

Introduction : Territorialité, identité nationale et justice mondiale

Michel Seymour et Christine Straehle

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013688ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013688ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Seymour, M. & Straehle, C. (2012). Introduction : Territorialité, identité nationale et justice mondiale. *Philosophiques*, 39 (2), 337–337.
<https://doi.org/10.7202/1013688ar>

Introduction : Territorialité, identité nationale et justice mondiale

MICHEL SEYMOUR

Département de philosophie
Université de Montréal

CHRISTINE STRAEHLE

christine.straehle@uottawa.ca

Le présent numéro thématique porte sur la relation qui existe entre les peuples et leurs territoires. Ce thème est réapparu ces années-ci avec force dans l'actualité politique. L'État canadien réaffirme sa souveraineté dans le Grand-Nord. Les peuples autochtones ont vu leur droit à l'autodétermination reconnu dans la *Déclaration sur les droits des peuples autochtones* (Nations Unies, 2007¹). La question des frontières a aussi été soulevée dans le contexte de la Loi sur la clarté (Gouvernement canadien, 2000²) dans laquelle le gouvernement fédéral se prononçait sur les conditions de l'accession possible du Québec à la souveraineté. En outre, les réfugiés tunisiens en Italie, les passeurs mexicains aux États-Unis, ainsi que l'expulsion des Roms et des « sans papiers » en France soulèvent le problème des droits et obligations des États face à une immigration de plus en plus croissante se présentant sur leur territoire. Ensuite, les États d'Israël face à la Palestine, de l'Inde face au Bangladesh, de l'Espagne (Ceuta) face au Maroc, de l'Afrique du Sud face au Zimbabwe et des États-Unis face au Mexique, construisent même des murs pour empêcher la libre circulation des personnes à l'intérieur de leurs frontières, alors que le Danemark impose des contrôles qui vont à l'encontre des accords de Schengen. Enfin, confronté aux entreprises minières qui spolient les ressources naturelles en Afrique et en Amérique latine, on fait parfois valoir que les ressources naturelles appartiennent aux peuples qui occupent les territoires sur lesquels ces ressources se trouvent. Bref, qu'il s'agisse du territoire en tant que tel, du problème de la détermination des frontières, des contrôles frontaliers ou des ressources du sous-sol, la question territoriale est partout présente dans l'actualité.

1. Nations Unies (2007), *Déclaration sur les droits des peuples autochtones*, A/61/L.67, 13 septembre 2007.

2. Gouvernement canadien (2000), *Loi donnant effet à l'exigence de clarté formulée par la Cour suprême du Canada dans son avis sur le Renvoi sur la sécession du Québec*, ministère de la Justice, L.C., 2000, chap. XXVI.

Justice et théories contestées du territoire

Margaret Moore

Territorialité, identité nationale et justice mondiale

Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013689ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013689ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Moore, M. (2012). Justice et théories contestées du territoire. *Philosophiques*, 39 (2), 339–351. <https://doi.org/10.7202/1013689ar>

Résumé de l'article

Les questions de justice soulevées par la possession du territoire sont nombreuses. Qui a droit à quoi ? La distribution est-elle équitable ? Quels sont les droits censés découler d'un droit au territoire ? Et il y en a bien d'autres. Le présent article met en évidence que ces questions de justice sont abordées sous une perspective plutôt différente selon la conception que l'on se fait du territoire. Il existe à ce dernier égard deux courants dominants : le premier, souvent identifié à Locke, voit le territoire sous l'angle de la propriété ; le second, que l'on rattache à Kant, est considéré comme le domaine géographique du pouvoir juridictionnel.

Justice et théories contestées du territoire

MARGARET MOORE

RÉSUMÉ. — Les questions de justice soulevées par la possession du territoire sont nombreuses. Qui a droit à quoi ? La distribution est-elle équitable ? Quels sont les droits censés découler d'un droit au territoire ? Et il y en a bien d'autres. Le présent article met en évidence que ces questions de justice sont abordées sous une perspective plutôt différente selon la conception que l'on se fait du territoire. Il existe à ce dernier égard deux courants dominants : le premier, souvent identifié à Locke, voit le territoire sous l'angle de la propriété ; le second, que l'on rattache à Kant, est considéré comme le domaine géographique du pouvoir juridictionnel.

ABSTRACT. — There are many justice issues raised by the possession of territory ; questions of who is entitled to what ; the fairness of the distribution ; and the entitlements that are thought to follow from having a right to territory, to name a few. This paper then goes on to show that these justice issues are framed somewhat differently depending on one's conception of territory. There are two dominant conceptions of territory : territory as property ; and territory as the geographical domain of jurisdictional authority. The former is often identified with Locke, and the latter with Kant.

Cet article porte sur la relation entre justice et territoire. Les théories de la justice devraient s'intéresser au territoire et aux droits territoriaux, puisque de nombreuses questions de justice très importantes s'inscrivent dans l'idée qu'un peuple détient des droits sur un territoire et que diverses conceptions de ce dernier intègrent les dimensions de justice à différents titres. Quiconque s'intéresse au territoire devrait également prêter attention à la justice, puisque les divers « droits » qui sont souvent associés à l'idée de droit territorial sont considérés comme étant limités par des considérations d'ordre juridique. Dans le présent article, je vais souligner certaines des façons dont justice et territoire s'entrecroisent, puis traiter brièvement de la manière dont les différentes théories du territoire conceptualisent les questions de justice en jeu.

Les questions liées au territoire et aux droits territoriaux ont récemment reçu une certaine attention philosophique¹, mais elles sont toujours relativement sous-théorisées, et les questions complexes concernant le territoire n'ont pas retrouvé leur place dans l'étude d'autres problématiques sur

1. Voir David Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995 ; Tamar Meisels, *Territorial Right*, 2nd edition, Dordrecht, Springer, 2009 ; Avery Kolers, *Land, Conflict and Justice ; a political theory of Territory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; Margaret Moore, *Ethics of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; Annie Stilz, « Nations, States and Territory », *Ethics*, vol. 121 (avril 2011), p. 572-601.

lesquelles elles s'appuient. Le manque d'intérêt relatif pour le territoire est typique de la plupart des théories de relations internationales, qui présument qu'avoir des droits sur le territoire participe de ce que signifie être « souverain » ; la souveraineté, particulièrement celle d'un État, est présumée relever d'un domaine géographique. En effet, le fait de posséder le contrôle sur un territoire, ou des droits territoriaux, est souvent considéré comme définissant ce qu'est un État². Par exemple, en vertu de la Convention de Montevideo sur les droits et devoirs des États (article premier) de 1933, un « État en tant qu'entité du droit international doit posséder les éléments suivants : une population permanente, un territoire défini, un gouvernement, et la capacité d'entrer en relation directe avec les autres États³ ».

Même en théorie politique, les domaines territorial ou géographique de la « souveraineté » ou de l'« État » n'ont pas été analysés séparément ni même été perçus comme soulevant des questions particulières, jusqu'à très récemment. À cet égard, la façon dont Rawls considère la justice et l'État dans *Théorie de la justice* est exemplaire : il commence avec l'hypothèse commodément simplificatrice que la société juste est fermée, qu'il s'agit d'une « association, plus ou moins autosuffisante, de personnes⁴ », faisant ainsi abstraction de la question du territoire auquel a droit « la société juste » et de la relation de ce territoire avec d'autres territoires. La conception de Rawls selon laquelle la justice est fonction des principes qui devraient gouverner la structure institutionnelle de base de la société, qu'il a, à des fins de simplification, conceptualisée comme une entité autosuffisante, a provoqué un débat considérable parmi les personnes qui s'intéressent à la justice mondiale. Les théoriciens de la justice mondiale se sont inscrits en faux contre Rawls pour ce qui est de limiter la portée de la justice à l'État, insistant sur le fait que l'espace mondial n'est pas simplement une arène où s'appliquent les restrictions de moralité ainsi que les règles de justice⁵, et ils ont élaboré des arguments justificatifs distincts à l'appui de cette prise de position⁶.

2. A. John Simmons, « On the Territorial Rights of States », *Philosophical Issues: Social, Political and Legal Philosophy*, vol. 11 (2001), p. 321.

3. Simmons, « On the Territorial Rights of States », p. 321, note 5 ; en français, http://omnilogie.fr/O/Le_principe_des_micronations_ou_le_d%C3%A9sir_ultime_d'autonomie (consulté le 8 juin 2012).

4. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, p. 4 ; en français, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009, p. 30, traduction Catherine Audard.

5. Gerry Cohen et Liam Murphy rejettent la division entre justice et moralité, institutions sociales et moralité personnelle. Liam Murphy, « Institutions and the Demands of Justice », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 27 (1999), p. 251-291, à la p. 280 ; et G. A. Cohen, « Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 26 (1997), p. 3-30, aux p. 22-23.

6. Tant Thomas Pogge dans *World Poverty and Human Rights*, Londres, Polity Press, 2002, que Charles Beitz dans *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979, préconisent une forme d'institutionnalisme, c'est-à-dire qu'ils adhèrent au point de vue de Rawls, selon lequel la justice s'applique à un ensemble d'institu-

Toutefois, le fait que Rawls présume également que la justice déborde les frontières des territoires n'a que peu retenu l'attention, et son analyse contient des suppositions importantes, implicites mais contestables, des rapports entre l'État, le peuple et le territoire.

La présomption générale de la plupart des théories politiques contemporaines a souvent tourné autour de l'idée que ce qui justifie les États, peu importe ce que c'est (par ex., la production de valeurs communes, telles que la paix et l'ordre), et quelle que soit sa nature, justifie également le territoire possédé par les États et les diverses dimensions de la souveraineté de l'État. Les théoriciens de la justice mondiale ont éprouvé un certain scepticisme à propos des arguments étatistes, mais ils prônent rarement le cosmopolitisme *politique*, aussi ont-ils également besoin de traiter des questions de territoire et des différentes questions juridiques qui sont ainsi soulevées.

Les droits au territoire sont habituellement compris comme étant configurés de façon analogue aux droits de propriété, soit un mélange complexe de droits à la revendication, de pouvoirs, de libertés et d'immunités⁷. Ces droits s'étendent habituellement sur quatre dimensions différentes. Premièrement, c'est une question de droit à l'autorité juridictionnelle, ce qui signifie un droit de légiférer et de faire appliquer des lois dans le domaine géographique. Deuxièmement, il existe des droits pour contrôler ou interdire tout mouvement à travers les frontières du territoire. Troisièmement, il y a un droit de taxer, réglementer et contrôler les ressources naturelles à l'intérieur du territoire de l'État⁸. Quatrièmement, bien qu'il ne fasse généralement pas partie des dimensions du droit territorial, il existe un droit à la défense nationale. Ce dernier est un droit sur le territoire, puisque les États sont censés être habilités à s'engager dans des guerres de défense en cas d'attaque de leur territoire. L'argument principal en faveur d'un droit défensif — décrit dans les textes comme étant l'argument de l'autodéfense — relève du droit à l'autodéfense individuelle, mais cela ne semble pas pertinent, puisque l'agression territoriale est habituellement considérée comme introduisant un droit à l'autodéfense, même dans les cas où personne n'est blessé, et même si le territoire n'est pas habité par qui que ce soit⁹. Une certaine définition de la terre ou du territoire est donc nécessaire pour justifier cet

tions, mais ils affirment que, en cette époque de mondialisation croissante, l'ordre mondial constitue un ensemble d'institutions et que l'appartenance à des systèmes institutionnels est une question de pertinence morale.

7. Cela correspond à la typologie conçue par Wesley Newcomb Hohfeld, qui fait la distinction entre différents types de droits en fonction des rapports normatifs entre détenteurs de droits et porteurs d'obligations. Voir Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, Arthur Corbin (dir.), Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1978 ; et Carl Wellman, *A Theory of Rights: Persons under Laws, Institutions and Morals*, Alanheld, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1985.

8. Simmons, « On the Territorial Rights of States », p. 306.

9. Voir David Rodin, *War and Self-Defence*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

élément d'une théorie de guerre juste. Selon David Miller, une théorie du territoire devrait offrir un argumentaire qui puisse expliquer de façon plausible et cohérente l'interrelation entre ces divers éléments du droit territorial¹⁰.

Elle devrait également faire partie d'une théorie globale de la justice, cela en partie parce que chacune des quatre dimensions du droit territorial soulève de nombreuses questions juridiques distinctes. En effet, la notion selon laquelle l'autorité territoriale possède ces droits présuppose que celle-ci constitue un ordre politique juste ou légitime. Le droit juridictionnel, par exemple, soulève des questions à propos de la portée de l'autorité juridictionnelle et des limites de cette autorité (particulièrement les limites mises en place par la justice), ainsi que du traitement approprié des personnes qui sont touchées par les politiques et règlements appliqués, mais qui ne sont pas citoyens de l'État et, par conséquent, n'ont aucun moyen d'agir sur lesdites politiques. Les règlements concernant le mouvement des biens et des personnes à travers les frontières — et surtout ceux qui ont à voir avec l'immigration — soulèvent un grand nombre d'importantes questions de justice. L'une d'entre elles porte en premier sur l'équité même de tels règlements : certains peuvent soutenir que ceux-ci violent des droits fondamentaux de la personne, comme le droit au libre mouvement¹¹. Même si nous ne soutenons pas ce point de vue, les lois elles-mêmes ont d'importantes conséquences distributives, tant dans les sociétés hôtes que dans les sociétés d'origine. Le contrôle sur les ressources naturelles est un des éléments les plus contestés du droit territorial, puisque les pays ne sont pas tous dotés de façon égale ; il semble injuste que certains peuples puissent tirer profit d'une région fertile, riche en ressources et en ports naturels, alors que d'autres sont confinés à des régions relativement pauvres, sans ressource et enclavées. Et enfin, la question de la guerre juste est l'une des plus problématiques, puisque, en temps de guerre, de nombreuses personnes sont tuées et que les droits à la défense nationale (qui ne peuvent, selon la formule traditionnelle, découler que d'une attaque sur le territoire) comprennent un droit de *tuer* des combattants, ce qui, du moins en premier lieu, semble être en violation de leur droit à la vie. Il est donc profondément problématique que ce droit soit fondé sur une attaque (sans effusion de sang) d'un territoire seulement, et nous avons besoin, pour justifier cela en termes de démocratie libérale, d'une bonne théorie sur ce qu'est le territoire et sur les types de valeurs morales qui y sont enracinées. De nombreuses considérations juridiques importantes sont donc soulevées par les différentes dimensions du droit territorial, et il

10. David Miller, « Territorial Rights: Concept and Justification », *Political Studies*, vol. 60, no 2 (2012), p. 252-268.

11. Joseph Carens, « Open Borders and the Claims of Community », conférence donnée lors d'une rencontre de l'American Political Science Association, à Toronto, en Ontario, du 2 au 5 septembre 2009.

est essentiel de les analyser, non seulement comme des politiques qui ont des incidences particulières sur les peuples, mais comme des dimensions d'un contrôle sur le territoire.

Dans le présent article, je ne tente pas d'analyser toutes les questions relatives à la justice qui découlent des différents aspects du droit territorial, ni de comparer ceux-ci aux effets des diverses théories du territoire sur les façons dont la notion de justice est encadrée. J'essaie, plus modestement, de souligner les argumentaires principaux concernant la nature même du territoire et de présenter quelques-unes des façons dont ceux-ci influent sur ce que nous estimons constituer une question de justice.

1. Conceptions différentes du territoire

Il existe, en gros, deux façons différentes de définir le territoire : le territoire en tant que propriété, et le territoire en tant qu'autorité juridictionnelle. Je vais ici présenter brièvement les différents argumentaires et leur relation générale avec des considérations de justice.

1.1 Le territoire en tant que propriété

L'un des raisonnements les plus développés est fondé sur la définition de la propriété individuelle de Locke, en vertu de laquelle le territoire est vu comme découlant d'un regroupement de possessions de propriété privée individuelle. À l'origine, la propriété est définie en général comme étant un droit individuel (naturel), et on conçoit le territoire comme étant généré par le consentement de nombreux possesseurs de propriété individuelle à mettre en place un gouvernement (législatif, exécutif et judiciaire) qui les dirige¹². Dans le *Second Traité*, Locke nous demande d'imaginer que des personnes (individus ou personnes associées au sens large [par ex., les familles]), dont un grand nombre ont un titre de propriété sur une terre, s'associent pour créer un État. Comme l'écrit Simmons : « Quand les hommes consentent à fonder une société politique ou à se joindre à elle, leur consentement devrait être compris comme un consentement à tous les arrangements qui sont

12. Dans le *Second Traité*, Locke affirme qu'il existe un droit naturel à la propriété privée, découlant de l'idée que tous les hommes ont un droit sur les fruits de la terre. Ce droit fondamental (à la subsistance) se combine, selon Locke, avec la notion que le travail est le moyen par lequel les individus peuvent transformer en propriété privée des objets extérieurs de l'état de nature. Le droit à la propriété privée est limité par le droit à la subsistance, ou plus précisément, par le besoin que les hommes ne puissent s'approprier légitimement des terres que « s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes », bien que cet argument plutôt fort de la clause soit par la suite grandement atténué. John Locke, *The Second Treatise of Government*, Thomas P. Peardon (dir.), Indianapolis, Bobs-Merill Educational Publishing, 1952, [publié à l'origine en 1690], chap. V, p. 16 ; en français, *Traité du gouvernement civil*, traduction de David Mazel en 1795 réalisée à partir de la 5^e édition de Londres publiée en 1728 (http://classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/traite_du_gouvernement/traite_du_gouv_civil.doc, consulté le 8 juin 2012).

nécessaires à une société stable et paisible¹³. » Locke affirme que le peuple consentirait au gouvernement de la majorité, à lui obéir et à soutenir les lois (dans les limites de la loi naturelle) et, fait important pour cet argumentaire sur le territoire, consentirait à intégrer les propriétés foncières légitimes dans ce territoire sur lequel la société aura juridiction¹⁴. Ainsi, la création du territoire est fonction du consentement des détenteurs individuels de la propriété, et le droit naturel à la propriété est, conceptuellement parlant, préalable à l'État et le socle de la juridiction de celui-ci. Le droit territorial légitime est établi, selon ce raisonnement, à travers la sujétion, librement consentie, des personnes et de leurs terres à l'autorité de l'État.

Un important avantage de cet argumentaire est qu'il explique facilement le lien entre les trois éléments qui sont normalement réputés faire partie du « droit territorial ». Par exemple, si l'on considère que le territoire est semblable à la propriété, il sera plutôt aisé de soutenir qu'il existe une capacité d'en contrôler les frontières. Tout comme les propriétaires ont le droit d'empêcher les gens de pénétrer dans leur propriété, ils peuvent aussi collectivement restreindre l'accès d'autrui à leur État. Cela explique la troisième dimension du droit territorial, à savoir le droit aux ressources : celles-ci appartiennent d'emblée aux individus, en tant que membres d'une union de propriétés foncières (déjà légitimes en droit). Et on peut ainsi expliquer légalement le droit à protéger le territoire, au moins dans sa dimension d'analogie avec le droit des individus à l'autoprotection de leur personne et de leurs biens.

Cet argumentaire individualiste lockien pose toutefois deux problèmes de taille, l'un comme l'autre liés à la transition entre propriétés foncières privées individuelles, et juridiction territoriale. Il ne s'agit pas de problèmes ayant trait au raisonnement sur la justice, mais plutôt relatifs à une conception du territoire en tant qu'union de *propriétés* individuelles. Selon les versions les plus élaborées de cette théorie (Simmons, Steiner), les individus qui détiennent de plein droit une propriété sur la terre acceptent l'établissement d'un gouvernement dans le but de préserver la paix, et pour faire respecter la loi naturelle. Une des difficultés les plus sérieuses ici est que le modèle de consentement de l'individu ne semble pas justifier l'autorité juridictionnelle contiguë des États territoriaux, où le caractère exécutoire de la loi s'applique à toute personne vivant à l'intérieur des frontières, alors qu'aucune terre sans propriétaire ou sous un autre statut n'existe à l'intérieur du territoire. Il semble ainsi peu probable que cet argumentaire puisse justifier le droit territorial *tel que nous le connaissons*, alors que droits territoriaux et en particulier autorité juridictionnelle s'appliquent uniformément et systématiquement à travers le territoire. Un autre problème soulevé par la perspective lockienne est qu'aucun État n'est dans les faits légitimé par le consentement

13. Simmons, « On the Territorial Rights of States », p. 313.

14. *Ibid.*, p. 314.

individuel des propriétaires fonciers, ce qui signifierait que tout État territorial existant est voué à l'illégitimité. Simmons, un anarchiste philosophique, se satisfait de cette conclusion : il pense que tous les États *sont* jusqu'à un certain point illégitimes, parce qu'ils ne sont pas véritablement fondés sur le consentement des individus libres à la juridiction de l'État¹⁵. Néanmoins, l'argument a peu de chance de persuader les non-anarchistes parmi nous qui pensent que les États peuvent être légitimes, et que le droit territorial a une existence bien réelle.

Une perspective dérivée de celle de Locke insiste sur les analogies étroites entre territoire et propriété, mais fait valoir que le territoire n'est pas le *produit* du consentement de propriétaires fonciers individuels dans l'exercice de leur droit naturel à la propriété. Plutôt, selon ce point de vue, l'État est un collectif qui peut détenir la propriété : le territoire de l'État est conçu de façon plus appropriée comme *analogue* à la propriété de l'État. Cette vision du territoire comme propriété détenue par un acteur collectif s'est sans conteste avérée extrêmement pertinente dans l'histoire¹⁶, et s'applique encore aux vastes étendues des fonds marins, ou encore aux régions désertes de l'Arctique et de l'Antarctique, sur lesquelles les États formulent les revendications les plus larges possibles dans le but d'en exploiter les ressources, comme le ferait un propriétaire foncier cherchant à tirer le meilleur profit de son bien¹⁷. Toutefois, ce point de vue ne semble pas pouvoir être appliqué globalement, parce qu'il ne peut expliquer le fait que le territoire est aussi également compris comme appartenant à tout le peuple, pour l'avantage de ce dernier. En effet, selon l'argumentaire du territoire en tant que propriété collective, la terre ne peut pas que faire l'objet d'une acquisition, elle doit également pouvoir être abandonnée ; dans les faits, toutefois, il n'est pas

15. Simmons, « On the Territorial Rights of States », p. 316.

16. Par le passé, le roi/la reine ou le souverain/la souveraine était lié(e) à l'entité juridictionnelle sur laquelle il/elle régnait d'une manière passablement semblable à la relation existant entre un/une propriétaire et son bien foncier : il/elle contrôlait (pour l'essentiel) cette entité et la transmettait par héritage, tout comme le faisaient les propriétaires fonciers. Le territoire juridictionnel du souverain/de la souveraine était apporté lors du mariage, comme une propriété l'aurait été. Beaucoup de mariages dynastiques étaient conclus pour élargir ou renforcer le royaume, et les mariages aristocratiques souvent décidés en fonction des terres que chacun des époux amenait dans la corbeille. Nombreuses sont les frontières actuelles des États européens qui ont été tracées de la sorte : l'Espagne contemporaine est dans une large mesure le fruit du mariage de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille. L'union de l'Angleterre et de l'Écosse a été facilitée par l'accession de James VI, roi d'Écosse, au trône d'Angleterre.

17. L'actuelle ruée vers les océans illustre bien que le territoire est une forme de propriété. Toutes les revendications d'un droit territorial sur les fonds marins sont traitées par la Commission des limites du plateau continental, puis éventuellement renvoyées devant la Cour internationale de Justice à La Haye ou un tribunal spécial. Les revendications concurrentes sont réglées sur une base scientifique, par l'analyse des formations géologiques du plateau continental, et d'autres principes secondaires relatifs à la profondeur de l'océan et à la proximité de la terre. Cependant, les pays qui expriment une revendication semblent surtout voir les fonds océaniques comme une source potentielle de richesses ou une forme de propriété.

clair que l'État puisse se départir de portions de territoire (avant-postes) qu'il ne veut plus détenir (comme les îles Falkland dans le cas du Royaume-Uni), surtout si la majorité de la population dudit avant-poste désire faire partie de cette juridiction politique (le Royaume-Uni).

Il existe deux définitions du territoire, complexes sur le plan théorique, toutes deux inspirées par Locke et sous-tendant le présent article, selon lesquelles il est propriété d'un sujet collectif. Dans son livre *Territorial Right*, Tamar Meisels élabore une théorie du territoire complexe et multicritères, mais dont l'argument central est que les nations sont propriétaires de la terre qu'elles occupent. Sa théorie est nationaliste dans la mesure où elle pense que les nations (et non l'État) possèdent des droits de propriété, définis comme un droit particulier (un droit qui naît d'une relation ou d'une transaction particulière). Selon cet argumentaire, en accomplissant des actions particulières en rapport avec le territoire, la nation crée un droit « naturel » fort eu égard à l'accès aux ressources qu'il renferme. À l'instar de Locke, Meisels pense que c'est le travail de la terre et sa transformation qui donnent à la nation un droit particulier sur elle. Comme dans la théorie de la propriété individualiste étudiée plus haut, il rapproche territoire et propriété et met l'accent sur la nature transactionnelle semblable du travail en retirant son état de nature à la terre et en transformant celle-ci en territoire d'un groupe particulier. Mais, à la différence des argumentaires antérieurs de Simmons et Steiner sur la propriété individualiste, celui de Meisels introduit une approche collectiviste du territoire en tant que propriété: pour lui, c'est un groupe d'individus (une nation) qui peut obtenir des droits territoriaux sur certaines terres par son travail collectif sur celles-ci.

Dans le droit fil de Meisels, Cara Nine propose une théorie du droit au territoire à l'approche lockienne assumée. Selon son raisonnement, toutefois, ce n'est pas la nation qui obtient les droits territoriaux, mais l'État; Nine écrit: « Selon [ma] [...] théorie lockienne collectiviste, l'État acquiert des droits territoriaux essentiellement de la même façon que les individus acquièrent des droits de propriété (c'est moi qui souligne)¹⁸. » Elle poursuit:

L'État modifie la terre de la même manière que les individus par le travail. Les lois et coutumes régissant l'utilisation de la terre créent des systèmes uniques d'agriculture, et d'autres formes d'utilisation des ressources à plusieurs niveaux: 1) les systèmes de marché créés et gérés par les institutions politiques déterminent et génèrent de la valeur pour les terres elles-mêmes et pour tous les produits qui en sont issus. Les systèmes de marché influencent également la façon dont les ressources intérieures sont exploitées; 2) les individus, sous l'autorité des institutions politiques, exploitent les terres et leurs ressources selon certains principes mis de l'avant par l'ordre politique; 3) les États sont responsables de l'interprétation et de l'application des droits de propriété indi-

18. Cara Nine, « A Lockean Theory of Property », *Political Studies*, 2008, vol. 56, p. 148 à 165, en p. 155.

viduelle, et ces droits de propriété sont partie prenante aux décisions sur la manière d'exploiter les terres et sur ceux qui les exploitent. En créant, arbitrant et appliquant des lois, les États ont une capacité de modifier le monde qui peut être à la source de leur droit à revendiquer un territoire¹⁹.

L'argumentaire de Nine aide à établir le droit historique au territoire : dans le cas où un État a mis en œuvre des activités créatrices de richesses — transformé les terres par ses activités institutionnelles, ses lois et règlements, façonné le paysage par le zonage, les règles en matière de propriété privée, etc. —, il est fondé à jouir de ces droits à perpétuité.

Cette logique, cependant, semble prêter le flanc à deux axes de critiques sérieux, quoiqu'assez différents. Un des problèmes est que l'idée de territoire en tant que sorte de droit dont les États pourraient se prévaloir en vertu de leurs activités est profondément conservatrice en cela qu'elle fait des États les porteurs des droits collectifs. Cette idée laisse de côté le fait que les États eux-mêmes peuvent avoir été créés par la force ou la conquête et qu'il existe d'autres titulaires de droits potentiels, ou d'autres conceptions d'une autorité politique pouvant également réaliser ces activités qui confèrent des droits. Le raisonnement est conservateur dans la mesure où il ne tient compte que des États existants, sans égard à la façon dont ils ont été créés, et qu'il semble incapable d'envisager que de tels droits puissent avoir été engendrés par d'autres agents. Il suppose que le régime existant doit être soutenu en toutes circonstances dans son action en faveur des activités de création de richesse (par comparaison avec une situation correspondante de non-État) ; mais en fait, l'État exclut d'autres prétendants potentiels par la coercition, même s'ils ont la volonté et la capacité de produire une législation, un zonage, etc. C'est un argument conservateur qui transfère le droit territorial à tous les États existants, mais qui n'explique pas véritablement le fondement originel de la légitimité de l'État ou la façon dont il en est venu initialement à exercer son autorité sur sa juridiction.

En résumé, le raisonnement selon lequel l'État est le premier titulaire des droits territoriaux est trop conservateur et trop minimaliste (dans ses normes fonctionnelles) pour être convaincant. Il convient d'approfondir la question relative au peuple vivant sur le territoire, au peuple pris collectivement au nom duquel l'État exerce son autorité, ce qui ne pourra que renforcer les liens d'un tel argumentaire avec la notion de justice. Le point de vue selon lequel le territoire de l'État se résume à sa propriété ou à un analogue de celle-ci ne passe pas le test de la légitimité que l'on reconnaît normalement à l'État et non aux propriétaires fonciers, qui sont libres de traiter bien ou mal leur propriété sans que cela ne soulève de questions quant à leur droit à cette dernière. Telle qu'elle s'exprime là, l'idée que l'État est un propriétaire foncier renvoie au seul État et à son territoire. Elle ne précise pas le

19. Cara Nine, « A Lockean Theory », p. 155.

lien qu'entretient avec lui le peuple qui vit en son sein, et ne dit pas non plus clairement en quoi l'État propriétaire foncier pourrait incarner d'une façon ou d'une autre l'idée d'un État garant d'un traitement équitable et du bon fonctionnement de la justice.

2. Justice

Cela m'amène à la théorie dominante, inspirée de Kant, selon laquelle la notion de territoire est définie par le domaine où s'exerce le pouvoir juridictionnel, ou la zone géographique dans laquelle un gouvernement autonome est à l'œuvre, où les droits sont respectés et la justice rendue. Cette vision est à l'exact opposé de celles que nous venons d'étudier, qui perçoivent le territoire comme une forme de propriété, dérivée des propriétés foncières individuelles ou d'un droit de propriété détenu par l'État. Selon la perspective d'un pouvoir juridictionnel, une telle interprétation est erronée : les droits de propriété sont non seulement distincts de la juridiction de l'État, mais ils en *découlent*. C'est l'État, dans l'exercice de son pouvoir juridictionnel, qui détermine les droits de propriété, par des règlements de zonage, des droits de legs et de transmission, et autres droits de propriété²⁰.

Kant et les kantien contemporains avancent que les individus ont l'obligation de quitter un État sans autorité politique et qui ne peut donc garantir la justice, et de s'en remettre à un pouvoir juridictionnel commun. Cette obligation trouve son fondement dans la possession de choses dans le monde extérieur (que l'on ne peut pourtant pas à proprement parler qualifier de « propriété »). D'un côté, cette possession est vue comme une extension de la liberté individuelle au sens où les personnes ont la possibilité de choisir librement et d'utiliser des objets dans le monde extérieur pour satisfaire les aspirations qu'elles ont définies librement pour elles-mêmes. La liberté humaine suppose donc la possession ou l'acquisition d'objets extérieurs. Néanmoins, de prime abord, la propriété semble aussi entrer en contradiction avec l'idée de liberté, puisque le fait de soustraire des choses à l'usage commun dans le monde extérieur empêche d'autres personnes de jouir de la propriété et constitue une entrave inappropriée à leur liberté²¹. Cela contredit donc la doctrine kantienne dans la mesure où Kant affirme aussi que notre droit inné à la liberté doit « s'accorder avec la liberté de chacun suivant une loi générale²² ». La seule voie de contournement de cette difficulté consiste à reconnaître la réciprocité des droits de tous à la pro-

20. On trouvera une réflexion intéressante sur un argumentaire nationaliste (non étaliste) du pouvoir juridictionnel dans « Territorial Rights: Concept and Justification », de David Miller, à paraître dans *Political Studies*.

21. Emmanuel Kant, « The Metaphysics of Morals », dans H. Reiss (dir.), *Kant's Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 137-138 ; Kant, *Métaphysique des mœurs, Principes métaphysiques de la doctrine du droit*, traduction française Alain Renaut, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.

22. Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit...*, p. 44.

priété, à travers la création d'une autorité juridictionnelle. Puisque l'exercice de ma liberté semble obligatoirement aboutir à la restriction de celle d'autrui, le dilemme ne peut trouver sa résolution que par la reconnaissance réciproque de l'obligation de tous de respecter les principes fondamentaux entourant l'acquisition, la transmission et l'utilisation des objets dans le monde extérieur, ce que nous considérons normalement comme les « droits de propriété ». Cette reconnaissance réciproque exige la création d'une condition civile, qui assure que ma liberté est respectée, de même que celle d'autrui, une assurance qui ne peut exister dans l'état de nature. L'utilisation de choses extérieures dépend dès lors, non plus de la volonté coercitive d'une personne, mais de la volonté générale d'une autorité juridictionnelle, en proposant un cadre de règles générales, fondement de la société civile. Bien que la propriété joue un rôle important dans l'explication de la soumission au pouvoir juridictionnel, l'idée est que la création d'un domaine d'autorité juridictionnelle est essentielle pour être en phase avec l'impératif catégorique d'une liberté égale pour tous. L'élan cosmopolite de l'invocation kantienne du territoire comme domaine géographique de l'autorité juridictionnelle décrit le mouvement des individus d'un État de non-droit hypothétique vers une condition « justifiée », où le territoire de l'État est vu comme le domaine géographique de son propre pouvoir juridictionnel et où il est légitimé à appliquer le principe kantien du droit²³. Il n'est toutefois pas très utile de décrire le principe de subsidiarité pour passer de la justification des droits territoriaux, rattachés aux États *en général*, pour expliquer comment des États *particuliers* peuvent détenir une autorité sur certains *territoires particuliers*²⁴.

Alors que l'État est considéré d'une certaine façon comme appartenant à tout le peuple, et comme agissant au bénéfice de tous, il n'existe aucun principe normatif ou théorie particulière pour différencier les frontières qui délimitent les unités dans lesquelles la justice devrait être dispensée. De nombreux libéraux adoptent l'argument de Kant et justifient l'État en général, mais non un État particulier. Les frontières sont ou bien totalement sous-théorisées, ou bien, quand elles sont prises en considération, vues comme le résultat d'une conjoncture historique, d'une conquête ou d'une

23. L'argument de Kant selon lequel les pleins droits à la propriété dépendent de la mise en place d'une volonté omnilatérale est mieux présenté en termes de problèmes avec l'autorité juridictionnelle inhérente aux acteurs non étatiques. Comme le souligne Stilz dans sa discussion des droits territoriaux kantien, l'exercice de la juridiction par des acteurs non étatiques est sujet à des problèmes d'interprétation et de coercition unilatérales. Annie Stilz, « Nations, States and Territory », *Ethics*, vol. 121 (avril 2011), p. 572-601 aux p. 581-582.

24. Comme l'affirme Miller, ce raisonnement n'est pas clair pour ce qui est de définir la façon dont peuple(s) et territoires particuliers sont liés. Il illustre son propos en faisant remarquer que cette théorie n'explique pas ce qu'un individu devrait faire lorsqu'il est entre deux États différents, chacun revendiquant le pouvoir juridictionnel, chacun promettant de garantir les droits de propriété par l'application du cadre de droit public de l'État. David Miller, « Property and Territory: Locke, Kant, and Steiner », *Journal of Political Philosophy*, vol. 19, n° 1 (2011), p. 90-109 à la p. 104.

dynamique politique, mais pas comme étant sujettes à des considérations de justice. Sur cette base, de nombreuses théories libérales de la justice (axées sur l'État) peinent à soulever les questions de frontières, et tendent à traiter de celles-ci comme d'une simple donnée empirique, extérieure à la théorie de la justice. De nombreux libéraux, pour des raisons de pragmatisme, voient dans les frontières une base à partir de laquelle la théorie s'échafaude, le cosmopolitisme politique n'étant pas à l'ordre du jour dans un futur prévisible. Le problème de cette approche est que si l'État est perçu comme un lieu de justice, et comme nécessaire à la réalisation de la justice (le droit), le domaine territorial de l'État, lui, n'est pas théorisé clairement en termes de justice ou, s'il l'est, le fait que les territoires soient rarement égaux est vu comme un problème de justice, puisqu'il est évident que certains territoires sont plus vastes et fertiles, ou plus riches en ressources que d'autres.

Outre les limites inhérentes à un argumentaire du droit territorial fondé sur la justice lorsque l'on individualise le territoire, ou que l'on « attribue » des territoires particuliers à des groupes ou États particuliers, l'argumentaire fondé sur la justice tend à ne pas justifier les États, pour ce qui est de leurs droits sur le territoire, d'une manière conforme à notre compréhension habituelle du droit territorial. Bien que certains n'y voient pas un problème pour la théorie, il n'est pas sans intérêt de noter que le raisonnement mettant l'accent sur la justice propre au droit territorial semble n'octroyer ce dernier que dans la mesure où les États satisfont aux normes requises de justice. Mais, comme il s'avère, de nombreux États échouent en cette matière: il peut s'agir d'États en déroute ou d'une certaine façon illégitimes, ou peut-être simplement que les normes de justice auxquelles ils se conforment ne sont pas à la hauteur de celles d'un État voisin, concurrent. Il semble qu'ils pourraient donc perdre leur droit territorial, et qu'un État plus juste et efficace mériterait par là même ce droit (le contrôle sur les ressources, les frontières, etc.). Cela tend à dire que l'argument de la justice pourrait être efficace dans la justification de tels droits, mais qu'elle ne l'est pas autant en matière de droit territorial tel qu'on le conçoit habituellement en droit international. En effet, l'argumentaire est sous-tendu par des incidences révisionnistes. Fait intéressant, la plupart de ceux qui adhèrent à ce raisonnement tendent, placés devant ces incidences, à adopter un discours de légitimité minimal et suggèrent qu'un État le moins juste devrait voir son territoire protégé. Tom Christiano, par exemple, s'en prévaut dans son invocation d'un « principe de conservation²⁵ », de même qu'Allen Buchanan, qui affirme que dans un État légitime (notion plutôt différente de celle d'un État totalement impartial) l'intégrité territoriale devrait être protégée. Cependant, il n'est

25. Tom Christiano, « A Democratic theory of Territory and Some Puzzles about Global Democracy », *Journal of Social Philosophy*, vol. 37, n° 1 (2006), p. 81-107; Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-determination: Moral Foundations for International Law*, New York, Oxford University Press, 2004.

pas sûr que ce raisonnement soit tout à fait en phase avec l'argumentaire fondé sur la justice qu'ils mettent de l'avant, celui-ci semblant montrer une préférence *ad hoc* pour le *statu quo* plutôt qu'une position découlant des principes fondés sur la justice que tous deux embrassent.

Conclusion

Dans cet article, j'ai présenté les deux courants dominants en matière d'argumentaire sur le territoire, du point de vue de leurs défenseurs contemporains : le premier, dérivé de Locke, le deuxième, de Kant ; j'ai également souligné dans les deux cas une difficulté à produire un argumentaire concernant certains éléments que nous associons normalement au « droit territorial ». Pour ces deux écoles, la justice est importante. Dans l'argumentaire lockien, la propriété est un droit naturel, et le territoire est à bon droit propriété du détenteur de droit (territorial), qu'il s'agisse des propriétaires individuels pris collectivement, ou de l'État en tant que collectivité. Ce raisonnement explique la démarcation des territoires individuels et constitue en lui-même un argument de justice (procédurale) puisqu'il est fondé sur une théorie de la propriété à bon droit. Le point de vue kantien met la justice au centre de la justification de l'État dans l'exercice de ses pouvoirs, mais son domaine territorial, qui devrait lui-même soulever des questions sur la distribution équitable d'avantages et de responsabilités, n'est pas théorisé comme une question de justice, ou est perçu curieusement comme une injustice évidente, les territoires étant rarement exactement semblables et jamais découpés de manière équivalente. Enfin, cet argumentaire semble avoir des incidences révisionnistes dans le monde actuel (plutôt injuste), mais les théoriciens se réclamant de cette école tendent à les balayer en adoptant curieusement un discours de justice ou de légitimité minimales.

Peuples et territoires

Michel Seymour

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013690ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1013690ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Seymour, M. (2012). Peuples et territoires. *Philosophiques*, 39 (2), 353–365.
<https://doi.org/10.7202/1013690ar>

Résumé de l'article

Dans ce texte, j'examine sur un mode programmatique la relation qui existe entre les peuples et les territoires. Les frontières des peuples souverains sont-elles sacrées, naturelles et absolues, voire irréfragables ? Le territoire a-t-il une importance identitaire ? Si oui, cette relation identitaire repose-t-elle sur l'attachement sentimental des citoyens ou sur une préférence rationnelle ? Doit-on plutôt l'expliquer par un rapport historique ? Le territoire est-il un élément constitutif de l'identité d'un peuple ? Le principe de l'intégrité du territoire a-t-il une priorité absolue sur le principe affirmant le droit à l'autodétermination des peuples ? Tel est l'éventail de questions qui peuvent être posées en ce qui concerne la relation entre les peuples et leurs territoires. Je veux présenter une perspective qui me semble être originale. Dans la perspective du libéralisme politique, je pars d'une conception institutionnelle du peuple. Je me propose d'indiquer ensuite comment cette approche permet d'envisager des réponses à ces questions.

Peuples et territoires

MICHEL SEYMOUR

Département de philosophie
Université de Montréal

RÉSUMÉ. — Dans ce texte, j'examine sur un mode programmatique la relation qui existe entre les peuples et les territoires. Les frontières des peuples souverains sont-elles sacrées, naturelles et absolues, voire irréfragables? Le territoire a-t-il une importance identitaire? Si oui, cette relation identitaire repose-t-elle sur l'attachement sentimental des citoyens ou sur une préférence rationnelle? Doit-on plutôt l'expliquer par un rapport historique? Le territoire est-il un élément constitutif de l'identité d'un peuple? Le principe de l'intégrité du territoire a-t-il une priorité absolue sur le principe affirmant le droit à l'autodétermination des peuples? Tel est l'éventail de questions qui peuvent être posées en ce qui concerne la relation entre les peuples et leurs territoires. Je veux présenter une perspective qui me semble être originale. Dans la perspective du libéralisme politique, je pars d'une conception institutionnelle du peuple. Je me propose d'indiquer ensuite comment cette approche permet d'envisager des réponses à ces questions.

ABSTRACT. — In this paper, I examine in a programmatic fashion the relationship between peoples and territories. Are the borders of sovereign peoples sacred, natural and absolute, or even irrefutable? Does territory plays an important role for identity? If so, is this relationship based on the sentimental attachment of citizens or on a rational preference? Should it be explained instead by a historical relationship? Is territory even constitutive of the identity of a people? Does the principle of territorial integrity have priority over the principle asserting the right to self-determination of peoples? Such are the issues that can be raised concerning the relationship between peoples and their territories. I want to present an account that I take to be original. In accordance with political liberalism, I start from an institutional conception of peoples. I then indicate how this approach allows to consider answers to some of these questions.

Je me propose de soulever un certain nombre de questions concernant la relation qui existe entre les peuples et leurs territoires. Les frontières des peuples souverains sont-elles sacrées, naturelles et absolues, voire irréfragables? Le territoire a-t-il une importance identitaire? Si oui, cette relation identitaire repose-t-elle sur l'attachement sentimental des citoyens ou sur une préférence rationnelle? Doit-on plutôt l'expliquer par un rapport historique? Le territoire est-il constitutif de l'identité d'un peuple? Le territoire et les ressources naturelles sont-ils des objets de propriété privée, de propriété collective ou de propriété étatique? Doit-on plutôt dire, dans une perspective cosmopolitique, que les ressources naturelles appartiennent en fait à l'humanité entière? La souveraineté implique-t-elle un droit de propriété à l'égard d'un territoire spécifique, ou le territoire a-t-il seulement une valeur instrumentale pour l'exercice des pouvoirs associés à un État souve-

rain ? Le principe de l'intégrité du territoire a-t-il une priorité absolue sur le principe affirmant le droit à l'autodétermination des peuples ? Tel est l'éventail de questions qui peuvent être posées en ce qui concerne la relation entre les peuples et leurs territoires. Je veux présenter une perspective qui me semble être originale et indiquer ensuite comment celle-ci permet d'envisager des réponses à ces questions. Il s'agit en l'occurrence de prendre appui sur une conception institutionnelle du peuple, telle qu'elle s'impose dans le cadre du libéralisme politique. Il n'y a à mon avis aucun espoir de voir plus clair dans la relation entre les peuples et le territoire si l'on ne se prononce pas dès le départ très clairement au sujet de la notion de peuple.

1. Définir ce qu'est un peuple

On pourrait tout d'abord faire valoir le fait qu'il existe plusieurs sortes de peuples, correspondant à divers types de conscience nationale. D'ailleurs, la pluralité de peuples explique pourquoi il est si difficile de produire une définition unique. J'ai ainsi montré ailleurs qu'il existait des peuples *ethniques* (fondés sur une origine ancestrale commune présumée, comme chez certains peuples autochtones); des peuples *culturels* (c'est-à-dire des sociétés multiethniques fondées sur le partage d'une langue, d'institutions et d'un patrimoine commun sans organisation gouvernementale, comme le peuple acadien); des peuples *civiques* (des sociétés organisées en États souverains mononationaux comme le Portugal, l'Islande ou les deux Corée); des peuples *multisociaux* (des sociétés souveraines contenant en leur sein plusieurs peuples minoritaires, comme le Canada, la Grande-Bretagne et l'Espagne); des peuples *sociopolitiques* (des sociétés non souveraines mais formant des communautés politiques sous-étatiques pluriculturelles et pluriethniques, parfois même plurinationales, et partageant une langue publique commune, des institutions publiques communes dans lesquelles cette langue est principalement parlée, et une histoire publique commune, qui est celle de ces mêmes institutions, comme c'est le cas au Québec, en Écosse et en Catalogne); des peuples *diasporiques* (des sociétés qui partagent une culture tout en étant fragmentées en plusieurs minorités éparpillées sur des territoires discontinus, comme l'ancienne diaspora juive avant la création d'Israël); et des peuples *multiterritoriaux* (des sociétés vivant sur un territoire continu qui traverse plusieurs États, comme le Kurdistan).

J'ai aussi proposé de distinguer les peuples et les fragments minoritaires de peuples (souvent appelés minorités nationales dans le droit international), qu'il s'agisse de diasporas¹ contiguës (c.-à-d. des extensions de nations voisines, comme les Russes dans les pays baltes) ou de diasporas non

1. J'emprunte cette expression à Radha Kumar (2004). Une extension de nation voisine est une sorte de « diaspora », si par cette expression on entend qu'un peuple principalement concentré sur un territoire donné est dispersé à l'extérieur de ce territoire. La diaspora contiguë est un fragment minoritaire d'un peuple qui se trouve « du mauvais côté de la frontière ».

contiguës (c.-à-d. des communautés issues de l'immigration). Il faut préciser aussi que mon approche s'appuie sur le libéralisme politique, inspiré de John Rawls (1993, 1999), qu'il faut distinguer du libéralisme de Kant et de Mill.

- (i) En ce sens, il s'agit de prendre ses distances à l'égard de l'individualisme moral. Mais il faut tout autant prendre ses distances à l'égard des approches essentialistes, collectivistes et primordialistes de la nation. Le libéralisme politique de Rawls s'appuie plutôt sur une conception strictement institutionnelle et politique des personnes (conçues comme citoyens) et des peuples (conçus comme « sociétés »). Autrement dit, on évite de s'engager sur le plan métaphysique, ce qui permet de contourner les objections souvent adressées aux ontologies sociales problématiques, et on évite de trancher entre les ontologies morales individualistes et les ontologies communautariennes.
- (ii) Le libéralisme politique reconnaît les personnes et les peuples comme des agents moraux distincts, et comme deux sources autonomes de réclamations morales valides, conduisant à la mise en place, dans la théorie idéale, de deux positions originelles mettant en jeu respectivement les représentants de citoyens et les représentants de peuples.
- (iii) Enfin, la valeur fondamentale du libéralisme politique est celle de la tolérance-respect, et pas celle de l'autonomie individuelle. Il s'agit donc d'une théorie fondée sur une certaine forme de reconnaissance réciproque.

On parvient dans le cadre de cette nouvelle approche à justifier l'octroi de droits collectifs aux peuples, car ceux-ci peuvent aussi être des agents moraux distincts tout aussi respectables dans l'espace politique. J'ai montré par la même occasion les apories et insuffisances d'une théorie libérale qui chercherait à obtenir des résultats équivalents en s'appuyant sur l'autonomie des individus. Or, la typologie des peuples et des fragments de peuples à laquelle je suis parvenu fait intervenir implicitement des considérations sur le territoire que le présent texte vise à mettre en lumière. Je présente ici quelques hypothèses de travail.

2. Le critère d'occupation effective

Un peuple peut concevoir de différentes façons son rapport au territoire. Il peut, par exemple, le concevoir comme une terre sacrée ou promise, ou alors comme un territoire ancestral ou une patrie historique. Mais nous avons dit que, dans le cadre du libéralisme politique, les seules composantes subjectives pertinentes étaient l'autoreprésentation de la population et le vouloir-vivre collectif. On peut conclure en premier lieu qu'il n'y a donc pas de place pour une identité territoriale fondée sur des critères d'identification ayant recours à des mythes, un territoire sacré, une terre promise ou une quelconque identité narrative collective. Ces divers types de représentations

existent et font souvent partie de l'imaginaire social, mais ils ne sont pas nécessaires à l'existence d'un peuple.

Nous considérons les peuples seulement sous l'angle de leur identité institutionnelle de « culture sociétale » (c'est-à-dire comme des structures de cultures incarnées dans des caractères de cultures [Kymlicka 1995]). Or, en tant que biens communément partagés, les institutions existent sur des territoires. La deuxième conclusion importante découle de ce qui vient d'être dit. Si les peuples sont appréhendés à partir de leur(s) langue(s) publique(s) communes, à partir d'institutions publiques communes (économiques, sociales, culturelles, éducatives, juridiques et parfois même gouvernementales) ainsi qu'à partir d'une histoire publique commune, et que ces institutions du peuple sont en vigueur sur un territoire, il s'ensuit que l'occupation du territoire est un élément constitutif de l'identité des peuples.

Selon le point de vue que je souhaite examiner, le territoire du peuple découle de l'occupation effective de ce même territoire. Mais en fait, l'expression « occupation effective » ne signifie pas nécessairement une occupation physique par la population, car l'identité institutionnelle peut varier selon le type de peuple, et donc selon le type de conscience nationale. Ainsi, l'occupation effective du territoire des peuples ethniques, culturels, multi-territoriaux et diasporiques équivaut à l'occupation physique de leur population respective, puisque leur identité institutionnelle n'implique pas la présence d'institutions gouvernementales inclusives. Le critère d'occupation effective proposé par Margaret Moore (2001, 192-193) s'applique ici sans problème. Mais l'occupation effective du territoire des peuples civiques, multisociétaux et sociopolitiques correspond au territoire entrant sous la juridiction d'unités administratives gouvernementales, car ces dernières contribuent à déterminer l'identité institutionnelle de ces peuples et font partie de la représentation que ces populations se font d'elles-mêmes.

Ainsi, la typologie que je propose permet une application souple et diversifiée du critère d'occupation effective. Les peuples possèdent les territoires qu'ils occupent effectivement, mais il peut s'agir d'une occupation physique par la population ou d'une occupation inclusive au sein d'une unité administrative. Ces deux types d'occupation du territoire varient selon que la conscience nationale présente au sein de la population est de type « ethnique », au sens traditionnel de l'expression (à ne pas confondre avec la notion de « peuple ethnique » mentionnée plus haut), ou de type inclusif (souvent décrit comme « civique », encore une fois au sens traditionnel, et non comme dans l'expression « peuple civique » utilisée plus haut). L'occupation effective des peuples ethniques, culturels, diasporiques et multiterritoriaux correspond à l'occupation physique, alors que l'occupation effective des peuples civiques, multisociétaux et sociopolitiques coïncide avec l'étendue des unités administratives. Par exemple, les Canadiens ne se représentent pas comme des membres de la nation canadienne-anglaise, mais bien comme des membres de la nation canadienne tout court, qui comprend l'en-

semble des citoyens canadiens. Nous devons respecter cette auto-représentation nationale. Il en va de même pour le peuple québécois, dès lors qu'une masse critique de la population conçoit sa propre nation comme englobant l'ensemble des citoyens du Québec.

3. Les ressources naturelles conçues comme « *natural endowments* » des peuples

J'établis une analogie entre les arguments de Rawls concernant les talents naturels (*natural endowments*) des individus, et les arguments que l'on pourrait formuler en ce qui concerne les ressources naturelles des peuples. Pour Rawls, l'éventail des talents constitue un bien (un atout) de la collectivité (Rawls 1987, 132, 209; Rawls 2004, 110-111). Ce n'est pas une vérité objective ou une prémisse indépendante permettant de dériver le principe de différence. Au contraire, l'accord sur le principe de différence revient à exprimer notre attachement à la distribution des talents (Rawls 2004, 111).

Selon le point de vue envisagé, les ressources naturelles sont des objets de propriété collective, et non des objets de propriété privée. Elles sont à l'origine de l'identité des peuples, de la même manière que les talents sont un élément constitutif de l'identité des personnes. Les talents des individus n'appartiennent pas à la société, tout comme les ressources des peuples n'appartiennent pas à l'humanité entière. Mais la *diversité* et la *complémentarité* des talents appartiennent à la société, en tant que bien commun qui s'exprime dans le principe de différence. De la même manière, l'humanité entière possède la *diversité* et la *complémentarité* des ressources naturelles comme si c'était un bien commun, et cela s'exprimerait, *pace* Rawls, dans un principe de différence applicable à l'échelle internationale.

Les peuples ont un *droit* de propriété sur les ressources, mais il faut qu'ils respectent les minorités qui se trouvent sur leur territoire, les principes de justice distributive internationaux, ainsi que les principes de développement durable. En outre, lorsqu'un peuple souverain englobe une nation autochtone, il doit partager les territoires et les ressources naturelles avec elle, sans quoi son droit aux ressources revêt un caractère d'illégitimité.

4. Un droit territorial conditionnel

Le territoire que les peuples occupent effectivement est « leur » territoire, mais ce n'est pas nécessairement un territoire qu'ils ont le *droit* de posséder. Ils le possèdent *de facto*, mais au départ, ils ne le possèdent pas *de jure*. Selon le point de vue que je voudrais défendre, chaque peuple a un droit « primaire » à un territoire, c'est-à-dire un droit qu'ils ont en partant sans que cela ne soit le résultat d'une réparation ou d'un remède à une injustice passée. Ceci dit, les peuples ne peuvent légitimement prétendre à un droit territorial que s'ils satisfont aussi à des principes normatifs. En l'occurrence, en plus de devoir respecter les autres peuples et les territoires occupés par eux, ils doivent aussi reconnaître les droits collectifs de leurs propres mino-

rités. C'est de cette manière qu'ils se soumettront au principe normatif fondamental du libéralisme fondé sur le respect à l'égard de tous les agents au sein de la société. Il est souvent affirmé que l'on mesure la valeur d'un nationalisme au traitement qu'il fait subir à ses minorités internes. Or c'est justement ce dont il est question ici. Il faut donc distinguer (i) la propriété *de facto* du territoire qui, comme on vient de le voir, est un élément constitutif de l'identité des peuples; (ii) le droit territorial (*dominion*) (ou propriété *de jure*) qui est un droit primaire; et (iii) le droit à la souveraineté sur ce territoire (*imperium*), qui est le droit de former un État souverain gouvernant une population donnée. Ces trois concepts doivent aussi bien sûr être distingués de la propriété privée d'un terrain, ou droit foncier.

La possession du territoire par un peuple est purement une affaire de statut, et non de performance, pour emprunter la distinction proposée par Avery Kolers (2009). En ce sens, le peuple possède son territoire *de facto*. Reconnaître à une population le statut de peuple, c'est la reconnaître sur un territoire donné. Le *droit* territorial, par contre, est le droit primaire qu'a un peuple d'avoir un territoire. Il concerne l'autodétermination interne d'un peuple. Ce droit doit aller de pair avec un ensemble d'autres principes normatifs, mais vaut en tant que tel comme un droit inaliénable. C'est une affaire de performance, et non de statut. Le droit à la souveraineté, quant à lui, est la prérogative d'une *population* se trouvant sur un certain territoire. C'est un droit à l'autodétermination externe. Il doit prendre la forme d'une juste cause. Il n'existe pas de droit primaire d'avoir un État souverain. L'existence de ce droit est conditionnelle à la satisfaction de principes normatifs.

Je distinguerais donc, avec Kofman (2009), le droit territorial et le droit à la souveraineté, mais pas pour les mêmes raisons que lui. De mon point de vue, il s'agit de deux droits distincts parce que l'un s'applique à un territoire, et l'autre à une population, l'un relève de l'autodétermination interne, l'autre de l'autodétermination externe, l'un est un droit primaire et l'autre n'est pas primaire.

Mais du point de vue de Kofman, le territoire n'a qu'une fonction instrumentale pour l'exercice de la souveraineté, et l'État, même respectueux de ses minorités, n'a pas le droit d'exiger le respect de l'intégrité de ses frontières. Je crois plutôt qu'il n'est pas nécessaire de concevoir le territoire comme une simple valeur instrumentale pour exercer la souveraineté. L'État souverain qui respecte ses minorités a le droit de continuer d'exercer sa souveraineté *et* le droit de maintenir son intégrité territoriale. Inversement, l'État qui ne respecte pas ses minorités perd le droit de continuer d'exercer sa souveraineté sur ces populations, *et* il perd aussi le droit de maintenir son intégrité territoriale. Ainsi, même si le droit à la souveraineté et le droit de propriété sur un territoire sont deux notions distinctes, un peuple souverain qui respecterait le principe du droit à l'autodétermination interne de ses minorités aurait le droit à la souveraineté et le droit de préserver l'intégrité de son territoire.

Ces considérations révèlent le lien étroit qui existe entre la réflexion sur le territoire et celle qui concerne la définition des différentes sortes de peuples. Une population ne peut justifier une conception inclusive du peuple — laquelle inclut donc une population entière se trouvant sur le territoire d'une unité administrative donnée —, que si elle *reconnaît* les minorités qui se trouvent en son sein. Sans une telle reconnaissance, la conception inclusive est illégitime, et les minorités sont justifiées de s'exclure de cette unité administrative. Le territoire occupé *de facto* par le peuple englobant n'est pas, en de telles circonstances, un territoire que ce peuple a le droit de posséder. Inversement, si un peuple majoritaire reconnaît les minorités en son sein et accepte les conséquences constitutionnelles et institutionnelles qui découlent de cette reconnaissance, c'est l'auto-exclusion de ces minorités qui est illégitime. Et les territoires que ces minorités réclament comme étant le leur ne sont pas des territoires qu'elles ont le droit de posséder exclusivement.

5. Contre le nationalisme traditionnel et l'individualisme

On notera aussi que si notre approche normative doit le moins possible s'ajuster à la diversité irréductible des sortes de peuples, il apparaît pour le moins problématique de défendre l'idée que les frontières du peuple doivent coïncider avec celles du pays. Si notre typologie est empiriquement fondée, il y a alors un très grand nombre de peuples, et il devient absurde de proposer que tous devraient avoir leur propre État. Cela nous permet de nous distancier du nationalisme traditionnel tel que défini par Ernest Gellner (1983, 1). La coïncidence entre les frontières des peuples et celles d'États souverains vaut pour les peuples civiques et multisociétaux, mais pas pour les autres sortes de peuples. Et puisqu'il existe un très grand nombre de peuples entrant dans les autres catégories précédemment introduites, on admet donc sur le plan normatif qu'un territoire puisse contenir plusieurs peuples, comme c'est le cas pour le territoire des peuples multisociétaux, et aussi parfois le cas en ce qui concerne le territoire des peuples sociopolitiques. Enfin, les frontières de certains autres types de peuples ne coïncident pas avec les frontières existantes. Les peuples diasporiques et multiterritoriaux débordent en effet les frontières officiellement reconnues. En somme, il faut rejeter le nationalisme traditionnel qui n'admet que le modèle de la nation civique (un pays, une frontière, un peuple).

Mais il importe également de rejeter aussi le point de vue individualiste selon lequel ce sont les individus qui possèdent les territoires. Les individus qui émigrent ne peuvent obliger les États à les laisser occuper leurs territoires (Carens 1987, 2000). La détermination des frontières n'est pas non plus le fait de décisions prises par les individus (Abizadeh 2008, 2010a, 2010b). Les penseurs cosmopolitiques qui soutiennent ces thèses reconnaissent bien sûr qu'il faut des États et des frontières, mais ils estiment souvent qu'il faut ajuster nos décisions à cet égard aux préférences individuelles, tant en ce qui concerne leur admission sur le territoire qu'en ce qui concerne

la détermination des frontières. Je suis pour ma part favorable à ce que des instances supranationales puissent dans certaines circonstances se prononcer sur l'immigration et les frontières, mais pas seulement pour faire valoir les droits internationaux des individus — car il y a aussi le droit international des peuples, entendus dans l'un ou l'autre des sept sens introduits plus tôt. Grâce au libéralisme politique et à la possibilité de reconnaître un ordre de droit applicable à certains peuples, nous sommes en mesure de justifier le recours à des règles existantes qui font intervenir ou supposent des droits pour les peuples, comme, par exemple, la règle de l'*uti possidetis juris*. Cette règle supranationale sert à déterminer les frontières des États nouvellement créés. Elle stipule que le pays nouvellement créé conserve les délimitations territoriales qui prévalaient à l'intérieur de l'État englobant. Il existe en outre des conventions internationales qu'il faut respecter, comme le droit à l'autodétermination des peuples, de même que les principes de l'intégrité territoriale des États. Nulle part nous ne trouvons dans le droit international actuel d'affirmation selon laquelle la détermination des frontières pourrait ou devrait être fonction des préférences rationnelles des individus.

L'identité des peuples n'est pas, elle non plus, fonction du seul consentement individuel. Les peuples ont certes une dimension « subjective », et pas seulement « objective », car ils dépendent en partie de l'auto-représentation et du vouloir-vivre de la population, mais il s'agit d'attitudes partagées par une masse critique au sein d'une population, et non d'attitudes requérant le consentement individuel de chacun. Le plébiscite quotidien de Renan (1882) est un vouloir-vivre collectif, et la conscience nationale est une autoreprésentation collectivement partagée. L'affiliation nationale n'est pas non plus une affaire de préférence rationnelle individuelle, pas plus qu'elle n'est un attachement sentimental (patriotisme, loyauté) ou une identification fondée sur des mythes ou une quelconque identité narrative collective. Les deux seuls ingrédients « subjectifs » pertinents à l'identité nationale sont l'autoreprésentation et le vouloir-vivre des membres, et les autres ingrédients qui y sont souvent associés doivent être exclus de notre définition. Or, les deux composantes retenues sont collectives, et pas seulement un agrégat d'autoreprésentations et de volontés individuelles. Il s'agit plutôt d'un agrégat d'interprétations portant sur l'identité et la volonté du peuple dans lequel les membres se conçoivent alors comme faisant partie d'un tout. Ce tout est cimenté par une identité institutionnelle.

En outre, même si je rejette le principe des nationalités en vertu duquel les frontières des peuples doivent toujours coïncider avec celles d'États souverains, je crois qu'il est encore possible de s'en tenir à une approche collectiviste de la relation entre les peuples et leurs territoires. Il est possible de le faire (i) parce que les entités collectives sont appréhendées comme des agents institutionnels distincts. C'est aussi (ii) parce que les membres, au sein de ces institutions, se conçoivent comme des parties d'un tout et que leurs autoreprésentations collectives sont des agrégats d'interprétations individuelles

portant sur l'identité et la volonté du peuple. C'est aussi enfin (iii) parce que les institutions qui forment l'identité du peuple s'appliquent sur un territoire. Bref, grâce à la caractérisation institutionnelle des peuples et à la typologie diversifiée, il semble possible de ménager une voie médiane entre le nationalisme traditionnel et l'individualisme.

6. Le droit à l'autodétermination

Ce sont les peuples qui exercent le droit à l'autodétermination. Les peuples ont un droit primaire à l'autodétermination interne (c.-à-d. le droit de se développer économiquement, socialement et culturellement, et celui de déterminer son statut politique à l'intérieur de l'État), et ils n'ont pas à satisfaire des conditions morales additionnelles spécifiques pour jouir de ce droit. Mais ils n'ont pas pour autant automatiquement un droit à l'autodétermination externe (le droit de posséder un État souverain). Ils doivent avoir des justifications morales additionnelles pour avoir le droit de posséder un État. Le droit à l'autodétermination externe n'est pas un droit primaire. C'est un droit qui ne se justifie que sous la forme d'une juste cause.

Si l'on considère tout d'abord le droit à l'autodétermination interne, on doit dire que le libéralisme politique permet de dériver ce droit. Car, en vertu du libéralisme politique, les peuples sont considérés comme ayant une identité institutionnelle. Ensuite, le principe du respect égal qui est dû à tous les agents dans l'espace politique induit par conséquent le respect à l'égard des peuples. Ceux-ci ont donc le droit de développer leur identité institutionnelle de peuple. Autrement dit, les peuples ont le droit de développer leurs institutions économiques, culturelles et sociales, et le droit de déterminer leur statut politique à l'intérieur de l'État dans lequel ils se trouvent. Or ce droit est justement le droit à l'autodétermination interne. L'autodétermination interne des peuples s'applique, que ceux-ci détiennent déjà ou non un État.

Quant au droit à l'autodétermination externe, il existe aussi deux cas de figure. Il y a les peuples qui n'ont pas d'État, et il y a les peuples qui en ont déjà un. Là encore, les principes de respect mutuel et de reconnaissance réciproque du libéralisme politique s'appliquent. Si les peuples n'ont pas déjà un État souverain, leur autodétermination externe se justifie seulement si l'État dans lequel ils se trouvent ne respecte pas leur droit à l'autodétermination interne. Le peuple qui détient déjà un État, quant à lui, n'a le droit de posséder cet État que s'il respecte le droit à l'autodétermination interne des peuples minoritaires qu'il contient. S'il ne respecte pas ce droit, il ne peut invoquer le respect de son intégrité territoriale pour bloquer un processus d'autodétermination externe exercé par un peuple minoritaire. En ce qui concerne l'ensemble de ces points, la position que je défends rejoint pleinement l'état actuel du droit international. En effet, dans l'état actuel du droit, il n'existe pas de droit positif justifiant la sécession pure et simple. Il faut des justifications morales (colonisation, oppression ou violation de l'autodéter-

mination interne). Bien sûr, on admet aussi la doctrine de l'effectivité. En vertu de celle-ci, si un peuple choisit démocratiquement la voie de la souveraineté, respecte ses minorités et se voit reconnaître par la communauté internationale, le droit international va constater la souveraineté du nouvel État sans avoir à statuer sur l'existence d'une injustice subie par ce peuple. Mais on peut penser que la doctrine de l'effectivité est une sorte de solution provisoire qui tient compte du fait qu'il n'existe pas encore un ensemble définitif de règles internationales concernant la sécession, en plus d'être le moyen de s'adapter à des facteurs contingents, imprévus et ponctuels caractéristiques de la réalité politique.

La théorie de l'autodétermination externe que je défends se rapproche de la théorie de la sécession comme réparation (« *Remedial only theory of secession* »), mais elle s'en distingue sur un point capital, puisqu'elle n'admet pas la primauté de l'intégrité territoriale des États sur l'autodétermination des peuples, primauté qui est acceptée par plusieurs des théoriciens tels que Lea Brilmayer (1991, 2000), Allen Buchanan (2004), Paul Gilbert (1998), Donald Horowitz (2000, chapitre 6) et Wayne Norman (2006). Pour eux, le peuple doté d'un État n'a certes pas un droit primaire à l'autodétermination externe, et donc pas un droit primaire à la préservation de son intégrité territoriale, mais les exigences nécessaires pour justifier la sécession d'un peuple contenu en son sein sont tellement élevées qu'on a l'impression que l'intégrité territoriale prime sur le droit à l'autodétermination interne. Chez Buchanan, par exemple, les peuples n'ont pas de droits à l'autodétermination interne, et c'est pourquoi la violation de l'autodétermination interne ne figure pas dans sa liste des justes causes nécessaires à la sécession. En ce qui me concerne, je n'accorde pas de priorité à l'intégrité territoriale par rapport au droit à l'autodétermination. Le peuple qui détient déjà un État doit respecter le droit à l'autodétermination interne des peuples minoritaires pour mériter le respect de son intégrité territoriale.

Les différences avec la version adoptée par Buchanan sont nombreuses. Les peuples se distinguent des autres groupes culturels parce qu'ils sont les sources ultimes de la diversité culturelle. Ce sont des sujets de droits collectifs, et pas seulement des sujets de droits différenciés par le groupe. Je crois en outre, contrairement à Buchanan, que les peuples sont les seuls à pouvoir réclamer le droit à l'autodétermination interne. Ensuite, ce droit est primaire. Enfin, la violation de ce droit constitue une juste cause pour revendiquer la sécession, cause qui n'est pas prise en considération par Buchanan.

Je me distancie cependant tout autant des théories du droit de sécession qui supposent qu'un peuple a le droit de violer l'intégrité territoriale d'un État, même sans justification réparatrice, et même si l'État respecte son droit à l'autodétermination interne. Je rejette donc les approches nationalistes d'Avishai Margalit, de Joseph Raz (1990), et de Kai Nielsen (1998), tout comme je rejette la version particulière du droit primaire à la sécession, fondée exclusivement sur le principe démocratique, défendue par Harry

Beran (1984) et Christopher Wellman (1995, 2005). Le droit à l'autodétermination et le droit à l'intégrité territoriale doivent être équilibrés et non hiérarchisés.

7. Le principe de l'*Uti possidetis juris*

Il convient aussi d'insister sur la distinction entre la justice transitionnelle et la justice en période normale. La théorie que je voudrais développer suppose qu'en période normale le respect de l'intégrité territoriale et de la souveraineté étatique est conditionné par une politique de la reconnaissance de l'État à l'égard des minorités se trouvant sur son territoire. Si l'État ne respecte pas le droit à l'autodétermination interne des peuples sans États, il perd son droit territorial et son autorité sur l'ensemble de la population. Cela justifie une démarche de sécession unilatérale. Dans ce cas, le respect de l'autodétermination interne l'emporte sur l'intégrité territoriale.

Mais il en va tout autrement lorsque l'on entre dans une période de transition au moment où se met en place l'autorité d'un nouvel État souverain. Il faut ici faire valoir la primauté d'un principe de stabilité pour assurer une transition sans turbulences. Il faut en ce sens appliquer le principe de l'*Uti possidetis juris*, en vertu duquel il est affirmé que les frontières antérieures de l'État sécessionniste seront aussi les frontières de l'État souverain nouvellement formé (Frank *et al*, 1992; Kumar, 1997a, 1997b). Ce principe a été appliqué par la Cour internationale de justice lors de la décolonisation en Afrique, ainsi que dans les cas de dissolution de l'URSS, de la Tchécoslovaquie et de la Yougoslavie. C'est un principe qui n'a de valeur que dans le contexte de la justice transitionnelle.

Si, en période normale, le respect de l'autodétermination interne conditionne le principe du respect de l'intégrité territoriale, en période de transition, le respect de l'autodétermination interne est conditionné par le respect de l'intégrité territoriale de l'État nouvellement formé. Je me distancie donc de la position défendue par Daniel Kofman (2009), Avery Kolers (2009) et Margaret Moore (1999, 2001), qui veulent étendre le droit à l'autodétermination respectivement aux « groupes d'identité culturelle territoriale » (*Territorial Cultural Identity Groups*), aux « communautés ethnogéographiques » (*Ethnogeographical Communities*) ou aux « groupes nationaux » (*national groups*), et qui reconnaissent un droit de sécession à de tels groupes même pendant la période de transition, lorsqu'un peuple accède à sa souveraineté. Les trois expressions qu'ils utilisent pour faire référence aux groupes nationalitaires sont des néologismes censés inclure autant les peuples que les fragments minoritaires de peuples (on pense ici surtout à des diasporas contiguës). Ces catégories ne correspondent à aucune catégorie juridique internationale reconnue, elles leur servent à accorder à des fragments minoritaires de peuples un statut équivalent à celui de peuple, ce qui n'est pas du tout admis en droit international. Elles conduisent aussi ces auteurs à admettre un droit automatique de sécession (rejeté par le droit international)

pour les peuples et, dans certaines conditions, pour les fragments de peuples — droit qui, en outre, peut être exercé au moment où un peuple majoritaire accède à sa souveraineté. Il s'agit de positions qui, dans certains cas, conduisent à l'irrédentisme et qui contreviennent de multiples façons au droit international actuel.

Les fragments minoritaires de peuples ont eux aussi des droits collectifs de protection de leur langue et de leur culture. Mais si un peuple qui englobe de telles minorités, s'engage dans un processus d'accession à la souveraineté et ne respecte pas leurs droits, la solution n'est pas de morceler le territoire du nouvel État en accordant un droit de sécession à des fragments minoritaires de peuples, mais bien plutôt de faire en sorte que la communauté internationale ne reconnaisse pas le nouvel État.

Conclusion

Telle est donc, sous forme d'esquisse, ce à quoi peut ressembler une théorie globale de la relation qui existe entre les peuples et leur territoire. Il s'agit bien évidemment d'une description programmatique, mais elle a l'avantage de démontrer l'ampleur du chantier qui s'ouvre à nous. Elle a aussi l'avantage de montrer les liens qui existent entre tous les sujets abordés, et d'indiquer une piste théorique possible qui semble pouvoir être défendue de façon cohérente.

Références

- Abizadeh Arash. « Closed Borders, Human Rights, and Democratic Legitimation », in David Hollenbach (ed.), *Driven from Home: Human Rights and the New Realities of Forced Migration*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2010a.
- . « Citizenship, Immigration, and Boundaries », D.S.A. Bell (ed.), *Ethics and World Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2010b.
- . « Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders », *Political Theory* 36, 1, 2008, 37-65.
- Beran, Harry. « A Liberal Theory of Secession », *Political Studies*, 32, 1984, 21-31.
- Brilmayer, Lea. « Secession and Self-Determination: One Decade Later », *Yale Journal of International Law*, vol. 25, 283 et seq., 2000.
- . « Secession and Self-Determination: A Territorial Interpretation », *Yale Journal of International Law*, 16, 1991, 177-202.
- Buchanan, Allen. *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Carens, Joseph. *Culture, Citizenship, and Community*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- . « Aliens and Citizens: the Case for Open Borders », *Review of Politics*, 49, 3, 1987, 251-273.
- Franck, Thomas M., Rosalyn Higgins, Alain Pellet, Malcolm N. Shaw, Christian Tomuschat. *The Territorial Integrity of Quebec in the Event of the Attainment of Sovereignty*, Report prepared for Quebec's ministère des Relations internationales, 1992.

- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*, New York, Cornell University Press, 1983.
- Gilbert, Paul. *The Philosophy of Nationalism*, Boulder, Westview Press, 1998.
- Horowitz, Donald. *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2000.
- Kofman, Daniel. « Territorial Justice and Self-Determination », Territory and Justice Network, [<http://eis.bris.ac.uk/~plcdib/territory/papers.htm>]. Workshop in Vinodolski, Croatia, October 2009.
- Kolers, Avery. *Land, Conflict, and Justice. A Political Theory of Territory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Kumar, Radha. *Divide and Fall? Bosnia in the Annals of Partition*, New York, Verso, 1997a.
- . « The Troubled History of Partition », *Foreign Affairs*, February, 1997b.
- . « Settling Partition Hostilities: Lessons Learned, Options Ahead », in Michel Seymour (ed.), *The Fate of the Nation-State*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2004, 247-270.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Margalit, Avishai & Joseph Raz. « National Self-Determination », *Journal of Philosophy*, 87, 9, 1990, 439-461.
- Moore, Margaret. *The Ethics of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- . « Nationalist Arguments, Ambivalent Conclusions », *The Monist*, 82, 3, 1999, 469-490.
- Nielsen, Kai. « Liberal Nationalism and Secession », in Margaret Moore (ed.), *National Self-Determination and Secession*, Oxford, Oxford University Press, 1998, 103-133.
- Norman, Wayne. *Negotiating Nationalism. Nation-Building, Federalism and Secession in the Multination State*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Rawls, John. *La justice comme équité*, Montréal, Boréal, 2004.
- . *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.
- . *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- . *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
- Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris, Calmann Lévy, 1882.
- Wellman, Christopher H. *A Theory of Secession: The Case for Political Self-Determination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- . « A Defence of Secession and Political Self-Determination », *Philosophy and Public Affairs*, 24, 2, 1995, 142-71.

Primordialisme et construction nationale chez les nations autochtones contemporaines

Jean-Olivier Roy

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013691ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013691ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roy, J.-O. (2012). Primordialisme et construction nationale chez les nations autochtones contemporaines. *Philosophiques*, 39 (2), 367–378.
<https://doi.org/10.7202/1013691ar>

Résumé de l'article

L'étude des nations et du nationalisme autochtones contemporains présente des défis en raison des divergences, chez les penseurs et les acteurs politiques, quant à leur nature et leur interprétation. Nous constatons que le nationalisme autochtone, à la base principalement ethnique ou culturel, accorde de plus en plus d'importance aux revendications politiques, dépassant ainsi les simples protections culturelles. Cet article pose l'hypothèse que les nations et le nationalisme autochtones, malgré les références aux traditions et à leur origine immémoriale, sont des construits en perpétuelle mutation, notamment sous l'influence des nationalismes environnants et de la modernité politique. Pour développer cette hypothèse, nous examinons les propos des acteurs et des penseurs au moyen des différentes théories de la nation.

Primordialisme et construction nationale chez les nations autochtones contemporaines¹

JEAN-OLIVIER ROY

Université Laval

jean-olivier.roy.1@ulaval.ca

RÉSUMÉ. — L'étude des nations et du nationalisme autochtones contemporains présente des défis en raison des divergences, chez les penseurs et les acteurs politiques, quant à leur nature et leur interprétation. Nous constatons que le nationalisme autochtone, à la base principalement ethnique ou culturel, accorde de plus en plus d'importance aux revendications politiques, dépassant ainsi les simples protections culturelles. Cet article pose l'hypothèse que les nations et le nationalisme autochtones, malgré les références aux traditions et à leur origine immémoriale, sont des construits en perpétuelle mutation, notamment sous l'influence des nationalismes environnants et de la modernité politique. Pour développer cette hypothèse, nous examinons les propos des acteurs et des penseurs au moyen des différentes théories de la nation.

ABSTRACT. — The study of indigenous nations and nationalism poses several challenges based on the disagreements that their interpretation poses for the theorists and political actors alike. We note that indigenous nationalism, based on ethnic or cultural grounds, attributes increasing importance to political demands, thereby leaving behind claims for cultural protections. This article argues that despite references to tradition and culture, indigenous nations and nationalisms are in constant flux, subject to the influences of nationalisms around them and the demands of political modernity. To support this claim, we examine the proposals by several theorists and political actors across theories of the nation.

Nous nous interrogeons ici sur le parcours des groupes autochtones au Canada sur le plan historico-politique, principalement depuis les années 1970. Pour nous, le nationalisme autochtone exprime une nouvelle réalité, et nous proposons une interprétation plus moderne de celui-ci. Appréhender ce nationalisme sous un angle contemporain permet d'envisager ce qui nous paraît être sa construction dynamique en relation avec son environnement politique. Ce constat remettra en question une donnée fondamentale: la question de l'origine et de la nature du nationalisme et des nations autochtones, qui met en avant une conception principalement primordialiste et essentialiste de celles-ci. Notre propos ici est que le nationalisme autochtone, à la base ethnique ou culturel, accorde de plus en plus d'espace à la composante politique, qui transcende la notion de protection culturelle. En

1. L'auteur tient à remercier les organisateurs du colloque *Territorialité, identité nationale et justice mondiale*, le FQRSC et le CRSH pour leur appui financier ainsi que le correcteur anonyme pour ses précieux commentaires.

conséquence, nous observons une atténuation graduelle de la différence ontologique qui le sépare des autres nationalismes.

Des processus de construction nationale mutuellement constitutifs

La difficulté majeure qui nous empêche d'apprécier sur le même plan les nationalismes autochtones et les nationalismes non autochtones a trait à l'ambivalence de la question de leur origine et de leur nature. Nous concevons généralement que les nationalismes non autochtones ont subi des mutations importantes. Au sujet du nationalisme au Québec, par exemple, c'est aujourd'hui un lieu commun d'affirmer que, durant la Révolution tranquille, celui-ci s'est métamorphosé de façon radicale, passant d'un nationalisme canadien-français à celui de québécois, et que le gouvernement et le territoire du Québec ont pris le relais de la religion catholique comme expression de ce nationalisme. Le nationalisme canadien a lui aussi évolué, les références presque exclusivement britanniques s'étant estompées au profit de l'apparition progressive d'une certaine identité canadienne, et ce, depuis la Première Guerre mondiale.

Dans le cas québécois, ce nouveau nationalisme territorial s'est trouvé dès le départ confronté à la réalité multinationale du Québec. Ce fut le cas lorsqu'on mit en branle le projet hydroélectrique de la Baie-James : tandis que le Québec affirmait sa souveraineté sur les ressources naturelles, les Cris et les Inuits lui rappelaient qu'il partageait ce territoire avec d'autres peuples. Conséquence des actions en justice entreprises par les autochtones, le jugement Malouf suspendit les travaux hydroélectriques en raison de leur atteinte aux droits des autochtones, obligeant le gouvernement du Québec à négocier la Convention de la Baie-James et du Nord québécois. Cet événement peut être interprété comme un tournant politique chez les nations autochtones, qui prirent alors un virage plus moderne.

L'usage du terme « nations » pour définir les groupes autochtones n'est cependant pas nouveau : à titre d'exemple, les Iroquois se représentaient eux-mêmes comme étant un regroupement de cinq, et plus tard six nations, tandis qu'un document de 1760, signé par le général Murray, reconnaissait la nation huronne de la région de Québec². Néanmoins, il convient ici de souligner les différences importantes entre les groupes autochtones des débuts de la colonisation. Les groupes semi-sédentaires, tels les Iroquois, possédaient une organisation politique complexe, formée de nations relativement stables réunies en une configuration politique proche du confédéralisme³. À l'opposé, les groupes nomades, de loin les plus nombreux, étaient

2. Renée Dupuis, *Tribus, peuples et nations. Les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada*, Montréal, Boréal, 1997, p. 47.

3. Iris Marion Young, « Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project », dans Ivison, Duncan, Paul Patton et Will Sanders, dir., *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, London, Cambridge University Press, 2000, p. 237-258.

formés de quelques familles réunies autour d'un chasseur expérimenté qui prenait alors une certaine autorité — temporaire — sur le groupe⁴.

La phase de marginalisation politique des autochtones qui caractérisa le XIX^e siècle et une bonne partie du XX^e siècle sera, à partir des années 1960, suivie d'une certaine résurgence : l'obtention du droit de vote, la reconnaissance constitutionnelle de 1982 et les actions entreprises à l'ONU qui débouchèrent sur la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. Fait intéressant : tout au long de cette phase de résurgence qui se poursuit jusqu'à nos jours, nous remarquons une utilisation de plus en plus importante du terme « nation ». En 1975, la *Déclaration des Dénés* affirmant leur statut de nation a servi d'étincelle et, à la suite de la victoire du Parti québécois en 1976, le terme s'est répandu chez les autochtones⁵.

Pour nous, il est manifeste que l'expression des nationalismes environnants a influencé la formulation de ce nationalisme autochtone naissant. À ce sujet, le processus de rapatriement de la Constitution représente une excellente démonstration d'opposition mais aussi de développement mutuel des nationalismes. Pierre Elliott Trudeau, dans une véritable démarche de construction nationale canadienne, répondit à l'élection du Parti québécois en 1976 en réactivant le processus constitutionnel, et les autochtones réagirent pour tenter à leur tour d'y être inclus, ce qui se traduisit par la reconnaissance constitutionnelle de 1982⁶. Plus tard, on vit une confrontation claire entre les nationalismes québécois et les nationalismes autochtones dans le rejet de l'accord du lac Meech, lorsqu'un député autochtone du Manitoba s'opposa à cette entente en raison de son silence sur la question autochtone⁷. On observa une opposition similaire au moment des deux référendums sur la souveraineté du Québec : les Inuits en 1980⁸, et les Cris en 1995⁹ consultèrent leur population par voie référendaire sur leur volonté de suivre ou non le Québec dans la démarche souverainiste. Pour nous, ces oppositions peuvent aussi être perçues comme autant d'interactions où le nationalisme de l'un permet à l'autre de se questionner et de se redéfinir.

4. Taiaiake Alfred, *Peace, Power, Righteousness: an Indigenous Manifesto*, Don Mills, Ont., Oxford University Press, 1999.

5. Tom Flanagan, *Premières nations ? Seconds regards*, Sillery, Québec, Éditions du Septentrion, 2002, p. 81.

6. *Ibid.*, p. 81-83.

7. Sylvie Vincent, « Le Québec et les Autochtones : trois décennies de rapports politiques », dans Pierre Trudel, dir., *Autochtones et Québécois : la rencontre des nationalismes*, actes de colloque, Montréal, Recherches amérindiennes du Québec, 1995, p. 123-124.

8. Zebedee Nungak, « Période de questions : Atelier 3 », dans Pierre Trudel, dir., *Autochtones et Québécois : la rencontre des nationalismes*, 1995, p. 156.

9. Jill Wherrett, *Les peuples autochtones et le référendum de 1995 au Québec : les questions qui se posent*, [en ligne], <http://www.parl.gc.ca/Content/LOP/ResearchPublications/bp412-f.htm>, 1996 (page consultée le 30 mai 2012).

Les nations autochtones : nature, culture et mutation

Toutefois, certains auteurs doutent que les groupes autochtones puissent constituer des nations. Tom Flanagan, par exemple, croit que l'utilisation du terme « nation », dans le cas des autochtones, est problématique, voire tendancieuse. Il s'agirait d'une mutation de l'ancien terme « tribu », compris en tant que groupe ethnique et surtout culturel. Sous l'égide de la Loi sur les Indiens, les bandes, anciennement nomades, ont été sédentarisées et sont devenues des centres de pouvoir reconnus, tandis que les tribus sont restées des notions plutôt sociologiques, sans responsabilité politique¹⁰. Mais pour nous, ce constat est peu adapté aux nations autochtones contemporaines. En effet, des groupes comme les Cris et les Inuits possèdent des structures et des pouvoirs politiques à l'échelle nationale, tandis que de nombreux autres groupes ont entamé des négociations dans le but d'obtenir de telles structures. Que la configuration politique reste à définir ou que ce sentiment national soit postérieur au contact avec les Européens ne change pas le fait qu'il s'agisse aujourd'hui de nations dont la représentation aurait pu évoluer pour se rapprocher d'énoncés qu'on retrouve dans les autres nationalismes.

Ces postulats doivent néanmoins être confrontés à un certain discours nationaliste autochtone, construit sur le traditionalisme et la pérennité de la nation. Il s'ensuit deux types d'argumentaires, en apparence contradictoires, mais souvent présents au sein d'un même discours. Le premier cherche à affirmer le caractère distinctif autochtone par les références aux traditions, aux ancêtres, à l'origine de ces peuples, déposés là par le Créateur et occupant l'île de la Grande Tortue depuis des temps immémoriaux — des éléments qui font partie intégrante d'un mysticisme que le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, entre autres, a abondamment illustré¹¹. On y observe aussi une série de dichotomies : le progrès opposé à la tradition, la compétition à la coopération, ou l'individu à la communauté¹². Ainsi, pour l'historien Georges Sioui comme pour le nationaliste Taiaiake Alfred, bien que certaines nations autochtones fort éloignées n'ont eu aucun contact pendant de très longues périodes, elles

10. Flanagan, *Premières nations ? Seconds regards*, p. 80.

11. Canada, *Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones — Volume 1 : Un passé, un avenir*, Ottawa, Éditions Groupe communication Canada, 1996, introduction.

12. Voir : Canada, *Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones*; Alfred, *Peace, Power, Righteousness: an Indigenous Manifesto*; Taiaiake Alfred, *Wasase: Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Peterborough, Ont., Broadview Press, 2005; Howard Adams, *A Tortured People: the Politics of Colonization*, Penticton, B.C., Theytus Books, 1999, chapitre VI. Comme l'a rapporté Sioui, de telles dichotomies sont avancées dans des textes historiques dès le xvi^e siècle, entre autres choses la propriété privée, les lois, l'argent et l'écriture. Voir Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999, chapitre V.

possèdent des caractéristiques communes, que ces auteurs n'hésitent pas à qualifier d'universalisme autochtone¹³.

Le second type d'argumentaire est, à l'opposé, une tentative d'inclusion des conceptions traditionnelles autochtones dans le langage politico-juridique actuel. Est alors affirmée la présence de concepts en apparence modernes chez les autochtones de l'époque précolombienne, comme ici chez l'auteure nishnaabeg Leanne Simpson: « *In the times prior to colonization, Indigenous peoples lived in independent, sovereign nations governed by complex political and social systems* », qui s'appuient de la même façon sur diverses notions contemporaines comme « *citizens* » et « *international diplomacy* »¹⁴. Il faut noter cependant qu'une attention doit ici être portée sur la signification particulière que les autochtones attribuent à ces concepts, lesquels ne se révèlent pas toujours les équivalents exacts de l'acception non autochtone courante, ou encore de leur signification juridique. À ce sujet, soulignons qu'une certaine compréhension interculturelle a été mise en avant grâce au travail d'un groupe d'intellectuels, les « *word warriors* »¹⁵, et à celui des négociateurs, qui tentent de faire reconnaître, par le biais des ententes d'autonomie gouvernementale, leur conception particulière du territoire, du pouvoir et de la communauté¹⁶. S'il est essentiel de tenter cette compréhension interculturelle, il est cependant clair, pour nous, que la pensée politique autochtone a absorbé nombre d'influences qui la rendent grandement tributaire de la modernité.

Néanmoins, l'adoption d'un certain virage contemporain trouve aussi ses opposants, comme le politologue Peter Russell, pour qui le nationalisme autochtone est à l'origine plus culturel que politique. En effet, compte tenu des conceptions traditionnelles des autochtones, ce nationalisme viserait à protéger la culture plutôt qu'à conquérir de nouveaux pouvoirs. Menno Bolt et J. Anthony Long formulent des critiques du même type quant au respect des traditions dans la nouvelle formulation du nationalisme autochtone, puisque ce dernier aurait fait fi des structures autochtones non hiérarchiques¹⁷. Ce type de résistance envers une conception dynamique de la nation et du nationalisme est également visible sur le plan juridique et constitutionnel. Par exemple, pour le métis Chris Andersen, la notion de

13. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, p. 33, 95, 131; Alfred, *Peace, Power, Righteousness: an Indigenous Manifesto*, p. 88.

14. Leanne Simpson, « Oshkimaadiziig, the New People », dans Leanne Simpson, dir., *Lighting the Eighth Fire. The Liberation, Resurgence, and Protection of Indigenous Nations*, Winnipeg, Arbeiter Ring Publishing, 2008, p. 13.

15. Pour un exposé détaillé de cette notion, voir: James Tully, « Défi constitutionnel et art de la résistance: la question des peuples autochtones au Canada », dans Stéphane Vibert, dir., *Pluralisme et démocratie*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p. 309-353.

16. Jacques Kurtzess. « Négocier, c'est concilier des visions du monde différentes », *Les cahiers du CIÉRA*, n° 3, avril 2009, p. 67-73.

17. Flanagan, *Premières nations? Seconds regards*, p. 87-88.

droits ancestraux emprisonne les autochtones dans une représentation figée d'eux-mêmes, limitée aux éléments précédant le contact et faisant obstacle aux possibilités d'évolution culturelle¹⁸. De même, pour Jean-Jacques Simard, le concept d'« Occident » est de plus en plus désuet : « [À] l'heure actuelle, il n'existe à peu près plus d'endroits et de peuples sur terre qui ne soient en train de s'approprier la modernité¹⁹. »

Le nationalisme autochtone et les théories de la nation

La diversité des conceptions du nationalisme autochtone que nous avons exposée résulte de différentes interprétations de la nation, de son origine, de sa nature et de ses fondements, issues des diverses théories de la nation. Ainsi, de façon générale, les nationalistes autochtones mettent en avant une interprétation primordialiste de leurs nations : en effet, les chefs de file autant que les intellectuels insistent sur l'origine immémoriale des nations autochtones et le caractère particulier de celles-ci. La nation y est entendue comme étant un tout organique, les caractéristiques qu'elle possède sont fixes. Ce type de conception essentialiste de la nation est visible au sein des anciennes tribus, qui deviennent ainsi, selon les mots de Pierre van der Berghe, des « superfamilles²⁰ », dès lors qu'on ne peut entrer ni sortir de la nation²¹. La nation est ici envisagée comme étant naturelle, reconnaissable à des caractéristiques culturelles, voire biologiques et raciales. Aux dires d'Anthony Smith, le langage de la survivance y est particulièrement présent : « *The members of nations may, and frequently have, lost their national self-consciousness along with their independence; and that the duty of nationalists is to restore that self-consciousness and independence to the 'reawakened' organic nation*²². » Cette dernière observation concernant la résurgence volontaire de la nation nous semble d'ailleurs particulièrement appropriée pour qualifier la démarche des auteurs et des dirigeants nationalistes autochtones.

Toutefois, l'approche primordialiste essuie diverses critiques qui la rendent peu appropriée aujourd'hui au regard des sciences sociales. En effet, une telle conception de la nation, et même de la tribu, est idéalisée : la descendance commune étant issue de mythes qui se butent à la réalité historique du métissage, il se trouve que l'ethnicité apparaît comme étant, volontaire-

18. Chris Andersen. « Residual Tensions of Empire: Contemporary Métis Communities and the Canadian Judicial Imagination », dans Michael Murphy, dir., *Canada: The State of the Federation 2003: Reconfiguring Aboriginal-State Relations*, Kingston, Institute of Intergovernmental Relations, Queen's University Press, 2005, p. 295-325.

19. Jean-Jacques Simard, « Comment consoler les autochtones ? », dans Flanagan, *Premières nations ? Seconds regards*, p. 241.

20. Cité dans *Ibid.*, p. 147.

21. Anthony D. Smith. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London, New York, Routledge, 1998, p. 146.

22. *Ibid.*, 146.

ment ou non, instrumentalisée²³. Notre objectif n'est pas ici d'établir une hiérarchisation normative des différentes conceptions de la nation. La composante mythique étant intériorisée et employée au sein du discours autochtone, elle revêt de ce fait une certaine réalité. Toutefois, en raison des lacunes susmentionnées, le primordialisme perd de sa valeur historique explicative. Quant à la légitimité de la conception ethnique de ces nations, nous n'exposerons pas de façon exhaustive les critiques courantes du libéralisme sur cette question. Bien que l'idée même d'un type de citoyenneté axée sur l'ethnicité irrite certains libéraux, des auteurs comme Michel Seymour et Charles Taylor reconnaissent que cette autoreprésentation est parfaitement légitime. En effet, l'assimilation ainsi que l'inclusion forcée, par le passé, des peuples autochtones par les non-autochtones rendent aujourd'hui quelque peu délicat le refus de la légitimité d'une quelconque autoreprésentation, même ethnique, de leurs nations²⁴.

Au-delà de ces considérations, nous devons souligner ce que nous semble être la tension majeure de ce nationalisme : pour nous, il est clair qu'il n'est plus aujourd'hui exclusivement ethnique ou culturel. Les droits revendiqués par les nations autochtones, dont le droit à l'autodétermination, dépassent depuis longtemps les simples protections culturelles, et quoi qu'en dise une interprétation primordialiste des droits autochtones, les institutions qu'on a mises en place dans le cas des Cris, des Inuits ou encore des Nisga'as, et qu'on cherche à établir dans d'autres nations au Québec et au Canada, ont beaucoup plus à voir avec un type de gouvernement observable chez les nations contemporaines qu'avec celui des anciennes bandes de chasseurs-cueilleurs nomades. En effet, bien qu'une certaine place soit accordée à des conceptions particulières autochtones dans les domaines tels que la citoyenneté, la culture, la langue, les services de santé, l'éducation, les services à l'enfance et à la famille²⁵, force est de constater que, dans l'ensemble, les structures politiques sont assez proches de celles observées dans d'autres nations. En cela, elles ne remettent pas en cause les éléments fondamentaux de gouvernance soulignés chez les auteurs nationalistes autochtones, par exemple le fait que l'accent soit mis sur l'individu au détriment de la communauté, l'instrumentalisation du territoire et de la nature, ou encore le gouvernement représentatif. Évidemment, l'analyse de ces structures ne doit pas négliger le rapport de force qui entre en jeu au cours de la négociation et qui se traduit par les limites posées par les gouvernements provincial et fédéral, ces derniers semblant peu enclins à s'écarter de façon trop impor-

23. *Ibid.*, p. 146-149.

24. Michel Seymour, *La nation en question*, Montréal, L'Hexagone, 1999, p. 150; et Charles Taylor, « Les raisons du *self-government* autochtone », dans Flanagan, *Premières nations ? Seconds regards*.

25. Voir par exemple : Québec, Secrétariat aux affaires autochtones, *Entente de principe conclue avec les Innus*, chapitre VIII, [en ligne] <http://www.versuntraite.com/documentation/publications/EntentePrincipeInnus.pdf> (page consultée le 30 mai 2012).

tante d'un modèle politique d'origine non autochtone. Néanmoins, en dehors de cercles intellectuels restreints, on n'a guère assisté à un mouvement de rejet massif de ce type d'entente en raison de la promotion de valeurs et de formes de gouvernement étrangères aux autochtones; les doléances habituellement entendues visent davantage le fait que ces ententes n'octroient pas suffisamment de pouvoirs aux autochtones.

Les autochtones mettent donc en avant des fondements normatifs ethniques, culturels, axés principalement sur une conception primordialiste de la nation, mais visant l'obtention de structures politiques essentiellement modernes. Ce qui ne nous fait pas davantage pencher vers une interprétation purement moderniste de la nation qui, au terme de son analyse historique, ne perçoit pas de nations avant la période dite moderne²⁶, bien qu'on observe une rupture par rapport aux anciens modes d'identification. La nation ainsi entendue trouve son origine dans les révolutions américaine et française, et prend son essor au courant du XIX^e siècle en Europe et en Amérique du Nord. Ces nations modernes seraient construites exclusivement sur des éléments liés à la modernité, dont l'imprimerie et le capitalisme, qui ont rendu possible le rattachement et l'éventuelle union de groupes distincts²⁷, ainsi que l'accès à l'éducation²⁸ et le recensement des populations²⁹. La nation serait donc un construit, elle est même « une communauté politique imaginaire », selon l'expression devenue célèbre de Benedict Anderson³⁰. Ernest Gellner abonde aussi dans ce sens : « Le nationalisme n'est pas l'éveil à la conscience des nations : il invente des nations là où il n'en existe pas³¹. » Anderson, qui approuve le constat de Gellner, conteste néanmoins la conclusion de ce dernier, pour qui le caractère inventé de la nation lui retire toute réalité ou légitimité. Notons que, pour les tenants de cette approche, l'ancien usage du terme nation, tel qu'on l'utilisait avant la période moderne, comme c'est le cas des autochtones au début de la colonisation, semble avoir été abandonné, précisément au moment où on construisait la nation moderne.

Le modernisme amène lui aussi son lot de critiques, cette théorie semblant véhiculer une conception ethnocentrée de la nation qui ne rend pas compte de la réalité sociologique et politique de nations différemment constituées³². En effet, ces auteurs mettent en avant un modèle de l'État-nation qui

26. Smith, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, p. 146.

27. Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002, chapitre II.

28. *Ibid.*, p. 81, 97.

29. *Ibid.*, chapitre IX.

30. *Ibid.*, p. 19.

31. Cité dans *ibid.*, p. 19-20.

32. Smith, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, p. 17.

semble peu adapté pour expliquer les nationalismes minoritaires, principalement autochtones. À titre d'exemple, Anderson explique la montée du nationalisme par le déclin d'anciennes allégeances, en particulier par rapport au village, à la région, à l'ethnie, ou encore au clan, ce qui ne nous semble pas du tout valable dans le cas des autochtones. Cependant, certains aspects de la modernité auraient pu jouer un rôle dans le regroupement d'anciennes bandes de chasseurs-cueilleurs en groupes plus importants et dans leur prise de conscience nationale : on pense ici à la sédentarisation, aux communications, à l'éducation et au recensement. Il en va de même de l'origine des nations. Partiellement d'accord avec les modernistes, Anderson allègue que ces nations n'existent certes pas depuis le début des temps : elles sont des construits dynamiques, dont l'évolution se poursuit encore aujourd'hui.

C'est pourquoi il nous semble approprié d'évaluer le cas des nations autochtones, comme celui d'autres nations d'ailleurs, par le biais d'une certaine hybridité des approches, offerte par la théorie de l'ethnosymbolisme. Tout en reconnaissant le rôle central joué par la modernité, l'ethnosymbolisme reconnaît l'existence et l'apport des ethnies préexistantes aux nations, ethnies autour desquelles se sont construites les nations contemporaines. Cette théorie cherche à donner du poids aux éléments subjectifs de la nation, telles les cultures et les pratiques populaires³³. Comme en fait foi le titre de l'ouvrage majeur du pionnier John A. Armstrong, *Nations Before Nationalism*, les nations auraient existé sur la base des ethnies avant que ne se construise l'idéologie du nationalisme, autour d'une conscience ethnique préexistant au concept moderne de nation³⁴. Ce propos est repris par Anthony Smith, auquel est associé aujourd'hui de la façon la plus étroite la théorie de l'ethnosymbolisme. Pour Smith, certains groupes sont considérés comme des « *core ethnies* »³⁵ des nations qui se sont développées par la suite. Une importance particulière est accordée à l'élément « longue durée » de la nation sans toutefois, contrairement aux primordialistes, que les nations soient considérées comme des éléments presque naturels de l'humanité.

Il s'ensuit que pour l'ethnosymbolisme, en accord avec les auteurs modernistes, les nations sont des créations, comme le nationalisme d'ailleurs. La nation ainsi construite autour d'une ethnie pourra se faire, entre autres, de façon verticale, par une résurgence identitaire ; un passage de l'ethnie vers la nation dans lequel les intellectuels joueront un rôle primordial, en orientant la construction nationale autour de principes ciblés. Ce processus est particulièrement visible chez les ethnies minoritaires, comme

33. Umut Özkirimli, *Theories of Nationalism: a Critical Introduction (second edition)*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 143.

34. John A. Armstrong, 1982, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, University of North, Carolina Press, p. 4.

35. Anthony D. Smith, *The Antiquity of Nations*, Malden, MA, Polity Press, 2004, p. 19.

les autochtones, qui se sont vues insérées au sein de l'État. L'ethnosymbolisme met également l'accent sur l'aspect mythique d'une origine commune, une caractéristique aussi applicable aux ethnies qu'aux nations. En ce qui concerne les autochtones, nous croyons pour notre part que la culture historiquement orale renforce le rôle des mythes. Ainsi, sans documents historiques rapportant les migrations et les métissages, l'origine de ces groupes semble effectivement se perdre dans les temps, alimentée par l'explication mystico-religieuse de la genèse des peuples autochtones qui résiste difficilement à un examen approfondi. L'ethnosymbolisme nous semble donc être la théorie la plus adéquate pour expliquer la formation des nations, mais aussi l'interaction entre celles-ci, au sein d'un processus de construction dynamique des identités. Tout en reconnaissant une certaine continuité, cette théorie ne nie toutefois pas l'apport de la modernité dans la construction nationale. Malgré un certain discours autochtone nationaliste axé sur la tradition, cet élément de modernité est crucial dans le processus de formation des nations et du nationalisme autochtone contemporain. Reconnaître l'importance de la modernité autant que les caractéristiques ethniques et culturelles, tout comme l'influence mutuelle entre les nations, permettrait selon nous de surmonter les tensions que nous avons observées au sein du discours politique et identitaire autochtone.

Appréhender le nationalisme autochtone ?

Il est difficile de tenter de cerner le nationalisme autochtone. Les différences culturelles entre les nations autochtones sont elles-mêmes importantes. De plus, la reconnaissance ou non de l'apport de la modernité dans les nations autochtones constitue un sujet de division. Une fois de plus, il nous apparaît utile de tenter d'éviter les dichotomies trop tranchées. Taiaiake Alfred, par exemple, ne néglige pas une adaptation des conceptions traditionnelles autochtones à la modernité, en réitérant dans l'ensemble de ses ouvrages le danger que constitue une idéalisation du passé. Selon Alfred, nous avons assisté, dès les premiers moments du contact avec les Européens, à une transformation identitaire chez les autochtones ainsi qu'à la promotion d'une forme de nationalisme « *because they maintain traditional cultural boundaries and create group self-identification as a political community distinct from the state*³⁶ ». Le nationalisme et la nation sont par conséquent pour Alfred en perpétuelle transformation. Il est clair que la revitalisation nationale préconisée par l'auteur, c'est-à-dire la remise en avant consciente de certains principes traditionnels, ne peut que créer un artefact original dont l'aspect (re)construit est incontestable. Si le projet d'Alfred peut s'avérer séduisant, il semble toutefois ardu à mettre en pratique, en raison

36. Taiaiake Alfred, *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Don Mills, Ont., Oxford University Press, 1995, p. 182.

de ce qui nous semble être une certaine intériorisation de la modernité chez les autochtones et l'influence indéniable qu'exercent les nations entre elles, des processus qui s'avèrent difficilement réversibles.

Bien sûr, outre les distinctions entre les nations autochtones et l'importance, fondée ou non, des dichotomies pour ce qui est des valeurs autochtones et non autochtones, nous assistons à un conflit sur ces questions liées à l'opposition entre tradition et modernité à l'intérieur même des nations et communautés autochtones, par exemple dans le cas du débat sur la question de l'application de la Charte canadienne des droits et libertés. Ainsi, une certaine rhétorique nationaliste autochtone considère l'application de la charte sur les autochtones comme étant l'imposition d'un code de valeurs axé sur un individualisme d'origine étrangère tenant du colonialisme. En contrepartie, des femmes autochtones jugent que la charte constitue un rempart assurant la protection de leurs droits contre certaines dérives potentielles de l'éventuelle revalorisation de principes traditionnels qui pourraient contrevenir à l'égalité entre les sexes. À ce sujet, il semblerait que l'accueil des autochtones à certaines définitions ou redéfinitions telles que la Commission royale sur les peuples autochtones les a rapportées n'a pas été unanimement positif³⁷. Nous voyons donc ici l'importance de l'apport de la modernité sur les consciences autochtones, cette modernité ne devant pas nécessairement être rejetée en bloc.

Nous avons souligné le rôle de la modernité dans la construction de l'identité nationale autochtone : la sédentarisation ainsi que le développement des moyens de transport et de communication ont provoqué le regroupement des anciennes bandes en groupes plus importants, tandis que l'éducation a indéniablement favorisé l'émergence d'une génération d'intellectuels et de dirigeants politiques qui portent aujourd'hui les projets nationalistes. En adoptant la rhétorique de la nation et du droit à l'autodétermination, les autochtones sont entrés de plain-pied dans la modernité politique. Comme les autres nations, elles souhaitent prendre leur place, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des États, un phénomène accentué par le contexte de mondialisation dans laquelle nous évoluons. Ces observations ne signifient évidemment pas que les autochtones ne pourront pas faire la promotion de leurs propres structures, inspirées de certains principes traditionnels. Mais nous pensons que la reconnaissance des dynamiques interactionnelles permettrait de désenclaver, sur le plan théorique, un nationalisme autochtone qui, paradoxalement, a déjà connu ce processus sur le plan pratique.

L'appropriation de la modernité par les autochtones et la reconnaissance de l'influence des autres expressions nationales pourraient aussi se transposer sur le plan normatif. Il semble en effet de plus en plus évident que l'argument principal des autochtones, soit l'antériorité de l'occupation du

37. Simard, « Comment consoler les autochtones ? », p. 228.

territoire, est de portée limitée. La présence de nations particulières sur des territoires précis est fréquemment remise en question par le caractère nomade de ces nations et les conquêtes que certaines nations autochtones elles-mêmes ont effectuées au détriment d'autres nations autochtones, parfois même après le contact avec les Européens³⁸ ; cela rend problématique la question de territoires spécifiques revendiqués par certaines nations autochtones sur le plan historique et, par extension, juridique. Cependant, la légitimité des revendications pourrait se trouver renouvelée si l'on inclut ces nations et nationalismes au sein d'une théorie générale du droit des peuples, par exemple celle de Michel Seymour, exposée dans son ouvrage *De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs*. Nous avons vu plus haut que l'interprétation selon laquelle les autochtones constituent des nations à part entière divise les chercheurs. Les objections fréquemment entendues concernent la faiblesse démographique de certains groupes autochtones ou la diminution du nombre de leurs traits culturels, en particulier la langue³⁹. Mais un auteur comme Seymour met l'accent plutôt sur l'autoreprésentation de la nation et le fait que, en tant que culture sociétale, elle constitue un contexte de choix pour les individus⁴⁰. Cela permet également de nuancer l'importance d'un certain discours essentialiste, entendu de part et d'autre, concernant les nations autochtones. Selon nous, une fois que les influences passées et les possibles rapprochements futurs seront assumés, les nationalismes autochtones pourront arriver à faire reconnaître leur caractère foncièrement dynamique et à être éventuellement inclus dans une théorie générale du droit des nations.

38. Flanagan, *Premières nations ? Seconds regards*, chapitre II.

39. Seymour, *La nation en question*, p. 147-148.

40. Michel Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008, chapitre V.

La justification des droits juridictionnels

Daniel Kofman

Territorialité, identité nationale et justice mondiale

Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013692ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013692ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Kofman, D. (2012). La justification des droits juridictionnels. *Philosophiques*, 39 (2), 379–392. <https://doi.org/10.7202/1013692ar>

Résumé de l'article

La littérature philosophique récente concernant les droits juridictionnels suppose qu'on puisse les justifier par une « théorie des droits territoriaux », sans faire appel à une théorie de l'autodétermination. Or les principes d'autodétermination des peuples devraient déterminer les principes des frontières juridictionnelles, et non le contraire. Les « droits territoriaux » sont essentiellement des droits de gouvernance, lesquels découlent eux-mêmes des principes d'autodétermination. Pour défendre ces thèses, je critique les arguments de Brilmayer, Simmons, et Stilz.

La justification des droits juridictionnels¹

DANIEL KOFMAN

dkofman@uottawa.ca
Université d'Ottawa

RÉSUMÉ. — La littérature philosophique récente concernant les droits juridictionnels suppose qu'on puisse les justifier par une « théorie des droits territoriaux », sans faire appel à une théorie de l'autodétermination. Or les principes d'autodétermination des peuples devraient déterminer les principes des frontières juridictionnelles, et non le contraire. Les « droits territoriaux » sont essentiellement des droits de gouvernance, lesquels découlent eux-mêmes des principes d'autodétermination. Pour défendre ces thèses, je critique les arguments de Brilmayer, Simmons, et Stilz.

ABSTRACT. — Recent philosophical literature on jurisdictional rights assumes they can be justified by a “theory of territorial rights” without a theory of self-determination. However, principles of self-determination of peoples should determine principles of jurisdictional boundaries, not the contrary. “Territorial rights” are essentially rights of governance, which derive from principles of self-determination. I support these theses by criticising arguments of Brilmayer, Simmons and Stilz.

Les droits juridictionnels sont d'abord et avant tout les droits de certaines personnes (gouvernantes) d'exercer un pouvoir sur d'autres personnes (gouvernées) — le droit étant ici un droit de gouvernance (de souveraineté)². Le territoire définit l'espace dans lequel cette gouvernance aura lieu, tout comme une école définit le lieu où le directeur et le personnel enseignant gouverneront (dans une certaine limite) les élèves. La justification de ces droits est donc essentiellement basée sur les relations entre ces classes de personnes, et non sur les relations entre ces personnes et le lieu (la terre). Dès lors, elle n'est basée ni sur les transformations apportées à un territoire (Miller, Meisels), ni sur les droits de propriété qu'on peut avoir sur un territoire (Simmons, Steiner, Nine), ni sur une quelconque responsabilité de gardien à l'égard d'un territoire (Rawls). Un droit juridictionnel se décompose en des dizaines de milliers de sous-droits qui forment les lois particulières de chaque État. Une grande partie de ces lois, dont les plus importantes, n'ont rien à voir avec la propriété privée (sauf dans le sens lockéen réductionniste selon lequel tout droit et toute liberté sont un droit de propriété). Même les

1. J'aimerais remercier Louis-Philippe Demars pour son aide très appréciée avec mon français.

2. On tend à penser qu'une démocratie est une forme d'autogouvernance où les gouvernants et les gouvernés sont les mêmes personnes. En fait, comme l'explique John Stuart Mill dans le premier chapitre de son ouvrage *On Liberty*, ce n'est pas vraiment le cas; de là le besoin, selon lui, de protéger l'autonomie individuelle. Cette phrase a de toute façon pour but d'inclure toute forme d'autogouvernance territoriale.

lois gouvernant la propriété proviennent d'une autorité juridictionnelle préalable, de laquelle découlent les droits relatifs à la propriété privée.

Les droits juridictionnels sont les droits qui permettent à un groupe d'individus (gouvernants) de faire des lois leur permettant de gouverner un autre groupe d'individus (gouvernés), ainsi que les droits respectifs de ces individus d'être gouvernés par ces gouvernants. Or les frontières territoriales déterminent la portée des droits juridictionnels. Par conséquent, les frontières territoriales doivent être établies suivant les principes déterminant qui a le droit de gouverner qui³.

On peut donc énoncer les trois thèses suivantes :

- 1) Les principes d'autodétermination des peuples devraient déterminer les principes des frontières juridictionnelles, et non le contraire;
- 2) La justification des droits juridictionnels est une justification de gouvernance; elle se base donc d'abord sur les relations entre les êtres humains et non sur les relations entre les êtres humains et le territoire. En d'autres termes, les « droits territoriaux » dépendent des droits de gouvernance, lesquels découlent eux-mêmes des principes d'autodétermination;
- 3) La valeur pertinente d'un territoire, eu égard à la détermination des frontières juridictionnelles, est la valeur instrumentale (spatiale) pour la gouvernance. Toute autre valeur — qu'elle soit économique (y compris les ressources naturelles), affective, géomilitaire — peut déterminer les droits de compensation, les limites d'armement, les droits de visite ou de pèlerinage, par exemple, mais ne peut pas déterminer qui a le droit de gouverner qui (c'est-à-dire de déterminer les frontières juridictionnelles).

À ces trois thèses, il serait utile d'ajouter quatre thèses essentiellement négatives :

- 4) Les droits juridictionnels ne proviennent pas des droits de propriété privée et ne leur ressemblent pas (ils n'appartiennent pas au domaine de la réglementation relative aux objets). Ils répartissent la souveraineté, c'est-à-dire les droits de gouvernance entre citoyens;
- 5) On ne peut pas déterminer les droits juridictionnels sans faire appel à une théorie de l'autodétermination assez élaborée, et certainement pas en faisant appel à une théorie des « droits territoriaux », laquelle n'est pas elle-même subordonnée à une théorie de l'autodétermination;
- 6) Les droits relatifs aux ressources d'un territoire peuvent être ajoutés ou non aux droits juridictionnels, suivant une théorie de la justice dis-

3. Ces principes devraient être compris comme n'étant pas subordonnés aux droits territoriaux indépendants, sans quoi l'argumentation serait circulaire.

tributive globale et d'autres considérations comme la stabilité globale, l'efficacité du développement, etc. Toutefois, ces droits n'ont aucune force normative quand il s'agit de déterminer les droits juridictionnels eux-mêmes;

- 7) Un groupe jouissant d'un droit à l'autodétermination n'a pas besoin d'un titre territorial légitime ou d'une réclamation territoriale indépendante pour avoir un droit de sécession.

Une théorie complète du droit à l'autodétermination ne peut pas être présentée ici. Par contre, on peut tout de même noter que toute théorie adéquate de l'autodétermination doit se baser sur les considérations suivantes: l'autonomie individuelle et l'autonomie des groupes, l'importance de l'expression de l'identité collective dans l'espace public et par l'intermédiaire des symboles de l'État, la valeur de la reconnaissance internationale d'une identité nationale quand un groupe forme un État indépendant, la liberté nondominée d'un groupe de se gouverner selon ses propres valeurs ainsi que de protéger et développer son identité collective, la stabilité internationale et les effets de l'adoption de tel ou tel droit dans le cadre du droit international. En revanche, la question suivante n'est pas pertinente: est-ce qu'un groupe en particulier a, d'emblée, droit à un territoire? Cette question porte à confusion, parce que ce n'est pas une quelconque « théorie du territoire » qui devrait déterminer le droit à l'autodétermination, mais bien plutôt une théorie de l'autodétermination qui devrait déterminer qui a droit à tel ou tel territoire.

Si ces thèses sont justes, il s'ensuit que toutes les approches philosophiques récentes de la justification des droits juridictionnels sont inadéquates, à savoir:

- 1) L'approche territoriale très influente de Brilmayer, qui a introduit l'idée selon laquelle un groupe sécessionniste doit avoir une revendication valide d'un territoire, conçue comme un titre (et indépendante des considérations liées à l'autodétermination);
- 2) L'approche de Buchanan, Norman, Horowitz, Levy, Stilz, et d'autres partisans de la théorie de la « cause juste ». Ces derniers suivent Brilmayer eu égard à la demande d'une réclamation indépendante, bien que cette idée soit interprétée plus moralement que légalement. (Même certains nationalistes comme Miller acceptent l'idée de Brilmayer selon laquelle une revendication sécessionniste légitime doit comporter une réclamation territoriale indépendante valide⁴.)
- 3) L'approche lockéenne de Steiner, Simmons, Miller, Meisels, et Nine, selon laquelle les droits juridictionnels sont construits à partir des

4. On peut, cela va sans dire, entendre la *réclamation valide* d'un territoire dans son sens trivial. Étant donné que les sécessionnistes revendiquent un territoire pour y établir un nouvel

droits de propriété privée (Steiner, Simmons, Nine), ou par analogie avec ces droits dans le cas où une nation acquiert un territoire et y investit en le transformant selon ses propres valeurs (Miller, Meisels);

- 4) L'approche « kantienne » de Stilz selon laquelle une « théorie du territoire » peut expliquer et limiter les droits juridictionnels sans s'engager dans une théorie de l'autodétermination;
- 5) L'approche de Rawls (le droit des peuples) selon laquelle chaque peuple prend en charge un territoire et possède la responsabilité de son développement pour le bien-être global.

Dans cet article, j'essaierai de défendre la plausibilité des sept thèses que j'ai présentées plus haut, et ce, en critiquant quelques auteurs représentatifs des approches énumérées. Je commencerai avec la thèse de Brilmayer, qui, dans le débat sur la sécession, a introduit comme un poison l'idée très influente selon laquelle les sécessionnistes ont besoin de la réclamation indépendante d'un territoire.

Selon Brilmayer,

« The plausibility of a separatist claim does not depend primarily on the degree to which the group in question constitutes a distinct people in accordance with relevant international norms. The normative force behind secessionist arguments derives instead from a different source, namely the right to territory that many ethnic groups claim to possess[...] The currently accepted interpretation of self-determination claims poses the wrong questions in evaluating the merits of particular secessionist claims. It overlooks an important normative ingredient of the arguments that secessionists make, and for this reason understates their claims.⁵ »

Elle ajoute :

« When a group seeks to secede, it is claiming a right to a particular piece of land, and one must necessarily inquire into why it is entitled to that particular piece of land, as opposed to some other piece of land — or no land at all.⁶ »

L'influence de cette idée dans la littérature philosophique est immense. Buchanan écrit : « [A]s Lea Brilmayer has rightly emphasized, every assertion of a right to secede includes a claim to territory⁷. » Il ajoute :

« The theory [of secession] must provide a cogent account of the territorial claim that is essential to assertions of the right to secede. Recall that, as Lea Brilmayer stresses, secession is not merely the repudiation of the state's poli-

État, tout droit de sécession comprend un droit à un territoire. Cependant, Brilmayer et ceux qui la suivent interprètent la revendication nécessaire d'un territoire comme une exigence *indépendante* de la revendication d'autogouvernance du groupe.

5. Lea Brilmayer, 1991, p. 178-179.

6. Brilmayer 1991, *op.cit.*, p. 201.

7. Buchanan 2004, p. 337.

tical authority over a group [...]; it is the attempt to appropriate territory claimed by an existing state.⁸ »

La majorité des auteurs sur le sujet vont dans le sens de Brilmayer et de Buchanan. Donald Horowitz se plaint de ce que, parmi les défenseurs des droits de la sécession nationale, la revendication du droit à l'autogouvernance « donne rapidement lieu à des revendications territoriales de la part des collectivités en question⁹ ». Wayne Norman affirme qu'un élément clé de sa théorie de la « cause juste » est le besoin, pour un groupe sécessionniste, de démontrer « la légitimité de la réclamation du territoire qu'il veut sortir de l'État¹⁰ ». Et Anna Stilz accepte l'idée brilmayerienne selon laquelle seul un « peuple » ayant récemment possédé un État peut invoquer une revendication juridictionnelle valide d'un territoire¹¹.

À la lumière de l'énorme influence de cette idée, il serait utile de commencer par réexaminer la théorie de Brilmayer. L'auteure nie que le consentement des gouvernés ou que l'identité nationale jouent un rôle nécessaire dans la justification des droits juridictionnels. Elle rejette donc à la fois les théories de sécession volontaristes et les théories nationales ; seule la possession d'un titre valable par rapport au territoire en question peut accorder à un groupe le droit à la sécession.

Qu'est-ce alors qu'un titre valable et d'où proviendrait-il ? Brilmayer donne l'impression d'avoir exposé clairement la distinction entre les droits de propriété privée et la souveraineté. Elle affirme par exemple que l'État de New York, en tant que pouvoir institutionnel jouissant de l'autorité de gouverner (c'est-à-dire de légiférer et d'appliquer la loi en ce qui concerne ses citoyens), peut posséder un territoire dans l'État du Connecticut (ou l'inverse) sans pour autant avoir l'autorité de gouvernance sur ce territoire. Pourtant, dans sa théorie, les titres juridictionnels relatifs aux territoires ressemblent beaucoup aux titres privés relatifs aux terrains. Comme dans la théorie de l'habilitation des biens privés de Nozick, on peut devenir habilité à posséder par transfert consensuel. C'est ainsi que les États-Unis ont acquis les possessions territoriales de la Louisiane et de l'Alaska (achetées respectivement à la France et à la Russie). Or, normalement, on hérite des possessions territoriales de la souveraineté passée — au sens historique — sur le territoire en question ; la théorie de l'habilitation, pour Brilmayer tout comme pour Nozick, est principalement historique. Quant à « l'acquisition » originelle d'un État, Brilmayer ne semble pas avoir grand-chose à dire à ce propos, mais peut-être est-ce pour la simple et bonne raison que le droit international, pour assurer la stabilité, doit faire bon usage de la prescription. Il s'ensuit que, mis à part de rares cas de sécession volontaire entre deux États

8. Buchanan 2004, p. 338.

9. Donald Horowitz, 1998, p. 198. Ma traduction.

10. Wayne Norman, 1998, p. 41. Ma traduction.

11. Anna Stilz, 2011.

légitimes, presque tout droit juridictionnel à un territoire est valable par prescription ou est illégal. Lorsqu'il est illégal, c'est en raison d'une revendication concurrentielle qui est elle-même valable par prescription.

Deux objections pertinentes peuvent être adressées à l'ensemble des théories influencées par Brilmayer. La première émerge évidemment dans les situations où il y a une revendication réparatrice, où l'on pose la question de savoir qui est la « personne légale » habilitée à la revendication valide d'un territoire — disons après une annexion illégale. Après avoir rejeté l'idée selon laquelle l'ethnicité peut générer un droit de sécession, Brilmayer est forcée d'accepter que l'ethnicité peut être un critère nécessaire pour déterminer le détenteur du droit dans les cas correctifs. Dans le cas, par exemple, des États baltes annexés par l'Union soviétique, s'il n'était resté personne parlant estonien, latvien, ou lithuanien, ou au moins s'identifiant avec le groupe national conquis, personne n'aurait été capable de revendiquer le titre légal d'un territoire, et il n'y aurait donc eu aucun détenteur de titre à qui redonner le territoire.

Mais l'ethnicité — ou une identité culturelle ou nationale — peut-elle jouer un rôle si important (voire essentiel) dans l'habilitation continue à un territoire, tout en demeurant complètement impuissante à créer une habilitation originelle? L'écart entre la justification morale de l'un et de l'autre risque d'apparaître arbitraire. L'ethnicité et l'identification collective sont sans doute des éléments nécessaires à l'habilitation continue, et ce, à cause de l'importance de l'autogouvernance pour un tel groupe, ainsi que de la nécessité instrumentale concomitante du territoire où le groupe réside pour réaliser cette autogouvernance. Bref, c'est le droit du groupe à l'autodétermination qui justifie le droit continu au territoire. Par le fait même, toute la question que l'approche « territoriale » était censée évacuer se trouve ouverte: la valeur particulière de la souveraineté politique pour des groupes se considérant comme nationaux — reconnue par Brilmayer dans l'habilitation continue — est-elle suffisamment importante pour créer une habilitation originelle? Il est intéressant de noter que, malgré toutes les différences qu'il peut y avoir entre le légalisme de Brilmayer et l'approche « kantienne » de Stilz, cette dernière se heurte à la même difficulté; nous y reviendrons ci-dessous.

La deuxième objection est basée sur la quatrième thèse négative formulée en amont. Malgré la distinction légaliste de Brilmayer entre droits souverains et droits de propriété, sa conception implique une analogie forte entre ces deux types de droits. En d'autres mots, les droits souverains des États permettant de gouverner des personnes sont traités comme des titres historiques relatifs au territoire — entendu ici comme terrain. Or les droits permettant de gouverner des gens ne peuvent pas être réduits au concept de droit à la propriété d'un objet inanimé: les « droits territoriaux » juridictionnels sont les droits qu'ont certaines personnes d'en gouverner d'autres. Comme le dit Montesquieu, les lois politiques procurent la liberté aux gens,

tandis que les lois civiles (ou les principes gouvernant ces lois) leur procurent la propriété. Donc « il ne faut point régler par les principes du droit politique les choses qui dépendent des principes du droit civil¹² », car « il est ridicule de prétendre décider des droits des royaumes, des nations et de l'univers par les mêmes maximes sur lesquelles on décide entre particuliers d'un droit pour une gouttière¹³ ». Montesquieu s'intéressait entre autres sujets à la succession des monarchies, qu'il refusait de considérer au même titre que la succession des individus, étant donné que la loi qui « règle la succession à la monarchie est une loi politique, qui a pour objet le bien et la conservation de l'État », tandis que « la succession des particuliers est une loi civile, qui a pour objet l'intérêt des particuliers »¹⁴. Les différences nous semblent encore plus profondes entre, d'une part, la propriété privée, son but moral et les principes qui les gouvernent et, d'autre part, les territoires juridictionnels, leurs buts et les principes qui les gouvernent. Ce n'est pas seulement que le territoire juridictionnel existe pour le bien-être public tandis que le terrain privé sert l'intérêt d'un propriétaire, mais bien que le territoire juridictionnel existe pour permettre la gouvernance, une fin profondément différente.

Les États modernes emploient ce que le géographe Robert Sack appelle la « stratégie de territorialité », c'est-à-dire « la tentative d'un individu ou d'un groupe d'affecter, d'influencer, ou de contrôler des personnes, des phénomènes, et des relations, en délimitant et en affirmant le contrôle sur une aire géographique¹⁵. Sack suggère plusieurs avantages des stratégies territoriales, l'organisation moderne de gouvernance n'étant qu'un cas particulier de l'exploitation de ces avantages. L'application de l'autorité devient plus efficace quand les forces de l'ordre peuvent s'installer de manière permanente sur le territoire et contrôler tout l'espace physique autour de chaque violation. La communication de l'autorité est aussi facilitée par des réseaux de communication permanents sur tout le territoire où se trouvent les sujets visés par le contrôle. Un troisième avantage des stratégies territoriales, selon Sack, est la réification du pouvoir. L'autorité, au lieu d'être abstraite, devient un pouvoir constamment visible chez ses représentants et ses symboles. La portée de ce pouvoir peut être conçue spatialement au lieu d'être une entité abstraite.

À partir du moment où l'on reconnaît la signification de la territorialité, on peut comprendre pourquoi les approches lockéennes, nationalistes ou non, ne réussissent pas à expliquer l'intérêt principal et légitime d'un groupe à « contrôler un territoire ». Même une société vivant dans des vaisseaux spatiaux dans l'espace intersidéral pourrait être gouvernée territoria-

12. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XXVI, chap. 15.

13. *Ibid.*, chap. 16.

14. *Ibid.*

15. Sack, Robert David, 1986, p. 19. Ma traduction.

lement, c'est-à-dire par un gouvernement appliquant les lois dans un espace défini. Bien que le « territoire », dans une telle situation, n'ait aucune valeur autre qu'instrumentale, l'autorité juridictionnelle ne constitue pourtant pas une source de confusion.

Simmons, comme Steiner, développent une théorie lockéenne traditionnelle: les droits juridictionnels proviennent des droits de propriété privée, surtout en ce qui concerne les terrains. Des individus consentent à faire partie d'un État, et donc à placer leurs biens sous l'autorité réglementée de l'État. Vers la fin de son article, Simmons soulève l'objection suivante: les droits juridictionnels ne sont en rien comparables aux droits de propriété privée. En effet, cela nous semble une objection puissante dans la mesure où, encore une fois, les droits relatifs aux objets ne ressemblent pas aux droits de légiférer sur l'âge des relations sexuelles, sur le service militaire et sa durée, sur les taux de taxation et d'imposition, sur la façon dont cet argent sera dépensé, etc., le tout ne formant que quelques exemples démontrant l'immense pouvoir législatif et exécutif de l'État. Simmons répond ainsi:

« When persons subject themselves and their land to the state, they transfer to the state some of their rights over each. They then enjoy a less full property in their land [...] and a less full freedom in their persons [...] State jurisdiction differs from individual property by including only some of the rights of natural property in land (e.g. the rights to control borders and regulate uses) and by including some rights over persons which are *not* components of natural property in land (e.g. the right to make and coercively enforce law within the area). There is, as far as I can see, nothing particularly mysterious about our ordinary conception of states' rights over territory that cannot in this way be accounted for "by subtraction" from individual natural rights over land and over persons (i.e. from individuals' natural "property" in the broad, Lockean sense of that term). »

Certes, si l'on est prêt à utiliser le concept lockéen de « propriété », au sens large, tout le pouvoir de l'État peut être conçu comme provenant de la propriété des individus (l'auto-propriété, les libertés, etc.). Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit à peine d'une explication visant spécifiquement les droits juridictionnels. « The right to make and coercively enforce law within the area » n'est pas une addition mineure à la réglementation relative à la propriété. Une fois que les droits les plus abstraits sont basés sur la manière de concevoir la propriété privée, les principes déterminant les frontières juridictionnelles ressemblent de plus en plus aux principes de l'autodétermination, avec toutes les considérations pertinentes citées au début de cet article, et de moins en moins comme un puzzle (casse-tête) construit à partir de terrains privés qui en seraient les morceaux. (Cela pourrait aussi expliquer les deux fameuses anomalies dans l'interprétation « puzzlienne » de Locke: « le commun » tombe sous l'autorité de l'État, et les individus choisissant de sortir de ce même État n'ont pas le droit d'en sortir également leurs terrains. Si « la propriété » comprend tout l'aspect moral d'une personne, et si le pou-

voir qui résulte du « transfert » des droits naturels à l'État est l'énorme et complexe pouvoir de l'État moderne, la forme territoriale de l'État va suivre tout un ensemble complexe de considérations pour assurer la justice, l'efficacité, etc.).

Simmons pense néanmoins que la théorie lockéenne explique les droits relatifs aux ressources naturelles dont jouit l'État moderne.

« Thinking of state jurisdiction as a kind of (limited) property, as the Lockean claims we should, helps to explain why we think states have rights over wind-falls (e.g. of natural resources) that happen to lie within their legitimate territories; for on the Lockean model, individual property holders have rights over all that flows from their labors, including both intended products and wind-falls (provided that these holdings leave “enough and as good for others”). »

Mais le problème est que ces revendications étatiques des ressources naturelles sont controversées et soulèvent des questions eu égard à la justice distributive. Simmons considère la capacité d'une théorie lockéenne d'expliquer à la fois les droits juridictionnels et les droits aux ressources comme une force, mais il s'agit en fait d'une autre des faiblesses d'une telle théorie. La question des droits relatifs aux ressources naturelles doit être tranchée grâce à une théorie de la justice distributive, la question des frontières juridictionnelles et des droits de gouverner doit l'être grâce à une théorie de l'autodétermination, et « il ne faut point régler par les principes » de l'une les choses qui dépendent des principes de l'autre (Montesquieu).

Miller et Meisels développent une version nationaliste de la théorie lockéenne. Comme l'explique Miller :

« The people who inhabit a certain territory form a political community. Through custom and practice as well as by explicit political decision they create laws, establish individual or collective property rights, engage in public works, shape the physical appearance of the territory. Over time this takes on symbolic significance as they bury their dead in certain places, establish shrines or secular monuments, and so forth. All of these activities give them an attachment to the land that cannot be matched by any rival claimants. This in turn justifies their claim to exercise continuing political authority over that territory. It trumps the purely historical claim of a rival group who argue that their ancestors once ruled the land in question.¹⁶ »

En somme, « it is the occupation and transformation of territory which gives a people its title to that territory¹⁷ ». Miller et Meisels voient donc le droit juridictionnel comme provenant d'une relation particulière d'un groupe avec le terrain. En fait le passage suivant est un peu trompeur : « their claim to exercise continuing political authority over that territory ». Il correspond à l'erreur identifiée dans la deuxième thèse énumérée au début : le

16. Miller, 2000, p. 116-117.

17. Miller, 2000, *op. cit.*, p. 196, n. 14.

droit des personnes de gouverner d'autres personnes ne peut pas découler d'une relation entre une personne et une terre. Cette théorie laisse un énorme écart justificatif: pourquoi, par exemple, le rapport affectif que les Serbes entretiennent avec quelques parties du Kosovo leur donne-t-il le droit de gouverner les Kosovars? Même si on suppose que le territoire a plus de signification affective pour les Serbes et qu'on leur attribue plus d'investissements, de monuments, etc., qu'aux Kosovars, comment cela peut-il justifier le droit des premiers de contrôler (en tant que majorité) la vie des seconds? Et même si on avance que ce droit doit être contraint par un droit d'autodétermination interne des Kosovars, un écart dans la justification demeure: l'importance de la terre pour un groupe ne peut pas à elle seule justifier le déni de la volonté des Kosovars de concevoir leur vie politique sans la domination des Serbes.

Finalement, je voudrais considérer la théorie qui explique les droits juridictionnels par un devoir naturel de justice. Selon cette théorie, les États sont nécessaires pour assurer la justice fondamentale, et tout le monde a le devoir d'appuyer les institutions qui sont justes, et donc de respecter les droits juridictionnels des États qui sont justes. Cette théorie est défendue par Buchanan et l'a été plus récemment par Anna Stilz. Nous considérerons cette dernière version. Stilz rejette «la théorie nationaliste du territoire»: «invoking nations is neither necessary nor sufficient to explain territorial rights¹⁸». Mais «la théorie nationaliste» qu'elle rejette se révèle être semblable à la théorie lockéenne nationaliste de Miller et Meisels. On ne peut pas, sans doute, l'accuser d'avoir attaqué un homme de paille; Miller et Meisels sont bel et bien de chair et de sang. Mais c'est la seule version nationaliste que Stilz considère. Elle ne considère jamais l'argument selon lequel: 1) un groupe national a intérêt à souhaiter une vie publique exempte de toute domination; 2) le contrôle du territoire en question est tout simplement le moyen d'y arriver; et 3) cet intérêt est suffisamment important pour justifier le moyen en question.

Pensant avoir défait «la théorie nationaliste», Stilz défend l'idée «kantienne» selon laquelle «we have a basic duty to respect other's independence, and since the state is a necessary instrument for fulfilling that duty, we do not have to consent to the state in order to be bound by it¹⁹».

«If a state exists and enforces a legitimate system of property law, then it necessarily represents me [...] [O]ur obligation to a legitimate state is rooted in a more basic Natural Duty of Justice. Since it is only through authoritative political institutions that we can do justice to others, we have a duty to support and comply with legitimate institutions where they exist.²⁰»

18. Stilz 2011, p. 574.

19. Stilz 2011, p. 581.

20. Stilz 2011, p. 581-582.

On peut, par charité, ignorer l'insistance répétée de Stilz sur l'idée selon laquelle l'aspect le plus important de l'État, en ce qui concerne les droits juridictionnels, c'est le système de propriété privée qu'il adopte. Stilz n'est pas lockéenne, donc la propriété privée ne comprend pas les droits les plus fondamentaux à la vie et à la sécurité. L'accent qu'elle met sur les droits de propriété semble alors un vestige de l'idée selon laquelle le domaine physique de l'autorité politique provient des biens physiques réglés par l'État. Mais l'avantage de l'approche de Buchanan et de Stilz est de reconnaître implicitement l'importance instrumentale du territoire pour assurer « la justice ». Le problème est la supposition — d'une importance de premier ordre pour les deux écrivains — que le devoir naturel de justice implique qu'il faille accepter les frontières actuelles de tout État exécutant ses fonctions essentielles. Néanmoins, ce devoir, interprété raisonnablement, n'a pas de telles implications. Tout ce qu'un tel devoir exige, c'est qu'on ne remplace pas un État exécutant ces fonctions essentielles par un ou plusieurs États qui n'y parviendraient pas. Si la Norvège et la Suède réussissent aussi bien que le grand royaume de Suède à appliquer la justice, quelle objection peut-on soulever, au nom du devoir naturel de justice, contre leur séparation en 1905 ? Si, en plus, l'auto-détermination des deux peuples est mieux réalisée dans et après la séparation, cet arrangement n'est-il pas même préférable du point de vue de la justice²¹ ? Stilz est forcée de recourir à l'assertion et à la rhétorique :

« If we believe that we have a natural duty, independent of our consent, to uphold legitimate institutions, then it is not clear why subgroup preferences to secede should void a state's territorial claim, so long as that state is reasonably just [...]. [I]f we have a natural duty to uphold just institutions, then it seems we should also have reason not to destabilize them.²² »

On a vu que Brilmayer devait admettre que l'ethnicité peut compter dans le cadre d'une revendication réparatrice, une admission que nous avons considérée difficile pour une théorie « territoriale » niant les droits juridictionnels des minorités nationales. Stilz aborde la question sous la forme d'une objection à l'annexion : si le devoir naturel de justice exige l'acceptation de tout État qui exécute ses fonctions, n'oblige-t-il pas l'acceptation de toute annexion, tant et aussi longtemps que l'État élargi continue à exercer sa fonction de sauvegarde de la justice pour les individus annexés ? La réponse surprenante de Stilz est que « [w]hen a state disappears, often a people persists ». Ce peuple revendique l'autonomie collective, ce qui justifie le droit d'un peuple de reconstituer un État sur « son » territoire²³.

21. Un argument similaire est présenté par Wellman et Altmann 2009.

22. Stilz 2011, p. 600. Si par « déstabiliser » elle entend qu'une sécession, même pacifique, constitue une déstabilisation, l'argument contre une telle « déstabilisation » n'est pas clair. Si par contre elle entend que la sécession cause des déstabilisations qui menacent la justice, elle devrait en fournir la preuve.

23. Stilz 2011, p. 591.

La question qui se pose inévitablement est la même qu'on a posée à Brilmayer: si le fait de constituer un peuple implique un droit à l'autonomie collective, *y compris le droit à un État indépendant* dans le cas réparateur de l'indépendance, pourquoi ce fait n'implique-t-il alors pas un droit originel à un État indépendant? La réponse de Stilz est un mélange d'assertions empiriques et normatives paraissant plutôt arbitraires:

« Recall that on our account, it is the state that brings the people into being; we do not rely on a prepolitical “nation” that exists before state institutions are put into place. Nevertheless, the people’s history of political cooperation through their state creates morally salient bonds between them that will persist even when their state temporarily falls away.²⁴ »

S'agit-il d'une affirmation empirique selon laquelle seul un « peuple » ayant eu l'expérience d'un État par le passé peut avoir la capacité et la volonté de constituer un État indépendant? Dans ce cas, la réfutation n'est pas difficile à fournir. Mais si, par contre, c'est une stipulation normative voulant que seuls les groupes ayant été politiquement indépendants méritent le droit à l'indépendance, la stipulation semble arbitraire. Stilz semble vouloir dire que *seule* « une coopération politique par le passé » démontre la capacité de constituer un État légitime. Or la plupart des groupes sécessionnistes jouissent ou ont joui d'un degré d'autonomie politique interne; n'a-t-on pas là assez de « coopération politique » pour créer des relations moralement significatives? Et même si un groupe national n'a jamais joui d'une autonomie interne, ne lui est-il pas possible de s'organiser politiquement pour se gouverner si l'occasion se présente?

Stilz répond: « Ties of culture or language may also give rise to important bonds, but these bonds do not necessarily show that a group can sustain a political authority in common²⁵. » Cela est vrai, et une période d'indépendance par le passé ne démontre pas « nécessairement » non plus la capacité de soutenir une autorité politique commune dans le futur. « [W]e will want to extend these rights only to groups that have demonstrated they can support such an authority²⁶. » Ce dont il faut faire la preuve ici, c'est que les sécessionnistes sont historiquement moins capables que les « peuples » établis dans des États indépendants d'exercer la justice et d'accomplir les fonctions d'un État.

Plus généralement, le problème de Stilz est celui de tous les philosophes théoriciens des droits juridictionnels aujourd'hui. C'est la supposition qu'on puisse justifier les droits juridictionnels, y compris les droits à des frontières plus ou moins exactes, par une « théorie des droits territoriaux » *indépendante d'une théorie de l'autodétermination*. La plupart des théories ne

24. Stilz 2011, 591.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

reconnaissent pas la valeur instrumentale des territoires pour la gouvernance, et donc pour l'autodétermination. Une théorie qui se base sur le « devoir naturel de justice » reconnaît implicitement cette valeur instrumentale, mais a fortement tendance à favoriser le statu quo, en partie parce qu'elle ignore les fonctions de l'État au-delà de la protection des droits fondamentaux des individus : la protection et l'expression publique d'une culture, ainsi que le renforcement d'une identité nationale. Le devoir naturel de justice n'empêche pas que plusieurs arrangements et plusieurs démarcations d'État puissent servir de la même manière les mêmes objectifs, et faciliter la réalisation d'autres biens collectifs. Les suppositions de cette théorie sont souvent arbitraires. En effet, selon celle-ci, les objectifs culturels ne sont pas « essentiels » à l'État, seuls les groupes autrefois indépendants ont la capacité de coopérer politiquement afin de créer un État juste, et toute minorité nationale doit se contenter de son état de minorité dans un État où la majorité lui est culturellement étrangère.

Seule une théorie de l'auto-détermination qui examine la valeur d'une option d'indépendance politique pour les groupes culturels peut, dans une certaine mesure, répondre à la question de savoir qui a droit à un État indépendant. Une telle théorie déterminera ce droit sans soutenir la thèse douteuse, qui a semé trop de confusion jusqu'à présent, voulant qu'un groupe ayant droit à l'auto-détermination doit également bénéficier d'un autre droit indépendant — le droit à un territoire — afin de pouvoir jouir complètement de son premier droit.

Bibliographie

- Brilmayer, Lea. « Secession and Self-Determination: A Territorial Interpretation », dans *Yale Journal of International Law*, vol. 16, 177, 1991.
- Buchanan, Allen (1991). *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Westview Press, 1991.
- . (1997). « Self-Determination, Secession, and the Rule of Law », dans McKim and McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, OUP.
- . (2004). *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations For International Law*, Oxford, OUP.
- Horowitz, Donald. « Self-Determination: Politics, Philosophy, and Law », dans M. Moore (ed.), *National Self-Determination and Secession*, Oxford, OUP, 1998.
- Meisels, Tamar. « Liberal Nationalism & Territorial Rights », *The Journal of Applied Philosophy*, vol. 20 (1) 2003, p. 31-43.
- . *Territorial Rights*, Springer Academic Publishers, Law and Philosophy Series, 2005, 2009.
- Miller, David. (1995) *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press.
- . (2000). « Secession and the Principle of Nationality », dans son *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Oxford, Polity, 2000. Réédition (ed.) de *National Self-Determination and Secession*, Oxford, OUP, 1998.
- Montesquieu, Charles Secondat, Baron de. *L'Esprit des lois*, Paris, Firmin Didot, 1893.

- Moore, Margaret (ed.). *National Self-Determination and Secession*, Oxford, OUP, 1998.
- . «The Territorial Dimension of Self-Determination», in M. Moore, ed., *National Self-Determination and Secession*, Oxford, OUP, 1998.
- . *The Ethics of Nationalism*, Oxford, OUP, 2001.
- Munzer, Stephen. *A Theory of Property*, Cambridge, CUP, 1990.
- Nine, Cara. «A Lockean Theory of Territory», *Political Studies* 56 (2008), 148-165, p. 149.
- Norman, Wayne. «Ethics of Secession as the Regulation of Secessionists Politics», dans M. Moore (ed.), *National Self-Determination and Secession*, Oxford, OUP, 1998.
- Rawls, John (1993). «The Law of Peoples», in Stephen Shute and Susan Hurley (eds.), *On Human Rights*, Basic Books.
- Sack, Robert David (1986). *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge, CUP.
- . (1980). *Conceptions of Space in Social Thought*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Simmons, A. John (2001). «On the Territorial Rights of States», *Philosophical Issues*, 11.
- . (1979). *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, Princeton University Press.
- Steiner, Hillel (1994). *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell, 1994.
- . «Territorial Justice», in Caney, George, Jones (eds.), *National Rights, International Obligations*, p. 139-149.
- Stilz, Anna. «Why Do States Have Territorial Rights?», *International Theory* (2009) 1, 2, 185-213.
- . «Nations, States, and Territory», *Ethics* 121, April 2011, 572-601.
- Taylor, Charles. «The Politics of Recognition», in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- . *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1993.
- Wellman, Christopher (1995). «A Defense of Secession and Political Self-Determination», *Philosophy and Public Affairs* 24/2, Spring '95.
- . (2005). *A Theory of Secession: The Case for Political Self-Determination*, Cambridge, CUP.
- . and Andrew Altman (2009). *A Liberal Theory of International Justice*, Oxford, OUP.

Territoire, migration et État légitime

Christine Straehle

Territorialité, identité nationale et justice mondiale

Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013693ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013693ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Straehle, C. (2012). Territoire, migration et État légitime. *Philosophiques*, 39 (2), 393–404. <https://doi.org/10.7202/1013693ar>

Résumé de l'article

Qui peut revendiquer un territoire, sur quelles bases et avec quelles conséquences sont des questions qui font l'objet de débats en philosophie politique contemporaine. En réponse, j'adopte « la théorie de l'État légitime » proposée par Stilz. Selon Wellman, une conséquence des revendications territoriales serait le droit de l'État de refuser la migration sur son territoire. Je juxtapose son propos de l'État légitime avec celui de Stilz et soutiens que, si l'on accepte la fondation de l'État légitime sur la valeur de l'autonomie individuelle, accepter seulement des devoirs négatifs, soit de ne pas violer les droits des non-citoyens, n'est pas plausible. Je justifie les devoirs positifs des États légitimes d'aider à la réalisation de l'autonomie individuelle pour tous ceux dont les États d'origine échouent à la tâche et qui souhaitent se joindre et soutenir les institutions de l'État légitime. Cela implique l'obligation de l'État de permettre leur immigration.

Territoire, migration et État légitime

CHRISTINE STRAEHLE

christine.straehle@uottawa.ca

RÉSUMÉ. — Qui peut revendiquer un territoire, sur quelles bases et avec quelles conséquences sont des questions qui font l'objet de débats en philosophie politique contemporaine. En réponse, j'adopte « la théorie de l'État légitime » proposée par Stilz. Selon Wellman, une conséquence des revendications territoriales serait le droit de l'État de refuser la migration sur son territoire. Je juxtapose son propos de l'État légitime avec celui de Stilz et soutiens que, si l'on accepte la fondation de l'État légitime sur la valeur de l'autonomie individuelle, accepter seulement des devoirs négatifs, soit de ne pas violer les droits des non-citoyens, n'est pas plausible. Je justifie les devoirs positifs des États légitimes d'aider à la réalisation de l'autonomie individuelle pour tous ceux dont les États d'origine échouent à la tâche et qui souhaitent se joindre et soutenir les institutions de l'État légitime. Cela implique l'obligation de l'État de permettre leur immigration.

ABSTRACT. — Who can claim a territory, on what grounds and what such claims entitle to has recently been the subject of much philosophical debate. In answer to this question, I adopt the 'legitimate state theory' proposed by Stilz. One consequence of the claim to territory that has been proposed by Wellman is the right to refuse migration onto a territory. I contrast his and Stilz' account of the legitimate state and argue that if we accept that legitimate states are grounded on the value of individual autonomy, it is not plausible why states only have the negative duty to not violate human rights in dealings with non-citizens; instead, I argue that states have positive duties to realize the possibility for individual autonomy for all those whose states fail in providing them with the means to individual autonomy and who wish to join and support the institutions of the legitimate state. This implies a duty to allow their immigration.

Introduction

Qui peut revendiquer un territoire, sur quelles bases et avec quelles conséquences ? Ces questions ont récemment fait l'objet d'un débat philosophique sérieux, important pour ceux que la justice intéresse, tant sur le plan global que sur le plan social. Sur le plan social, ceux qui ont une approche nationaliste ont affirmé que le territoire serait autant la base de l'identité d'une nation que son fondement (voir Miller 1995 ; 2012). Sur le plan global, la justification des revendications du territoire peut être perçue comme un autre volet des arguments échangés en matière de justice (redistributive) internationale : certains territoires sont convoités, pas uniquement pour leur valeur identitaire nationale, mais aussi pour le type de ressources qu'ils recèlent et qui peuvent donner à leurs résidents accès à des richesses ou, en l'absence de telles ressources, les placer devant un manque de ce que d'autres considèrent comme étant des ressources redistribuées de façon juste et

équitable (voir Pogge 1994; 2002 (chap. 8); voir Meisels 2009 pour une réfutation de cette approche).

Dans le présent article, je veux traiter de la question du territoire du point de vue de ceux qui sont à l'extérieur, mais qui veulent y résider, ainsi que des questions qui sont soulevées en ce qui concerne les problématiques de justice dans des régimes de migration par les différentes théories portant sur les revendications de territoires. Mon prisme d'analyse est la légitimité. Anna Stilz affirmait récemment que l'État légitime serait justifié dans la revendication de son territoire (Stilz 2011); Christopher Wellman, pour sa part, a soutenu que l'État légitime aurait le droit de rejeter tout immigrant potentiel, même ceux qui réclament asile à juste titre (Wellman 2008; 2011).

Je désire remettre en question le point de vue de Wellman, selon lequel les États ont le droit de refouler tous les migrants; au contraire, et en cela j'adopte les idées de Stilz, je vais démontrer que, pour qu'un État soit légitime, il doit satisfaire plusieurs conditions minimales, allant au-delà de celles que Wellman propose en matière de respect des droits de la personne. L'État légitime doit appuyer une conception de la justice — il a le devoir moral de rechercher ce que Stilz appelle la « liberté en tant qu'indépendance » — et d'assurer à ses habitants les moyens d'une telle autonomie¹. Wellman fait aussi sien le postulat que l'autonomie individuelle joue un rôle dans la détermination de la légitimité ou de l'illégitimité d'un État: il base sa conception de l'État sur une idée d'autodétermination individuelle et collective fondée sur l'autonomie individuelle. Si nous acceptons, comme Stilz l'affirme: a) que l'État est l'outil nécessaire pour garantir l'autonomie individuelle, et b) que seul l'État légitime permet l'autonomie, alors on peut, au contraire de Wellman, affirmer que si une personne est privée de la protection d'un État légitime (i) et qu'elle doit se tourner vers un autre État pour avoir la possibilité d'exercer son autonomie (ii), l'État en question n'a pas le droit de la rejeter. En d'autres termes, les membres de l'État perdent leur juridiction territoriale unilatérale dans de tels cas, et ils doivent plutôt accueillir ceux qui désirent rejoindre le territoire de cet État.

Je commencerai par présenter l'argument qui lie légitimité et justice dans ses grands traits. Je traiterai ensuite de la position de Wellman selon laquelle la liberté d'association justifie le contrôle des frontières. Je résumerai certaines des critiques qui ont été formulées à l'encontre de cette position, en particulier celle de Phillip Cole. Dans la deuxième partie, je présenterai la théorie de l'État légitime de Stilz, qui allie revendication du territoire et légitimité de l'État. J'expliquerai en quoi le concept de légitimité de Stilz est plus exigeant que celui de Wellman et montrerai que, sur la base de l'argumentaire de celle-ci, un manquement du devoir moral à assurer l'autonomie individuelle signifierait que la juridiction territoriale est injusti-

1. J'utiliserai dans cet article les termes « liberté en tant qu'indépendance » et « autonomie » comme synonymes.

fiée. Finalement, dans la troisième partie, je démontrerai que, si l'argument de l'autonomie était accepté comme principe fondateur de la légitimité et de la revendication du territoire, il ne serait pas plausible que seule compte l'autonomie des résidents et des citoyens.

I.

La caractérisation précise de l'État légitime est une question qui a reçu de nombreuses réponses au fil du temps. Il est important de définir la légitimité pour délimiter l'action de l'État sur les individus qui en font partie, ainsi que sur les États voisins et leurs citoyens. La plupart des philosophes politiques s'entendent pour dire que l'État légitime a l'obligation d'adopter une certaine conception de la justice, qui exprime l'égalité du statut moral dont chaque personne devrait bénéficier. Les conceptions de la justice peuvent aller de la nécessité d'assurer la base d'une justice sociale dans le contexte d'une culture nationale (voir Miller 2001; Seymour 2008) à ancrer le besoin de redistribution et de bien-être collectif (Rawls 1999; Cohen 2009), pour ne nommer que deux tendances actuelles en philosophie politique. La plupart des philosophes libéraux s'entendent pour réclamer un certain type de justification (voir Blake 2001; Nagel 2005; Valentini 2011) quand l'État légitime entrave ses citoyens dans la poursuite de ces objectifs en matière de justice. Autrement dit, si le principe médiateur de l'autonomie cher aux libéraux n'est pas respecté, il est nécessaire de fournir une forme quelconque de justification; aux yeux de ceux qui s'intéressent à l'autonomie individuelle, une telle justification prend la forme de la justice égalitaire. J'y reviendrai plus loin.

Wellman propose l'idée de l'autonomie en tant que principe fondamental de la légitimité de l'État: «Selon moi, tant les personnes autonomes que les États légitimes ont droit à l'autonomie. Cela signifie qu'ils occupent une position dominante moralement privilégiée sur les affaires qui les concernent» (Wellman 2008, p. 114); et plus loin: «Les régimes politiques légitimes ont droit à un degré d'autodétermination, dont une composante importante est la liberté d'association» (Wellman 2008, p. 116). Donc, la liberté d'association est l'expression de la légitimité de l'État ainsi, pourrions-nous dire, que l'expression de l'autonomie des personnes au sein de l'État; et «tout comme la liberté d'association d'une personne lui permet de rester seule, la liberté d'expression d'un État lui permet d'exclure tout étranger de sa communauté politique» (Wellman 2008, p. 111). Si nous imposons aux citoyens d'un État certains devoirs d'ouverture des frontières, nous faisons preuve de non-respect fondamental à leur égard; et, si «les violations de l'autonomie personnelle constituent une forme paradigmatique de non-respect» (Wellman 2011, p. 23), celui-ci peut revêtir d'autres formes que la violation de l'autonomie personnelle, en fonction du rôle qu'une personne assume et de la façon dont on lui manque de respect (Wellman 2011, p. 23). La revendication ici, comme je la comprends, serait que les individus en tant

que *citoyens* ont droit à un certain type de respect, qui exige que l'on se conforme à leurs décisions dans le domaine politique, en tant que membres d'une communauté libre de s'autodéterminer.

Dans la position de Wellman, le recours à l'autonomie sert deux objectifs : d'abord, l'attention portée à l'autonomie justifie la mesure de la justice qu'il propose, laquelle est fondée sur la liberté d'association des membres de l'État. Ensuite, l'argument de l'autonomie aide Wellman à justifier sa définition minimaliste de l'État légitime. Il soutient qu'un État est légitime s'il respecte les droits de la personne (Wellman 2011, p. 16), et que l'État légitime a droit à l'autonomie, comme je viens de l'expliquer. Une fois ce seuil établi, c'est-à-dire pour autant que les actes de l'État ne violent aucun droit de la personne, les membres ont la liberté de choisir avec qui ils s'associent (voir Wellman 2008, p. 113 ; 2011, p. 16). L'argument semble se lire ainsi : i) tous les êtres humains ont un statut moral équivalent ; ii) tous les êtres humains devraient être autonomes ; iii) l'autonomie est fondée sur les droits de la personne ; iv) donc, si l'État ne viole pas les droits de la personne de ses citoyens ou de ceux qui sont à l'extérieur de ses frontières, il respecte le postulat selon lequel toutes les personnes devraient être traitées de façon égale ; et l'État applique son principe de justice en ne portant pas atteinte à l'autonomie individuelle. Remarquons ici que la raison pour laquelle nous n'avons qu'un devoir négatif envers l'autonomie individuelle (c'est-à-dire le devoir de ne pas y porter atteinte) plutôt que d'accepter un devoir positif qui nous ordonnerait d'en faire la promotion et de la favoriser n'est pas évidente. C'est comme je l'explique plus loin, l'argument de Stilz.

Dans un premier temps, nous pouvons remettre en question la définition minimaliste de la légitimité selon Wellman, comme l'a fait Phillip Cole dans sa réponse (voir Cole 2011²). Comme le souligne celui-ci, le premier problème en ce qui concerne le concept de Wellman est qu'il est sous-déterminé : on peut en effet se demander ce que signifie l'idée de la protection des droits de la personne. Ici, nous pouvons renvoyer aux auteurs qui affirment que la mise en œuvre de la liberté de mouvement et le droit de quitter son État d'origine — tous deux des droits de la personne — exigent un droit correspondant de s'installer autre part (voir Cole 2011, p. 293). En fait, comme Cole l'a soutenu ailleurs, la migration peut être interprétée comme un droit de la personne en lui-même, pourvu qu'il incarne une constituante fondamentale de la réalisation de l'autonomie individuelle (Cole, 2012). Remarquons qu'il y a là une faille dans la position de Wellman, puisque celui-ci reconnaît que les individus méritent un respect égal en tant qu'êtres autonomes ; pour défendre son argument devant Cole, Wellman aurait dû aller jusqu'à préciser que le domaine du respect de ceux qui cherchent à immigrer est différent, que ces personnes sont placées dans une situation

2. L'échange entre Cole et Wellman est documenté dans un livre organisé sous forme de dialogue entre les deux (Wellman et Cole, 2011).

différente et que de ne pas leur permettre d'entrer sur le territoire n'est donc pas une violation de leur autonomie en tant que citoyens potentiels. Je vais démontrer plus loin que cet argument n'est pas plausible.

Sinon, affirme Cole, faisant ainsi un renvoi direct aux prémisses de l'argument de Wellman défini plus haut, nous pouvons poser que la protection des droits de la personne implique que les États soient obligés de traiter tous les humains également. Toutefois, le traitement égal dans les régimes de migration ne peut être possible qu'en ouvrant les frontières et en permettant aux humains de résider là où ils le veulent, comme l'a expliqué Joe Carens (voir Carens, 1987, pour la formulation originale; voir aussi Cole 2011). Un traitement égal peut aussi signifier assurer des moyens d'autodétermination (Cole 2011, p. 293), ce qui amène à poser la question suivante : la protection des droits de la personne est-elle fondée seulement sur des devoirs négatifs (interdiction de violation), comme Wellman semble le postuler, ou les États contractent-ils des devoirs positifs envers tous les êtres humains pour protéger leurs droits ? La position de Wellman semble particulièrement se prêter à une analyse basée sur nos obligations, puisque celui-ci cherche explicitement « à défendre une conclusion déontologique à propos des façons dont les États légitimes ont le droit d'agir » (Wellman 2008, p. 116).

Enfin, Cole objecte que la légitimité elle-même ne suggère pas que seul l'État a la compétence de la déterminer et de la mettre en œuvre ; au contraire, « il peut être du ressort de l'association d'États légitimes d'agir internationalement et multilatéralement pour conserver leur légitimité » (Cole 2011, p. 237). En d'autres mots, Wellman nous présente une définition de la légitimité centrée sur l'État, et l'utilise pour justifier une politique restrictive de l'immigration, au lieu de nous présenter une « théorie des relations internationales », comme il devrait le faire afin d'appuyer son argument, ce qu'expose Cole de façon convaincante.

Une telle théorie des relations internationales devrait contribuer à une justification préalable à toute revendication légitime de territoire. Pourquoi devrions-nous présumer que l'État détient le droit qu'il revendique d'exclure les migrants de son *territoire* s'il ne parvient à justifier pourquoi il peut revendiquer le territoire sur lequel il exerce son autorité ? En d'autres termes,

[j]ustifier les droits au contrôle des ressources et des frontières exige une approche plus complexe. Ces droits sont afférents à un droit préalable de juridiction territoriale, et ils sont également limités par des *conditions de légitimité externes* qui restreignent la façon dont l'État devrait exercer ces droits quand ceux-ci affectent ceux des étrangers (Stilz, 2011, p. 573 et sq., en italique dans l'original).

Voici le projet de Stilz, sur lequel je me concentre maintenant.

II.

À l'instar de Wellman, Stilz estime que l'État, dans sa quête de légitimité, doit avoir pour objectif principal d'assurer l'autonomie individuelle, ou, comme elle l'écrit, « la liberté en tant qu'indépendance ». Selon Stilz, les États détiennent « des droits territoriaux parce que leur juridiction sert les intérêts de leurs citoyens » en matière d'autonomie (Stilz 2011, p. 578). Cela suggère que l'État légitime, comme dans l'argumentaire de Wellman, a une certaine obligation envers ses membres. Dans une deuxième étape, Stilz affirme que la juridiction territoriale est un préalable nécessaire pour que l'État puisse remplir son obligation principale à l'égard de ses citoyens :

La raison pour laquelle les États sont les détenteurs appropriés de la juridiction territoriale [...] est qu'ils sont nécessaires pour fournir une interprétation unitaire et publique des droits des personnes et appliquer ces droits d'une façon cohérente avec la liberté et l'indépendance constantes de ces personnes les unes par rapport aux autres (Stilz 2011, p. 580)³.

Stilz justifie cette affirmation par une interprétation de la définition de l'autorité de l'État selon Kant, pour qui l'État est l'instrument de l'indépendance morale en cela qu'il instaure des droits et s'assure qu'ils sont respectés. Nous ne saurions, autrement dit, assurer la liberté en tant qu'indépendance de tous les membres de l'État si nous cherchions à établir et mettre en œuvre isolément, en dehors de la juridiction de l'État, des droits individuels⁴.

La conséquence de la revendication d'indépendance morale, affirme Stilz, est la revendication d'occuper le territoire : « L'occupation de territoire est liée à l'autonomie parce qu'elle joue un rôle important dans presque tous nos projets » (Stilz 2011, p. 583). Remarquons ici que nous pourrions comprendre cela comme un appui à la revendication de Wellman selon laquelle la liberté d'association en tant que forme d'autodétermination a nécessairement comme corollaire l'autorité sur le territoire ; nous pourrions donc nous convaincre que l'État légitime, dans sa version de défenseur de l'autonomie, requiert l'autorité sur le territoire (argumentaire de Stilz), et que cela permet la détermination unilatérale de l'accès au territoire (Wellman).

Toutefois, Stilz va plus loin et, ce faisant, ouvre sa théorie à la sphère internationale, remettant ainsi en question la revendication de Wellman : « Ce qui est véritablement au cœur du sujet, c'est le besoin des individus d'avoir une résidence légale stable ; le besoin de vivre au sein d'un État légi-

3. Cette définition est bien sûr différente de la position de Wellman selon laquelle l'État légitime détient l'autonomie. Selon Stilz, l'État légitime ne l'est que s'il assure l'autonomie, ce qui contribue à sa propre justification.

4. Remarquons également qu'un second argument kantien permet ici d'étayer le raisonnement : selon Kant, l'État ne nous assure que des droits de propriété au départ ; nous ne pouvons revendiquer protection et avantage, indépendamment de l'État, à propos de toute chose dont seul l'État nous permet de bénéficier (pour une discussion approfondie de cet argument, voir Stilz 2009).

time qui leur permet d'exercer leur autonomie personnelle dans un lieu particulier» (Stilz 2011, p. 583). Si la préoccupation est la liberté en tant qu'indépendance, comme l'affirme Stilz, «l'affiliation à un État est un impératif moral [...] puisque la seule façon de le respecter est de vivre sous un système commun de droit» (Stilz 2011, p. 597). En fait, l'impératif est tel que Stilz refuse d'écarter entièrement l'annexion de territoire comme moyen légitime de gouvernance internationale dans les cas d'États en déroute qui ne peuvent plus assurer la liberté en tant qu'indépendance.

III.

Deux éléments me semblent remarquables dans cet argumentaire : tant Stilz que Wellman s'entendent pour affirmer que l'autonomie individuelle est une valeur fondatrice de l'État légitime. Si nous admettons, comme Stilz le soutient : a) que l'État n'est légitime que s'il est un outil pour la promotion et la protection de l'autonomie individuelle ; et b) que seul l'État légitime peut revendiquer la juridiction sur un territoire, je tiens à affirmer dans ce cas, à la différence de Wellman, que : i) si une personne n'a pas la protection d'un État légitime et ii) qu'elle doit se tourner vers un autre État pour avoir la possibilité d'exercer son autonomie, l'État en question doit l'accueillir pour lui permettre de satisfaire l'impératif moral dont Kant fait mention, sinon il perd sa légitimité et, partant, la juridiction territoriale ainsi que l'autorité sur ses frontières. En d'autres termes, il perd son droit territorial puisqu'il est appelé à agir au nom de ceux qui frappent à sa porte en quête du type de stabilité et de primauté du droit que Stilz, après Kant, définit comme une condition de la liberté en tant qu'indépendance, *et* comme une justification fondée des revendications et du droit au territoire.

Plusieurs objections à ce lien entre protection de l'autonomie individuelle et droit territorial viennent à l'esprit. Les défenseurs de la justification nationaliste du territoire pourraient affirmer que le fait que certaines personnes fassent partie du peuple qui a créé l'État et l'a par conséquent rendu légitime, par opposition à d'autres, doit jouer un rôle dans notre évaluation des obligations de l'État envers les individus (voir Blake 2001). Ils pourraient objecter que traiter sur un même pied les besoins de toutes les personnes en matière d'autonomie nie le genre de devoirs associatifs particuliers qu'elles contractent envers ceux avec qui elles partagent les institutions de l'État (voir Miller 2007). Remarquons cependant que Stilz définit sa perspective comme étant distincte des justifications nationalistes de territoire. Elle note particulièrement que les citoyens de l'État qu'elle entrevoit ne sont pas définis par une appartenance nationale ou culturelle — point de vue que partage Wellman —, mais plutôt que « le “peuple” devient collectif en se rangeant sous les institutions de l'État et en contribuant collectivement à donner forme à ces institutions [...] l'État [...] définit les citoyens qui sont ses membres » (Stilz, 2011, p. 579). Si cela est vrai, nous devons donc au moins être en mesure de penser que les individus peuvent se joindre au projet

commun plutôt que de conclure que seuls ceux qui sont nés au sein de l'État peuvent y prendre part. Remarquons toutefois que Stilz tente d'insérer un élément historique dans son argumentation, quand elle explique pourquoi l'annexion d'autres territoires à un État ne saurait être légitime, sauf dans des cas très exceptionnels, comme ceux des États en déroute dont il a été question plus haut. L'argument historique est que le « peuple » en question partage des liens historiques et un vécu collectif quant à l'établissement des institutions de l'État légitime (Stilz 2011, p. 590 et sqq.). Si toutefois l'argument selon lequel le « peuple » est façonné par les institutions légitimes de l'État doit prévaloir, et si Stilz tient à distinguer sa position de celles des argumentaires nationalistes concernant la revendication territoriale, il n'est toujours pas facile de voir pourquoi ceux dont la protection de l'autonomie individuelle n'est pas garantie dans d'autres États et qui désirent se joindre à l'État légitime et à ses institutions — espérant peut-être y apporter leur contribution — ne pourraient pas faire partie de ce peuple⁵. En effet, si l'on suit la position de Stilz, il n'est pas évident que le devoir de l'État légitime ne soit pas de permettre et de protéger l'autonomie individuelle de ces personnes venues d'ailleurs. Dans ce cas, il n'est pas suffisant d'admettre un devoir négatif de l'État qui serait simplement de ne *pas* s'engager dans des violations des droits de la personne; il semble plutôt, sur la base du devoir moral de tous les individus et des États légitimes de permettre la liberté en tant qu'indépendance — comme le propose Kant —, que les individus et les États légitimes ont un devoir positif. Cela est, à mes yeux, une extension de la position de Stilz selon laquelle toute théorie des droits territoriaux doit prendre en considération « des *conditions de légitimité externes* ». Selon l'argumentaire que j'avance ici, les droits territoriaux ne sont légitimes que s'ils sont extérieurement légitimes, et ils ne le sont que s'ils donnent accès au même bien, soit les conditions de l'autonomie individuelle, à ceux à qui leurs États d'origine nient un tel accès. Sinon, la revendication territoriale n'est pas légitime⁶.

5. Un autre défi pour la théorie de l'État légitime est de justifier la revendication d'un territoire *particulier*. Comme l'a soutenu David Miller, l'État légitime ne peut qu'expliquer qu'un territoire est nécessaire à l'État pour remplir son devoir (Miller 2011), mais pour pouvoir revendiquer un territoire particulier, un certain lien avec l'histoire et le patrimoine est essentiel. Je comprends l'argument de Stilz à propos de la valeur fondatrice de l'histoire comme une tentative de répondre à cette question, même au prix d'une remise en question de la distinction claire entre position en faveur de l'État légitime et argumentaire nationaliste touchant la revendication territoriale sur laquelle elle se fonde.

6. Autre objection possible: mon interprétation de la légitimité va à l'encontre d'un autre fondement de la conception de l'État de Kant, soit sa souveraineté. Inés Valdez a récemment affirmé, et de façon convaincante, que pour respecter l'esprit du cosmopolitisme de Kant, il est nécessaire aujourd'hui de comprendre les pouvoirs souverains en matière d'immigration comme étant liés à la loi cosmopolite afin d'être en phase avec la pertinence que Kant accorde à la liberté (voir Valdez, à paraître).

Wellman pourrait néanmoins répondre que, dans un tel scénario, liberté d'association et autodétermination collective sont compromises. Autrement dit, à quel point les membres d'un État sont-ils libres de s'associer s'ils doivent tenir compte des intérêts à l'autonomie de ceux qui désirent se joindre à eux ? Pour répondre à cette objection, permettez-moi de revenir à l'idée selon laquelle les États légitimes s'appuient sur une conception de la justice. J'ai dit plus tôt que Stilz et Wellman partagent une conception de la justice selon laquelle tous les individus ont un statut moral égal. Pour y arriver, tous deux adoptent l'idée de l'autonomie individuelle ou de la liberté en tant qu'indépendance comme étant la mesure des politiques des États. J'ai brièvement traité du fait que, dans les cas où le principe d'autonomie individuelle est remis en question, les États démocratiques doivent fournir une justification à cet égard ; si, pour employer l'exemple de Michael Blake, nous sommes obligés de faire quelque chose, nous devons obtenir compensation. J'ai aussi fait remarquer que la compensation en question prend la forme de la justice égalitaire. Supposons que Wellman ne soit pas convaincu par mon objection au sujet de la liberté d'association ; supposons plutôt que les membres de l'État appelé à admettre des migrants puissent affirmer qu'ils sont contraints. Quelle forme prendrait cette coercition et quel type de compensation, le cas échéant, serait approprié ?

Supposons que les membres de l'État A ont décidé majoritairement (puisque Wellman admet que de telles décisions sont rarement unanimes) de refuser toute immigration sur leur territoire. Ils sont cependant forcés d'accepter un groupe d'immigrants somaliens qui arrivent à leur frontière⁷. Dans un esprit de légitimité, l'État accepte ceux-ci et les aide à s'installer afin d'accélérer leur intégration réussie dans ses institutions. On peut même imaginer que la plupart des immigrants sont dirigés vers une ville où ils doivent s'installer, et que l'ensemble des autres citoyens de l'État A n'entrent que rarement ou pas du tout en contact avec eux. Nous devons alors démontrer que, pour qu'une coercition ait pu s'exercer, la volonté autonome des citoyens d'origine a été fondamentalement entravée. Remarquons néanmoins que ce qui définit le respect de l'autonomie est objet de discussion (voir Blake 2001). Dans la définition de Stilz, « [l]e respect de mon autonomie exige que l'intégrité de ma vraie structure d'objectifs, de buts et de relations sociales — comme me le permet la vie que je mène maintenant — soit protégée. Ce qui ne veut pas dire que toutes mes aspirations subjectives doivent être satisfaites » (Stilz 2011, p. 585, n. 23). La distinction présentée ici est reprise par d'autres (voir par exemple Blake 2001, p. 267 et sq.). Pour paraphraser Joseph Raz, si je n'ai pas l'oreille musicale, le fait que je ne puisse pas devenir chanteuse d'opéra ne constitue pas une atteinte à mon autonomie individuelle (Raz 1986, p. 376 et sq.).

7. La Somalie, selon Stilz, est un État en déroute, ce qui potentiellement justifierait son annexion.

Si cela est une interprétation plausible de l'autonomie, comme je le crois, il me semble donc évident que Cole et Sarah Fine ont raison quand ils affirment que la liberté d'association n'est pas enfreinte puisque les personnes, les citoyens en tant que tels, peuvent toujours s'associer avec qui ils veulent dans le contexte de la société civile (voir Fine 2010, p. 343, citée par Cole, 2011, p. 238). En d'autres mots, même si Wellman construit l'autodétermination comme un projet collectif au cours de son argumentaire, la liberté dont il se réclame pour permettre les revendications sur un territoire sans accepter les devoirs correspondants est individuelle. C'est l'individu qui désire avoir la liberté de s'associer avec qui il le veut; mais les individus peuvent toujours s'associer avec qui ils souhaitent le faire. À vrai dire, nous pourrions aller encore plus loin et supposer, comme Wellman le fait lui-même, que dans le cas où tous les individus ne veulent pas rejeter les immigrants, et où certaines personnes veulent plutôt s'associer aux nouveaux venus, l'autonomie de ceux qui décident de *ne pas* s'associer n'est pas enfreinte. En fait, nous pourrions affirmer qu'il est essentiel de permettre l'immigration afin de satisfaire l'autodétermination de ceux qui veulent s'associer, mais ne peuvent le faire en l'absence d'immigrants, alors que ceux qui ne le désirent pas peuvent effectuer leur choix malgré la présence de migrants.

Nous pouvons ainsi démontrer que, sur la base de l'argument de l'autonomie, il est difficile de voir en quoi les membres de l'État A sont contraints; nous pouvons donc affirmer qu'aucune compensation ne leur est due. La revendication la plus plausible est celle qui vient de ceux qui ne peuvent entrer dans le territoire en quête d'un État légitime, lequel serait en mesure de leur donner accès à l'autonomie; ceux-ci subissent une contrainte (voir Abizadeh 2008); dans ce cas, l'argumentaire pour la justice égalitaire en compensation s'applique.

Conclusion

Les revendications territoriales des États sont étudiées de près par les philosophes politiques qui cherchent à justifier les droits territoriaux. J'ai traité des conséquences externes que peuvent avoir les droits territoriaux s'ils sont accordés. J'ai plus particulièrement analysé l'argument présenté par Wellman, selon lequel les membres d'un État ont le droit de refuser tous les migrants, sur la base des notions de liberté d'association et d'autodétermination. Contre cette vision, j'ai suggéré que si nous envisageons sérieusement l'idée, comme le propose Stiliz, que seuls les États légitimes puissent avoir des droits territoriaux, quelques conditions viennent s'y greffer: seul l'État légitime peut les revendiquer, mais l'État n'est légitime que s'il met en œuvre et protège la « liberté en tant qu'indépendance » de ses citoyens. J'ai également soutenu que la position minimaliste de la légitimité telle que la présente Wellman n'est pas convaincante à la lumière de la présomption qu'il partage avec Stiliz, selon laquelle l'autonomie est l'unité de mesure de la justice de l'État. Plutôt, en adoptant l'argument de Stiliz, j'ai affirmé que le devoir

moral des États s'étend à ses citoyens et à ceux dont les États ne remplissent pas ce devoir — soit leur donner accès à l'autonomie individuelle —, et ce, particulièrement si nous acceptons, comme Stilz le fait, que le peuple d'un État est formé et façonné par les institutions de l'État légitime. Les droits territoriaux ne sont pas illimités, mais ils sont plutôt liés par des devoirs moraux qui s'étendent à tous les êtres humains.

Bibliographie

- Abizadeh, Arash. « Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders », *Political Theory*, vol. 36, no 1, 2008, p. 37-65.
- Blake, Michael. « Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 30, no 3, 2001, p. 257-296.
- Carens, Joe. « Aliens and Citizens: The Case for Open Borders », *The Review of Politics*, vol. 49, no 2, 1987, p. 251-273.
- Cohen, Gerald. *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009.
- Cole, Phillip. « Open Borders: An Ethical Defense », in *Debating the Ethics of Immigration: Is There a Right to Exclude*, Christopher Heath Wellman and Philip Cole (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2011.
- . « Taking Moral Equality Seriously: Egalitarianism and Immigration Controls », *Journal of International Political Theory*, vol. 8, no 1/ 2, 2012, p. 121-134.
- Cole, Phillip, and Christopher Heath Wellman (eds.). *Debating the Ethics of Immigration: Is There a Right to Exclude?*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Fine, Sarah. « Freedom of Association Is Not the Answer », *Ethics*, http://www.youtube.com/watch?v=HoJveRDptDs&feature=player_embedded 120, no 2, 2010, p. 338-356.
- Meisels, Tamar. « Global Justice and Territorial Rights », *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 9, no 2, 2009, p. 231-251.
- Miller, David. *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- . *Principles of Social Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001.
- . *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- . « Property and Territory: Locke, Kant and Steiner », *Journal of Political Philosophy*, vol. 19, no 1, 2011, p. 90-109.
- . « Territorial Rights: Concept and Justification », *Political Studies*, vol. 60, no 2, 2012, p. 252-268.
- Nagel, Thomas. « The Problem of Global Justice », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, no 2, 2005, p. 113-147.
- Pogge, Thomas. « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, no 3, 1994, p. 195-224.
- . *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- Rawls, John. *A Theory of Justice (Rev. Ed.)*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

- Seymour, Michel. *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, Boréal, 2008.
- Stilz, Anna, *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation, and the State*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- . «Nation, States, and Territory», *Ethics*, vol. 121, no 3, 2011, p. 572-601.
- Valdez, Inés. «Perpetual What? Injury, Sovereignty and a Cosmopolitan View of Immigration», *Political Studies*, à paraître.
- Valentini, Laura. «Coercion and (Global) Justice», *American Political Science Review*, vol. 105, no 1, 2011, p. 205-220.
- Wellman, Christopher Heath. «Immigration and Freedom of Association», *Ethics*, vol. 119, no 1, 2008, p. 109-141.
- . «Freedom of Association and the Right to Exclude», in *Debating the Ethics of Immigration: Is There a Right to Exclude?*, Christopher Heath Wellman and Philip Cole (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2011.

Démocratie et frontières : le problème de la constitution du demos et le recours à l'histoire

Dominique Leydet

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013694ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013694ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Leydet, D. (2012). Démocratie et frontières : le problème de la constitution du demos et le recours à l'histoire. *Philosophiques*, 39 (2), 405–419.
<https://doi.org/10.7202/1013694ar>

Résumé de l'article

La réponse conventionnelle au problème des limites du *demos* est que la théorie de la démocratie n'a pas les ressources normatives pour le résoudre. Les limites du demos nous sont données par l'histoire, dont nous reconnaissons la contingence, et le travail de légitimation démocratique ne peut s'effectuer qu'a posteriori à partir de ces limites. Les critiques cosmopolitiques de cette position mettent en cause sa prémisse. Selon eux, la théorie de la démocratie nous donne une réponse normative au problème des frontières. Elle consiste non pas dans la recherche vaine d'un principe normatif permettant de les déterminer, mais plutôt dans l'idée d'un demos sans limite, plaidant ainsi en faveur d'institutions juridiques ou démocratiques globales. Mon objectif est de montrer les limites de cette critique cosmopolitique afin d'esquisser un argument en faveur d'une version revue et corrigée de la position conventionnelle qui assume pleinement les conséquences de son recours à l'histoire.

Démocratie et frontières : le problème de la constitution du demos et le recours à l'histoire

DOMINIQUE LEYDET

leydet.dominique@uqam.ca

Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ. — La réponse conventionnelle au problème des limites du *demos* est que la théorie de la démocratie n'a pas les ressources normatives pour le résoudre. Les limites du demos nous sont données par l'histoire, dont nous reconnaissons la contingence, et le travail de légitimation démocratique ne peut s'effectuer qu'a posteriori à partir de ces limites. Les critiques cosmopolitiques de cette position mettent en cause sa prémisse. Selon eux, la théorie de la démocratie nous donne une réponse normative au problème des frontières. Elle consiste non pas dans la recherche vaine d'un principe normatif permettant de les déterminer, mais plutôt dans l'idée d'un demos sans limite, plaidant ainsi en faveur d'institutions juridiques ou démocratiques globales. Mon objectif est de montrer les limites de cette critique cosmopolitique afin d'esquisser un argument en faveur d'une version revue et corrigée de la position conventionnelle qui assume pleinement les conséquences de son recours à l'histoire.

ABSTRACT. — The conventional response to the boundary problem is to say that since democratic theory lacks the normative resources to solve it, we must accept boundaries as determined by history. Questions of democratic legitimacy only make sense from within their framework. Cosmopolitan critics contest the premise of this argument. Democratic theory provides a normative answer to the boundary problem: in principle, the demos has no limits. As democrats, we should be working towards the development of global democratic and legal institutions. My objective is to show the limits of this cosmopolitan critique and sketch an argument in favour of a revised version of the conventional position.

La démocratie, définie minimalement par les procédures grâce auxquelles un ensemble d'individus sont appelés à s'auto-gouverner, ne semble pas pouvoir offrir de solution au problème logiquement premier de la constitution de cet ensemble. Elle suppose plutôt son existence préalable. Les principes centraux de la théorie démocratique, comme le consentement ou le principe majoritaire, présupposent pour leur application que l'ensemble des individus auxquels on entend les appliquer soit déjà délimité. En d'autres termes, ils ne peuvent eux-mêmes servir à déterminer qui sont ceux qui doivent être inclus dans leur mise en pratique. Ainsi, il n'y aurait pas de principe démocratique qui permette de donner une réponse normative satisfaisante à la question des limites du *demos*. C'est ce qu'on appelle dans la littérature le problème de la constitution du demos ou, pour reprendre l'expression de Frederick Whelan, le « *boundary problem*¹ ».

1. Whelan, 1983. Voir aussi Dahl, 1990, p. 45-51.

Ce problème a une dimension territoriale dans la mesure où la souveraineté de la communauté politique constituée s'exerce sur un territoire défini. Quand on parle des limites du *demos*, on fait donc référence à la composition d'une entité, la communauté politique, qui a une extension territoriale déterminée, et c'est dans ce double sens que le terme de frontières ou de limites est entendu.

Si l'on a pu longtemps se satisfaire du « silence » de la théorie normative, c'est parce que l'on tenait pour acquis que l'aventure démocratique avait à se déployer dans les limites de l'État-nation déjà institué. On concevait ainsi cette question comme ayant été « réglée » par l'histoire, c'est-à-dire le plus souvent par le hasard — ou la nécessité — de la force et des armes. Il est plus difficile aujourd'hui de traiter la constitution du *demos* comme un « déjà donné » dont on ne saurait interroger la légitimité. Le développement de revendications sécessionnistes au cours du dernier tiers du *xx^e* siècle a provoqué une première mise en cause du statu quo des frontières. Aujourd'hui, l'intensification des flux migratoires suscite la contestation de la démarcation citoyens/étrangers, membres/non membres.

Ces contestations nous invitent à questionner la façon dont la théorie de la démocratie a voulu s'en remettre à l'histoire et aux faits pour forclorre la question de la constitution du *demos* et pallier ce qui apparaissait comme son incomplétude. Si la philosophie politique, en tant que réflexion normative, se veut d'abord, comme le disait Rousseau, la recherche du droit et de la raison plutôt que celle du fait², il y a dans cette résignation à la factualité de l'histoire comme point de départ de la démocratie quelque chose qui suscite le doute. La philosophie ne renonce-t-elle pas trop tôt dans sa recherche du droit et de la raison ?

Pour répondre à cette question, je vais prendre pour point de départ la défense de la position conventionnelle esquissée par Jürgen Habermas dans ses textes des années 1990. Il y reprend le constat que la théorie démocratique, plongeant ses racines dans le contractualisme des modernes, ne donne pas de réponse normative à la question de la constitution du *demos*. Nous devrions ainsi accepter les frontières déjà données comme le résultat de l'histoire, une histoire décrite comme contingente et arbitraire d'un point de vue moral. Le travail de légitimation démocratique ne commencerait qu'à partir de la factualité d'une histoire qui a suivi son cours et doit être justifiée de façon rétroactive.

Cette position est aujourd'hui dénoncée comme cédant trop vite devant les faits. Certains auteurs en acceptent la prémisse (les principes démocratiques ne donnent pas de réponse à la question de la constitution du *demos*) pour en contester la conséquence (nous devons accepter comme un donné les frontières résultant de l'histoire). Selon cette première critique,

2. Voir le manuscrit de Genève: « Mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits » Rousseau, 1964, p. 297.

l'absence de justification des limites du demos devrait nous conduire non pas à forclure le débat sur ces limites, mais à accepter qu'elles puissent être contestées et à engager avec ceux qui les contestent un dialogue véritable. Autrement dit, loin de mettre hors champ la question de la légitimité du demos, on peut utiliser la lacune normative des théories démocratiques pour mettre en évidence le caractère contestable des limites de tout demos, et plus précisément la démarcation citoyens/étrangers³. Le constat de la contingence des frontières produites par l'histoire devient ici la prémisse d'un argument soutenant la contestation de la légitimité démocratique de frontières particulières et les revendications d'inclusion formulées par, et au nom, des non-citoyens. J'entends montrer que la prise en considération de cette première contestation ne doit pas nous mener à rompre radicalement avec la position conventionnelle, mais nous forcer plutôt à assumer pleinement les conséquences de son recours à l'histoire.

De façon plus radicale, d'autres auteurs, que je qualifierai de cosmopolitiques, mettent en cause la prémisse même de la position conventionnelle (la théorie démocratique n'offre pas de réponse au problème des limites du demos). Dans ce cas, il s'agit de montrer que la théorie de la démocratie possède les ressources normatives, non pas pour résoudre le problème des limites, mais bien pour le dissoudre : à la recherche vaine d'un principe normatif permettant de justifier les frontières, on oppose le principe d'un demos sans limite et l'on plaide en faveur d'institutions juridiques ou démocratiques globales.

J'examinerai deux versions de cette position cosmopolitique : la première s'appuie sur le principe de « tous les intérêts affectés » ; la seconde mise plutôt sur les implications de l'exigence démocratique de la justification du pouvoir de contrainte. J'essaierai de montrer qu'aucune de ces versions ne montre de façon convaincante que les principes démocratiques de légitimité nous contraignent à adhérer à l'idée d'un demos global. Mon objectif est d'expliquer pourquoi les principes mobilisés par les partisans de la position cosmopolitique demeurent ultimement indéterminés et ne fournissent pas d'issue à ce problème. Cela étant, c'est à une version revue et corrigée de la position conventionnelle que nous devons adhérer.

1. La position conventionnelle

C'est surtout dans les années 1990 que Habermas s'intéresse au rapport entre démocratie et État-nation, dans le contexte du débat sur la construction européenne et la prégnance des nationalismes sur le vieux continent. Pour lui, le rapport entre l'État-nation et la démocratie est historique et contingent plutôt que nécessaire, et il en appelle au développement d'une politique démocratique qui serait post-nationale — sans être post-étatique.

3. Näsström, 2007 et 2011.

En ce qui concerne le problème des frontières, Habermas s'inscrit dans la tradition contractualiste laquelle, il le reconnaît d'emblée, n'offre pas de réponse purement normative à la question des limites d'une association de citoyens libres et égaux :

Il est, en effet, impossible d'expliquer en termes purement normatifs comment doit se composer la totalité fondamentale des personnes qui se rassemblent pour régler leur vie en commun de façon légitime par les moyens du droit positif. D'un point de vue normatif, les frontières sociales d'une association de sujets de droit libres et égaux sont contingentes. Dans la mesure où le caractère volontaire de la décision de s'engager dans une pratique constituante est une fiction du droit rationnel, c'est, dans le monde tel que nous le connaissons, par la contingence historique et par la factualité des événements — et c'est donc en général par l'issue incontrôlable de conflits violents, guerres ou guerres civiles — que sera choisi celui qui va acquérir le pouvoir de définir les frontières d'une communauté politique⁴.

Nous devrions accepter qu'il n'y a pas de solution normative à ce problème et reconnaître le caractère contingent des frontières. Nous ne devrions surtout pas suivre la position nationaliste selon laquelle le principe d'auto-détermination des nations offrirait une solution de rechange à cette résignation.

Si le républicanisme conforte notre conscience de la contingence de ces frontières, le recours à la nation spontanément constituée, pour réduire cette contingence, peut conférer aux frontières l'aura d'une substantialité simulée et la légitimer par des constructions [fictives] de la provenance nationale. Le nationalisme comble la *lacune normative* par l'appel à un prétendu « droit » à l'auto-détermination nationale⁵.

On voit ici que, pour Habermas, le nationalisme tente de combler la lacune normative en faisant appel à une histoire qui a un sens et une finalité propres. Mais cette histoire est *fictive*, une fabrication au service d'un projet politique spécifique. Nous devons résister à ce type de projet, notamment parce que l'unité et l'homogénéité de la nation pré-politique sont le plus souvent problématiques, si bien qu'au mieux la satisfaction d'un projet spécifique d'auto-détermination nationale ne fait généralement que déplacer le problème et créer d'autres minorités insatisfaites.

La position de Habermas tient donc en deux points :

- 1) Les frontières des États démocratiques doivent être acceptées pour ce qu'elles sont : le résultat d'une histoire contingente, ce qui veut dire aussi accepter le vide normatif qui préside à leur fondement.

4. Habermas, 1998, p. 106.

5. Habermas, 1998, p. 135, l'italique est de moi.

- 2) La seule légitimité qu'on puisse accorder aux frontières d'un État démocratique est le résultat d'un processus rétroactif de légitimation⁶. C'est *ex post facto* que les frontières, établies au départ par la force, peuvent être légitimées, dans la mesure où les pratiques démocratiques constituent au fil du temps une communauté politique dont on peut reconnaître la valeur morale. Inversement, on peut concevoir une contestation des frontières lorsque l'État ne respecte pas les droits et principes démocratiques fondamentaux (p. ex. dans le cas du colonialisme, de violation systématique des droits d'individus ou de groupes, etc.), ou encore lorsqu'aucun effort n'est fait pour tenter de répondre aux revendications légitimes des groupes minoritaires.

Habermas esquisse dans ces textes une position similaire à celle défendue par nombre d'auteurs libéraux qui considèrent que si la constitution des États démocratiques actuels a été le produit de forces moralement arbitraires, ceux-ci ont acquis progressivement une valeur morale qui les rend dignes de respect⁷. Si ces États constituent des espaces de solidarité qui permettent à leurs membres d'accéder à un ensemble important de droits et de bénéfices, ils méritent d'être défendus en l'absence de solution plausible. Des régimes de citoyenneté stables « promote internal redistribution and support co-governance⁸ » ; leur fragilisation ne saurait être un gage de progrès.

2. Se jeter dans les bras de l'histoire?

Selon Sofia Näsström, la position conventionnelle revient à mettre les limites du demos à l'abri de toute réflexion sur leur légitimité⁹. Seule la constitution du gouvernement serait ainsi susceptible de faire l'objet d'une interrogation sur sa légitimité alors que la question préalable de la constitution du demos lui-même ne pourrait être soumise à un tel questionnement. Ce faisant, la position conventionnelle nous invite, ni plus ni moins, à nous « jeter dans les bras de l'histoire » plutôt que de laisser ouverte la possibilité de contester la légitimité des frontières déjà données.

Qu'est-ce qui justifie cette caractérisation paradoxale de la position conventionnelle ?

« By making the people contingent on history, liberal and deliberative theorists [...] give free reign to the historical forces they seek to exclude [...] this democratic withdrawal indirectly works to the advantage of the status quo. It bene-

6. Nasström, 2007, p. 632.

7. Voir Christiano, 2006 ; Moore, 2006 ; Gould, 2006 ; Kymlicka, 2001. Cara Nine montre, par ailleurs, que ce n'est pas parce que les frontières étatiques sont le produit d'une histoire injuste qu'elles sont pour autant arbitraires d'un point de vue moral (Nine, 2008).

8. Shachar 2009, p. 67.

9. Näsström 2007 et 2011.

fits those who possess power, status, and force by lending them the opportunity to operate freely in the world without any demands of legitimacy in return.¹⁰ »

Accepter sans plus les frontières données par une histoire considérée comme contingente a pour effet de consacrer ces frontières, de leur donner un statut non contestable, autrement dit de leur donner une légitimité par défaut. Cela n'est pas acceptable d'abord parce que le statu quo ainsi consacré n'est pas neutre, mais favorise certains groupes particuliers au détriment d'autres groupes. En d'autres termes, l'histoire ne peut pas être utilisée comme un donné, une ligne de fond neutre.

Ensuite, cette position est inacceptable parce que les frontières ne sont pas simplement le résultat d'événements passés, elles ont des effets dans le présent, lesquels doivent pouvoir faire l'objet d'une interrogation sur leur légitimité ou leur justification. Pour Näsström, la constitution du peuple n'est pas simplement ou d'abord un événement historique appartenant au passé, « it is an ongoing claim that we make¹¹ ».

Enfin, la position conventionnelle a des conséquences pratiques concrètes, notamment concernant l'immigration. Il en résulte que le débat sur l'immigration se fait dans des termes où la légitimité de la frontière, de la ligne de partage entre membres et non-membres n'est jamais remise en question, et où ce sont nécessairement les premiers qui ont tout pouvoir de statuer sur le sort des seconds.

« The result is that the discussion of political membership — of inclusion and exclusion — takes place against the backdrop of a people that itself remains unquestioned. Migration is the problem, whereas the people is the one that resolves it.¹² »

Näsström entend contester ce rapport d'asymétrie entre citoyens et migrants. Cela veut dire ne pas accepter la factualité des frontières comme l'arrière-plan nécessaire et légitime des pratiques démocratiques. Loin de soustraire la question du demos à toute exigence de justification, il nous faudrait plutôt rechercher les mécanismes démocratiques appropriés à travers lesquels on puisse « promouvoir » cette contestation.

L'argument de Näsström devrait conduire les partisans de la position conventionnelle à assumer pleinement les conséquences de leur recours à l'histoire : si la constitution du demos repose sur une lacune normative, les frontières spécifiques d'un demos demeurent ouvertes à la contestation puisque leur justification dépend de la façon dont l'État satisfait, effectivement, les exigences de la justice démocratique. La portée de cette justice s'étend non seulement aux citoyens, mais aussi aux non-citoyens dans leurs rapports à l'État démocratique.

10. Näsström 2007, p. 646.

11. *Ibid.*, p. 645.

12. *Ibid.*, p. 648.

Le recours à l'histoire ne doit pas être un moyen d'éviter ou de forclorre ces contestations. Il doit être plutôt le point de départ établi d'un débat concernant la façon dont un État démocratique spécifique prétend exercer le contrôle de l'accès à son territoire, débat auquel doivent pouvoir participer ceux-là même qui contestent leur exclusion : migrants, demandeurs d'asile, sans-papiers. Autrement dit, si les frontières établies à l'origine par la force ne peuvent être légitimées qu'*ex post facto*, ce processus de légitimation rétroactif doit inclure non seulement les citoyens, mais aussi les non-citoyens concernés. Il n'est sans doute pas possible ni souhaitable d'atteindre un rapport de parfaite symétrie entre citoyens et non-citoyens, mais le refus de reconnaître aux étrangers toute voix au chapitre n'est pas justifiable.

3. Dissoudre le problème de la frontière ? La position cosmopolitique

Certains auteurs contestent toutefois que la recherche de la raison et du droit doive s'arrêter aux frontières territoriales des États et récusent l'idée même que la théorie démocratique soit incomplète et n'offre pas de réponse normative au problème des frontières. Si l'on poussait à leur terme les principes fondateurs de la théorie démocratique, on s'apercevrait que la réponse proprement normative à laquelle ils nous mènent est celle du *demos* global. Il n'y a en fait de « lacune normative » que parce que nous tenons à l'idée que le *demos* a nécessairement des limites spécifiques, bien que nous soyons obligés de constater que les principes démocratiques ne permettent pas de les justifier. Nous en inférons alors que la théorie de la démocratie est incomplète et nous nous tournons vers l'histoire. Mais si nous abandonnions ce présupposé et si nous allions au bout de ce qu'impliquent les principes démocratiques de légitimité, nous serions à même de constater que le problème des frontières est un faux problème. Nous le verrions se dissoudre devant nos yeux : à la question sans réponse des limites du *demos*, nous pourrions opposer le principe d'un *demos* sans limite. Il existe deux versions de cette position, lesquelles se distinguent, pour l'essentiel, par la façon dont le principe démocratique de légitimité est défini : la première s'appuie sur le principe du « *all affected interests*¹³ », tandis que la seconde mise plutôt sur le principe du « *all those subjected*¹⁴ ».

Le principe du « all affected interests »

Robert Goodin cherche une issue au problème de circularité identifié par Whelan en partant de cette hypothèse : s'il nous est possible de contester le caractère démocratique de la constitution d'un *demos* donné, c'est qu'il doit exister au moins un principe démocratique auquel nous faisons implicitement référence lorsque nous formulons cette critique¹⁵. Pour le mettre en

13. Arrhenius, 2007 ; Goodin, 2007.

14. Abizadeh, 2008.

15. Goodin, 2007, p. 47.

évidence, il nous propose d'examiner les bases à partir desquelles on considère que les demoï se sont généralement constitués, soit la territorialité, la nationalité ou l'histoire. Pour Goodin, ces facteurs sont tous également arbitraires d'un point de vue moral. Ils ne peuvent être invoqués comme des raisons permettant de justifier une délimitation spécifique du demos que dans la mesure où ils conduisent à l'enchevêtrement (« *intertwining* ») des intérêts des individus¹⁶. Ainsi, nous pensons que les groupes territoriaux, nationaux, historiques devraient exercer un pouvoir collectif de décision parce que, de façon générale, les intérêts des individus au sein de ces groupes sont affectés par les actions et les choix des autres individus qui y appartiennent, et réciproquement.

La corrélation territorialité-nationalité-histoire, d'une part, et intérêts partagés, d'autre part, n'est pas parfaite. Goodin en infère que constituer un demos sur la base d'un territoire partagé, d'une histoire ou d'une nationalité communes n'est jamais qu'une approximation imparfaite de ce que donnerait le fait de le former sur la base de la présence d'intérêts entremêlés. Ainsi, on peut facilement évoquer plusieurs cas empiriques où l'approximation est soit trop inclusive (y compris dans le demos des individus dont les intérêts ne sont pas affectés par ses décisions, que ce soit pour une décision en particulier ou de manière générale), soit trop exclusive (parce qu'elle n'inclut pas des individus dont les intérêts, au contraire, sont touchés). Mais se référer à de tels contre-exemples, c'est déjà supposer que « the all-affected interests is the principle that is being implicitly employed in judging all those other methods of constituting the demos, on the basis of territoriality, nationality, history, or whatever ». Par conséquent, conclut-il : « The "all affected interests" principle is the standard by which adequacy of those other approximations is invariably assessed¹⁷. »

C'est donc à ce principe du « *all affected interests* » que conduirait l'analyse de nos jugements concernant le caractère plus ou moins approprié des demoï existants. Goodin entend dégager ce principe de ses scories empiriques pour déterminer quelles seraient ses implications si nous l'appliquions aujourd'hui de façon cohérente. Mais il faut au préalable en proposer une interprétation déterminée, en l'espèce la version « possibiliste¹⁸ » qui donne au principe son extension maximale en stipulant que toutes les personnes « possiblement » affectées par une décision donnée doivent pouvoir participer à la prise de décision collective. Puisque les décisions collectives peuvent avoir des conséquences indésirables et que leur effet est potentielle-

16. *Ibid.*, p. 48.

17. Goodin, 2007, p. 49.

18. Celle-ci se distingue des versions « all *actually* affected » et « all *plausibly* affected » critiquées par Goodin. Held propose plutôt « all *significantly* affected », soit « people [...] enmeshed in decisions and forces that impact on their capacity to fulfill their vital needs » (Held 2005, p. 14).

ment infini, il est impossible de spécifier tous ceux qui pourraient être affectés par une décision déterminée, sauf si l'on inclut au sein du demos la planète toute entière, y compris les générations futures. L'application cohérente du principe conduirait donc à considérer que le demos global est la réponse donnée par la théorie normative de la démocratie à la question des limites du demos¹⁹. Goodin reconnaît que sa proposition semblera — au mieux — difficilement réalisable. Cela étant, il accepte que nous retrouvions le chemin des faits, non pas toutefois pour nous satisfaire de la situation présente, mais plutôt pour réfléchir aux arrangements qui nous permettraient le mieux de nous rapprocher de l'idéal, malgré la persistance d'États démocratiques territoriaux.

La façon dont Goodin dérive son principe normatif est-elle convaincante? Trouve-t-il ainsi une issue au problème de la circularité mis en évidence par Whelan et Dahl? Remarquons d'abord le glissement qu'il effectue entre le constat de l'importance du facteur d'enchevêtrement des intérêts, ce qu'il appelle le « principe » des « *entertwined interests* », et celui des « *affected interests* ». Il semble supposer que les deux sont équivalents, ce qui n'est pas le cas. En effet, l'enchevêtrement d'intérêts renvoie plutôt à l'existence d'un monde commun où tous, ou presque tous les intérêts fondamentaux des individus sont mutuellement impliqués²⁰. L'extension d'un tel « principe » est beaucoup plus limitée que celle appelée par le principe de « tous les intérêts affectés ». Suivant ce dernier, en effet, il suffit que l'action d'un État affecte (possiblement) l'un de mes intérêts pour que je puisse considérer avoir le droit de prendre part à cette décision. On peut considérer, à l'instar de Goodin, que l'application d'un tel principe dans notre monde globalisé signifierait (nous pouvons tous être possiblement affectés par la décision d'un État donné), que nous devons adhérer à l'idée que toute limitation du demos est illégitime. Mais ce n'est pas le cas du « principe » des intérêts enchevêtrés.

En outre, je mets « principe » entre guillemets parce que l'enchevêtrement des intérêts est moins un principe normatif nous donnant les moyens de distinguer entre les demoï légitimement constitués et ceux qui ne le sont pas qu'une *explication* nous permettant de comprendre pourquoi, au fil du temps, des collectivités qui ont été constituées souvent dans le sang et la guerre finissent par acquérir une valeur morale aux yeux de leurs membres alors même que certains d'entre eux sont les lointains descendants des vaincus du passé.

Ainsi, on ne saurait prétendre que l'enchevêtrement des intérêts constitue un principe normatif de constitution du demos, ni l'identifier au principe de « tous les intérêts affectés ». Cela étant, Goodin ne peut ni affirmer que le principe du « all affected interests » serait contenu *in nuce*

19. Goodin, 2007, p. 55 et p. 64.

20. Christiano, 2006, p. 98.

dans nos jugements sur le caractère approprié ou non des frontières de demoï existants, ni prétendre qu'appliqué de façon cohérente ce principe nous contraindrait à reconnaître que le demos global est la seule réponse légitime à la question de la constitution du demos. L'interprétation extensive qu'il fait de ce principe conforte ce que Whelan et Dahl avaient déjà montré, à savoir que sa portée est indéfinie. Mais on ne saurait transformer l'indétermination d'un principe en réponse déterminée (le demos global) au problème de la constitution du demos²¹.

Pouvoir de contrainte et droit de participation

Dans une contribution importante dont l'objet premier est de montrer que les États démocratiques n'ont pas droit au contrôle unilatéral de leurs frontières, Arash Abizadeh prend pour point de départ le principe démocratique selon lequel l'exercice du pouvoir de contrainte n'est légitime que s'il est justifié auprès de tous ceux sur lesquels il s'exerce²². Il ajoute que, du point de vue d'une théorie démocratique, l'exigence de justification suscitée par l'exercice de la contrainte ne peut pas être comprise comme simplement hypothétique — ce que suggère la tradition libérale —, mais qu'elle implique plutôt un droit effectif de participation²³. Dans la mesure où un régime de contrôle des frontières soumet tant les membres que les non-membres à l'exercice du pouvoir coercitif de l'État, un tel régime doit être justifié tant pour ses citoyens que pour les étrangers, ce qui implique de donner à ces derniers les moyens institutionnels de faire entendre leur voix.

Selon Abizadeh, on ne saurait tenir pour acquis que le « tous ceux » de la prémisse (« l'exercice du pouvoir de contrainte n'est légitime que s'il est justifié auprès de *tous ceux* sur lesquels il s'exerce ») réfère aux seuls citoyens plutôt qu'à l'ensemble de ceux qui sont effectivement soumis à la contrainte, qu'ils soient ou non citoyens. Il n'y a pas de raison soutenable de limiter ainsi d'emblée la portée de l'exigence de justification. Au contraire, la théorie de la démocratie donne une réponse au problème de la frontière de Whelan : l'extension du principe de légitimité démocratique s'étend aussi loin que nos pratiques de justification mutuelle peuvent aller, ce qui veut dire que le demos est en principe sans limite²⁴.

Comment comprendre cette thèse ? À première vue, elle apparaît comme énonçant un principe régulateur, formulant une exigence morale, qui nous motive à éprouver jusqu'à quel point les institutions d'un demos réellement

21. Pour des critiques qui touchent les problèmes d'opérationnalisation du principe, voir Karlsson Schaffer, 2012, et Nootens, 2009.

22. Abizadeh, 2008, p. 41.

23. Nous devrions comprendre ce droit : « in whatever sense is required for persons to see themselves as the free and equal authors of the laws to which they are subject » (Abizadeh 2008, p. 41).

24. Abizadeh 2008, p. 48.

existant satisfont ou non aux exigences de la légitimité démocratique, et à accepter que nous devons tenter d'étendre nos pratiques de justification mutuelle au delà du seul corps des citoyens pour atteindre l'ensemble des individus soumis au pouvoir coercitif que représentent les frontières de l'État démocratique. Considérée de ce point de vue, la thèse d'Abizadeh semblera très proche de la position de Näsström, mais reformulée dans un vocabulaire différent, à saveur cosmopolitique.

Mais Abizadeh donne également une version plus forte des implications de sa position :

Nous devrions, comme démocrates, nous reconnaître contraints, par notre propre conception de la légitimité politique, à soutenir la création d'institutions démocratiques cosmopolitiques ayant juridiction sur les conditions d'entrée sur le territoire étatique. Si toute frontière d'un État, en tant qu'elle limite la liberté de mouvement de tout individu, le soumet à un pouvoir coercitif qui suscite une exigence de justification, si la satisfaction de cette exigence requiert la reconnaissance d'un droit de participation au processus par lequel le régime de la frontière est déterminé, cela signifie non seulement que toute frontière existante est illégitime, mais surtout que seules des institutions démocratiques globales pourraient constituer un cadre adéquat pour déterminer un régime légitime de contrôle des frontières. Dans la mesure où, pour tout État exerçant le contrôle de ses frontières, on peut montrer que l'ensemble de ceux à qui une justification est due recouvre chaque fois l'ensemble de l'humanité, la création d'institutions démocratiques globales s'avère nécessaire.

Cette position repose sur deux points controversés : premièrement, une conception extensive de ce qui constitue l'exercice d'un pouvoir de contrainte ; deuxièmement, l'idée que l'exigence de justification doive prendre la forme d'un droit effectif de participation.

Selon Abizadeh, un individu est soumis à un pouvoir de contrainte dès lors que les agents de l'État sont capables d'utiliser la force physique (ce qui inclut tant le recours à la force que le fait d'ériger des obstacles physiques à la liberté de mouvement) et autorisés à le faire, ou de menacer d'en faire usage de façon à empêcher ou prévenir certains comportements. Les individus sont soumis à cette contrainte, que les agents de l'État réussissent ou non à prévenir ou empêcher ces comportements, et indépendamment des intentions des individus. Même si je n'ai jamais eu l'intention de franchir la frontière de l'État « x », le fait que son accès soit limité par l'exercice du pouvoir de contrainte de cet État suffit, selon Abizadeh, pour qu'il soit possible de dire que je suis soumise à ce pouvoir. Le contenu de mon intention ne change rien au caractère contraignant du pouvoir²⁵.

Il est juste de dire que la loi qui prévoit l'interdiction de fumer dans les lieux publics conserve un caractère contraignant, même si je suis non fumeuse et n'ai nulle intention de fumer. Par contre, pour pouvoir prétendre

25. Abizadeh, 2008, p. 57-60.

que cette loi a un caractère contraignant pour moi, il faut pouvoir mettre en évidence un lien quelconque — qui n'a pas à être de l'ordre de l'intention — entre l'individu que je suis et cette loi (ce peut être, par exemple, que je suis citoyenne ou de passage dans cet État). En l'absence d'un tel lien, formel ou informel, je peux reconnaître que cette loi a un caractère contraignant au sens où c'est là un attribut généralement associé à toute loi, sans prétendre pour autant qu'elle *me* soumet à la contrainte. Si c'était le cas, cela reviendrait à dire que les lois du Vanuatu *me* soumettent à un pouvoir coercitif du simple fait que ce sont des lois; c'est peut-être juste si l'on accepte la définition qu'Abizadeh donne de la contrainte, mais c'est là une proposition trop faible pour pouvoir donner naissance à une exigence de justification qui implique un droit de participation²⁶.

Cette définition de la contrainte fait en sorte que tout régime de frontière — pour autant qu'il présente un obstacle à la liberté de mouvement de tout agent — constitue une atteinte à son autonomie, laquelle donne naissance à une exigence de justification, peu importe ce que signifie pour cet agent cette restriction à sa liberté. En d'autres termes, on n'a pas à considérer l'effet spécifique qu'a effectivement cette restriction pour cet agent. Cela veut dire que l'on peut parler de coercition et d'atteinte à l'autonomie aussi bien dans le cas d'un citoyen canadien, invité dans une université brésilienne, et qui se voit refoulé à son arrivée au Brésil parce qu'il n'a pas de visa, que dans le cas de travailleurs mexicains sans papiers qui vivent et travaillent dans un État américain dans la peur de l'expulsion. Et pourtant, l'effet de l'obstacle que représente la frontière sur leurs vies respectives est très différent. Ces différences substantielles entre les deux situations ne devraient-elles pas avoir un effet sur les exigences qu'elles peuvent susciter?

Rappelons de nouveau que, pour Abizadeh, reconnaître la légitimité d'une exigence de justification, c'est reconnaître un droit de participation effectif dans des institutions communes. C'est peut-être là surtout que le bât blesse. En effet, on pourrait concevoir que les régimes des frontières constituent une limitation de l'autonomie des individus qui y sont soumis — laquelle suscite une exigence de justification —, sans pour autant accepter que cette exigence doive se traduire par un droit effectif de participation pour l'ensemble de ces individus²⁷.

La tradition démocratique, à laquelle Abizadeh se réfère, enseigne depuis Rousseau que la loi à laquelle je suis contrainte d'obéir n'est légitime que si je puis me représenter comme son co-auteur. Mais cette prescription

26. Dans sa critique, Miller (2010) insiste plutôt sur la distinction entre coercition et prévention (voir la réplique d'Abizadeh, 2010) pour tenter de montrer que les régimes de frontières, contrôlés unilatéralement par les États souverains, ne constituent pas l'exercice d'un pouvoir de coercition sur les non-citoyens. Ce n'est pas ma position: ces régimes constituent, dans certains cas, l'exercice d'un tel pouvoir.

27. Lopez-Guerra, 2005, p. 219; Bauböck, 2009, p. 19 n.

ne prend son sens que dans le contexte plus large du pacte social lui-même, où les individus engagent chacun leur personne et leurs biens pour former l'association. Autrement dit, le droit de participation n'est pas lié à l'exercice de telle contrainte déterminée, mais à un *ensemble* de contraintes qui touchent l'ensemble de ma personne et mes biens. Si l'on peut dégager du principe de légitimité démocratique un droit effectif de participation, celui-ci ne concerne que les individus soumis à l'ensemble, ou, du moins, à une part significative, de la gamme de lois contraignantes de l'association, non pas ceux qui ne subissent que l'une ou l'autre d'entre elles. Si mon analyse est juste, cela voudrait dire, par exemple, que si les sans-papiers, les travailleurs saisonniers, les immigrants qui sont soumis à un ensemble significatif de contraintes de l'État démocratique peuvent revendiquer de façon plausible un droit de participation aux processus démocratiques au travers desquels ce dispositif de contraintes est déterminé, cela n'est pas le cas pour l'ensemble des non-citoyens. Ainsi, le principe de légitimité démocratique ne mène pas au demos global comme solution au problème des frontières. L'idée de demos sans limite, comme principe régulateur, a une portée *indéfinie* et ne donne, par conséquent, aucune réponse déterminée à la question de la constitution du demos. Il nous engage cependant à vérifier jusqu'où effectivement nous devons étendre nos pratiques de justification mutuelle afin de répondre aux revendications de ceux qui pâtissent, concrètement, de l'existence de frontières dont nous reconnaissons les origines contingentes.

Conclusion

En acceptant que les limites du demos soient données généralement par une histoire dont nous reconnaissons la contingence, ne renonçons-nous pas trop tôt à la recherche du droit et de la raison pour nous résigner aux faits ? Nous pouvons maintenant répondre non à cette question, mais seulement pour autant que nous acceptons de tirer pleinement les conséquences de ce recours à l'histoire. Celui-ci ne doit pas se muer dans la consécration de frontières incontestables, pas plus qu'il ne doit sanctionner le droit des citoyens des États démocratiques du Nord à rester sourds aux revendications de ceux qui frappent à leurs portes afin d'améliorer leur sort. Si la question de la légitimité du demos ne peut se poser qu'a posteriori et porter sur les conditions auxquelles ses limites pourraient être justifiées²⁸, alors nous devons reconnaître que cette interrogation doit tenir compte de la façon dont le demos traite, non pas seulement ses propres citoyens, mais aussi ceux qui, sans être citoyens, partagent avec eux un ensemble complexe de relations de dépendance mutuelle.

28. Blake, 2002, p. 262.

Références

- Abizadeh, Arash. « Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilaterally Control Your Own Borders », *Political Theory*, 36 (1), 2008, 37-65.
- . « Democratic Legitimacy and State Coercion: A Reply to David Miller », *Political Theory* 38 (1), 2010, 121-130.
- Arrhenius, Gustaf. « The Boundary Problem in Democratic Theory », Draft 070312, <http://people.su.se/~folke/boundary.pdf>
- Bauböck, Rainer. « The Rights of Others and the Boundaries of Democracy », *European Journal of Political Theory*, 6 (4), 2007, 398-405.
- . « Global Justice, Freedom of Movement and Democratic Citizenship », *European Journal of Sociology*, 50 (1), 2009, 1-31.
- Blake, Michael. « Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy », *Philosophy and Public Affairs*, 30 (3), 2002, 257-295.
- Christiano, Thomas. « A Democratic Theory of Territory and Some Puzzles about Global Democracy », *Journal of Social Philosophy*, 37 (1), 2006, 81-107.
- Dahl, Robert A. 1970. *After the Revolution? Authority in a Good Society*, (revised ed. 1990) New Haven & London, Yale University Press.
- . *Democracy and its Critics*, New Haven & London, Yale University Press, 1989.
- Goodin, Robert E. « Enfranchising All Affected Interests, and its Alternatives », *Philosophy and Public Affairs*, 35 (1), 2007, 41-67.
- Gould, Carole. *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Habermas, Jürgen. *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998.
- Held, David. « Principles of Cosmopolitan Order », *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, G. Brock, H. Brighouse (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 10-28.
- Karlsson Schaffer, Johan. « The Boundaries of Transnational Democracy: Alternatives to the All-Affected Principle », *Review of International Studies*, 38 (2), 2012, 321-342.
- Kymlicka, Will. *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Miller, David. « Democracy's Domain », *Philosophy and Public Affairs* 37(3), 2009, 201-228.
- . « Why Immigration Controls are not Coercive: A Reply to Arash Abizadeh » *Political Theory* 38 (1), 2010, 111-120.
- Moore, Margaret. « Cosmopolitanism and Political Communities », *Social Theory and Practice*, 32 (4), 2006, 627-658.
- Näsström, Sofia. « The Legitimacy of the People », *Political Theory* 35 (5), 2007, 624-658.
- . « The Challenge of the All-Affected Principle », *Political Studies* 59, 2011, 116-134.
- Nine, Cara. « The Moral Arbitrariness of State Borders: Against Beitz », *Contemporary Political Theory*, 7 (3), 2008, 259-279.
- Nootens, Geneviève. « Democracy and Legitimacy in Plurinational Societies », *Contemporary Political Theory*, 8 (3), 2009, 276-294.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes III. Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1964.

Shachar, Ayelet. *The Birthright Lottery. Citizenship and Global Inequality*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2009.

Whelan, Frederick. « Prologue: Democratic Theory and the Boundary Problem », *Nomos XXV: Liberal Democracy*, ed. J. Rolan Pennock, John W. Chapman, New York & London, New York University Press, 1983.

Violence de masse et sécession comme réparation : le cas du Kosovo

Philippe Roseberry

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013695ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013695ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roseberry, P. (2012). Violence de masse et sécession comme réparation : le cas du Kosovo. *Philosophiques*, 39 (2), 421–434. <https://doi.org/10.7202/1013695ar>

Résumé de l'article

L'interprétation d'un acte de violence de masse est toujours délicate puisqu'elle confère un certain statut au groupe visé. Ce statut peut devenir un facteur important dans la décision de la communauté internationale de reconnaître ou non l'indépendance d'un groupe et de son territoire. Cet article examine le cas de la reconnaissance du Kosovo par la communauté internationale, en février 2008, et soutient que cette reconnaissance a été rendue possible par l'utilisation d'arguments basés sur le statut collectif de victime de nettoyage ethnique détenu par la population albanaise du Kosovo. L'article comble le fossé entre, d'un côté, la théorie de la sécession comme réparation, et de l'autre, les travaux sur la violence de masse contre les groupes ethnonationaux. L'analyse montre que la pratique de la reconnaissance étatique a été réorientée vers un critère restrictif lié au type de violence subie par le groupe réclamant l'indépendance. Dans cette optique, le territoire devient une forme tangible de compensation pour les injustices subies, ce qui tranche par rapport à la pratique antérieure de la reconnaissance étatique dans l'ex-Yougoslavie et ailleurs.

Violence de masse et sécession comme réparation : le cas du Kosovo¹

PHILIPPE ROSEBERRY

Département d'études politiques, Queen's University, Kingston, Canada
philippe.roseberry@queensu.ca

RÉSUMÉ. — L'interprétation d'un acte de violence de masse est toujours délicate puisqu'elle confère un certain statut au groupe visé. Ce statut peut devenir un facteur important dans la décision de la communauté internationale de reconnaître ou non l'indépendance d'un groupe et de son territoire. Cet article examine le cas de la reconnaissance du Kosovo par la communauté internationale, en février 2008, et soutient que cette reconnaissance a été rendue possible par l'utilisation d'arguments basés sur le statut collectif de victime de nettoyage ethnique détenu par la population albanaise du Kosovo. L'article comble le fossé entre, d'un côté, la théorie de la sécession comme réparation, et de l'autre, les travaux sur la violence de masse contre les groupes ethnonaux. L'analyse montre que la pratique de la reconnaissance étatique a été réorientée vers un critère restrictif lié au type de violence subie par le groupe réclamant l'indépendance. Dans cette optique, le territoire devient une forme tangible de compensation pour les injustices subies, ce qui tranche par rapport à la pratique antérieure de la reconnaissance étatique dans l'ex-Yougoslavie et ailleurs.

ABSTRACT. — The interpretation of an act of mass violence is always a contentious issue since it confers a certain status to the targeted group. This status may become an important factor in the international community's decision to recognize or not the independence of a group and its territory. This article examines the case of Kosovo's February 2008 recognition by the international community and argues that this recognition was made possible by the summoning of arguments based on Kosovo Albanians' collective status as victims of ethnic cleansing. The article bridges the gap between on the one hand the Remedial Right theory of secession, and on the other hand, works on mass violence against ethnonational groups. The article shows that the practice of state recognition was reoriented towards a restrictive criterion linked to the type of violence sustained by the group claiming independence. Under this interpretation, territory becomes a tangible form of compensation for suffered injustices, which contrasts with earlier practice of state recognition in the former Yugoslavia and elsewhere.

Catégoriser un acte de violence de masse est toujours une opération contentieuse. Cela l'est d'autant plus lorsque cette catégorisation s'opère en tandem avec un débat sur la reconnaissance étatique d'un groupe sécessionniste ter-

1. Une première version de cet article a été présentée au colloque « Territorialité, identité nationale et justice mondiale », organisé par le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité au Québec (CRIDAQ). Je remercie Michel Seymour, Christine Straehle, Frédérick-Guillaume Dufour et tous les autres participants pour leurs commentaires.

ritorialement concentré. Pour l'analyse légale, qualifier un acte de génocide, plutôt que de nettoyage ethnique ou de crime de guerre, dépend essentiellement de définitions juridiques dont l'objectif est de démontrer la responsabilité criminelle d'un État. Mais comme le montre cette analyse, la façon dont une campagne de violence de masse est perçue et catégorisée par différents acteurs politiques affecte aussi les perspectives du groupe visé par la violence de se voir reconnaître comme État indépendant. Cette reconnaissance est alors présentée comme une réparation pour les injustices subies. Le cas de la déclaration unilatérale d'indépendance du Kosovo, en 2008, fournit d'importantes clés de compréhension de ce phénomène.

Interpréter et catégoriser la violence perpétrée par l'État permet de clarifier le statut du groupe visé par la violence. Ce statut varie considérablement selon que l'on utilise la catégorie de victime de « nettoyage ethnique », plutôt que celle, négativement connotée, « d'insurgé », pour décrire le groupe visé. Cette distinction n'est pas que sémantique, car elle souligne la performativité inhérente du langage associé à l'identification et à la catégorisation des actes de violence de masse. Cette catégorisation nous en dit long sur le type de réclamation dont les victimes peuvent se prévaloir, ainsi que sur le soutien qu'elles peuvent espérer recevoir de la communauté internationale.

Le cas de la reconnaissance internationale du Kosovo en tant qu'État indépendant représente un jalon important du débat théorique et politique concernant les conditions dans lesquelles l'indépendance est concédée à un État, car il lie les débats sur la catégorisation de la violence de masse à ceux concernant les bases légitimes de la sécession et de la reconnaissance étatique. Le statut final du Kosovo constituait, au moins jusqu'à sa déclaration unilatérale d'indépendance, le 17 février 2008, une question épineuse pour les organisations internationales et les États ayant soutenu l'autonomie de facto de l'ex-province serbe à la suite du conflit de 1998-1999. La communauté internationale, c'est-à-dire les membres du Conseil de sécurité de l'ONU — ainsi que les principaux membres de l'OTAN, qui participèrent à la campagne aérienne contre la Serbie en 1999 et reconnurent l'indépendance du Kosovo en 2008, faisait face à un double dilemme². D'un côté, il semblait impossible d'envisager un retour de l'appareil sécuritaire et administratif serbe au Kosovo. De l'autre, il apparaissait aussi très délicat d'ouvrir la porte à la reconnaissance d'une déclaration unilatérale d'indépendance étant donné l'extrême sensibilité de la question du droit des minorités nationales dans l'Europe de l'Est contemporaine. Dans ce contexte, la question se posait de justifier l'indépendance du Kosovo de la manière la plus convaincante, mais aussi la moins déstabilisante.

Cette analyse identifie le concept de sécession « comme réparation », basé sur la violence de masse subie par la population albanaise du Kosovo,

2. Au moment de la publication, quatre-vingt-onze pays avaient reconnu l'indépendance du Kosovo.

comme une justification particulièrement efficace par laquelle les puissances administratrices engagées dans la gestion du protectorat kosovar ont cherché à convaincre, et se convaincre, de la légitimité de l'indépendance du Kosovo. À travers une lecture particulière du type de violence subie par la population albanaise du Kosovo, la communauté internationale a établi un lien sans précédent entre type de violence de masse et droit à la sécession. Cela amène à voir la sécession comme remède à des atrocités subies et modifie le rôle du territoire dans ce processus, celui-ci passant de base de l'État démocratique à un bien échangeable en vue d'une réparation. Bien que ce lien ait fourni aux puissances administratrices les outils conceptuels pour régler la question du statut final du Kosovo, il a aussi élevé le seuil au-delà duquel les demandes sécessionnistes en situation de conflit violent sont recevables. Notre analyse recense d'abord la littérature contemporaine sur la catégorisation de la violence de masse et identifie les implications de celles-ci pour l'éthique de la sécession. Tirant profit de ces indications théoriques, elle replace ensuite le lien entre violence de masse et sécession, ainsi que le cas du Kosovo, dans une perspective comparée. Elle examine le discours de certains acteurs internationaux engagés dans la légitimation du statut final du Kosovo en tant qu'État souverain dans le but de comprendre la logique de la reconnaissance. L'analyse conclut avec une discussion des implications théoriques et pratiques du « précédent » du Kosovo pour l'enjeu global de la sécession.

I. Violence de masse et sécession comme réparation : réflexions théoriques

1. Interpréter la violence de masse

Le lien que nous avons établi entre violence subie et statut final du Kosovo prend racine dans un courant de recherche émergent dont l'objectif est l'adoption de catégories analytiques sociologiques, plutôt que légales, dans l'étude de la violence de masse. Jacques Sémelin et Benjamin Valentino présentent de tels efforts de catégorisation basés sur la logique stratégique de l'appareil sécuritaire et militaire de l'État perpétrateur³. Les auteurs développent une typologie de la logique de la violence de masse qui comprend deux catégories principales basées sur le résultat escompté de la violence.

Par « détruire pour soumettre », Sémelin désigne une catégorie d'actes de violence de masse dont l'objectif est la sujétion, temporaire ou permanente, du groupe visé⁴. S'il y a de toute évidence destruction intentionnelle d'une fraction du groupe visé, cette destruction est perçue comme nécessaire à l'imposition ou au rétablissement de l'ordre par l'État. Le plus souvent, dans cette situation, l'État cherche à briser une insurrection, réelle ou imaginée, comme les armées révolutionnaires françaises l'ont fait en Vendée, dès

3. Sémelin, 2005 ; Valentino, 2004.

4. Sémelin, 2005, p. 389-390.

1793, ou plus récemment en Algérie dans le cadre de la lutte contre le Front de libération nationale⁵. Valentino s'exprime en termes similaires en identifiant une catégorie générale de la violence de masse « coercitive » qui inclut les luttes anti-insurrectionnelles⁶.

Cette première catégorie se distingue à la fois chez Sémelin et chez Valentino d'une seconde logique désignée par la dénomination « détruire pour éradiquer ». Là où la catégorie précédente désigne des actes aux fins plus limitées, la seconde renvoie à une campagne visant « l'élimination d'une collectivité d'un territoire plus ou moins vaste, contrôlé ou convoité par un État⁷ ». Sémelin distingue de plus, au sein de cette même catégorie, l'action génocidaire, visant la destruction physique de l'ensemble du groupe visé, du nettoyage ethnique, par lequel une violence ciblée est utilisée afin d'encourager la fuite du reste du groupe vers l'extérieur du territoire convoité⁸. Valentino définit une catégorie similaire en présentant la catégorie des massacres « dépossessifs » et distingue lui aussi entre nettoyage ethnique et éradication totale.

Ces distinctions théoriques liées à l'instrumentalité de la violence sont utiles au débat scientifique sur le statut final des territoires contestés. Si la recherche ne doit pas contourner l'enjeu évident de la responsabilité morale et légale de l'État dans les cas de violence de masse, elle doit aussi être consciente que les groupes territorialement concentrés visés par une violence significative de l'État se trouvent dans une situation bien différente lors des négociations avec l'État, le groupe majoritaire et les acteurs internationaux concernés. Le statut détenu par un groupe visé contient une dimension symbolique et stratégique. La violence, récente ou ancienne, devient un « enjeu de mémoire » qui peut être mobilisé lors de négociations sur la propriété d'un territoire donné⁹.

Les parties soumises directement ou indirectement aux actes de violence de masse entretiennent donc des attentes concrètes quant aux implications du statut de victime. Une hiérarchie des crimes et de la souffrance s'établit dans laquelle « détruire pour éradiquer » prend le pas sur « détruire pour soumettre ». Un groupe s'insurgeant contre la domination réelle ou perçue d'un groupe majoritaire ou d'un État ne peut s'attendre à bénéficier des mêmes réparations que celui visé par une campagne non provoquée de nettoyage ethnique, voire de génocide.

Dans le cas du Kosovo, le débat sur la nature du conflit de 1998-1999 entre insurgés albanais et forces de sécurité serbes continue de diviser les analystes. Si certains y voient un cas évident de nettoyage ethnique contre la

5. *Ibid.*, p. 391-392.

6. Valentino, 2004, p. 70; 196-197.

7. Sémelin, 2005, p. 398.

8. *Ibid.*, p. 405.

9. Sémelin, 2005, p. 310.

population albanaise¹⁰, voire même de génocide¹¹, d'autres interprètent le conflit comme une lutte anti-insurrectionnelle certes disproportionnellement violente, mais partiellement provoquée par l'Armée de libération du Kosovo¹². Il ne s'agit pas ici de prendre position en faveur d'une interprétation particulière, mais de démontrer qu'en choisir une plutôt que l'autre a des implications différentes pour le contrôle d'un territoire convoité par un État et un groupe sécessionniste.

2. Injustices subies et sécession comme réparation

Ayant établi que le statut dont dispose un groupe victime de violence de masse influe sur sa capacité de recevoir le soutien de tierces parties, il s'agit de lier ce statut aux travaux portant sur l'éthique de la sécession. Ceux-ci nous éclairent quant au fait que les demandes politiques formulées lors de débats sur la reconnaissance étatique sont particulièrement fortes lorsqu'elles se basent sur le statut de victime de violence de masse. Ces demandes se réfèrent souvent à l'argument de la sécession comme réparation.

Suivant la pensée d'Allen Buchanan, on peut ordonner le champ des théories normatives de la sécession en deux grandes familles¹³, soit les théories du droit primaire, et celle du droit à la réparation¹⁴. Les théories du droit primaire conçoivent le droit à la sécession comme découlant de caractéristiques objectives partagées par une population ou un groupe, comme la langue, la religion ou la nationalité¹⁵. Dans une autre version de la théorie, le droit à la sécession découle plutôt de l'existence d'associations volontaires d'individus souhaitant l'indépendance, dont le désir est soumis à un référendum, parfois selon des règles constitutionnelles préétablies¹⁶.

À l'inverse, la théorie de la sécession comme réparation repose sur le principe général selon lequel un groupe ne peut faire sécession que lorsqu'il a subi certaines injustices graves pour lesquelles la sécession est le remède approprié de dernier recours¹⁷. Buchanan inclut justement parmi ces injustices la menace ou l'utilisation effective de moyens mettant en danger la survie du groupe visé, comme le nettoyage ethnique ou le génocide. Dans des travaux plus récents, Buchanan ajoute que l'annexion illégitime d'un territoire, comme l'incorporation forcée des États baltes à l'Union sovié-

10. Judah, 2002.

11. Power, 2002.

12. Brubaker, 2004, p. 13-15.

13. Cette analyse ne doit pas être interprétée comme mettant de l'avant une théorie normative de la sécession. Elle cherche plutôt à comprendre comment les arguments contenus dans ces théories informent les décisions des acteurs de la reconnaissance étatique.

14. Buchanan, 1997, 1998.

15. *Ibid.*, p. 38

16. *Ibid.*, p. 38-39; Beran, 1980. Voir Weinstock, 2001, sur l'inclusion d'une formule de sécession dans la constitution d'un État.

17. Buchanan, 1997, p. 34-35

tique, ainsi que la violation récurrente de l'autonomie territoriale d'un groupe au sein d'un État englobant constituent aussi des griefs suffisants pour justifier la sécession comme réparation¹⁸. Dans cette théorie de la sécession, le rôle du territoire change de façon importante puisqu'il passe d'une base physique sur laquelle peut s'ériger un nouvel État démocratique à celui de bien compensatoire censé remédier à une injustice commise par l'État englobant. Bien qu'il ne soit pas exclu que le nouvel État soit gouverné de façon démocratique, ce critère n'est plus une condition nécessaire autorisant la sécession. Il est frappant de noter la similarité de ce discours avec celui de la communauté internationale au sujet du Kosovo, en ce sens que les puissances administratrices ont insisté à la fois sur le statut particulier des Albains du Kosovo et sur le caractère de dernier recours de l'indépendance du Kosovo pour justifier leur décision¹⁹.

La théorie de la sécession comme réparation comporte toutefois un certain nombre de limitations en tant que composante d'un cadre analytique. D'abord, celle-ci est fondamentalement imprécise en ce qui a trait au type et à l'étendue des injustices qui justifient la sécession. Si Buchanan mentionne explicitement les actions menaçant la survie physique d'un groupe, ce qui sous-entend la présence de violence, il semble plus difficile d'établir des paramètres clairs qui séparent l'injustice significative de celle qui l'est moins²⁰.

De plus, les théories normatives de la sécession, au sens général, ne spécifient pas quelle justification de la sécession sera mise de l'avant par les parties concernées lorsque plusieurs sont disponibles. Au Kosovo, la quasi-totalité des justifications potentielles de la sécession, autant primaires que « réparatrices », étaient revendicables. En 1990 et 1991, l'Assemblée du Kosovo ainsi que la population dans son ensemble exprimèrent leur désir quasi-unanime d'indépendance complète du Kosovo, satisfaisant ainsi le critère de base des théories primaires de la sécession²¹. Par ailleurs, la recherche cite la suppression du statut de province autonome du Kosovo par le pouvoir central en 1987, ainsi que l'imposition de la loi martiale dans les années 1980 et 1990 comme preuve du non-respect de l'autonomie interne du Kosovo, un grief justifiant une autre version de la théorie de la sécession comme réparation. Pourtant, les Nations Unies et les principales puissances impliquées dans l'administration du Kosovo optèrent pour une troisième option et choisirent d'interpréter la sécession comme réparation sur la base de catégories issues du langage de la violence de masse. Cette décision relève d'un choix stratégique et non d'un geste aléatoire.

18. Buchanan, 2003a, p. 218; 2003b, p. 247-248.

19. Envoyé spécial du secrétaire général des Nations-Unies, 2007, p. 2.

20. Buchanan, 1997, p. 37

21. Janjić, Lalaj et Pula, 2009.

Bien qu'il soit très difficile de déterminer objectivement le niveau de violence au-delà duquel la sécession devient une mesure de réparation justifiée, notamment parce qu'il est mesuré d'après les perceptions intersubjectives des acteurs engagés dans le débat, il semble clair que, dans le cas du Kosovo, la communauté internationale a élevé la barre à un niveau supérieur. On peut en fait imaginer un continuum d'injustices allant de la répression des institutions culturelles à la violence sporadique et ciblée, jusqu'à la violence massive et récurrente. Plus l'on s'approche de l'échelon supérieur, plus la sécession devient normativement acceptable pour la communauté internationale. À un niveau inférieur de l'échelle, l'État cherche à reprendre le contrôle d'une population par une violence exemplaire. La communauté internationale sanctionne l'usage disproportionné de la violence par l'État, mais respecte son intégrité territoriale puisque l'enjeu demeure la sécurité intérieure. Plus haut dans l'échelle, en revanche, l'objectif de l'État est de dépeupler un territoire en vue d'en prendre le contrôle. La sécession du territoire visé devient alors une option à considérer puisque la population ciblée par la violence ne peut être réintégrée dans l'État et doit recevoir compensation pour les atrocités subies.

Pour la communauté internationale, catégoriser la violence au Kosovo comme un cas de contre-insurrection disproportionnellement violente n'aurait pas permis de justifier l'indépendance de celui-ci sans courir le risque d'encourager des mouvements insurrectionnels sécessionnistes similaires dans la région. L'action des forces de sécurité serbes au Kosovo a dû être re-catégorisée en tant que nettoyage ethnique, un terme plus normativement chargé qui a ouvert la porte à la sécession comme réparation.

3. Ressources mémorielles et demandes politiques en perspective comparée

Le fait que la mémoire de la violence subie soit utilisée comme ressource stratégique lors de négociations sur la reconnaissance étatique ne devrait pas être surprenant. Un regard comparatif sur l'usage stratégique de la mémoire de la violence de masse révèle la relative fréquence d'une telle stratégie dans des contextes variés. Lors de la décolonisation, les élites révolutionnaires soulignèrent avec force le lien entre règne colonial et violence de masse afin de soutenir leurs revendications contre les puissances européennes. Mais comme on le remarque, même si l'idée de réparation apparaît dans les débats sur la décolonisation, elle est rarement liée à un droit à la sécession²². Puisque les colonies des puissances européennes ne faisaient que rarement partie intégrante du territoire métropolitain, sauf dans le cas de l'Algérie française, celles-ci n'ont, à proprement parler, pas fait sécession de leur empire colonial respectif.

22. Cismas, 2010, p. 539.

Plus récemment, dans le Rwanda post-génocide, le régime du Président Paul Kagame semble bénéficier de la complaisance internationale sur la question des droits humains et politiques étant donné son statut de défenseur des victimes du génocide de 1994²³. Sur un autre continent, en Ukraine, certains des chefs de file de la « révolution orange » se sont approprié la mémoire de la famine de 1932-1933 (Holodomor) et l'ont utilisée dans leur lutte contre des adversaires domestiques jugés pro-russes, ainsi que dans leurs relations tendues avec la Russie²⁴. En Bosnie-Herzégovine, des élites bosniaques ont utilisé la mémoire des massacres de 1992 à 1995 afin de soutenir l'idée que tout renforcement de l'autonomie de l'unité territoriale serbe de Bosnie équivaldrait à approuver tacitement le génocide perpétré contre certains segments de la population musulmane pendant la guerre²⁵.

On doit noter, toutefois, que l'usage stratégique de la mémoire de la violence de masse est généralement l'instrument d'élites étatiques engagées dans la consolidation d'un État déjà indépendant, ce que Rogers Brubaker a appelé un « État nationalisant²⁶ ». Dans le cas bosniaque, par exemple, l'invocation de la mémoire des atrocités du temps de guerre constitue une manœuvre visant à affaiblir des adversaires domestiques dans le contexte de réformes constitutionnelles. Le cas du Kosovo, par contraste, reflète une tentative de la communauté internationale de justifier l'indépendance d'un territoire non souverain dont le statut est contesté sur le plan domestique et international.

La même dynamique se reproduit lors de crises internationales majeures, telles que l'intervention des États-Unis et des pays de l'Union européenne dans les guerres de succession de l'ex-Yougoslavie, où l'on observe le rôle important joué par la mémoire de la violence de masse dans l'attitude des puissances étrangères quant au statut des populations visées par la violence. David Campbell et V. P. Gagnon soutiennent que la catégorisation essentialiste de la guerre en Bosnie-Herzégovine comme conflit ethnique insoluble explique largement la nature timide et limitée de l'intervention internationale dans le conflit entre avril 1992 et l'été 1995²⁷. Il a fallu attendre le bombardement du marché de Sarajevo, en 1994, ainsi que les massacres de Goražde et Srebrenica, en juillet 1995, dans les zones de sécurité de l'ONU pour que la communauté internationale concède au groupe musulman le statut de principale victime du conflit. Cette décision permit ensuite l'utilisa-

23. Lemarchand, 2002; Reyntjens, 2006.

24. Arel, 2006.

25. Catić, 2008.

26. Brubaker, 1996. Tous les cas majeurs d'utilisation stratégique de la mémoire de la violence de masse dans la période contemporaine concernent des États déjà indépendants. La liste inclut le Rwanda post-1994, l'Ukraine postsoviétique, l'Arménie postsoviétique et la Bosnie-Herzégovine.

27. Campbell, 1997; Gagnon, 2004.

tion de bombardements aériens contre les forces serbes de Bosnie²⁸. Toutefois, dans ce cas, le problème pour la communauté internationale est de répondre aux violations systématiques des droits humains des populations civiles, et non de lier cet enjeu à un quelconque arrangement territorial. Au Kosovo, par contraste, les puissances administratrices ont débattu le statut territorial final du Kosovo en le liant explicitement à la question de la sécession comme réparation d'une injustice subie.

II. Le discours de la communauté internationale sur la reconnaissance du Kosovo

La spécificité du cas du Kosovo en termes de reconnaissance internationale issue d'une lecture particulière de la violence perpétrée contre la population albanaise du Kosovo est clairement identifiable dans les déclarations de reconnaissance présentées par les principales puissances administratrices dans les jours suivant la déclaration d'indépendance du Kosovo. La déclaration américaine, la plus influente et la plus attendue des autorités kosovares, établit sans ambages les bases normatives de la décision de reconnaître le Kosovo :

« Nine years ago, the international community, led by NATO, acted to end brutal attacks on the Kosovar Albanian population. This timely international intervention ended the violence, leading to a United Nations Security Council decision to suspend Belgrade's governance and place Kosovo under interim UN administration. [...] In light of the conflicts of the 1990s, independence is the only viable option to promote stability in the region.²⁹ »

Le secrétaire d'État, souhaitant souligner la nature singulière du cas du Kosovo, ajoute que la nécessité de reconnaître le Kosovo s'explique largement par un historique de conflit ethnique et de crimes contre les civils :

« The unusual combination of factors found in the Kosovo situation — including the context of Yugoslavia's breakup, the history of ethnic cleansing and crimes against civilians in Kosovo, and the extended period of UN administration — are not found elsewhere and therefore make Kosovo a special case. Kosovo cannot be seen as a precedent for any other situation in the world today.³⁰ »

Déjà, les grandes lignes du raisonnement des puissances occidentales sont bien marquées. Bien qu'une référence aux institutions démocratiques du peuple kosovar ait été faite, ainsi qu'un rappel de la durée de l'administration onusienne au Kosovo, la diplomatie américaine juge nécessaire de faire appel à l'argument de la sécession comme réparation sur la base d'une interprétation de la violence en tant que cas de « nettoyage ethnique ».

28. Burg et Shoup, 1999, p. 407-412 ; Sobel, 1998.

29. United States Department of State, 2008.

30. United States Department of State, 2008.

Le point de vue canadien, quelques mois plus tard, va essentiellement dans le même sens que la déclaration américaine, soulignant non seulement la volonté des autorités kosovares d'aller de l'avant en ce qui concerne l'indépendance, mais aussi le fondement normatif de cette décision, c'est-à-dire l'historique de conflit ethnique :

Le Kosovo est un cas unique, comme en témoignent sa récente histoire, marquée par la guerre et l'épuration ethnique, le rôle joué subséquemment par l'ONU et l'OTAN dans l'administration et la sécurité du territoire, ainsi que le rôle constant que des organisations internationales, par exemple l'Union européenne, exerceront pour l'aider dans sa transition vers la pleine indépendance³¹.

Le gouvernement canadien souligne aussi le caractère *sui generis* du cas du Kosovo, ainsi que les circonstances spéciales qui rendent ce cas difficilement comparable à d'autres. Si certains observateurs ont interprété cette déclaration comme une référence à peine voilée aux débats constitutionnels canadiens, l'impact plus large de la déclaration est d'invalidiser le cas du Kosovo comme base de comparaison pour les demandes d'indépendance passées et futures en ex-Yougoslavie, et plus largement en Europe de l'Est.

La déclaration française fait quant à elle appel à des arguments plus divers, tout en identifiant fermement la base normative de l'indépendance du Kosovo dans l'historique de conflits violents des guerres de succession de l'ex-Yougoslavie. Bernard Kouchner, ministre des Affaires étrangères et ancien administrateur de la Mission des Nations Unies au Kosovo (MINUK), fait référence à la « rébellion » des Albanais du Kosovo contre l'État serbe, mais aussi aux « crimes et à la souffrance » infligés par les forces de sécurité serbes³². Kouchner reconnaît aussi le caractère ultime de la concession de l'indépendance à un groupe ayant subi une violence de masse : « C'est la première fois dans l'histoire du monde qu'un tel conflit, non seulement voit la paix arriver au bout de quelques années, mais la solution, cette indépendance, qui est une exception. C'est une exception qui ne doit pas servir d'exemple³³. »

On doit aussi considérer l'avis consultatif de la Cour internationale de justice (CIJ) du 22 juillet 2010 à la lumière du lien établi par la communauté internationale entre la violence subie par les Albanais du Kosovo et l'indépendance de ce territoire. Bien qu'il soit un repère légal important, l'avis de la Cour selon lequel la déclaration unilatérale d'indépendance du Kosovo ne viole pas le droit international existant ne discute pas directement les bases normatives de la sécession du Kosovo en 2008. Toutefois, son interprétation de la violence menant au statut de protectorat onusien soutient l'interprétation de l'indépendance de ce territoire comme réparation des préjudices

31. Ministère des Affaires étrangères et du Commerce international, 2008.

32. Ministère des Affaires étrangères et européennes, 2008.

33. *Ibid.*, 2008.

infligés par l'État serbe. De plus, la Cour déclare qu'elle n'a pas à établir de droit positif à l'indépendance pour le Kosovo, mais seulement à en nier l'illégalité, ce qui s'oppose aux théories du droit primaire à la sécession, qui elles, conditionnent la sécession à un tel droit³⁴. La Cour affirme aussi que l'administration intérimaire et le cadre légal établi par la résolution 1244 du Conseil de sécurité constituent une exception justifiée par l'occurrence d'un conflit violent au Kosovo³⁵.

Dans tous les cas présentés plus haut, la justification de l'indépendance du Kosovo est inextricablement liée au statut « réparateur » de son territoire et à l'injustice subie par le groupe majoritaire qui l'occupe. Cette ligne de justification diffère sensiblement des épisodes précédents de reconnaissance étatique des États successeurs de l'ex-Yougoslavie, au cours des vingt dernières années. En 1991, la Communauté européenne établit la Conférence internationale sur l'ex-Yougoslavie pour coordonner sa politique dans la région. La Conférence avait alors identifié un certain nombre de critères pour guider la reconnaissance des États successeurs auto-déclarés de l'ex-Yougoslavie, soit le principe de la tenue d'un référendum sur l'indépendance, l'introduction de protections légales pour les minorités nationales, ainsi que le respect des frontières internes yougoslaves déjà existantes³⁶. En d'autres termes, la Conférence suivait alors les principes classiques de l'auto-détermination, ainsi qu'une certaine forme de reconnaissance conditionnelle basée sur le respect du droit des minorités et le fonctionnement démocratique du territoire nouvellement indépendant.

Au Kosovo, par contraste, le retour aux critères légaux et procéduraux de la Conférence internationale sur l'ex-Yougoslavie ne semble par avoir été sérieusement considéré comme justification principale de la reconnaissance étatique. Cette décision illustre un changement important dans le traitement de l'enjeu de la reconnaissance étatique par des membres influents de la communauté internationale. L'héritage de la Conférence semble avoir été relégué au second plan au profit d'arguments fondés sur les mesures réparatrices devant être prises envers une population victime de violence de masse. Le territoire est alors devenu le bien échangeable le plus important en vue d'effectuer la réparation. Ce changement de cap est d'autant plus intrigant que les arguments utilisés pour reconnaître les nouveaux États est-européens au début des années 1990 étaient toujours disponibles en 2008 pour justifier l'indépendance du Kosovo.

34. Cour internationale de justice, 2010, paragr. 55-56.

35. Cour internationale de justice, 2010, paragr. 97-99.

36. European Community, 1991a; 1991b; 1991c; Arbitration Commission of the International Conference on Yugoslavia, 1992; Caplan, 2005, 64-71.

Conclusion: Le Kosovo et la pratique de la reconnaissance étatique

La façon dont un épisode de violence de masse contre un groupe territorialement concentré est perçue et catégorisée par des tierces parties internationales affecte de façon importante les perspectives de reconnaissance étatique du groupe visé. Cette constatation devient plus claire à mesure que l'analyse de la violence de masse s'affranchit des catégories légales au profit d'une analyse des logiques stratégiques. Dès lors que la façon dont la communauté internationale perçoit et interprète la violence a été identifiée, il devient possible d'évaluer l'étendue du soutien extérieur dont le groupe sécessionniste peut bénéficier. Là où la violence a été sévère, notamment dans les cas de nettoyage ethnique ou de génocide, la communauté internationale peut vraisemblablement concéder l'indépendance au groupe sécessionniste, mais en utilisant l'argument du transfert de territoire comme réparation, puisque celui-ci minimise le risque d'avalanche de nouvelles déclarations unilatérales d'indépendance.

Si le fait de baser des demandes d'indépendance sur la mémoire de la violence subie est intuitif autant pour les groupes sécessionnistes eux-mêmes que pour leurs défenseurs internationaux, comme le montre la littérature sur la sécession comme réparation, notre analyse suggère que la connexion entre violence subie et demandes sécessionnistes n'a pas été explicitée jusqu'à maintenant lors des épisodes antérieurs de reconnaissance étatique, ni dans la recherche les analysant. Par contraste, la communauté internationale a reconnu l'indépendance du Kosovo en 2008 en faisant explicitement référence à la répression violente des Kosovars par les forces de sécurité serbes en 1998 et 1999.

Significativement, la communauté internationale n'a pas justifié sa décision sur la base de la suppression de l'autonomie territoriale du Kosovo dans les années 1980 et 1990. Elle ne l'a pas justifié non plus par le principe d'auto-détermination, par celui du droit des minorités ou encore par celui du respect des frontières internes de l'ex-Yougoslavie, comme ce fut le cas pour la reconnaissance des autres ex-républiques yougoslaves. Au lieu de cela, elle a présenté sa décision au regard du type de violence dont la population albanaise du Kosovo a été la cible, donnant ainsi un sens pratique au concept de sécession comme réparation. Les choix effectués par la communauté internationale démontrent la force et la crédibilité des arguments utilisant la mémoire de la violence subie, en plus d'illustrer le changement des pratiques discursives des États et des organisations engagés dans la reconnaissance étatique.

Notre analyse soutient donc que le cas du Kosovo représente une étape importante dans l'évolution du débat scientifique et politique entourant la reconnaissance étatique. Un lien évident a été établi par la communauté internationale entre violence subie et droit à l'indépendance, et cet argument s'est imposé face à d'autres permettant eux aussi de justifier l'indépendance du Kosovo. Le cas du Kosovo est aussi une étape importante, au sens où la

communauté internationale a cherché à limiter la sécession légitime aux rares épisodes au cours desquels un État fait un usage disproportionné de la violence de masse contre un groupe concentré territorialement. En d'autres termes, la communauté internationale a élevé le seuil minimal d'injustices à un niveau considérablement plus élevé. Si le cas du Kosovo est un quelconque précédent, il est caractérisé par la limitation du droit à la sécession plutôt que par un soutien général et absolu à la sécession.

Bibliographie

- Affaires étrangères et Commerce international Canada. 2008. « Le Canada se joint à la reconnaissance internationale du Kosovo », 18 mars 2008, n. 59, Ottawa, Gouvernement du Canada [http://www.international.gc.ca/media/aff/news-communiques/2008/385954.aspx?lang=fra], consulté le 15 janvier 2010.
- Arbitration Commission of the International Conference on Yugoslavia. "Opinion No. 4 on Recognition of the Socialist Republic of Bosnia-Herzegovina by the European Community and its Member States", 1992. Reprinted in the *European Journal of International Law* 3 (1), 74-76.
- Arel, Dominique. « La face cachée de la révolution orange : l'Ukraine en négation face à son problème régional », *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 37 (3), 2006, 1-38.
- Beran, Harry. « A Liberal Theory of Secession », *Political Studies* 32, 1980, 21-31.
- Brubaker, Rogers. *Nationalism Reframed*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- *Ethnicity Without Groups*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004.
- Buchanan, Allen. « Theories of Secession », *Philosophy and Public Affairs*, 26 (1), 1997, 31-61.
- . « Democracy and Secession », in *National Self-Determination and Secession*, Margaret Moore (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1998, 14-30.
- . *Justice, Legitimacy and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2003a.
- . « The Making and Unmaking of Boundaries: What Liberalism Has to Say », in *State, Nations and Borders: The Ethics of Making Boundaries*, Allen Buchanan and Margaret Moore (eds), Cambridge, Cambridge University Press, 2003b, 231-261.
- Burg, Steven L. and Paul S. Shoup. *The War in Bosnia-Herzegovina: Ethnic Conflict and International Intervention*, Armonk, NY, M. E. Sharpe, 1999.
- Campbell, David. *National Deconstruction: Violence, Identity and Justice in Bosnia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.
- Caplan, Richard. *Europe and the Recognition of New States in Yugoslavia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Catić, Maja. « Moral Claims and Political Demands: The Politics of Genocide Recognition in Bosnia and Ukraine », Paper presented at the 4th Annual Danyliw Research Seminar in Ukrainian Studies, University of Ottawa, October 23-25, 2008.
- Cismas, Ioana. « Secession in Theory and Practice: The Case of Kosovo and Beyond », *Gottingen Journal of International Law* 2 (2), 2010, p. 531-587.
- Cour internationale de justice. « Conformité au droit international de la déclaration unilatérale d'indépendance relative au Kosovo », La Haye, 22 juillet 2010.

- Envoyé spécial du Secrétaire général. *Rapport de l'Envoyé spécial du Secrétaire général sur le statut futur du Kosovo*. Conseil de sécurité des Nations Unies. (S/2007/168), 26 mars 2007.
- European Community. 1991a. « Treaty Provisions for the Convention of November 4th 1991 », Reprinted in *The International Conference on the Former Yugoslavia: Official Papers*. vol. 1, B.G. Racharan (ed.). The Hague: Kluwer Law International, 1997.
- European Community. 1991b. « Declaration on Yugoslavia ». Extraordinary European Peace Conference Ministerial Meeting, Brussels, 16 December 1991. Reprinted in the *European Journal of International Law* 3 (1), 73.
- European Community. 1991c. « Guidelines on the Recognition of New States in Eastern Europe and the Soviet Union ». Reprinted in the *European Journal of International Law* 3 (1), 72.
- Gagnon, V. P. *The Myth of Ethnic Wars: Serbia and Croatia in the 1990s*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.
- Janjić, Dusan, Anna Lalaj and Besnik Pula. « Kosovo under the Milošević Regime ». In *Confronting the Yugoslav Controversies: A Scholars' Initiative*, Charles Ingrao and Thomas A. Emmert (eds.), Purdue: Purdue University Press, 2009, 272-301.
- Judah, Tim. *Kosovo: War and Revenge*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002.
- Lemarchand, René. « Disconnecting the Threads: Rwanda and the Holocaust Reconsidered », *Journal of Genocide Research* 4 (4), 2002, 499-518.
- Ministère des Affaires étrangères et européennes. « La France et le Kosovo: Proclamation d'indépendance du Kosovo (17 fév. 2008) ». Paris, République française, 18 février 2008. [http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/pays-zones-geo_833/kosovo_650/france-kosovo_4601/proclamation-independance-du-kosovo17.02.08_59650.html#sommaire_2], consulté le 15 janvier 2010.
- Power, Samantha. *A Problem from Hell: America and the Age of Genocide*, New York, Basic Books, 2002.
- Reyntjens, Filip. « Post-1994 Politics in Rwanda: Problematising “liberation” and “democratization” », *Third World Quarterly* 27 (6), 2006, 1103-1117.
- Sémelin, Jacques. *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*. Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- Sobel, Richard. « Portraying American Public Opinion Toward the Bosnia Crisis », *Press and Politics* 3 (2), 1998, 16-33.
- United States Department of State. 2008. « U.S. Recognizes Kosovo as Independent State », 2008/117, Washington DC, State Department [<http://2001-2009.state.gov/secretary/rm/2008/02/100973.htm>]. Accessed January 15, 2010.
- Valentino, Benjamin. *Final Solutions: Mass Killings and Genocide in the 20th Century*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- Weinstock, Daniel. « Constitutionalizing the Right to Secede », *The Journal of Political Philosophy* 9 (2), 2001, 182-203.

Sortir le territoire de sa logique exclusive

Pour une définition fonctionnaliste de la territorialité

Alexandre Germain

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013696ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013696ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Germain, A. (2012). Sortir le territoire de sa logique exclusive : pour une définition fonctionnaliste de la territorialité. *Philosophiques*, 39 (2), 435–449.
<https://doi.org/10.7202/1013696ar>

Résumé de l'article

Le problème du partage des bénéfices liés aux ressources naturelles ne peut faire l'économie de la question territoriale. Cette question est de plus en plus abordée sous l'angle des droits territoriaux sans toutefois reposer sur une théorie générale de la territorialité qui permettrait d'éviter l'écueil de l'ethnocentricité. Nous proposons donc une définition fonctionnaliste de la territorialité permettant de distinguer des territorialités matérielles et idéelles, des territoires formels et fonctionnels, et des conceptions verticale et horizontale du territoire. Ces distinctions nous permettent de formuler une question fondamentale que la philosophie politique a trop peu abordée (et elle offre les outils conceptuels pour y répondre) : comment gérer la concurrence des légitimités territoriales dans un même espace ?

Sortir le territoire de sa logique exclusive

Pour une définition fonctionnaliste de la territorialité

ALEXANDRE GERMAIN

Université du Québec à Montréal

ag@alexandregermain.com

RÉSUMÉ. — Le problème du partage des bénéfices liés aux ressources naturelles ne peut faire l'économie de la question territoriale. Cette question est de plus en plus abordée sous l'angle des droits territoriaux sans toutefois reposer sur une théorie générale de la territorialité qui permettrait d'éviter l'écueil de l'ethnocentricité. Nous proposons donc une définition fonctionnaliste de la territorialité permettant de distinguer des territorialités matérielles et idéelles, des territoires formels et fonctionnels, et des conceptions verticale et horizontale du territoire. Ces distinctions nous permettent de formuler une question fondamentale que la philosophie politique a trop peu abordée (et elle offre les outils conceptuels pour y répondre) : comment gérer la concurrence des légitimités territoriales dans un même espace ?

ABSTRACT. — The problem of how to share the benefits generated from the extraction of natural resources is directly linked to territorial issues. These issues have been increasingly addressed from a perspective of territorial rights without, however, developing a theory of territoriality that would avoid the risk of ethnocentrism. I thus propose a functionalist definition of territoriality that would allow for a distinction between two types of territoriality (material and ideational), two kinds of territories (formal and functional), and two different conceptions of territory (vertical and horizontal). These distinctions lay the groundwork for formulating a fundamental question that has been neglected by political philosophy — how should concurrent territorial legitimacies be managed? — and provide us with the conceptual tools to tackle it.

La question du partage des bénéfices découlant de l'exploitation des ressources naturelles se pose à la fois à l'intérieur des États existants et à l'échelle mondiale. Mondialement, elle se pose dans le cadre du système étatique actuel ou d'un système global qui reste encore à définir. Les réponses à cette question vont aussi varier en fonction du raisonnement privilégié : individualiste ou collectiviste. Devant la multiplicité des réponses possibles, nous sentons le besoin d'exposer les prémisses de notre réflexion.

D'abord, dans la mesure où la propriété collective d'un territoire est envisageable, une forme de gouvernement est justifiée à chacune des échelles où une collectivité existe. Par voie de conséquence, la question que l'on cherche à régler à l'échelle mondiale, celle de la justice distributive des bénéfices découlant de l'exploitation des ressources naturelles (question qui est intimement liée à la recherche de solutions au problème des inégalités socioéconomiques et culturelles) doit prendre acte de la permanence de l'État, malgré les difficultés posées par son héritage moderne (c'est-à-dire la restriction des obligations morales à une communauté de citoyens délimitée

selon des critères nationaux et territoriaux s'appuyant sur une conception particulière de la souveraineté¹). Nous en concluons que les changements à l'échelle mondiale devraient être le fruit d'initiatives visant d'abord à réformer l'État moderne. Finalement, nous croyons que malgré les problèmes de définition qui l'affublent la nation est une échelle pertinente de gouvernement — pas la seule, mais une de celles qui, à cause du caractère fondamentalement territorial des identités nationales, doit être reconnue². Dans la théorie démocratique, ces prémisses nous placeraient à mi-chemin entre une position « démocrato-libérale » qui accepte les frontières des contingences historiques, et une position « nationaliste » qui veut que la réalité historique de la nation constitue le substrat du *demos*³.

La territorialité se trouve au cœur du problème des inégalités et de la question du partage des bénéfices tirés des ressources naturelles — mais pas n'importe laquelle des territorialités. Parmi la multiplicité de pratiques territoriales, il y a la territorialité étatique. Celle-ci est problématique notamment du point de vue du respect de la diversité nationale intra-étatique. L'État nécessite donc d'être réformé de façon à ce que sa territorialité respecte davantage la diversité des territoires nationaux, ce qui implique, notamment, une autorité plus diffuse, ou mieux partagée, sur l'exploitation des ressources naturelles.

Le souci d'un meilleur partage des bénéfices liés aux ressources naturelles fait l'objet d'une attention croissante de la part de la communauté scientifique (et philosophique). Comme le remarque Avery Kolers, cette réflexion ne peut pas faire l'économie de la question territoriale, laquelle n'a été que trop négligée par la philosophie politique des cinq dernières décennies⁴. Kolers apporte une contribution significative en étoffant la théorie sur les droits territoriaux, mais nous estimons qu'il n'est pas allé assez loin en ce qui concerne la notion de territoire, ce qui limite la portée de sa théorie. Il se contente de reproduire l'idée, mise de l'avant par Robert Sack en particulier⁵, selon laquelle le territoire est un *espace clos* soumis à une forme de contrôle effectif⁶. Pourtant, une approche culturelle de la géographie politique, comme le propose Joël Bonnemaïson, a démontré que « les sociétés humaines ont une conception différente du territoire. Il n'est pas forcément

1. Pour une telle critique du modèle de l'État moderne, voir Nootens, 2004.

2. Cette prémisse se fonde sur la conception de la territorialité qui est exposée dans ce texte.

3. Ces catégories ont été exposées par Dominique Leydet lors du colloque « « Territorialité, identité nationale et justice mondiale », qui s'est tenu à l'Université du Québec à Montréal les 3 et 4 novembre 2011.

4. Kolers, 2009, p. 1-2.

5. Sack, 1986.

6. Kolers, 2009, p. 4 et 67.

clos, il n'est pas toujours un tissu spatial uni, il n'induit pas non plus un comportement nécessairement stable⁷ ». Plus encore, écrit Bonnemaïson :

La territorialité se comprend dès lors beaucoup plus par la relation sociale et culturelle qu'un groupe entretient avec la trame de lieux et d'itinéraires qui constituent son territoire, que par la référence aux concepts habituels d'appropriation biologique et de frontière. [...] Au fond, [le territoire] est un « noyau », c'est-à-dire un centre beaucoup plus qu'une clôture, et un type de relation affective et culturelle à une terre, avant d'être un réflexe d'appropriation et d'exclusion de l'étranger⁸.

En acceptant une conception « close » du territoire, Kolers épouse une conception qui n'est pas neutre culturellement. Il n'évite donc pas complètement le piège de l'ethnocentricité, bien qu'il critique l'*ethnogéographie anglo-américaine* pour s'y être adonné. Pour contourner cet écueil, nous soumettons donc l'hypothèse suivante : penser le territoire comme un espace clos apparaît comme un obstacle à la réflexion sur la justice, la démocratie, la liberté et l'égalité (les thèmes chers à la philosophie politique), car cela exclut ou minimise la réalité des superpositions territoriales. Il faut donc extirper le territoire de sa logique « bornée », ou exclusive, afin d'en arriver à un des problèmes fondamentaux de la justice mondiale : *comment gérer la concurrence des légitimités territoriales dans un même espace ?*

Une théorie des droits territoriaux doit reposer sur une théorie générale de la territorialité. Dans cette optique, notre objectif consiste donc à définir le concept de territorialité, afin de préciser la notion de territoire. Il s'agit, selon nous, d'une étape préliminaire essentielle aux discussions sur la forme d'un système politique fondé sur le respect des gens, et donc de leur(s) territoire(s). À cette fin, nous adoptons une approche de la géographie culturelle et politique qui, espérons-le, éclairera la théorie normative encore trop peu développée en matière de territorialité.

Pour une définition fonctionnaliste de la territorialité

En science politique, l'acception la plus courante du concept de territorialité est celle qui a été érigée en principe d'organisation du système international : le *principe* de territorialité. Or il s'agit là d'un seul des rôles de la territorialité ; y limiter sa définition est donc problématique. Le concept de territorialité nous vient à l'origine des sciences naturelles, en tant que description du comportement animal. La première définition remonte à 1920, quand Elliot Howard, un ornithologue, observa chez les fauvettes que les conflits entre individus portaient sur la délimitation d'un territoire exclusif dont la possession détermine ensuite la hiérarchie sociale⁹. Le concept fut ensuite étendu à

7. Bonnemaïson, 1981, p. 253.

8. *Ibid.*, p. 254.

9. C'est ce que rapporte Joël Bonnemaïson, 1981, p. 253.

d'autres sociétés animales, puis à l'étude du comportement humain. Chez l'animal, la territorialité désigne un comportement par lequel celui-ci régit son environnement aux fins de sa survie et de sa reproduction. On dit ainsi de l'animal qui défend un territoire contre ses semblables ou des individus d'autres espèces qu'il est « territorial ». Les définitions les plus courantes de la territorialité humaine empruntent la même approche comportementale.

Robert Sack a donné à la territorialité humaine sa définition la plus répandue: une stratégie, une tentative, de la part d'un individu ou d'un groupe, d'exercer une influence ou un contrôle sur des gens, des relations, des actions, des interactions ou un accès, en délimitant et affirmant son pouvoir sur une aire géographique¹⁰. Les définitions comportementales de la territorialité ont l'avantage de mettre en évidence la dimension des relations de pouvoir qui s'exercent dans l'espace, et elles attirent l'attention du chercheur sur les questions d'identification et d'appropriation qui accompagnent la pratique de la territorialité. Cependant, en dirigeant toute l'attention vers ces stratégies exclusives d'appropriation et de contrôle, ces définitions ne permettent pas de saisir l'ampleur du phénomène territorial. Plutôt, elles ignorent l'agentivité (« *agency* »; c'est-à-dire qu'elles focalisent sur le rôle des acteurs au détriment de celui des agents), parce qu'elles ne tiennent pas compte des territorialités autres que la territorialité dominante, et ainsi saisissent mal les mécanismes de transformation territoriale.

Une définition de la territorialité qui repose uniquement sur une approche comportementale est donc insuffisante pour en arriver à une conception du territoire qui nous permette de mieux réfléchir aux questions de justice, de démocratie et d'égalité. C'est pourquoi nous proposons une approche fonctionnaliste qui nous permet d'élargir sa définition à la notion de *production de territoires*, sous toutes ses formes, et donc d'aller au-delà des aires géographiques délimitées de manière exclusive (les « espaces clos ») vers d'autres formes tout aussi pertinentes à l'étude du phénomène politique. Pour en arriver à une telle définition, il faut d'abord expliquer deux autres fonctions fondamentales de la territorialité: la régulation socio-économique et l'organisation politique de l'espace.

La territorialité comme mode de régulation socio-économique

Les approches comportementales ont bien mis en évidence le fait que la territorialité est une pratique individuelle ou de groupe, ce qui en fait un phénomène multiscalaire. Or, bien que les caractéristiques de la territorialité au niveau individuel soient parfois similaires à celles de la territorialité de groupe, il est hasardeux d'en induire ses modalités à l'échelle sociétale. Néanmoins, certains éléments de la pratique de la territorialité à l'échelle

10. Cette formulation résume l'esprit de la définition de Robert Sack que l'on trouve notamment dans le résumé de son article de 1983 et dans les premières pages de son ouvrage de 1986.

sociétale sont liés à la pratique de la territorialité à des échelles inférieures, particulièrement en tant que mode de régulation, où les analogies avec la territorialité animale sont les plus évidentes.

Edward Soja a fait une revue de la théorie sur la territorialité animale afin d'identifier les analogies possibles avec le comportement humain. Il note que la territorialité animale a pour fonction d'assurer la sécurité et la protection des habitants de l'espace territorialisé, de fournir une grille de sélection des partenaires sexuels à des fins de reproduction, de réguler l'espacement et la densité de la population et de structurer socialement le groupe afin de lui assurer une cohésion. De plus, l'éthologie nous révèle que la territorialité se déploie en complémentarité avec les comportements de domination et qu'elle sert ainsi de base à l'organisation sociale. Le groupe maintient son intégrité et son identité grâce à une séparation territoriale des autres groupes. La compétition et la cohésion, interne comme externe, sont maintenues et déterminées par un système, souvent territorialisé, de relations dominant-dominé. Il existe une variété de types de territorialité que l'on peut rassembler en deux catégories : les territorialités exclusives et les territorialités superposées. Cette deuxième catégorie est constituée de cas de superposition territoriale de degrés très variables.

La territorialité comme mode de régulation socio-économique découle de l'importance des facteurs de localisation et de l'interdépendance des relations sociales, économiques et politiques. Elle « sert à réguler la dimension spatiale de la compétition, des conflits et de la coopération¹¹ ». À cause des lois de l'évolution, la territorialité humaine a certes beaucoup en commun avec la territorialité animale — et l'éthologie apporte une contribution indéniable à notre compréhension du comportement territorial de l'humain —, mais plusieurs auteurs mettent en garde contre la surévaluation du rôle des déterminants biologiques du comportement humain par rapport au rôle des symboles, de la culture et de l'environnement¹². L'humain a développé, selon les contextes culturels et géographiques, une diversité d'adaptations au milieu que l'on ne retrouve pas chez l'animal. Cette territorialité se manifeste donc à toutes les échelles de l'expérience humaine, selon des modalités variables. Soja remarque toutefois qu'à l'échelle sociétale elle « se trouve au cœur des comportements à l'origine de l'organisation politique de l'espace¹³ ».

La territorialité comme mode d'organisation politique

La territorialité représente une composante essentielle de l'organisation politique de l'espace à travers les institutions formelles et informelles qui maintiennent le système social à l'échelle sociétale¹⁴. L'évolution des systèmes

11. Soja, 1971, p. 35, notre traduction.

12. Soja, 1971 ; Sack, 1983 ; Storey, 2001.

13. Soja, 1971, p. 35, notre traduction.

14. *Ibid.*, p. 20.

politiques nous révèle d'ailleurs que la territorialité comme principe d'organisation politique en est progressivement venue à surdéterminer la régulation socio-économique.

En comparaison de la territorialité pratiquée dans un monde « primitif », où la densité de population était très faible, la territorialité sociétale est devenue de plus en plus culturellement spécifique¹⁵. Ses formes, processus et fonctions diffèrent donc de société en société et d'époque en époque. Ainsi, bien que la spécificité culturelle des pratiques de la territorialité existe depuis les débuts de l'humanité, cette spécificité est devenue particulièrement manifeste avec l'émergence de l'État et sa diffusion, selon le modèle de l'État national territorial et souverain, et dont la résultante est un système international formellement et rigidement compartimenté. L'influence « biologique » n'a pas totalement disparu, mais cette « macro-territorialité » représente davantage le fait de l'évolution des sociétés et des cultures.

Un corollaire de cette évolution est l'identification basée sur l'appartenance territoriale, comme le suppose le modèle de l'État-nation¹⁶. Il est faux, cependant, d'en déduire que les sociétés dont l'identité n'est pas définie en premier lieu par le territoire — et donc, à l'inverse, qui définissent leur territoire — sont a-territoriales¹⁷. En effet, dans la longue histoire de l'évolution culturelle humaine, très peu de sociétés ont été fondées sur des frontières fixes. C'est seulement avec la généralisation du modèle étatique que l'organisation de la société est devenue principalement définie par des aires géographiques exclusives et emboîtées, délimitées par des frontières fixes. Il est toutefois nécessaire de pousser plus loin la définition de la territorialité pour bien comprendre son rôle dans la construction des identités.

La territorialité comme mode de production

La territorialité comme mode de production découle de la propriété de l'espace, décrite par Kant dans sa *Critique de la raison pure* (« Esthétique transcendantale », sections I et II), comme condition *a priori* de l'expérience. L'espace, comme le temps, sont des formes *a priori* de la sensibilité qui tiennent de « la constitution subjective de notre esprit ». Dans cette perspective, la territorialité correspond à la production de territoires à partir d'un substrat qu'est l'espace, lequel ne peut être conçu comme substrat neutre, car il est l'enjeu de relations entre groupes ou individus. Claude Raffestin a justement exposé comment l'humain subjectivisait l'espace et lui donnait un caractère social par l'entremise de la territorialité¹⁸. Ce processus d'appro-

15. *Ibid.*, p. 30, pour plus de détails sur cet aspect de la question.

16. Il y a eu, avec la modernité en particulier, un déplacement du référent identitaire du groupe vers le territoire.

17. Il importe de distinguer les sociétés ayant une définition sociale du territoire de celles qui ont une définition territoriale de leur société pour bien saisir le phénomène de la territorialité.

18. Raffestin, 1981, p. 130 et 145.

priation de l'espace « produit » des territoires qui servent de référent identitaire, de cadre de régulation, de périmètres d'action, etc. Guy Di Méo et Pascal Buléon remarquent que l'espace finit par condenser tout ce qui définit les cultures : les valeurs, les normes, les symboles, les identités et les imaginaires sociaux. « Le rapport de l'homme à l'espace concret, écrivent-ils, relève donc d'un processus culturel, d'une qualification de la matérialité du monde par le sens que produisent les sociétés. » Ainsi, « l'espace intègre une double dimension : matérielle et idéelle¹⁹. » Cette « double dimension » de l'espace, idéelle et matérielle, se reflète naturellement dans les modes de production du territoire et c'est pourquoi il est nécessaire de distinguer les territorialités matérielles et les territorialités idéelles.

Territorialité idéelle et matérielle

La distinction entre l'idéal et le matériel procède de la pensée idéal-typique, car la différence entre les deux, qui paraît de prime abord évidente — le monde des idées *versus* celui de la matière — n'est pas aussi nette dans les faits. L'un se nourrit toujours de l'autre et tout phénomène observable contient un peu des deux à des degrés divers. Di Méo et Buléon (2005 : 112) précisent d'ailleurs que la distinction entre l'idéal et le matériel et leur isolation l'un de l'autre se justifie seulement dans une optique opératoire de compréhension des phénomènes géographiques.

Ainsi, la territorialité comme mode de régulation socio-économique et comme mode d'organisation politique a une dimension matérielle évidente, puisqu'il en résulte des territoires et des institutions physiquement identifiables (marqués d'une « iconographie », dirait Jean Gottmann). Cette territorialité matérielle concrétise une forme d'*objectivation* de l'espace. C'est-à-dire que l'on donne au « substrat espace » une forme concrète qui permet de l'identifier : un chemin, un bâtiment, un poste-frontière, etc. Mais il faut aussi prendre en considération la part de l'idéal dans la matérialité ainsi produite.

Maurice Godelier affirmait qu'« au cœur des rapports matériels de l'homme avec la nature, apparaît une part idéelle où s'exercent et se mêlent trois fonctions de la pensée : représenter, organiser et légitimer les rapports entre les hommes entre eux et avec la nature²⁰ ». La part d'idéal se retrouve dans cette façon que l'on a de *subjectiviser* l'espace. Dans un mode passif, cela se fait par des représentations de l'espace, alors que dans un mode actif cela implique des idéologies territoriales. Par exemple, l'idée qu'un territoire est un espace clos relève à la fois de la représentation (c'est une perception du monde) et de l'idéologie (c'est une façon parmi d'autres de contrôler les interactions). La Figure 1 schématise la production de territoires à partir de l'espace dans sa double dimension.

19. Di Méo et Buléon, 2005, p. 26-27.

20. Godelier, 1984, p. 21.

Cette distinction entre matérialité et idéalité permet de mieux comprendre l'écueil inhérent aux définitions de la territorialité qui s'attardent uniquement aux cas où il en résulte des territoires exclusifs et bien délimités. Prenons par exemple le territoire de la nation (principalement idéal) : celui-ci correspond rarement, sinon jamais, au territoire de l'État (principalement matériel), malgré ce qu'en pensent nombre de ses citoyens ; les frontières du territoire national ne sont pas aussi nettes que celles de l'État. C'est pourquoi la définition de la territorialité ne doit pas être limitée, comme dans ses interprétations comportementales, aux seules pratiques qui impliquent une délimitation claire et exclusive des territoires ; elle doit prendre en considération les territorialités tant idéelles que matérielles. Avant de proposer une définition globale de la territorialité, il est maintenant nécessaire de préciser la conception des territoires qui découle de cette approche fonctionnaliste de la territorialité.

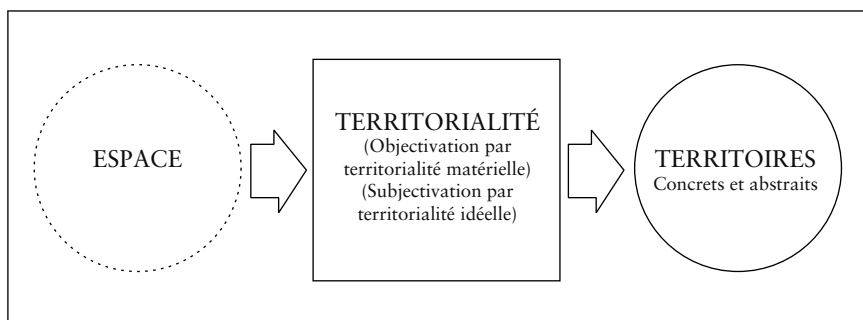


Figure 1. La production de territoires à partir de l'espace

Les territoires, produits de la territorialité

Les territoires formels et fonctionnels

L'introduction de la théorie générale des systèmes dans les théories de la localisation a permis de faire progresser notre compréhension de la structuration de l'espace. Ainsi, Peter Haggett²¹ présente cinq caractéristiques des systèmes régionaux. Ces cinq caractéristiques sont schématisées à la Figure 2. Le mouvement est l'effet des interactions qui se structurent selon la forme du réseau ; le réseau est constitué de points de rencontre, ou *nœuds*, dont l'importance varie au sein d'une hiérarchie ; de ce système on déduit des surfaces. Selon Haggett, les surfaces sont traversées de mouvement²² et leur densité est fonction d'un gradient²³. Il définit la surface à l'aide du concept

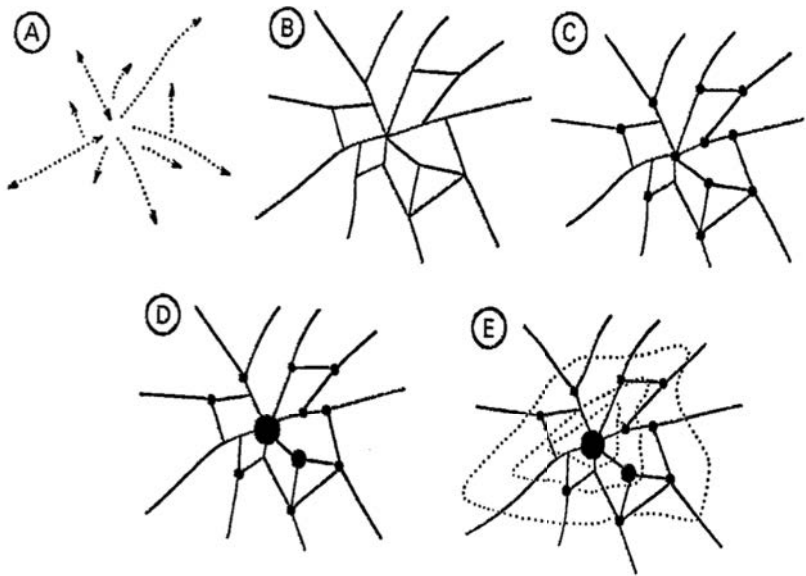
21. Haggett, 1973.

22. *Ibid.*, 1973, p. 51-54.

23. *Ibid.*, p. 174-175.

de « champ », qui constitue une « aire continue de mouvement » issue de l'interaction entre un centre et sa périphérie. La taille d'un champ ne peut pas toujours être définie par ses limites absolues (le « champ maximal ») et c'est pourquoi il introduit le concept de « champ moyen » en référence à l'espace où se concentre l'essentiel du mouvement. La taille d'un champ moyen varie dans le temps et en fonction de la « transportabilité » de ce qui est mis en mouvement. Mais le mouvement n'est pas toujours continu, il est parfois limité, et c'est pourquoi Haggett introduit le concept de « territoire », afin de définir les « aires limitées de mouvement ». L'existence des territoires est justifiée par le fait que :

Les champs continus, variables dans le temps, sont la forme dominante d'organisation des systèmes régionaux, mais ils posent des problèmes administratifs si ardues que les sociétés établissent des limites (à la place des continuités) et des territoires bien distincts qui ne se chevauchent pas (à la place des champs indistincts et qui se chevauchent). Les aires politiques sont une réponse évidente à ce problème, mais non la seule...²⁴



A: Mouvements – B: Réseaux – C: Nœuds – D: Hiérarchies – E: Surfaces.

Source: Peter Haggett, 1973, p. 29.

Figure 2. Les caractéristiques des systèmes régionaux

À partir des caractéristiques des systèmes régionaux élaborées par Haggett, Edward Soja propose une distinction entre régions formelles et

24. *Ibid.*, p. 58.

régions fonctionnelles²⁵. Selon Soja, les régions fonctionnelles sont définies en premier lieu par un système d'interaction spatiale dont le fonctionnement suit une configuration en réseau et une dynamique de type centre/périphérie²⁶. Ces régions peuvent être de complexité très variable. Soja donne en exemple des territoires monofonctionnels comme ceux d'un port, d'une école ou d'une bibliothèque, et des territoires multifonctionnels comme ceux d'une métropole ou d'une communauté nationale. Les régions formelles sont plus homogènes dans la mesure où elles représentent une classification de surfaces sur la base d'une homogénéité des attributs de la localisation, c'est-à-dire en tant qu'association spatiale d'attributs plutôt qu'une structuration spatiale d'interactions selon une dynamique centre/périphérie. Soja mentionne la *Corn Belt* aux États-Unis d'Amérique et, à un autre niveau, l'État souverain et son organisation territoriale, comme exemples de régions formelles.

Les concepts de région fonctionnelle et de région formelle proposés par Soja s'approchent de ceux de champ maximal et de champ moyen proposés par Haggett. La Figure 3 schématise l'étendue spatiale de chacun des concepts proposés par ces auteurs.

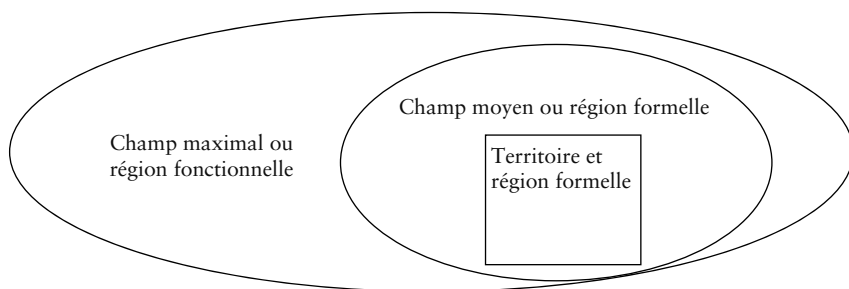


Figure 3. Les concepts pour définir les surfaces chez Peter Haggett et Edward Soja

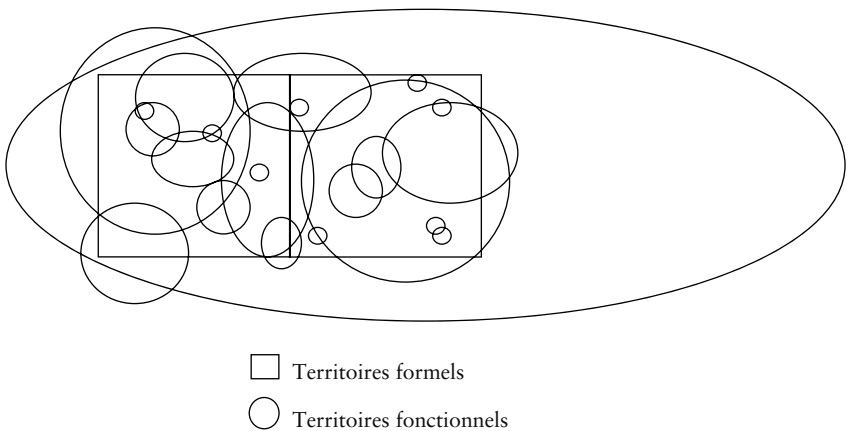
Les concepts de région fonctionnelle et de champ sont semblables dans la mesure où les deux sont dynamiques, c'est-à-dire en tant que relation centre/périphérie chez Soja et en tant que « mouvement continu » chez Haggett. Les concepts de champ moyen et de région formelle concordent sensiblement en étendue, mais ils sont différents dans la mesure où le concept de champ moyen suppose encore une dynamique, alors que la région formelle est un concept plus statique fondé sur « l'homogénéité des attributs de la localisation ». Les concepts de territoire et de région formelle ne concordent pas nécessairement en étendue, mais ils se ressemblent pour autant qu'ils

25. Soja fait alors référence à la première édition de l'ouvrage de Haggett, publiée en 1966, alors que nous nous référons à sa traduction.

26. Soja, 1971, p. 4.

font référence à une portion limitée de l'étendue d'une dynamique et par le fait qu'un territoire est nécessairement une région formelle (de par ses « attributs » de nature politique ou juridique).

Dans le cadre de notre réflexion, le concept de territoire, tel que défini par Haggett, et celui de région fonctionnelle telle que définie par Soja sont les plus pertinents, mais nous ne pouvons pas les utiliser ensemble parce qu'ils sont fondés sur des raisonnements différents. De plus, notre définition de la territorialité nous empêche de restreindre le concept de territoire à la définition de Haggett et ne nous permet pas d'exclure son utilisation en ce qui a trait à des régions fonctionnelles²⁷. C'est pourquoi nous proposons les deux concepts suivants: celui de *territoire formel* relativement aux aires limitées de mouvement, c'est-à-dire à tous les territoires délimités clairement et sur lesquels une autorité quelconque exerce son pouvoir afin de faire prévaloir sa territorialité, et celui de *territoire fonctionnel* relativement à l'étendue moyenne ou maximale des réseaux structurés selon une dynamique centre/périphérie et dont la densité de la surface varie selon un gradient, ce qui inclut les espaces de la territorialité idéale. La Figure 4 schématise la configuration spatiale des territoires formels et des territoires fonctionnels. Les territoires fonctionnels sont d'ordre social, culturel et économique, alors que les territoires formels sont essentiellement juridiques (ou normatifs) et



Note: L'effet des frontières formelles sur la forme des territoires fonctionnels n'est pas représenté.

Figure 4. Schéma de la configuration spatiale des territoires formels et fonctionnels

27. Nous avons en effet mentionné deux catégories de territorialité socio-économique, l'une étant exclusive, et l'autre en superposition. La superposition n'implique pas nécessairement la limitation du mouvement à une autre échelle de territorialité. Puis, en étendant la notion de territorialité à la production idéale, les territoires ne sont pas nécessairement accompagnés des moyens coercitifs qui limitent leur déploiement géographique. Ils s'apparentent donc davantage, en étendue, aux régions fonctionnelles.

politiques (ou militaires). Et parce que la territorialité humaine est chargée culturellement, tous les territoires, même économiques, sont des constructions sociales sujettes à une forme d'appropriation, au point de devenir un référent identitaire et d'offrir un cadre de régulation et une échelle de l'action publique, ce qui nous amène à préciser la notion d'échelle.

Les échelles horizontales et verticales

La notion d'échelle est abondamment discutée dans la littérature en sciences sociales²⁸, mais nous souhaitons plutôt en proposer une définition intuitive et influencée à la base par l'ouvrage d'Yves Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*. La notion d'échelle est indispensable à la description, la représentation et la compréhension du monde, et la cartographie en est le meilleur exemple. La carte représente un territoire ou un phénomène à une échelle particulière et toute bonne carte doit préciser en métadonnée l'échelle de la représentation. L'échelle la plus évidente est mathématique et elle traduit un rapport de taille. Par exemple, 1 : 50 000 est une échelle très commune en cartographie. La notion d'échelle dans ce cas définit une représentation à un niveau particulier, d'où le caractère potentiellement synonymique des termes « niveau » et « échelle », ou encore « échelon ». Pareillement, et en dehors de la cartographie, il est fréquent de faire référence aux différentes échelles d'un phénomène particulier : l'échelle locale, régionale ou étatique, par exemple. L'échelle se déploie ainsi sur le plan horizontal, en tant que niveau d'une hiérarchie. Cependant, une échelle se déploie également sur le plan vertical ; elle fait référence à une hiérarchie de « niveaux » ou « d'échelons » : l'échelle des proportions, l'échelle du pouvoir, l'échelle des identités, etc. Cette double dimension de la notion d'échelle est fondamentale pour la compréhension du phénomène de la superposition des territoires et permet de dégager deux idéaux-types de conception du territoire.

Les conceptions du territoire

La superposition territoriale, comme les échelles, se déploie sur deux plans. Sur le plan vertical, chaque niveau d'une hiérarchie est superposé à un autre, alors que sur le plan horizontal, plusieurs hiérarchies, ou échelles, peuvent se côtoyer. Les modalités de superposition territoriale diffèrent : sur une échelle verticale, la superposition des territoires prend la forme d'un emboîtement (les entités administratives ou électorales de l'organisation territoriale de l'État, par exemple). Dans une logique de territorialité exclusive, dont le système étatique fournit le meilleur exemple, la superposition dont il est question se limite à une seule hiérarchie et elle exclut la superposition avec des hiérarchies de même nature. Dans l'espace, cette superposition tendra vers une mosaïque de territoires formels érigés selon la hiérarchie

28. Pour un aperçu de cette littérature, voir Sallie Marston (2000), Neil Brenner (2001), et Marston *et al.* (2005).

qualifiant l'échelle en question, celle de l'État en l'occurrence. Nous parlons, dans ce cas, d'une *conception horizontale des territoires* (de même nature), car la superposition correspond à un emboîtement de territoires au sein d'un système de territoires mutuellement exclusifs. *La conception horizontale des territoires s'approche donc de l'idée d'une mosaïque de territoires formels.*

Dans les cas où des hiérarchies de nature ou d'expression différente se superposent, il faut faire appel à une *conception verticale des territoires*, car les différentes hiérarchies ne donnent pas nécessairement cours à des territorialités mutuellement exclusives. Dans l'espace, cette superposition donnera plutôt lieu à des chevauchements multiples de fonctions et d'identités de toutes sortes. *La conception verticale des territoires s'approche donc de l'idée d'un chevauchement de territoires fonctionnels.* Le défi qui nous intéresse ici consiste donc à rechercher, dans une logique territoriale verticale, des façons de permettre à des hiérarchies de même nature de coexister. Mais avant de conclure cet essai, nous désirons soumettre une définition globale de la territorialité.

Définition de la territorialité

La territorialité est une pratique multiscale et différenciée, relationnelle, idéelle et matérielle, dont les principales fonctions sont la régulation socio-économique, l'organisation politique de l'espace et la production de territoires et d'identités à des fins de contrôle sur l'environnement. Il y a deux façons de pratiquer la territorialité : la territorialité formelle dans les cas où il y a *intention* de limiter les échanges par la création de frontières arbitraires plus ou moins étanches ; et la territorialité fonctionnelle dans les cas où des territoires émergent dans les représentations, les idéologies ou la pratique, généralement sous la forme du réseau, et s'étendent en fonction d'un gradient généralement déterminé par la distance avec un centre. D'un point de vue structurel, la territorialité engendre deux types de superposition territoriale qui correspondent à deux conceptions des territoires : horizontalement, les superpositions se traduisent par un emboîtement de territoires, comme des poupées russes, répartis dans une mosaïque de territoires mutuellement exclusifs ; verticalement, elles impliquent un chevauchement d'ordres généralement non exclusifs.

Cette définition fonctionnaliste de la territorialité permet d'éviter le « piège territorial²⁹ » dans lequel la définition comportementale tombe facilement lorsqu'elle limite la pratique de la territorialité à l'État — en effet, d'autres acteurs ou agents territorialisent l'espace et ce, sans nécessairement le faire de manière formelle ou intentionnelle³⁰ ; elle est également mieux prémunie contre le risque d'ethnocentrisme associé à une définition dont la conséquence est de concevoir le territoire comme un espace clos et un moyen

29. Voir Agnew, 1994.

30. Kevin R. Cox (2005, p. 2-4) exprime différemment des idées semblables.

de contrôle visant à limiter les influences externes. Ainsi, notre définition permet de mieux comprendre les formes non dominantes de territorialité et de mieux saisir le mouvement, c'est-à-dire les transformations continues qui s'opèrent aux différents niveaux de territoires.

Conclusion

Ultimement, la distinction entre territoires formels (espaces clos) et territoires fonctionnels (lieux de relations), et entre conceptions horizontale (par emboîtement) et verticale (par chevauchement) des territoires recèle au moins deux avantages pour la réflexion sur la justice, la démocratie, la liberté et l'égalité à l'échelle globale. D'abord, elle permet de formuler une question fondamentale que la philosophie politique a trop peu abordée : *comment gérer la concurrence des légitimités territoriales dans un même espace* ? Cette question, ainsi formulée, porte les fruits d'une réponse moralement juste et équitable (et elle offre les outils conceptuels pour y répondre), puisqu'elle n'occulte pas la réalité de la multiplicité des relations au territoire ; elle ne la réduit pas à cette pratique de la délimitation exclusive qui caractérise l'histoire de l'État moderne. Cela est valable autant à l'échelle étatique, où le lien des peuples au territoire est important et où les enjeux liés à l'exploitation des ressources naturelles se posent clairement, qu'à l'échelle mondiale où la mondialisation a engendré un même espace global dans lequel tous les peuples se retrouvent. Les concepts proposés dans ce texte devraient permettre de distinguer la nature des rapports au territoire afin de déterminer les modalités de la participation d'une collectivité à la gestion du territoire et celles du partage des bénéfices de son exploitation.

Ensuite, et par voie de conséquence, elle permet de mieux réfléchir au défi que pose la diversité nationale au sein des États, lesquels, s'ils sont attachés à la préservation et à la promotion de la diversité culturelle, doivent trouver des moyens de concrétiser l'habilitation des collectivités selon une conception verticale des territoires³¹. Autrement dit, il est nécessaire d'atténuer la domination exclusive de la hiérarchie du pouvoir qu'impose le modèle de l'État westphalien, dans lequel l'autonomie des collectivités minoritaires est généralement déficitaire à cause, justement, du problème que pose pour la souveraineté nationale la nécessité de définir des territoires exclusifs.

Par extension, le réaménagement du pouvoir vers un plus grand respect des territoires dans les sociétés divisées sera nécessairement riche d'enseignements dans la réflexion sur les modalités d'un système de gouvernance à l'échelle globale qui ne serait pas menacé d'ineffectivité en raison du fait que les États peuvent se réfugier dans leur souveraineté territoriale afin de poursuivre leurs stricts intérêts.

31. À ce sujet, voir les travaux d'Alain-G. Gagnon (2007, 2011) ou d'Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino (2007).

Bibliographie

- Agnew, John. « The Territorial Trap: the Geographical Assumptions of International Relations Theory », *Review of International Political Economy*, vol. 1, n° 1, 1994, p. 53-80.
- Bonnemaison, Joël. « Voyage autour du territoire », *L'espace géographique*, n° 4, 1981, p. 249-262.
- Brenner, Neil. « The Limits to Scale? Methodological Reflections on Scalar Structuration », *Progress in Human Geography*, n° 15, 2001, p. 525.
- Cox, Kevin R. « General Introduction », in Kevin R. Cox, dir., *Political Geography. Critical Concepts in the Social Sciences*, London and New York, Routledge, 2005, p. 1-31.
- Di Méo, Guy et Pascal Buléon. *L'espace social. Lecture géographique des sociétés*. Paris, Armand Colin, 2005.
- Gagnon, Alain-G. *Au-delà de la nation unificatrice: Plaidoyer pour un fédéralisme multinational*, Barcelone, Institut d'Estudis Autonòmics, 2007.
- . *L'âge des incertitudes. Essais sur le fédéralisme et la diversité nationale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.
- Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino. *De la nation à la multination. Les rapports Québec-Canada*, Montréal, Boréal, 2007.
- Godelier, Maurice. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984.
- Gottmann, Jean. « The Political Partitioning of Our World: An Attempt at Analysis », *World Politics*, vol. 4, n° 4, 1952, p. 512-519.
- Haggett, Peter. *L'analyse spatiale en géographie humaine*, Paris, Armand Colin, 1973.
- Kolers, Avery. *Land, Conflict, and Justice. A Political Theory of Territory*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- Marston, Sallie A. « The Social Construction of Scale », *Progress in Human Geography*, n° 24, 2000, p. 219-242.
- Marston, Sallie A., John Paul Jones III and Keith Woodward. « Human Geography without Scale », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 30, 2005, p. 416-432.
- Lacoste, Yves. *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, Paris, Éditions La Découverte, 1985.
- Nootens, Geneviève. *Désenclaver la démocratie. Des huguenots à la paix des Braves*, Montréal, Québec Amérique, 2004.
- Raffestin, Claude. *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Librairies techniques, 1980.
- Sack, Robert D. « Human Territoriality: A Theory », *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 73, n° 1, 1983, p. 55-74.
- . *Human Territoriality. Its theory and history*, Cambridge University Press, 1986.
- Soja, Edward W. *The Political Organization of Space*, Washington D.C., Association of American Geographers, Resource Paper n° 8, 1971.
- Storey, David. *Territory: the Claiming of Space*, New York, Prentice Hall, 2001.

Précis de *Que faire de Carl Schmitt ?*

Jean François Kervégan

Territorialité, identité nationale et justice mondiale

Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013697ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013697ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Kervégan, J. F. (2012). Précis de *Que faire de Carl Schmitt ?*. *Philosophiques*, 39 (2), 451–453. <https://doi.org/10.7202/1013697ar>

Disputatio

Précis de *Que faire de Carl Schmitt*?¹

JEAN FRANÇOIS KERVÉGAN

Département de philosophie

Université Paris-1

kervegan@univ-paris1.fr

J'ai rencontré l'œuvre de Carl Schmitt vers 1980 en lisant le seul livre de lui qui était alors disponible en France : la traduction de *Der Begriff des Politischen* (1928), suivie de la *Théorie du partisan* (1962). À vrai dire, cette rencontre n'était pas tout à fait le fruit du hasard. Me réclamant alors, comme beaucoup, du marxisme, j'étais frustré de l'absence d'une véritable théorisation du politique chez Marx et ses successeurs ; d'où l'idée d'aller chercher ailleurs — même aux antipodes du marxisme — des éléments permettant de pallier cette carence. Cette première lecture me fascina (un sentiment dont il me fallut apprendre à me défaire), et m'engagea à me lancer dans une lecture extensive des écrits de Schmitt. Comme souvent dans la recherche, ce que j'ai trouvé (une pensée forte du droit dans son rapport à la politique, mais aussi à d'autres domaines) fut bien différent ce que je cherchais au départ. Ma lecture de Schmitt a compté dans la constitution de mon identité philosophique. Durant mes études, je travaillais avec passion sur Hegel (d'abord sur la *Logique*, puis sur la philosophie juridique et politique), et je me proposais de lui consacrer une thèse de doctorat d'État, en m'intéressant plus particulièrement au rapport qui s'institue chez ce philosophe entre spéculation et positivité ou, si l'on veut, entre raison et entendement, dans le domaine de ce que Hegel nomme l'esprit objectif. La découverte incidente de Schmitt donna un nouveau cours à ce projet. J'entrepris de lire « en miroir » les écrits de Hegel et ceux de Schmitt, mon hypothèse de travail étant que l'image déformante et déformée que le décisionnisme schmittien offre du hégélianisme permet de mettre en lumière certains aspects inaperçus. C'est ainsi que mon projet de thèse sur Hegel et la positivisation du droit donna naissance à un livre sur Hegel et Schmitt, dans lequel ce dernier joue le rôle de révélateur (au sens chimique du terme) de la complexité de la pensée hégélienne du droit et de la politique.

Pourquoi consacrer, près de vingt ans après, un deuxième livre à Carl Schmitt, alors même que la confrontation avec Hegel m'avait permis d'établir les limites d'une pensée brillante, mais bornée par la logique « décisionniste » du « ou bien, ou bien », une logique dont Hegel considérerait qu'elle interdit à la pensée de faire éclore ses plus beaux fruits ? Je l'ai fait pour

1. Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt*?, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2011, 328 p.

solder les comptes, comme je l'ai fait naguère avec Hegel en publiant en 2008 *L'effectif et le rationnel*. Il m'a paru utile de tirer le bilan de ma fréquentation de Carl Schmitt en établissant ce que peuvent apporter ses écrits à une pensée au présent du droit et de la politique (cet angle d'attaque explique les références à des auteurs comme Benjamin, Habermas, Derrida ou Agamben, et à des questions actuellement débattues, comme celle du « retour de la guerre juste »). Mais je voulais aussi marquer les limites de l'aide que ces écrits peuvent nous apporter. Il s'agissait donc pour moi de « partir de Carl Schmitt », aux deux sens que peut recevoir l'expression : le prendre pour point de départ et le quitter. Il est parfois fécond de s'appuyer sur ses écrits, car ils aident à formuler des questions « impertinentes » (*unzeitgemäß*) mais en réalité très pertinentes. Par exemple : la conjonction entre droit et démocratie est-elle si évidemment nécessaire que Habermas nous le dit ? Mais il faut aussi donner congé à Schmitt lorsque son questionnement devient un obstacle. Un seul exemple : au chapitre V, je montre qu'après avoir pris en considération les arguments (consistants) développés par Schmitt dans *Légalité et légitimité* contre l'illusion d'une autosuffisance de l'ordre légal, il est possible, par une voie différente de celles de Habermas, de réintroduire l'idée d'une norme et de procédures immanentes permettant de justifier ultimement le formalisme de la loi et l'État de droit dénigrés par Schmitt.

Ce qui reste acquis, de mon point de vue, c'est que c'est à partir de Schmitt — de positions théoriques conquises grâce à lui — que l'on peut *partir de lui*, qu'on peut le « dépasser-conserver » (*aufheben*!) de manière féconde. En revanche, la dénégation vertueuse de ses positions ne me paraît guère fructueuse. Par exemple, je ne crois pas très fécond d'opposer à la thèse (rarement bien comprise) : « le politique est la distinction de l'ami et de l'ennemi », l'idée que la politique participant de la *philia* ne peut être qu'une « politique de l'amitié » (je ne vise pas ici Derrida lui-même, qui s'est astreint à un dialogue sans concessions mais « charitable » avec Schmitt). À propos des cinq objets dont traite la deuxième partie du livre, je considère que le passage par Schmitt permet de modifier les questions habituelles, et par là d'avancer. Ainsi, s'agissant de l'éventuel fondement théologique de la politique, le chapitre IV (« Théologie ») montre que si Schmitt peut se dire un « théologien de la science du droit », c'est au sens suivant lequel le juriste est un « rétenteur » (c'est le motif paulinien du *katekhon*, que Schmitt s'approprie d'une manière discutable) et où la science juridique apparaît comme un « asile » face à la désagrégation entropique de l'ordre du monde. Le chapitre IV (« Normativité ») analyse le débat entre l'épistémologie juridique normativiste (Kelsen) et l'épistémologie décisionniste du Schmitt des années 1920, et en tire certaines conséquences non « schmittiennes » quant au statut de la rationalité normative. Le chapitre V (« Légitimité ») montre qu'on peut, sur la question du rapport entre légalité et légitimité, emprunter une voie différente de celle que suit Schmitt, en tenant compte de la dialectique

de la délégitimation et de la relégitimation de la légalité. Le chapitre VI (« Politique ») revient sur le texte le plus connu de Schmitt (*La notion de politique*) et propose d'aller au-delà des simplifications auxquelles il a donné lieu : dire que le politique a pour index le rapport d'hostilité ne signifie pas que ce rapport en constitue l'essence ; mais cela nous incite à prendre en considération ce que j'appelle le moment politique du droit. Enfin, le chapitre VII (« Monde ») établit que la théologie de l'histoire cryptée invoquée par Schmitt à l'encontre de l'idée d'une unification politique du monde n'est pas nécessaire au propos, dont on peut en revanche retenir une leçon ; si le droit a quelque chose à voir avec l'idée d'une prédation originaire (la *Landnahme*, conçue sur le modèle de la conquête du Nouveau Monde), « le monde » comme tout reste hors de prise : l'unité du monde n'est pas un objet juridique. Sur tous ces points, le passage par Schmitt modifie la formulation commune des questions. Que les réponses qu'il apporte heurtent de plein fouet nos convictions les mieux assises, c'est certain ; mais il nous contraint à affiner les nôtres, et aussi à repenser certaines de nos questions.

Quand on parle de Carl Schmitt, on ne peut pas ne pas évoquer le nazisme. Schmitt a été, entre 1933 et 1945, un national-socialiste sans états d'âme, il en a même rajouté. Mais je n'ai pas pris cette question pour axe de lecture car, une fois les faits établis, elle n'est pas très fructueuse. En effet les écrits de Schmitt, mis à part quelques-uns, résistent à la *reductio ad Hitlerum* dont parlait ironiquement Leo Strauss à propos de certains commentaires faits sur Heidegger. S'ils n'étaient que de la littérature nazie, il y a longtemps qu'on les aurait oubliés. Mais ce n'est pas le cas, et c'est là le problème — comme avec Heidegger. Cela conduit à une question abyssale : comment peut-il se faire que des esprits puissants et inventifs aient pu se reconnaître dans le national-socialisme ? À une telle question, nullement secondaire, je n'ai malheureusement pas de réponse *philosophique*. Le ralliement de Schmitt au nazisme n'est certes pas un détail ; mais il est parfois fructueux, voire nécessaire, de prendre en considération ses arguments. On peut discuter les écrits de Carl Schmitt, et abandonner leur auteur au sort qu'il s'est choisi.

Les leçons de Carl Schmitt

Charles Larmore

Territorialité, identité nationale et justice mondiale

Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013698ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013698ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Larmore, C. (2012). Les leçons de Carl Schmitt. *Philosophiques*, 39 (2), 455–461.

<https://doi.org/10.7202/1013698ar>

Les leçons de Carl Schmitt

CHARLES LARMORE

Brown University

charles_larmore@brown.edu

« Que faire de Carl Schmitt ? », demande Jean-François Kervégan dans le titre de son nouveau livre, et la réponse qu'il avance est qu'il nous faut, dans les deux sens du mot, « partir de » Schmitt, théoricien brillant mais scandaleux du monde politique moderne (73-74). Tout en étant un critique notoire de la démocratie libérale et l'apologiste de la prise de pouvoir de Hitler, Schmitt a posé une série de questions gênantes mais essentielles, qu'on a l'habitude d'éviter, sur les fondements de la vie politique. À cet égard, dit Kervégan, c'est à partir de Schmitt que nous devons apprendre à penser. Mais en même temps, nous rassure-t-il, les solutions proposées par Schmitt à ces problèmes sont extrêmement insatisfaisantes, et par conséquent il nous faut partir de Schmitt au sens de prendre congé de lui. Ce livre est, en somme, « une tentative de penser avec Schmitt contre Schmitt » (15). Il constitue un guide magnifique pour suivre les méandres de la carrière intellectuelle de Carl Schmitt et contient une profusion d'aperçus judicieux sur les sujets qui y surgissent.

Quels sont donc ces problèmes dérangeants que Schmitt a eu le mérite de mettre en lumière ? Kervégan en énumère cinq, qui fournissent le sujet de chacun des cinq chapitres centraux de son ouvrage. Il s'agit de l'arrière-fond éventuellement théologique de la politique, du rôle de la décision dans la constitution ultime de tout système juridique, de la crise de légitimité de la démocratie parlementaire, du dépassement de l'État-nation classique par des tendances croissantes de la mondialisation humanitaire et économique, et finalement de l'essence même du politique dans un monde où les vieilles certitudes à ce sujet ont disparu. Il est évident, comme l'atteste le cours de la discussion de Kervégan, que ces cinq problèmes ne sont pas indépendants les uns des autres. Mais qui plus est, ils ne sont pas non plus aussi inconnus ou négligés que Kervégan paraît le supposer. Cela me porte à croire que la singularité de la pensée de Schmitt et la fascination qu'elle exerce se trouvent moins dans les problèmes, certes fondamentaux, qu'il aborde que dans la vision globale du monde moderne qui anime son approche de ces problèmes.

Prenons l'exemple de son fameux décisionnisme (thème des chapitres quatre et cinq). Voici le raisonnement de Schmitt : une fois abandonnée la notion de loi naturelle selon laquelle les normes juridiques ne sont valides, du point de vue du droit, que dans la mesure où elles sont moralement justes, on n'a pas d'autre choix que de faire remonter la source ultime de la validité juridique à la volonté effective de l'individu ou du groupe qui est généralement censé détenir l'autorité suprême dans la société donnée. Bien entendu, les lois sont valides parce qu'elles ont été adoptées selon des procé-

dures formelles par une assemblée législative, tout comme les jugements des tribunaux sont valides parce qu'ils ont été prononcés par des juges s'appuyant sur des lois et des précédents pertinents. Mais procédures et assemblées, tribunaux, juges et précédents sont à leur tour définis par des règles découlant d'une constitution écrite ou implicite, qui tire sa propre validité de la volonté ou de la « décision » de celui — roi, groupe oligarchique, ou peuple — qui en tant que « souverain » est de fait en mesure de la faire accepter par les membres de la communauté.

Dans la mesure où ce décisionnisme provient d'un rejet de la notion de loi naturelle, ne relève-t-il pas d'un « positivisme juridique » ? Schmitt aurait repoussé une telle assimilation. Car « positivisme » signifiait pour lui par-dessus tout la doctrine de Hans Kelsen, doctrine qu'il accusait d'être fondamentalement contradictoire. En effet, bien que la « théorie pure du droit » de Kelsen fût toujours en ébauche dans les années vingt lorsque Schmitt s'y attaquait, et n'ait reçu sa formulation définitive qu'en 1934 avec la publication de la *Reine Rechtslehre*, Schmitt a bien discerné, comme Jean-François Kervégan le détaille (122-125, 135-137), le point faible de cette théorie. D'une part, Kelsen a soutenu qu'une norme juridique, en tant qu'elle dicte ce qui doit être, ne pourrait tirer sa validité de faits sociologiques consistant dans le comportement effectif des hommes, mais seulement d'une autre norme juridique — ce système de normes reposant dans son ensemble sur une « norme fondamentale » (*Grundnorm*) qui spécifie les conditions sous lesquelles toutes les autres normes peuvent être regardées comme valides ; c'est là son supposé « normativisme ». Mais puisqu'il s'agit d'autre part d'un système de droit positif, qui ne saurait être valide s'il n'est pas réellement institué et généralement suivi (autrement il ne serait qu'une construction de l'esprit, qu'un vœu pieux), Kelsen a dû ajouter aux exigences de la norme fondamentale que les règles du système soient dans ce sens « efficaces » (*wirksam*). Or, quant à la question de savoir si la norme fondamentale doit elle-même être efficace pour être valide, il n'avait pour les mêmes raisons d'autre option que de répondre par l'affirmative. Dans ce cas, le fondement de la validité du système juridique tout entier ne pouvait pourtant plus être quelque chose de normatif, mais plutôt la volonté de quelque pouvoir suprême. Comme l'objecte Schmitt dans sa magistrale *Théorie de la constitution* (1928, §1) et puis dans son opuscule, *Les trois types de pensée juridique* (1934), la position de Kelsen est un mélange incohérent de normativisme et de décisionnisme.

Pour Schmitt, le « positivisme » est l'idée que la prétention d'un système de droit déjà en vigueur à régler la conduite des individus doit être comprise dans les termes de ce système même, sans référence à des fondements extra-juridiques. Cela lui paraît essentiellement impossible. Aucun système de droit n'est autonome, et s'il ne fait pas remonter la validité de ses règles à sa conformité avec des principes moraux (selon la notion, selon lui périmée, de « loi naturelle »), il doit recourir à la volonté de quelque élément

de la société comme source ultime de son autorité à les imposer. Comme Kervégan le fait à juste titre remarquer (30-32, 79, 126, 216-219), Schmitt n'a pas continué au-delà de 1933 à prôner une théorie décisionniste, qui consiste à chercher une telle volonté constitutive dans une instance ayant la nature d'un agent — monarque, dictateur, État, peuple plébiscitaire — capable en fait de produire des décisions, bref dans un « souverain ». Mais il n'a pas cessé pour autant de voir dans la volonté, ne serait-ce que dans une forme plus diffuse, le seul fondement possible de tout système de droit. Aussi épouse-t-il dans *Les trois types* (1934) une sorte d'institutionnalisme (*Ordnungsdenken*) selon lequel l'autorité d'un système juridique découle du mode de vie concret, incarné dans un ensemble d'institutions coutumières et durables (famille, église, armée, corporations), auquel il est censé donner expression, approche empruntée au juriste français Maurice Hauriou (1856-1929). Et lorsque Schmitt paraît renoncer, dans ses écrits d'après-guerre, à proposer la moindre conception systématique de l'autorité d'un système de droit, c'est parce qu'il est persuadé que l'État de type classique, fondé sur une volonté nationale, se trouve dans le monde actuel de plus en plus miné par la montée d'un droit international imprégné d'une morale universaliste et humanitaire (quoique véhiculant en réalité les intérêts de superpuissances impériales).

Mais retournons à la thèse principale de Kervégan selon laquelle le mérite de Schmitt est d'avoir posé des questions « dérangeantes » (76) et « impertinentes » (249) qu'on a le plus souvent l'habitude d'esquiver. Le problème que celui-ci a repéré au cœur du positivisme de Kelsen se laisse formuler de façon générale comme suit : on ne peut pas expliquer la validité ou l'autorité des règles d'un système de droit en restant sur le seul plan de la normativité juridique, sans faire appel à quelque fondement extérieur. Or ce problème est loin d'être inouï. Il a été, par exemple, bien reconnu par H. L. A. Hart, qui a distingué soigneusement dans *The Concept of Law* (1961) son propre concept d'une « règle de reconnaissance » de la notion parallèle et superficiellement similaire de « norme fondamentale » chez Kelsen. La règle de reconnaissance d'un système juridique, souvent d'ailleurs de nature assez complexe dans les sociétés modernes puisqu'elle doit embrasser constitution, lois et précédents, spécifie selon Hart les conditions sous lesquelles les différentes règles à l'intérieur du système sont à regarder comme valides. Mais, insiste-t-il, cette règle ne doit pas être conçue, à l'opposé de la *Grund-norm* kelsenienne, comme ayant elle-même une validité juridique ; elle n'est ni valide ni non valide, puisqu'elle consiste justement dans la pratique existante, déjà établie et généralement acceptée, par laquelle on détermine, dans la société donnée, ce qui est juridiquement valide ou non¹. Dans la mesure

1. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 2e éd., Oxford, Oxford University Press, 1994, 108-110. Trad. fr., *Le concept de droit*. Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2005, 127-129.

où une règle de reconnaissance constitue donc une sorte de convention sociale, nous pouvons dire que Hart soutenait sur la question des fondements du droit une forme de volontarisme non décisionniste, quoiqu'il y ait une différence énorme entre cette théorie, qui se réfère à une pratique sociale bien spécifique, et celle du Schmitt des années trente, qui fait appel au fantasme d'une société organique.

Dans les cinquante dernières années, la solution de Hart est devenue à son tour objet de critique, et notamment de la part de Ronald Dworkin. Il n'est pas possible, objecte Dworkin, de faire reposer sur des conventions sociales la détermination de ce qui est valide du point de vue du droit, car les membres du système juridique, et surtout les juges, font d'ordinaire eux-mêmes preuve d'une conception tout opposée des fondements du droit : dans les cas difficiles où ce que dit le droit n'est pas évident, les juges essaient de résoudre la question en s'appuyant entre autres sur des principes de caractère moral (p. ex., nul ne doit tirer profit de son délit ; des cas similaires doivent être jugés de manière similaire) qui, n'ayant pas eux-mêmes le statut de lois instituées, sont pourtant regardés comme soutenant le système juridique dans son ensemble en tant qu'ils donnent expression aux fins ultimes du système. Aussi Dworkin rejoint-il dans une certaine mesure la perspective du jusnaturalisme, que Schmitt écartait comme totalement périmé².

Mon objectif n'est pas de régler ici le débat entre Hart et Dworkin, bien que je croie que la vérité soit du côté de la position dworkinienne. Il m'importe plutôt de rappeler l'existence de ce débat et de faire remarquer qu'il constitue l'un des points focaux de la théorie juridique contemporaine. Il n'est donc pas exact de dire, comme le fait Jean-François Kervégan, que Schmitt nous aide, du moins en ce qui concerne les fondements du droit, à poser « à nouveaux frais des questions que nous considérons trop facilement comme résolues... ou éliminées » (73). La question de savoir dans quelle mesure un système juridique est autonome ou repose au contraire sur des décisions, des conventions sociales, ou des principes moraux se trouve depuis longtemps au centre d'une discussion vigoureuse — du point de vue de laquelle l'approche de Schmitt lui-même doit d'ailleurs paraître assez primitive.

Il en va de même d'un problème connexe, placé aussi par notre auteur (73, 145-159) parmi les questions gênantes que Schmitt aurait eu le mérite de poursuivre alors que d'autres les ont régulièrement négligées. Il s'agit du problème qui découle, selon Schmitt, de la « contradiction irréductible » (25) qui se trouve au cœur même de la démocratie libérale. Voici l'essentiel de son argument, répété tout au long de la période de Weimar. Les droits fondamentaux de l'individu tels que la liberté d'expression et d'association, dont le libéralisme moderne s'est fait le champion, ont leur justification, dit

2. Voir Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 1986. Dworkin lui-même rapproche sa théorie de la notion de loi naturelle aux pages 97-98 de ce livre (trad. fr., *L'empire du droit*, Paris, PUF, 1994, -? -).

Schmitt, dans l'idée qu'il existe des principes de gouvernement objectivement justes, que nous arrivons à les connaître par la discussion publique, et qu'un parlement est le meilleur organe pour les appliquer à l'exercice du pouvoir politique. Mais, poursuit-il, le système parlementaire a dégénéré au cours du dix-neuvième siècle au fur et à mesure que les partis politiques sont devenus des mandataires d'intérêts particuliers, et le parlement est passé d'un forum voué à la recherche du bien commun à un marché pour négocier des compromis — déclin qui n'a selon Schmitt rien de fortuit, puisqu'il résulte du triomphe du principe démocratique qui, faisant remonter toute autorité à la volonté souveraine du peuple, ne peut qu'entrer en contradiction (*Gegensatz*) avec le souci libéral des droits de l'individu. Aussi Schmitt relie-t-il ce problème au précédent, dont la solution consisterait à reconnaître les fondements volontaristes de tout système juridique. Il va en fait jusqu'à assimiler le libéralisme — la notion de gouvernement par discussion, le souci des droits de l'individu — à la conception normativiste du droit comme système autonome, et oppose à ce paradigme de la « légalité », incohérent à son sens, la « légitimité » démocratique, qui ne pourrait être autre que la voix plébiscitaire du peuple (146-147).

Une première observation est que l'argument de Schmitt est peu solide. Les deux principes démocratique et libéral ne sont pas essentiellement *contradictoire*s. Bien entendu, ils peuvent dans certaines circonstances entrer *en conflit*. Mais le terme de démocratie libérale, loin de dénoter une contradiction en soi, indique lui-même comment ces conflits sont à régler, à savoir, au moyen d'une subordination du premier principe au second : tout exercice de pouvoir politique basé sur la volonté populaire est tenu de respecter les droits fondamentaux des citoyens. Cette hiérarchie des principes n'a d'ailleurs rien d'un simple expédient, puisqu'elle donne expression à l'idée familière que l'objectif principal d'un régime démocratique est de promouvoir la liberté individuelle. On voit par là combien il est en plus erroné de rapprocher, comme le fait Schmitt, la perspective libérale de la conception normativiste du droit. Qu'il y ait des droits de l'individu qu'aucune loi ne doit enfreindre a généralement été compris dans la tradition libérale comme signifiant qu'il y a des principes fondamentaux de caractère moral que le droit doit respecter. La notion d'un système de droit autonome, où toute règle juridique ne peut être justifiée que par référence à une autre règle juridique, est ce que cette tradition rejette.

Le deuxième point à souligner est que, une fois correctement formulé, le problème posé par Schmitt en ce qui concerne le rapport entre démocratie et libéralisme n'est pas non plus un problème qu'on a régulièrement escamoté ou qu'on tient pour déjà expédié. Au contraire, la question de savoir quels droits de l'individu — uniquement des droits civils et politiques, ou également certains droits économiques et sociaux — doivent primer sur le pouvoir législatif des représentants du peuple a toujours été un sujet des plus brûlants. Tout comme la question de savoir si la subordination libérale du

pouvoir démocratique du peuple à un système de droits individuels est vraiment soutenable, soit parce que des droits individuels de n'importe quelle espèce doivent se justifier par des considérations de l'utilité générale, soit parce que tout régime authentiquement démocratique — c'est la position de Jürgen Habermas mise en contraste par Kervégan lui-même avec celle de Schmitt (164-169) — doit instituer comme sa propre condition de possibilité certains droits de l'individu intangibles. Dans d'autres écrits, j'ai essayé de montrer que toute conception de la souveraineté populaire appropriée à la démocratie moderne repose sur la reconnaissance d'un principe moral d'égal respect, lequel désigne un droit individuel fondamental³. Il ne relève pas de mon propos d'aborder ici ces questions pour elles-mêmes. Ce que je veux mettre en évidence, c'est que l'apport de Carl Schmitt, si apport il y a, ne consiste pas à avoir exploré des problèmes cruciaux mais habituellement négligés.

Je reviens donc à l'hypothèse que j'ai avancée au début et qui me sépare de Jean-François Kervégan : l'originalité de Schmitt n'est pas à chercher dans les problèmes qu'il a soulevés, mais plutôt dans la vision du monde moderne dans laquelle il les a poursuivis. J'ai indiqué au cours des pages précédentes les éléments distinctifs de cette vision. D'abord et avant tout, il s'agit, comme le fait remarquer Kervégan, d'« un monde dans lequel la raison doit abandonner ses prétentions normatives (battues en brèche par le dissentiment sur les biens ultimes) pour se faire instrumentale, calculatrice, bureaucratique » (174). L'idée que la raison peut arriver à des conclusions normatives est d'habitude identifiée par Schmitt à la notion de « loi naturelle », expression dont le caractère désuet indiquerait combien l'idée elle-même est surannée. Dans de telles circonstances, la seule source d'autorité possible — voici le deuxième élément clé de sa vision du monde moderne — deviendrait quelque individu ou groupe qui réussit à imposer sa volonté sur les autres. Un passage de sa *Théorie de la constitution*, cité par Kervégan (136), formule l'alternative de façon on ne peut plus claire :

Une *norme* peut être en vigueur parce qu'elle est *exacte*; alors la logique systématique conduit au droit naturel et non à une constitution positive; ou bien une norme est en vigueur parce qu'elle est prescrite positivement, c'est-à-dire en vertu d'une *volonté* existante.

Schmitt, il est vrai, a cessé de souscrire au décisionnisme à la fin de la période de Weimar. Mais c'est le Schmitt décisionniste qui intéresse. S'il continue à exercer une fascination, au lieu d'être oublié comme un penseur mineur (et minable) prêt à tous les compromis avec le pouvoir nazi, c'est qu'il décrit à merveille un monde que beaucoup de gens sont persuadés être le leur — un monde sans repères moraux où seul vaut le pouvoir du plus

3. Voir, par exemple, *The Autonomy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, chapitre VI.

fort. Que ce monde soit vraiment le nôtre est une autre question. On pourrait commencer par réfléchir au fait qu'un des objectifs principaux de la pensée libérale a été de fonder l'association politique sur une morale minimale qui garantit à chaque citoyen un respect égal en face justement du « dissentiment sur les biens ultimes »⁴.

4. Voir Larmore, *ibid.*

Remarques sur le livre de Jean-François Kervégan

Olivier Beaud

Territorialité, identité nationale et justice mondiale

Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013699ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013699ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Beaud, O. (2012). Remarques sur le livre de Jean-François Kervégan. *Philosophiques*, 39 (2), 463–467. <https://doi.org/10.7202/1013699ar>

Remarques sur le livre de Jean-François Kervégan

OLIVIER BEAUD

Université Paris II, Panthéon-Assas

olivier.baoud@u-paris2.fr

Christian Nadeau m'a invité à l'art délicat de la *disputatio* en me demandant de commenter le livre de Kervégan intitulé « *Que faire de Schmitt ?* ». L'exercice s'avère en l'espèce un peu délicat dans la mesure où cet auteur est un ami — et il est toujours difficile de commenter le livre d'un ami car l'objectivité requise n'est pas toujours facile à atteindre —, mais aussi du fait que je partage l'essentiel de ses opinions ici exprimées. Le terme de « *disputatio* » ne convient donc pas tout à fait pour décrire le propos que je vais tenter de tenir pour honorer la promesse que j'ai faite de rendre compte de ce livre pour le public canadien.

Il me faut d'abord saluer le tour de force que constitue la rédaction de cet ouvrage qui constitue à la fois une sorte d'introduction à la pensée de Schmitt et une réflexion sur les apports de celle-ci à la théorie politique et juridique. Seule une connaissance intime et profonde de la pensée du juriste allemand pouvait autoriser l'auteur à tenter une telle synthèse. D'une part, elle est d'une remarquable clarté pédagogique, et à ce titre vaut comme une pénétrante introduction à l'endroit de ceux qui ne connaîtraient pas la pensée de Schmitt, d'autre part, elle est à l'intention des spécialistes une sorte de prise de position critique, soutenue par une érudition sans faille¹, qui enrichit considérablement la littérature proliférante de la *Schmitt-Forschung*. Il n'est pas si courant de réussir à maintenir deux niveaux de lecture quand on est spécialiste d'un auteur², de sorte qu'on peut soutenir que ce livre apparaît comme la meilleure synthèse existant en français sur l'œuvre du juriste allemand.

L'ouvrage ne se contente pas seulement de présenter les principaux thèmes de sa pensée, dans les cinq chapitres de la seconde partie (théologien du droit, normativisme, légitimité, politique et « unité du monde »), mais il explore aussi des questions centrales que l'actualité de sa pensée analysée tant à travers la résonance actuelle de ses concepts fondamentaux que des multiples réceptions d'un auteur qui est devenu « à la mode » ces dernières années, qu'on le regrette ou non, mais qui continue à être considéré comme

1. Il n'est pas inutile de souligner que, germaniste éminent, Kervégan cite tous les textes à partir de l'original allemand. Il faudrait signaler à l'auteur, si une seconde édition devait avoir lieu, que *Gesetz und Urteil* (1912) n'était pas la thèse d'habilitation de Schmitt.

2. D'un certain point de vue, l'ouvrage peut se comparer avec la commode synthèse de R. Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung*, mais seulement quant à la dimension pédagogique. Pour le reste, le livre de Kervégan est d'une exigence bien supérieure.

un auteur suspect en raison de sa grave compromission avec les nazis. Bien que son auteur ne le dise pas explicitement, on devine vite que l'origine de ce livre résulte de la vive polémique lancée, en février 2007, dans le journal *Le Monde* par Yves-Charles Zarka (philosophe et directeur de la revue *Cités*) qui avait identifié la pensée schmittienne comme une pensée nazie et avait exhorté les lecteurs du journal à prendre ses écrits comme des « documents » et non comme des œuvres. Il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler que cette tribune, avait précisément pour titre « Que faire de Carl Schmitt ? ». À l'époque, sans avoir pris parti dans la querelle, Kervégan avait participé avec d'autres connaisseurs de Schmitt à une mise au point distanciée dans la revue *Le Débat*. D'une certaine manière, ce livre est une tentative de mise au point, de la part d'un philosophe qui, connu pour sa science hégélienne, s'est aussi frotté à la pensée schmittienne tout au long de sa thèse d'État³.

En raison de ce passé pas si lointain, l'ouvrage commence donc à juste titre par l'interrogation brûlante : que faire d'un auteur aussi gravement compromis avec Hitler ? — question qui n'est pas sans rappeler les interrogations suscitées par la même compromission commise par Heidegger. Peut-on ou non faire abstraction d'un engagement idéologique aussi « lourd » ? À cet égard, il me semble que les opinions exprimées par Kervégan dans la première partie de son livre représentent la meilleure position qui vise à s'écarter autant de la thèse continuiste que de la thèse de la « parenthèse » (p. 35). Les partisans de la première, qui sont donc les anti-schmittiens virulents, estiment que l'aboutissement de l'œuvre weimarienne de Schmitt figure dans son engagement nazi qui fut particulièrement net entre 1933 et 1936, mais tout aussi net entre 1936 et 1942, tandis que les partisans de la seconde thèse, les apologistes de sa pensée, n'y voient qu'une malheureuse parenthèse, fruit d'un opportunisme de mauvais aloi. Pour sortir de ce qu'il considère comme une alternative infructueuse, Kervégan tente de distinguer radicalement l'œuvre de l'homme et nous invite à nous démarquer de la tentative visant « à interpréter l'œuvre entière à partir de l'engagement nazi de son auteur » (p. 51). Une telle méthode contient aussi une prise de position sur un des débats les plus récurrents dans la *Schmitt-Forschung* qui consiste à se demander si cet auteur a une doctrine établie ou s'il n'a pas au contraire une pensée par trop mouvante qui épouserait — trop d'ailleurs — les circonstances de l'époque. Dans ce débat, la position de Kervégan est très nette : il considère que les « préoccupations théoriques » de Schmitt « sont d'une grande stabilité » (p. 51). Et il identifie les deux grands foyers de sa pensée : « d'un côté, « la question du devenir de l'État et de ses prédicats classiques », et d'un autre côté, « le problème d'une éventuelle dilution de la dimension politique de la vie humaine » » (p. 51).

3. On peut d'ailleurs regretter que la grande presse, si prompte à traiter Schmitt comme un sujet de polémique, n'ait pas cru bon de recenser ce livre.

Il n'y aurait pas grand intérêt à résumer le contenu de ce livre, que j'ai évoqué plus haut, sauf à dire que les thèmes retenus correspondent effectivement aux grands enjeux de la pensée de Schmitt⁴. De manière plus subjective, j'évoquerai ici le grand plaisir éprouvé à redécouvrir les grands thèmes de sa pensée et, en le lisant, à me remémorer les raisons pour lesquelles son œuvre m'avait interpellé lorsque je travaillais, dans ma thèse, sur le concept de souveraineté de l'État. Dans cette lecture, volontairement partielle du livre, j'ai retenu de celle-ci la mise en évidence par Kervégan de deux thèmes, selon moi essentiels. Le premier, c'est ce qu'il appelle très justement « *le moment politique du droit* » (p. 189) — ou encore « *l'instauration politique du droit* » (p. 190) — par lequel Schmitt entend, contre Kelsen et le positivisme, montrer que la Constitution ne peut pas être comprise si on entend la clore sur le seul droit positif, la question de « la légitimité de la légalité » surplombant toujours le droit constitutionnel. De ce point de vue, la fin du chapitre III sur le normativisme et le chapitre entier sur la légitimité (chap. V) me paraissent, pour tout juriste s'intéressant aux questions constitutionnelles, d'une importance majeure. Rétrospectivement, j'ai retrouvé presque intacte la profonde impression que m'avait laissé le traitement, fait par Schmitt, du pouvoir constituant dans la *Verfassungslehre*. Qu'on le veuille ou non, pour tous les juristes qui ne se satisfont pas de la littérature dominante sur le droit constitutionnel, lequel ne tend à devenir en France — plus tard d'ailleurs — que le positivisme du contentieux constitutionnel, la lecture de Schmitt s'avère un antidote efficace ; le moindre paradoxe de ce livre tient donc à ce qu'un philosophe, Kervégan, l'indique à la corporation des juristes. Le second thème n'est autre que celui de l'État et de la question de son éventuel dépérissement. On a vu que la question de l'État était restée centrale dans la pensée schmittienne ; elle est abordée ici longuement dans les deux derniers chapitres sur la politique (chap. VI) et sur l'unité du monde » (chap. VII). Ici se révèle un des grands apports de ce livre, qui est de reconsidérer grandement l'œuvre schmittienne d'après 1945 (et un peu des années 1940-1945 avec l'essai sur les « grands espaces »), laquelle est principalement consacrée au droit international public et dont la clé, selon Kervégan, est l'interrogation sur la préemption de l'État. Ce diagnostic, posé en 1942, débouche sur la question de savoir par quoi va être remplacée la souveraineté des États, qui structurait l'ordre politique westphalien et que Schmitt réinterprète à sa façon comme le vieux *ius publicum europaeum*. Cela revient à se poser non seulement la question des nouvelles formes politiques, et ici l'empire apparaît comme le successeur paradoxal de la forme étatique, mais aussi celle de la survie du « politique » dans un monde déséta-

4. D'ailleurs, on dispose déjà de quelques recensions auxquelles on peut renvoyer le lecteur : ainsi la recension de Jacky Hummel (l'auteur d'un précieux *Schmitt*, chez Michalon, qui n'est curieusement pas cité par Kervégan, dont la bibliographie est pourtant impressionnante) dans *Jus Politicum*, n° 99.

tisé. Un des grands intérêts du livre ici est de montrer l'évolution de la pensée de Schmitt et aussi d'indiquer les multiples résonances de sa pensée dans le monde contemporain, comme l'illustrent la « guerre contre le terrorisme » et l'instrumentalisation des organisations internationales au profit des grandes puissances dominantes.

S'il fallait absolument pointer quelques désaccords ou réticences, je me bornerais à évoquer deux points seulement. Il me semble que Kervégan est un peu trop généreux dans sa façon de décrire les opinions de Schmitt sur la République de Weimar et sur la démocratie (notamment p. 158-159) tant il paraît, selon moi, difficile d'accepter la vision de la démocratie et de la « légitimité démocratique » proposée par celui-ci. La légitimité plébiscitaire telle qu'elle est invoquée dans la *Théorie de la constitution* s'éloigne considérablement du correctif subtil qu'avait en tête, me semble-t-il, Max Weber. C'est peut-être sur ce point qu'on découvre l'ambiguïté de l'expression : « partir de Carl Schmitt » au premier sens du terme (p. 73) — et non pas au second qui est « prendre congé » de ses thèses — car souvent, en matière intellectuelle, c'est la manière de poser les problèmes qui prédétermine les réponses à la question posée. Or, de ce point de vue, il n'est pas du tout certain que la manière dont Schmitt pose le problème de la démocratie soit la mieux adaptée pour répondre aux questions de notre temps.

L'autre interrogation porte sur un point essentiel qui est à la fois un point d'accord et de désaccord. Kervégan considère qu'il faut étudier Schmitt non pas comme un philosophe politique, ou un théologien politique, mais « comme un juriste » (p. 24, et aussi note 4 p. 280) ; il reprend d'ailleurs une affirmation de Schmitt lui-même : « J'ai toujours écrit et parlé en tant que juriste, et par conséquent seulement à des juristes et pour des juristes. » Bien que je partage cette prémisse, il m'apparaît que Kervégan ne respecte pas toujours ce précepte. Ainsi, quand il écrit que Schmitt est un « classique » dans la pensée politique (p. 10) ou « notre Machiavel » (p. 251), il cesse de le considérer comme un juriste pour en parler essentiellement comme d'un théoricien du politique, tout comme d'ailleurs quand il explique la réception de Schmitt en France par le déclin du marxisme et la nécessité de trouver des auteurs critiquant le libéralisme (chap. II), car une telle explication ne rend pas compte de la réception, tardive, de sa pensée chez les juristes français (disons chez les juristes de droit public).

Poursuivons cette remarque par une interrogation qui se veut ouverte, et qui reste pour moi une énigme. La question est de savoir pourquoi Schmitt, juriste de formation, et professeur de droit, peut à la fois passionner les philosophes et exaspérer les juristes positivistes. D'un côté, il passionne Heidegger, il est lu par Walter Benjamin, Jünger, et une partie de sa notoriété lui vient des non-juristes. Mais d'un autre côté, chez les juristes, il est un marginal et il est resté un marginal. Les juristes de droit international public ne le citaient presque jamais, jusqu'à une date très récente, tant sa manière de pratiquer cette discipline leur paraissait aux antipodes de leur art. N'est-ce pas d'ail-

leurs un brillant internationaliste, Joseph Kunz, un proche de Kelsen, qui déclare que « Schmitt n'est pas un juriste, mais un « politicien » (*a politician*) (cité ici par Kervégan, p. 223). D'autres juristes de droit public aussi réputés que Richard Thoma ou Rudolf Smend le tiendront toujours à distance⁵, de sorte que Schmitt cherchera en vain la reconnaissance de la part de la corporation du droit public, qui le trouvera toujours un peu suspect, même avant 1933. On pourrait d'ailleurs ajouter le fait que Schmitt est un juriste de droit public, un *Staatsrechtslehrer*, qui examine prioritairement le rapport entre le pouvoir et le droit, mais dont la pensée semble avoir peu intéressé ses collègues privatistes de l'époque, tel un Karl Larenz, par exemple, qui semble pourtant avoir eu un destin assez similaire au sien⁶; de même, il est patent que, de nos jours, en France, les juristes de droit privé (les privatistes) et les internationalistes sont plus que rétifs à son endroit. Si le livre explique fort bien ce que signifie l'expression cryptée de « théologien du droit » (p. 114) utilisée par Schmitt pour se définir, il ne s'interroge pas assez à mon avis sur la validité de cette assertion du juriste qui « parle en juriste et pour les autres juristes ». Mais Kervégan, qui est philosophe, peut très bien rétorquer que c'est justement une question à laquelle les juristes devraient eux-mêmes répondre... Il a fait tout autre chose, et fort bien, dans ce livre qui fera date dans les études schmittiennes.

5. Comme le prouve la publication récente de la correspondance entre Schmitt et Smend *Auf der gefährlichen Straße des öffentlichen Rechts. Briefwechsel Carl Schmitt — Rudolf Smend 1921-1961*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin 2010 (hrsg Mehring).

6. Voir la présentation de l'homme et de son œuvre par son élève, Claus-Wilhelm Canaris, « Karl Larenz », in Grundmann/Riesenhuber (Hrsg.), *Zivilrechtslehrer des 20. Jahrhunderts in Berichten ihrer Schüler*, Band 2, 2010, p. 263-308.

Contribution à la *disputatio* de Jean-François Kervégan : *Que faire de Carl Schmitt ?*

Catherine Colliot-Thélène

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013700ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013700ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Colliot-Thélène, C. (2012). Contribution à la *disputatio* de Jean-François Kervégan : *Que faire de Carl Schmitt ?*. *Philosophiques*, 39 (2), 469–473.
<https://doi.org/10.7202/1013700ar>

Contribution à la *disputatio* de Jean-François Kervégan : *Que faire de Carl Schmitt ?*

CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE

Université de Rennes-1

catherine.colliot@univ-rennes1.fr

L'ouvrage que Jean-François Kervégan a publié l'an passé sous le titre *Que faire de Carl Schmitt ?* est une réussite rare, dans la mesure où peuvent en tirer profit aussi bien des lecteurs curieux, qui n'auraient jusqu'à présent rien lu de cet auteur, que des spécialistes, philosophes, politistes ou juristes, qui connaissent déjà tout ou partie de son œuvre et l'ont utilisée, commentée ou discutée dans leurs propres travaux. Cet exploit tient à trois qualités, qui caractérisent tous les travaux de Jean-François Kervégan : la pédagogie, la densité de la pensée et de l'expression, et une remarquable érudition. À quoi il faut encore ajouter une honnêteté scrupuleuse, laquelle lui permet d'adopter, par rapport aux controverses qu'ont suscitées, en France et ailleurs, les réceptions de l'œuvre de Schmitt, une attitude dont on se convainc, à le lire, qu'elle est la seule qui puisse justifier de s'intéresser à cette œuvre, à savoir : reconnaître un statut authentiquement théorique aux écrits de Carl Schmitt (du moins, à la plus grande partie de ses écrits), sans rien taire de son engagement politique au service du régime nazi, et sans craindre non plus de montrer les liens qui existent entre cet engagement et certaines de ses positions théoriques.

Le titre de l'ouvrage exprime bien la question centrale qui commande la présentation que Jean-François Kervégan fait de l'œuvre de Schmitt : « que faire de Carl Schmitt ? », c'est-à-dire d'abord, cela va de soi, peut-on encore en faire quelque chose, et quoi ? Mais plus précisément : il ne s'agit pas seulement d'établir que l'œuvre de Schmitt mérite d'être traitée comme une œuvre de théorie (et non comme un simple document qui n'aurait d'intérêt que pour les historiens de l'idéologie nazie), mais aussi et surtout de dégager dans cette œuvre des concepts et des thématiques, s'ils existent, qui peuvent nous aider à penser notre actualité. Ce que Jean-François fait dans la seconde partie de son ouvrage, en sélectionnant cinq thèmes : la théologie, la normativité, la légitimité, le politique et le monde. Les remarques qui suivent portent avant tout sur les deux derniers thèmes.

Par delà les évolutions et les tournants apparents des intérêts de Schmitt, Jean-François Kervégan repère quelques thématiques constantes, parmi lesquelles sont tout particulièrement soulignées : 1) la critique de l'argumentation morale ou humanitaire en politique, et 2) une interrogation sur le concept de politique, depuis l'époque où l'État en déterminait essentiellement le contenu jusqu'à la « péremption de la *Staatlichkeit* (étatité) » que Schmitt diagnostiquait en son temps. Cette critique et cette interrogation

rencontrent une résonance certaine dans notre actualité, et avec elles les réflexions schmittiennes sur l'histoire du concept de la « guerre juste », sur les formes d'hégémonie qui utilisent à leur profit les organisations internationales, et sur la rhétorique humaniste qui habillent souvent ces usages et mésusages. Il est salutaire d'interpréter dans cette perspective la fameuse « définition » (ce n'était en vérité qu'un critère d'identification) schmittienne du politique par la distinction ami/ennemi, plutôt que de lui opposer doctement un concept de la politique-*philia* dont les capacités analytiques sont en raison inverse des mérites moraux. La première thématique (la critique de l'argumentation morale en politique) m'inspire la remarque qui suit. Le point d'articulation entre morale et politique réside dans le droit, et toute la question est ici de savoir si nous saisissons mieux ce qu'il en est de la réalité du droit en privilégiant son rapport à la morale ou bien à la politique. Kervégan souligne que l'un des principaux intérêts de la pensée schmittienne est de nous inciter à prendre en considération ce qu'il nomme le « moment politique du droit », un point que je lui accorde bien volontiers. Mais il dit aussi avoir acquis aujourd'hui la conviction qu'il est nécessaire de reconnaître sur le plan juridique et judiciaire de l'organisation des sociétés une plus grande autonomie que celle que Schmitt (bien que juriste) lui accordait. Cette ouverture « au delà » de Schmitt m'amène à poser la question suivante : reconnaître une autonomie (relative, il va de soi) au droit implique-t-il de repenser les rapports entre droit, politique et morale ? Ou bien devons-nous considérer que les questions d'ordre moral, quelle que soit la manière dont on les définit, doivent rester hors champ dans les théories de la politique et du droit ? Quel sort doit-on alors réserver aux « droits de l'homme », qui, pour Schmitt, ne pouvaient apparaître que comme une ingérence de considérations morales dans le droit et la politique, et qui, pourtant, aujourd'hui sinon à son époque, sont bien dans une certaine mesure institutionnalisés (à travers les « déclarations », leur inscription dans les constitutions, et l'existence de diverses instances judiciaires, nationales et supra-nationales) ? Quelle est la place des droits de l'homme, ou, comme on préfère le dire aujourd'hui, des droits humains, dans le fonctionnement « normal » d'un ordre juridique établi ?

Ma seconde question concerne la manière dont notre monde est monde. Schmitt contestait, on le sait, la possibilité d'une unification politique du monde. L'humanité, affirmait-il sans ambages, n'est pas un concept politique ; un monde politiquement unifié serait un monde d'où la politique aurait disparu. « Le monde politique n'est pas un *universum*, mais, si l'on peut dire, un *pluriversum*. » Persuadé cependant que l'époque était révolue où cette pluralité était avant tout déterminée par la division entre les États territoriaux, Schmitt a cherché un nouveau pluralisme du côté des empires, c'est-à-dire du partage du monde entre espaces soumis à des puissances hégémoniques. Ce schéma pouvait prétendre à quelque pertinence au temps de la Guerre froide, mais l'effondrement de l'empire soviétique l'a rendu

caduc. Qu'en est-il donc aujourd'hui ? Le monde est-il unifié, sur le plan juridique et politique, du fait que les conflits ne passent plus essentiellement entre les États ou entre les empires ? Le monde contemporain est-il « devenu pour un temps, et pour la première fois depuis les Temps modernes, politiquement monopolaire », comme le suggère Kervégan (p. 206) en interprétant les phénomènes contemporains du terrorisme et de la lutte contre le terrorisme comme le symptôme de cette disparition tendancielle du politique, et des dangers qu'elle recèle. Ces dangers, est-il précisé, ne résident pas dans la disparition du conflit, mais dans l'illusion de sa négation, qui ouvre la voie à des formes d'« inimitié » dont la dynamique exterminatrice pourrait l'emporter sur tous les conflits de l'histoire passée. Contre les rêves d'une politique du consensus et de l'accord rationnel (on comprend que Habermas, notamment, est visé), Kervégan propose donc, à travers Schmitt, une réhabilitation du conflit. Ce qui l'amène à évoquer la possibilité d'un autre humanisme, un humanisme modeste qui s'accommode du conflit et renonce donc à l'idéal d'un monde définitivement pacifié, mais qui serait pourtant « un monde humain, et non un monde travaillé par la tentation d'éliminer une fois pour toutes les ennemis de l'humanité » (207).

Je souscris à cette volonté de légitimer le conflit, et au souhait sur lequel se termine l'ouvrage de Kervégan : « nous avons besoin de penseurs du dissentiment ». Mais aussi bien la manière dont Schmitt interprète l'être-monde de notre monde que les brèves remarques de Kervégan sur la situation présente me laissent sur ma faim. La raison en est que le triptyque politique-morale-droit, ou (en admettant que l'on ait écarté la morale) le diptyque politique-droit, laisse de côté un facteur essentiel dans la constitution de l'unité du monde forgée par l'action des hommes, à savoir l'économie. Si l'on fait exception des remarques, au demeurant intéressantes, sur lesquelles se termine la *Notion de politique*, Schmitt a accordé peu d'attention aux dimensions économiques des logiques sociales, notamment au rôle qui leur revient dans la « péremption de la *Staatlichkeit* ». La pensée économique n'était pour lui finalement qu'une variante de la pensée technique, c'est-à-dire d'une interprétation de l'histoire qui ignore « le problème crucial de l'ordre du monde », lequel « est toujours un problème politique ». Dans le précis qu'il a écrit pour introduire cette *disputatio*, Kervégan évoque le fait que sa première lecture de Schmitt (il s'agissait du seul livre disponible en français à cette époque, *La notion de politique*, réunie dans un volume avec la *Théorie du partisan*) a été motivée par sa recherche d'une théorie du politique qu'il ne trouvait pas chez Marx. Nous appartenons à la même génération, notre jeunesse intellectuelle et politique a été assez comparable, nous étions l'un et l'autre des lecteurs assidus de Marx, et j'ai commencé à lire Schmitt pour les mêmes raisons. Il me paraît cependant que la théorie du politique que l'on peut trouver chez Schmitt souffre (entre autres choses) d'un défaut symétriquement opposé à celui que l'on peut reprocher à Marx. Si ce dernier a négligé les dimensions juridiques et politiques de la socialité

pour avoir consacré l'essentiel de ses travaux théoriques à l'analyse des structures et dynamiques de l'économie capitaliste, Schmitt, à l'inverse, a focalisé son attention sur les rapports entre droit et politique, et négligé le rôle de l'économie dans les transformations des sociétés. Marx, précisément, ou une théorie économique critique qui s'en inspire de près ou de loin, permet d'appréhender ces transformations sous l'angle de l'économie, sans partager la représentation libérale, naïvement irénique ou sciemment mystificatrice, des relations économiques. Or une telle appréhension me paraît nécessaire pour rendre compte de la mondialisation contemporaine, dans ses dimensions juridique et politique aussi bien que dans sa dimension économique. Notre monde est bien Un, mais son unité est une unité dans la pluralité. En d'autres termes : il n'est pas monopolaire, pas même politiquement, parce que les relations de pouvoir qui donnent forme à ce monde ne se jouent plus seulement à un niveau que l'on puisse identifier comme politique en distinguant clairement celui-ci du juridique ou de l'économique. Elles se jouent en vérité à la fois dans tous ces domaines, entre lesquels les frontières sont de plus en plus indécises. Le concept moderne du politique perd en précision dès lors qu'il n'est plus arrimé à la souveraineté étatique, et il en va de même de celui du droit. Le statut équivoque des droits humains, auquel je faisais allusion plus haut, a pour pendant le statut également équivoque de la *lex mercatoria* moderne, dont les modes de formation défient toutes les conceptions dogmatiques concernant les sources du droit.

Il me semble par conséquent insuffisant, pour traiter de l'unité du monde, que l'on s'en tienne aux rapports de la politique et du droit. Je comprends bien l'intérêt que présente la thèse de l'autonomie (relative) du droit par rapport à un soulignement excessif de son moment politique, qui peut tourner à l'anti-juridisme. Mais faut-il, pour éviter le piège d'une interprétation trop exclusivement politique du droit, chercher chez les théoriciens du droit, et chez eux seulement, les moyens de comprendre sa fonction sociale ? Ne risque-t-on pas d'ignorer, ce faisant, les imbrications complexes du politique, du droit et de l'économie ? Pour prendre la mesure de ce qu'il advient de la politique et du droit dans les conditions de la mondialisation contemporaine, l'opposition entre les situations de crise (de rupture) et la « situation normale » est manifestement trop simple. À ce niveau d'appréhension, le droit, précisément parce qu'il contribue de façon décisive à la structuration de l'économie, est un espace de *dissensus*. Du droit *pluriel* (par ses sources, par les instances qui le promulguent ou en gèrent l'application) du monde mondialisé, on ne peut dire qu'il est celui d'une société pacifiée. Ce qui me ramène à ma question initiale, relative aux droits humains. Dans un petit ouvrage, récemment paru, consacré à la lutte pour les droits sociaux globaux¹, les auteurs remarquent que le droit contemporain a un statut

1. Andreas Fischer-Lescano & Kolja Möller: *Der Kampf um globale soziale Rechte*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin, 2012.

paradoxal, écartelé entre domination et émancipation, entre son instrumentalisation par les tenants d'une logique économique dont les effets sociaux sont souvent dévastateurs (on pense au rôle des gros cabinets d'avocats dans la défense juridique des activités prédatrices de grosses compagnies transnationales) et son usage possible par des populations dominées. Une grande partie des lignes de partage déterminantes pour le monde qui est le nôtre traverse aujourd'hui le droit, non pas seulement parce que le droit en général a pour fonction de résoudre les conflits, mais avant tout parce que le droit ne peut être un moyen d'émancipation qu'à la condition que sa définition soit constamment remise en cause. Ce qui veut dire : du point de vue des luttes d'émancipation, à l'échelle nationale, mais plus encore, aujourd'hui, à l'échelle mondiale, la « normalité » d'un ordre juridique établi est toujours illusoire.

Et si l'on ne faisait rien de Carl Schmitt ?

Olivier Jouanjan

Territorialité, identité nationale et justice mondiale

Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013701ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013701ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Jouanjan, O. (2012). Et si l'on ne faisait rien de Carl Schmitt ? *Philosophiques*, 39 (2), 475–482. <https://doi.org/10.7202/1013701ar>

Et si l'on ne faisait rien de Carl Schmitt?

OLIVIER JOUANJAN

professeur de droit public à l'Université de Strasbourg
professeur honoraire à l'Université de Fribourg-en-Brisgau
olivier.jouanjan@unistra.fr

Jean-François Kervégan pose la question « Que faire de Carl Schmitt? », même si son ouvrage aurait dû préférablement s'intituler: « Que faire avec — et contre — Carl Schmitt? » puisque la seconde partie de son livre est une « tentative pour “penser avec et contre Carl Schmitt” »¹.

Christian Nadeau nous invite à la *disputatio*, manière ancienne, scolastique mais surtout magnifique de philosopher ou, simplement, de penser nos objets. Je dis « nos » objets parce que Schmitt est aussi pour moi un objet de réflexion et d'interrogation et donc, par là-même, un objet de *dispute*. Dans les conditions modernes, une *disputatio* impose que les sujets en controverse parlent à la première personne du singulier. C'est d'ailleurs la façon dont Kervégan nous parle dans sa défense, non pas de Carl Schmitt, mais de sa relation à Carl Schmitt, une relation d'ailleurs évolutive et, de ce point de vue, toujours plus distanciée à l'égard de Schmitt. On me permettra donc d'entrer en dispute avec Jean-François Kervégan, moi aussi à la première personne.

Je dois dire d'emblée que l'objet de la dispute n'est absolument pas dans l'ordre du *reproche*: reprocher d'avoir *lu* Carl Schmitt, ni même et surtout, reprocher d'avoir voulu penser quelque chose (je laisse ce quelque chose indéterminé) à partir de (sinon *avec*) Carl Schmitt. Il faut lire Schmitt et penser Schmitt (laissons ouverte la question d'un penser *avec* — même si c'est finalement *contre* — Schmitt). Avec son livre, Kervégan marque sa distance d'avec Schmitt, et la question est seulement de savoir jusqu'à quel point ce regard distancié est encore redevable de quoi que ce soit à Schmitt dans la considération qu'il prend de ses objets.

Je n'ai pas la compétence universelle qui me permettrait de répondre à Jean-François Kervégan sur l'ensemble des problèmes et des questions que soulève son livre. Ce sont des questions profondes. Je m'autorise donc à parler seulement du point de vue qui est le mien, à savoir la science du droit et la théorie du droit. De ce seul point de vue, je voudrais essayer de dire en peu de mots qu'il n'y a pas grand-chose à penser ni avec ni contre Schmitt. Pour ce faire je me servirai d'un auteur évoqué en passant dans le livre de Kervégan, Hermann Heller. Sans doute s'attend-on à lire le nom de Hans Kelsen, l'ennemi théorique apparemment le plus radical de Schmitt, le « normativiste » en lutte contre le « décisionniste » Schmitt. Mais rappeler le débat

1. Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, Gallimard, coll. « Tel », 2011, p. 76.

Schmitt/Kelsen, si bien connu, me semblerait manquer une position somme toute plus radicale encore que celle de Kelsen contre Schmitt. Je voudrais donc montrer que Hermann Heller détruit beaucoup plus radicalement encore que Kelsen la posture théorique de Schmitt sur le droit, que Kervégan sent bien, dans son livre, que l'alternative Schmitt/Kelsen réduit, appauvrit et, en fin de compte, émascule le débat théorique sur le droit, mais que, malheureusement, il n'a pas apprécié à sa juste mesure cette voie hellérienne qui nous conduit jusqu'à ce point où l'on peut penser que, du point de vue de la théorie du droit à tout le moins, il n'y a pas grand-chose à faire de Carl Schmitt².

Kervégan cite Heller parmi les juristes de gauche ayant pris intérêt, sous Weimar, à l'œuvre de Carl Schmitt³. Cela me paraît trop vite dit. Certes, Heller s'est intéressé à Schmitt, mais comme on peut s'intéresser à son ennemi principal et, plus précisément encore à son ennemi *politique* principal. En effet, d'une part, ce que l'on pourrait considérer comme théorie du droit chez Schmitt apparaît à Heller⁴ faible et même inconsistant; d'autre part, cette théorie schmittienne étant essentiellement politique, détruire la théorie, c'est en même temps détruire la politique qui la sous-tend, et réciproquement. Mon interprétation est donc que si Heller s'intéresse à Schmitt, c'est moins pour l'intérêt qu'aurait la doctrine juridique de ce dernier qu'à raison de l'influence politique que cette doctrine inconsistante exerce malgré tout sur la jeune génération des juristes de Weimar, surtout à droite, mais aussi, marginalement, à gauche. Le véritable adversaire théorique de Heller s'appelle Hans Kelsen, parce que critiquer et démonter la cohérence logique du normativisme de ce dernier constitue un défi d'une tout autre ampleur que celui qui doit simplement se borner à montrer l'irrationalisme du mythe politique schmittien⁵.

Cette opposition politique (et donc aussi « théorique ») frontale Heller/Schmitt s'expose de la façon la plus claire et décisive à l'occasion du procès *Prusse contre Reich*, au lendemain du « coup d'État » fomenté le 20 juillet 1932 par le chancelier du Reich, Franz von Papen, contre le gouvernement

2. Pour le développement de cette critique hellérienne de Schmitt (et de Kelsen) que je me borne ici à résumer, je me permets de renvoyer à la présentation que j'ai faite de ma traduction d'un texte important de Heller: Hermann Heller/Olivier Jouanjan, *La crise de la théorie de l'État*, Dalloz, 2012 (avec les références).

3. Kervégan, *op. cit.*, p. 26.

4. Comme à Kelsen: voir la contre-attaque foudroyante que ce dernier mène contre le Schmitt de *Le gardien de la constitution* dans *Qui doit être le gardien de la constitution?* (trad. fr. par S. Baume, Paris, Michel Houdiard, 2006) et qui montre toutes les contradictions internes, toute l'inconsistance de la théorie schmittienne.

5. Pour prendre toute la mesure de la « considération » que Heller pouvait porter à Schmitt, on peut rappeler cette notation de Heller dans sa *Staatslehre* (inachevée du fait de sa mort en exil en novembre 1933) selon laquelle il n'était pas injustifié de soumettre « l'activisme inconsistant ami/ennemi de Schmitt » à un « traitement psychanalytique »: Heller, *Gesammelte Schriften*, 2^e éd., Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, t. 3, p. 314.

prussien social-démocrate d'Otto Braun⁶. Durant le procès qui se déroule devant la Cour constitutionnelle de Weimar (*Staatsgerichtshof*), Heller explique: « Comme y insiste toujours et à juste titre mon collègue Schmitt — sur ce point je lui donne raison — “politique”, et donc aussi politique au sens partisan, ce n'est jamais que l'autre; il va de soi que nous-mêmes, nous sommes parfaitement apolitiques, objectifs et au-dessus des partis⁷. » Par cette petite phrase, Heller ne s'oppose pas seulement à une technique argumentative de Schmitt au procès (il précise: Schmitt y insiste « toujours »), mais il met en évidence la mécanique même de toute la rhétorique juridico-politique schmittienne de manière, à mon sens, juste et profonde.

Rappelons qu'il avait été procédé à la suspension du gouvernement prussien par une ordonnance de nécessité du président Hindenburg (à l'instigation de Papen) fondée, sans entrer ici dans le détail, sur le célèbre article 48 de la Constitution de Weimar autorisant l'exécutif du Reich à prendre les mesures nécessaires lorsqu'un *Land* ne remplit pas ses obligations fédérales ou lorsqu'il existe dans un *Land* une menace grave et immédiate pour la sécurité publique. L'ordonnance du 20 juillet 1932 invoquait d'ailleurs cumulativement ces deux raisons pour justifier la suspension du cabinet prussien. Tandis que la ligne de défense des autres représentants de la Prusse au procès consistait à montrer que les conditions d'une telle ordonnance n'étaient pas réunies en fait (la Prusse n'avait nullement manqué à ses obligations fédérales, il n'existait pas de menace sur la sécurité publique à laquelle la Prusse n'aurait pu faire face), la ligne de défense de Heller était différente: il est notoire que le Cabinet Papen a engagé une nouvelle politique à l'égard de la NSDAP rompant avec l'attitude hostile de Brüning pour donner des gages de bonne volonté à Hitler, une politique de désescalade donc. L'ordonnance de juillet s'inscrit dans le cadre de cette politique. Elle n'a donc pas été prise pour des motifs qui pourraient la justifier au titre de l'art. 48, mais pour un motif strictement politique, et doit être de ce fait tenue pour inconstitutionnelle. Tel était l'argument principal de Heller, et l'historien peut le trouver aujourd'hui parfaitement justifié.

Or, durant les débats, Schmitt a pour ainsi dire corroboré l'argument de Heller. En effet, dans sa première intervention, Schmitt avait justifié le changement de pratique à l'égard de la NSDAP engagé dès le mois de juin par Papen comme une tentative pour diriger l'État de manière « indépendante et impartiale » et que, de ce point de vue prétendument neutre, il était « juste et objectif » de mettre fin à cette « égalité de traitement » avec le parti

6. Kervégan rappelle cet affrontement procédural, même si, techniquement, Carl Schmitt n'était pas « l'avocat » du Reich mais l'un des représentants défendant le gouvernement central et Heller, pas « l'avocat de la Prusse », mais le représentant de la Diète prussienne. Il ne s'agit que d'une précision juridique technique. Kervégan, *op. cit.*, p. 54.

7. Les débats ont été publiés par des juristes proches du SPD dans: *Preußen contra Reich. Stenogrammbericht der Verhandlungen vor dem Staatsgerichtshof in Leipzig vom 10. bis 14. und vom 17. Oktober 1932*, Berlin, Dietz Verlag, 1933, ici: p. 76.

communiste, une égalité « insultante pour un mouvement avec lequel des millions d'Allemands ne se contentent pas de sympathiser, mais auquel ils ont donné leurs voix »⁸.

Voilà donc, à mon sens, ce que la remarque de Heller met en évidence, qui s'exprime clairement certes dans la conjoncture du coup d'État de Prusse, mais qui traverse l'œuvre de Schmitt depuis au moins le texte de 1921 sur la dictature. Cette intervention constitue, je crois, un tournant fondamental dans la pensée schmittienne⁹: le « politique », c'est-à-dire la défense d'un parti, c'est toujours l'autre, car la « politique » de Papen de désescalade envers les nazis doit être dite un acte « juste et objectif » pris par une autorité « indépendante et impartiale ». Le réalisme politique de Heller nous dit: qui peut croire à cette légende? Mais il nous dit aussi: qui ne voit que cette légende est en dernier ressort fondée sur le mythe politique de Carl Schmitt?

En effet, cette affaire nous enjoint de réfléchir un peu plus profondément au rôle que la « situation d'exception » joue dans la pensée de Schmitt. Elle est donnée pour la révélatrice de la situation politique par excellence. Elle révèle que le droit tout entier, dont les normes ne peuvent valoir que dans la situation « normale », repose sur une « décision » souveraine et donc sur une décision « politique » fondamentale. Or, ce cas pratique (et le cas est plus parlant d'une théorie juridique que n'importe quel discours abstrait) nous montre précisément comment Schmitt voit la « décision souveraine »: une décision « juste et objective » prise par une instance « indépendante et impartiale ». Heller nous dit: c'est donc la décision clairement dépendante de la situation et partielle en faveur de la NSDAP, et contre le parti communiste, que Schmitt nous demande de considérer comme la décision souveraine « indépendante et impartiale »! Le souverain schmittien qui tranche dans la situation hyper-politique, la situation d'exception, s'élèverait donc ainsi jusqu'à une position somme toute apolitique d'indépendance et d'impartialité pour prendre la décision « juste et objective ». On a envie de dire: la décision « neutre ». Mais le mot « neutre » est un mot banni de la politique juridique schmittienne, c'est le mot favori de l'« État de droit bourgeois ». C'est pourtant la position que revendique Schmitt dans le litige hyper-politique *Prusse contre Reich*.

Or, ce que précisément nous masque la politique schmittienne (ami/enne-mi), pour trouver son propre fondement mythologique, c'est que, dans la situation politique extrême, la décision ne peut être que « partisane » et, en l'occurrence, donner la prime à la NSDAP par rapport au parti communiste, qui reçoit aussi les voix d'un nombre significatif d'électeurs à l'époque. À ce moment précis, dans la mythologie schmittienne, intervient le « peuple ».

8. *Preußen contra Reich*, op. cit., p. 39. Cette déclaration de l'automne 1932 devrait sans doute faire réfléchir ceux qui tiennent encore à la thèse d'une corruption tardive de la pensée de Schmitt et seulement conditionnée par la prise de pouvoir de janvier 1933.

9. *La dictature* (1921), trad. fr. par M. Köller et D. Ségard, Paris, Seuil, 2000.

Dans le moment de la décision souveraine, le peuple fait un avec celui qui, pour lui, décide. Comme par enchantement, dans la situation d'exception toutes les tensions, toutes les contradictions sont surmontées (*aufgehoben*?) par la décision souveraine. Dans la décision, le souverain *incarne* l'Un du peuple politique et doit être dit, d'après la *Théorie de la constitution* de 1928 déjà, le vrai souverain « démocrate » dès lors que la démocratie s'entend non pas selon le schème de la représentation (la représentation *déchire* le corps du peuple entre représentants et représentés) mais comme *identité* entre Gouvernants et gouvernés. La décision souveraine du Gouvernant est le paroxysme de la démocratie schmittienne, en tant que fondée sur la décision souveraine. Dans le moment même de cette décision, le souverain apparaît comme pure objectivité, pure impartialité, car il fait alors corps avec le Peuple-Un en disant, par-delà toute « norme », ce qu'il en est et, donc, ce qu'il doit en être du Peuple en sa forme politique. Il est donc en ce moment existentiel le plus Grand Démocrate puisque toute tension ou distance au sein même de ce peuple s'annulent dans et par la « décision ».

Le coup d'État de Prusse et la participation de Schmitt à la procédure montrent *in concreto* ce que portent en elles la théorie du souverain et la conception de la décision, qui ne sont pas autre chose que le développement politico-juridique de la théologie politique schmittienne. Heller le met parfaitement au jour. C'est pourquoi je ne crois pas qu'on puisse faire vraiment grand-chose de la théologie politique de Schmitt, contrairement à ce que persiste à penser Jean-François Kervégan.

Mais plus encore, je ne crois pas qu'on puisse vraiment continuer de prendre au sérieux la « théorie » ou la « philosophie » du droit de Carl Schmitt. Autrement dit je veux bien admettre avec Kervégan que « nous avons besoin d'une philosophie du droit qui rende compte de la structure fine de celui-ci et des contraintes argumentatives qui sont spécifiques de son objet (par exemple : l'articulation entre droit légal et droit jurisprudentiel), sans pour autant que l'on souscrive au mythe de l'*Isolierung* du droit¹⁰ forgé par la doctrine juridique allemande de la fin du XIX^e siècle »¹¹. En revanche, je ne saurais souscrire à la phrase qui suit : « C'est ici que la lecture d'un auteur comme Schmitt peut être indispensable, à côté de celle de Weber ou des théoriciens institutionnalistes passés ou actuels. » Tout ce que Schmitt a à nous dire sur le droit, il l'a dit dans son seul vrai livre important sur le droit, *Gesetz und Urteil (Loi et jugement)* de 1912¹². J'argumenterai trop brièvement ici en deux temps : 1) Le mythe de la décision, qu'il forge ultérieure-

10. À savoir la doctrine d'une pure autonomie de la science juridique qui pourrait se fonder elle-même, indépendamment de toute considération politique, éthique ou sociale.

11. Kervégan, *op. cit.*, p. 75. Sur cette doctrine allemande fin de siècle, en français : Jouanjan, *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918)*, Paris, PUF, 2005.

12. Voir, en français, l'analyse que donne Olivier Beaud de ce livre dans la préface qu'il a rédigée pour : Schmitt, *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1993.

ment et qui n'a rien à envier, en tant que mythe, à celui de l'*Isolierung*, ne peut rien fonder et surtout pas une doctrine du droit ; 2) le soi-disant « institutionnalisme » tardivement revendiqué par Schmitt¹³ n'en est pas un, et il masque mal en vérité le maintien d'une position « décisionniste » fondamentale.

- 1) La norme présuppose la situation normale, la situation ordonnée, et « tout ordre repose sur une décision [...] même l'ordre juridique repose, à l'instar de tout ordre sur une décision et non sur une norme¹⁴ ». C'est donc dans la situation exceptionnelle, anormale, que se révèle, comme d'elle-même, la décision en tant que fondement de tout ordre et donc aussi de l'ordre juridique. Telle est la quintessence du décisionnisme schmittien. Mais, réplique Heller, on ne peut juger de la normalité d'une situation que d'après une norme, de même qu'on ne peut juger de la positivité d'une norme que d'après sa capacité à garantir une situation (relativement) normale dans l'espace social. Et s'il faut, dans la situation « anormale » une décision, d'une part cette décision est en elle-même porteuse de norme (si elle veut avoir un effet durable et stabilisateur), d'autre part elle est justiciable d'une appréciation (juridique) au regard des normes qui déterminent ce que doit être (et non ce qu'est) une « situation normale ». Il ne s'agit donc pas de nier l'importance de la décision, ni, surtout, celle de la décision dans la situation dite d'exception, mais de nier son caractère (auto)fondeur, sa qualité « souveraine » au sens de Schmitt. Car sinon, on ne comprend pas le lien, la continuité entre la décision et l'ordre, entre l'exceptionnel et le normal rétabli (ou établi) par la décision. La décision schmittienne relève du mythe et de la rhétorique et ne peut fonder aucun ordre juridique (non plus qu'aucun ordre du tout).
- 2) L'institutionnalisme prétendu de Schmitt, vendu sous le label « pensée de l'ordre concret », consent à reconnaître que, à la base de toute norme mais surtout de toute décision (même « souveraine ») il existe un ordre « concret » qui la légitime et la justifie. Schmitt se prévaut à cet égard du grand juriste français Maurice Hauriou (1856-1929). Mais, chez ce dernier, influencé par le néo-thomisme de son époque et la philosophie de l'évolution créatrice de Bergson, l'institution est le moyen de comprendre à la fois l'unité (relative) d'une diversité fondamentale et le changement des formes de cette unité. L'institution de Hauriou doit permettre de comprendre la dialectique, dans ce que

13. Il l'est surtout au moment de l'engagement nazi de Schmitt, annoncé dans la préface à la seconde édition (1934) de la *Théologie politique* et développé dans ce livre qu'on ne peut décrire autrement que comme un (bref) essai de théorie nazie du droit, *Les trois types de pensée juridique*, paru également en 1934.

14. Schmitt, *Théologie politique*, trad. fr. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 20.

Kervégan appelle une « structure fine », entre l'un et le multiple, et entre la stabilité et le changement. L'ordre concret de Schmitt dit, au contraire, toute la pesanteur de l'Un, d'une unité mythique et mystificatrice *toujours déjà là*. Mais, en même temps, pour assumer l'espace de la décision dans la structure non pas fine, mais grossière de l'ordre concret, cette pensée de l'ordre s'adjoint une pensée de la *Gestaltung*, tout aussi « concrète ». La doctrine présentée dans *Les trois types de la pensée juridique* de Carl Schmitt en 1934 n'est donc pas une simple doctrine de l'ordre concret, mais aussi une doctrine de la pensée concrète de la *Gestaltung*. Ce dernier mot est intraduisible en français. Il signifie l'acte (la décision) de mise en forme *plastique* de la communauté politique. Chez Schmitt, cette action de mise en forme n'est pas pensée dans le cadre (pseudo-)institutionnel de l'ordre, mais comme l'intervention extérieure du souverain (en 1934 : du *Führer*). C'est pourquoi un juriste néo-hégélien, même (pour le dire brutalement) aussi nazifié que Carl Schmitt en 1934, Karl Larenz, pouvait reprocher à cette pensée concrète de l'ordre et de la *Gestaltung* l'absence de toute *médiation* entre le moment du donné (l'ordre) et le moment du construit (la *Gestaltung*)¹⁵. Pour le dire autrement, dans la soi-disant pensée institutionnaliste de Schmitt en 1934, le décisionnisme de la *Gestaltung* continue de *plomber* la pensée de l'ordre concret, pour autant que celle-ci doive être pensée dans les termes de l'institution. L'institutionnalisme de Schmitt n'est donc qu'un pseudo-institutionnalisme qui ne parvient pas même à faire précéder la décision (*Gestaltung*) par l'ordre concret qui pourrait la limiter. Schmitt est resté

15. Sur tous ces points : Jouanjan, « “Pensée de l'ordre concret” et ordre du discours “juridique” nazi : sur Carl Schmitt », Y. C. Zarka (dir.), *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Paris, PUF, 2009, p. 71 et sq. Kervégan cite bien ce texte, mais ne débat d'aucune façon avec lui. C'est pourquoi j'ai l'envie de relancer le débat en disant au fond que, du point de vue du juriste et malgré tout l'effort fait par Jean-François Kervégan, si rare chez les philosophes, pour lire et comprendre les juristes, son tropisme schmittien, aussi relativisé soit-il aujourd'hui, l'empêche encore de voir à quel point Schmitt, qui a eu son heure de gloire, chez les juristes allemands, jusque dans les années 1980, n'est plus une référence théorique sérieuse. Je me permets une anecdote personnelle : lorsque je préparais la traduction d'un recueil d'articles d'Ernst-Wolfgang Böckenförde, un juriste social-démocrate proche de Carl Schmitt et ordinairement classé comme « schmittien pur et dur », nous nous sommes rencontrés, lui et moi, pour la rédaction de la présentation que j'envisageais. Je lui ai précisé que ma présentation mentionnerait certes l'influence de Schmitt, mais insisterait davantage encore sur l'importance, pour sa propre réflexion, de l'œuvre de Hermann Heller. Sa réponse, en substance et de mémoire, fut que j'avais raison et que le concept d'État comme « unité d'organisation et de décision » de Heller lui avait permis de dépasser l'aporie à laquelle conduisaient les notions d'État alors en circulation, et notamment celle de Schmitt. Je renvoie donc à ma présentation de : Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Le droit, l'État et la constitution démocratique. Essais de théorie juridique, politique et constitutionnelle*, Paris, Bruxelles, L.G.D.J./Bruylant, coll. « La pensée juridique », 2000.

fondamentalement décisionniste, même après son prétendu tournant « institutionnaliste ».

Tout cela est bien vite dit, assurément. Carl Schmitt fascine et, par sa rhétorique exceptionnelle, embobine ses lecteurs dans la magie de son mythe. Heller est un antidote. Il montre que le concept schmittien de « peuple » n'est qu'un mythe déconnecté de la réalité sociale qui n'est pas et ne peut être « homogène », comme le postule ou le voudrait Schmitt. La diversité et donc le conflit sont premiers, et non pas la « décision souveraine » de l'autorité incarnant l'unité homogène du « Peuple ». Une saine sociologie un peu positive et réaliste permettrait de décaper la science du droit de ces scories schmittiennes. Heller ne propose pas une position « entre-deux », un juste milieu entre le décisionnisme schmittien (même camouflé sous un pseudo-institutionnalisme) et le normativisme kelsénien. Il nous demande de sortir de l'alternative. Pour Schmitt la décision précède toute norme et, donc, la puissance précède le droit. Pour Kelsen, la norme précède toute décision et donc la normativité juridique peut seule fonder l'État et sa puissance. Heller, lui, nous demande de penser la dialectique entre le « pouvoir créateur de puissance du droit » et le « pouvoir créateur de droit de la puissance ». Il nous demande de penser dialectiquement et reproche tout autant à Schmitt qu'à Kelsen l'*unilatéralité* de leur pensée (que ce soit de la décision à la norme ou de la norme à la décision).

Kervégan voit parfaitement le problème Schmitt sous cet angle lorsqu'il met en évidence le type schmittien profond de pensée qui passe par un radical « ou bien... ou bien » (qui n'est évidemment pas sans rappeler le « ami/ennemi ») et que, sous les auspices de Hegel, il critique l'« unilatéralité » d'une telle pensée¹⁶. Mes regrets sont : 1) que Kervégan n'ait pas suffisamment pensé avec Heller cette unilatéralité ; 2) qu'il se laisse par trop emporter intellectuellement par le mythe schmittien du prétendu « peuple » ; 3) qu'il se laisse tromper par le discours schmittien pseudo-institutionnaliste. Pour le reste, je le remercie d'avoir fait cet effort, si difficile et donc si remarquable, d'autocritique. Allons seulement encore un peu plus loin : il se pourrait que pour penser le droit l'on n'ait plus grand-chose à faire de Carl Schmitt.

16 Kervégan, *op. cit.*, p. 73-74.

Réponse à mes critiques

Jean-François Kervégan

Territorialité, identité nationale et justice mondiale

Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013702ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013702ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Kervégan, J.-F. (2012). Réponse à mes critiques. *Philosophiques*, 39 (2), 483–489.
<https://doi.org/10.7202/1013702ar>

Réponse à mes critiques

JEAN-FRANÇOIS KERVÉGAN

Département de philosophie

Université Paris-1

kervegan@univ-paris1.fr

Je souhaite pour commencer dire ma gratitude aux quatre éminent(e)s collègues — deux philosophes, deux juristes — qui m'ont fait l'honneur de discuter mon livre, et à la revue *Philosophiques* pour avoir organisé cette *disputatio*, illustration de ce que la tradition académique a produit de meilleur : la controverse argumentée. Pour répondre aux observations et objections qui m'ont été faites, je commencerai par une remarque générale. Cette discussion illustre de façon éloquente le jugement de Habermas que j'ai mis en exergue : « Aujourd'hui encore, Carl Schmitt divise les esprits. » En effet, deux de mes « disputants » partagent plus ou moins le point de vue que je soutiens, à savoir qu'on peut faire un usage fécond des écrits de Carl Schmitt, à condition de se montrer circonspect, et les deux autres jugent au contraire qu'il n'y a pas forcément quelque chose d'utile à en retirer, voire que le meilleur usage à en faire, c'est de n'en faire aucun. Je n'ai pas l'outrecuidance de croire que mon livre suscite à lui seul des opinions aussi divergentes ; non, c'est bien Carl Schmitt lui-même, ou plus exactement le recours à ses écrits qui fait débat. Et ce débat va parfois jusqu'à nous opposer à nous-mêmes, quand une part de nous est séduite par l'ingéniosité de certaines de ses analyses, alors qu'une autre part, pour des raisons morales, politiques, et parfois aussi théoriques, rejette cet « esprit dangereux », selon l'expression de Jan-Werner Müller, et se détourne par conséquent de ses écrits. Habermas lui-même, comme j'ai tenté de le montrer, est habité par cette contradiction. D'un côté, il a multiplié les mises en garde à l'endroit de ceux qui seraient tentés d'offrir « une sorte de vie posthume à Carl Schmitt¹ » ; d'un autre côté, il a régulièrement éprouvé le besoin de se mesurer à lui, par exemple dans son texte sur la *Paix perpétuelle* de Kant, conscient qu'il est de ce que Schmitt est l'adversaire le plus redoutable de son argumentation. La situation est d'autant plus compliquée que Habermas, même s'il le conteste aujourd'hui, n'a pas hésité dans ses premiers travaux à s'appuyer sur Carl Schmitt ; il suffit de lire *L'espace public* et *Raison et légitimité* pour s'en convaincre. J'en conclus que le débat quant au type d'usage (ou de non-usage) qu'on peut faire de Carl Schmitt est normal ; c'est d'ailleurs pour cette raison que j'ai écrit, presque à l'impromptu, *Que faire de Carl Schmitt ?*, afin de trancher une fois pour toutes, pour mon propre compte, cette délicate question. La

1. Habermas, « Une sorte de logo de l'Occident libre » (2000), dans *Une époque de transitions*, Paris, Fayard, 2005, p. 69.

réponse que j'y apporte est nuancée. Je crois que les analyses de Schmitt sont utiles lorsqu'il s'agit de penser « aux marges » de nos standards philosophico-politiques actuels (l'acceptation du caractère incontournable de la démocratie libérale ou de l'une de ses variantes dans le monde contemporain, par exemple); il peut nous servir en quelque sorte d'aiguillon en posant, comme on dit, le doigt là où ça fait mal. Mais je crois aussi que sur bien des points ces analyses sont devenues inutiles ou non pertinentes relativement à un état du monde que Schmitt n'a ni souhaité ni prévu. En ce cas, je n'ai aucune difficulté à « partir » de l'univers schmittien, un univers dans lequel je ne me suis jamais installé comme sur mon propre territoire. C'est pour cette raison que je n'ai pas le sentiment d'avoir fait, avec ce livre, un « effort d'autocritique », comme le dit Jouanjan; j'ai l'impression d'avoir, quand je parlais de Schmitt, toujours « marqué ma distance » avec son propos (je parle du propos théorique; le reste ne mérite pas qu'on s'y arrête). Mais il est vrai que, le temps passant, et de nouveaux horizons s'étant ouverts à moi depuis la rédaction de mon livre sur Hegel et Schmitt, paru en 1992, les limites du recours possible à Carl Schmitt me sont apparues de façon plus nette; c'est bien pourquoi ce livre, qui se veut un bilan de mon commerce avec cet auteur, sera l'ultime travail que je lui consacrerai. J'ai le sentiment d'en avoir fait le tour. Et même s'il me paraît aujourd'hui opportun de « partir » de Carl Schmitt, je ne renie pas ce que j'ai appris de sa lecture ni ce en quoi il m'a aidé à penser. Je persiste à croire que le débat sur la pertinence ou non du commerce avec Schmitt est un débat moral avant d'être un débat théorique. *Si l'on accepte* (ce qui n'est possible que sous certaines prémisses, j'en conviens) de déconnecter ces deux plans, alors le passage par Carl Schmitt peut se justifier, du moins au cas par cas; *sinon*, il faut passer son chemin et se convaincre qu'il n'y a rien de sérieux à apprendre d'un auteur qui rejette notre bien commun, éthique, politique et théorique. Au fond, je crois que ces deux options, effectivement incompatibles, expliquent le fort décalage qui existe entre les réactions de mes quatre interlocuteurs.

Je vais maintenant tenter de répondre à quelques-unes de leurs observations. *Olivier Beaud* estime que je suis un peu trop généreux avec Carl Schmitt dans mon chapitre V, lorsqu'est évoqué le rôle joué par celui-ci durant la crise finale de la République de Weimar; c'est une objection qui m'est aussi faite par *Olivier Jouanjan*. Je répondrai que je considère comme acquises les mises au point qui ont été faites sur ce point par Beaud lui-même (*Les derniers jours de Weimar*) et par quelques autres (Baumert, Berthold, Jouanjan, Simard), et qui établissent de façon claire à quel point le jeu de l'individu Schmitt, parvenu au rôle de conseiller du prince, a été douteux dans cette période cruciale. Mais, surtout, je revendique le parti qui a été constamment le mien — un parti que l'on peut contester, R. Baumert l'a fait dans un compte rendu de mon livre — de *décontextualiser* autant que faire se peut les écrits de Carl Schmitt. Je ne suis ni historien ni juriste, mais philosophe; et ce qui m'intéresse dans *Der Hüter der Verfassung* et *Légalité et*

légitimité n'est pas le sens politique qu'avaient (indéniablement) ces interventions dans le débat politico-constitutionnel de Weimar, mais l'usage éventuel que l'on peut faire de séquences argumentatives nées dans ce contexte pour réfléchir au problème, à mon avis réel et sérieux, de la délégitimation des mécanismes politico-juridiques (de la « légalité ») dans le fonctionnement de la démocratie libérale et des moyens susceptibles de leur restituer une « légitimité » soumise à un processus d'érosion inhérent à la logique même de ce système politique. Par ailleurs, Beaud me fait observer que, tout en affichant mon parti de traiter Schmitt en juriste, je ne m'y tiens pas vraiment. Je réponds que mon option de prendre au pied de la lettre la formule : « je suis juriste, et non théologien », s'explique avant tout par mon souci de me démarquer des interprétations « théologico-politiques » de Schmitt, parfois très talentueuses, mais qui méconnaissent le fond juridique de l'argumentation schmittienne, même lorsqu'elle porte sur des objets peu juridiques à première vue, comme l'Église catholique². Peut-être faudrait-il mieux encore marquer cet ancrage de la pensée de Schmitt dans la culture et la langue du droit, mais cela excéderait les compétences du philosophe que je suis. Pourquoi donc, questionne Beaud pour finir, Schmitt intéresse-t-il plus les philosophes que les juristes ? D'abord, il est loin d'intéresser tous les philosophes, même si beaucoup (j'en cite un certain nombre dans le livre) ont fréquenté ses écrits sans toujours le dire ; et s'il les intéresse, c'est bien entendu en raison de son attirance pour les marges, l'exception, le hors norme. C'est cette raison même qui explique sans doute la méfiance des juristes qui, par métier, si je puis dire, sont enclins à s'intéresser à ce qui inscrit les configurations normatives dans la durée et la stabilité, et non à ce qui vient perturber leur équilibre.

Catherine Colliot-Thélène, sur le fond de l'accord ancien et profond que nous avons sur le type de questionnement qu'il convient d'adopter en matière de philosophie pratique, me pose deux questions délicates. Tout d'abord, si l'on accepte les délimitations schmittiennes visant à dégager le droit et la politique des questions morales, et surtout de la « morale humanitaire », que faut-il faire des droits de l'homme ? Faut-il, avec Carl Schmitt, considérer qu'il s'agit d'une rhétorique au service de certains intérêts politiques — ce qui incontestablement a été fréquemment le cas ? Ou bien peut-on leur conférer un statut qui prévienne l'argument ravageur de C. Schmitt contre la « politique des droits de l'homme » : l'humanité peut-elle être « le sujet détenteur d'un pouvoir constituant »³ ? Il est vrai que mon livre contourne en partie cette question, bien qu'il y ait des éléments de réponse

2. Voir la traduction récente de textes de Schmitt sur le catholicisme : C. Schmitt, *La visibilité de l'Église* et autres textes, trad. A. Doremus, présentation de B. Bourdin, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

3. C. Schmitt, « La révolution légale mondiale », dans *La guerre civile mondiale*, trad. C. Jouin, Ere, 2007, p. 152.

dans les chapitres VI et VII. J'ai tenté ailleurs de montrer que, pour éviter de s'exposer à ce type de critique, il conviendrait de se donner une conception politique (et non pas morale) des droits de l'homme entendus comme « garanties politiques » (au sens où Condorcet et la Déclaration des droits de l'homme de 1793 parlent de « garantie sociale »)⁴. Mais je reconnais volontiers qu'une telle façon d'aborder la question des droits humains fondamentaux les prive de la sorte d'évidence universelle qui va de pair avec leur statut de droits moraux — si quelque chose de tel existe. La deuxième question de Colliot-Thélène concerne la place de l'économie dans les transformations du statut du politique. Elle a tout à fait raison de s'étonner de mon silence à cet égard, d'autant que les arguments qu'elle avance permettent de donner de l'épaisseur au propos sur la mondialisation de la politique et de lui offrir d'autres issues que celles que le livre envisage explicitement. Hegel le notait déjà en 1820 en évoquant une société civile « poussée au-delà d'elle-même »⁵ : la formation de ce qu'Immanuel Wallerstein a nommé « économie-monde » affecte en profondeur le statut de la politique, que la pensée moderne associe étroitement à une pensée de l'État. Colliot-Thélène a raison de dire que dans les conditions de l'économie-monde les concepts de politique et de droit perdent de leur précision : nous en faisons quotidiennement l'expérience. Faudrait-il dire que, contrairement à la périodisation schmittienne qui l'arrime à une époque périmée, le XIX^e siècle, l'économie (ou peut-être la finance ?) constitue le nouveau « secteur dominant », le lieu du politique ? C'est vrai sans doute pour une partie du monde, la nôtre (celle des pays démocratiques et hautement développés) ; c'est moins vrai pour d'autres parties du monde, où le lieu d'ancrage du politique est autre (la religion, l'ethnie...). Faudrait-il dire, à partir de Schmitt et contre lui, que le propre de la politique post-étatique est la pluralisation des « secteurs dominants », et donc des lieux et des formes d'expression du politique ? C'est une hypothèse qui mérite d'être explorée.

Olivier Jouanjan adresse à mon livre une critique radicale : il est sans objet, au moins si on s'en tient à son titre. En même temps, il voit dans mon propos une sorte d'autocritique et une défense « non pas de Carl Schmitt, mais de [ma] relation à Carl Schmitt ». Et il m'encourage à aller au bout de ma démarche en « marquant ma distance » et en reconnaissant que, au fond, je ne suis pas « redevable » de grand-chose à Carl Schmitt. L'adresse, pour radicale qu'elle soit, n'est pas illégitime : a-t-on vraiment besoin de passer par Schmitt, avec tous les dangers que cela comporte, pour poser de façon intellectuellement satisfaisante et créative des questions comme celle du statut de la décision par rapport à l'ordre des normes ou celle de la légitimité

4. Voir J.-F. Kervégan, « Démocratie et droits de l'homme », dans *L'ignorance du peuple*, G. Duprat (dir.), PUF, 1998, p. 41-53 ; « Quelques difficultés relatives à la démocratie et aux droits de l'homme » (version augmentée du précédent), *Dioti* 7 (2003), p. 241-254.

5. Voir *Principes de la philosophie du droit*, § 246-248.

de la légalité ? Pourtant, si la question est pertinente, les éléments avancés par Jouanjan à l'appui de sa thèse selon laquelle « il n'y a pas grand-chose à penser ni avec ni contre Schmitt » ne me donnent pas satisfaction. Tout d'abord, parce que certaines caractérisations comme « la théologie politique schmittienne » ou « le mythe politique de Carl Schmitt » (allusion, je suppose, à l'article sur « la théorie politique du mythe », où Schmitt s'expliquait avec Sorel) devraient être justifiées. Pour ma part, je ne considère pas l'auteur de *Théologie politique* comme un théologien politique ; mais tout cela n'est peut-être qu'une question de terminologie. En revanche, la thèse avancée par Jouanjan, à savoir que le fond de la pensée schmittienne a toujours été le décisionnisme, même lorsqu'il s'emploie, à partir de 1933, à le relativiser en apparence à l'aide du motif institutionnaliste (pseudo-institutionnaliste, dit Jouanjan) de l'ordre concret mérite un examen approfondi. Il faudrait bien entendu s'entendre sur ce que l'on qualifie de décisionnisme, et je ne suis pas certain que Jouanjan et moi en ayons la même interprétation, non plus qu'en ce qui concerne l'interprétation du « critère du politique » (ami/ennemi) et de ce qu'il appelle « la politique schmittienne ». Je maintiens pour ma part que ce qu'il y a d'intéressant (éventuellement) dans cette approche du politique est l'idée qu'il n'a pas de substance propre et que tout est susceptible d'être ou de devenir politique ; du coup, je doute qu'il y ait une « politique schmittienne ». Mais si, rétorque Jouanjan, il y en a bien une, et on la trouve exposée dans le mémorandum rédigé à l'occasion du procès « *Preussen contra Reich* » (1932) et dans la controverse qui eut lieu à ce propos avec Hermann Heller. Là, je ne le suis plus du tout. Je partage son admiration pour Heller ; j'avais déjà évoqué cette figure exceptionnellement intéressante dans mon livre sur Hegel et Carl Schmitt, et je suis heureux que, grâce à Olivier Jouanjan, certains de ses textes soient enfin mis à la disposition du public francophone. Mais je ne suis pas sûr de partager son appréciation de son rapport *intellectuel* avec Carl Schmitt, que je crois moins univoque que ce que dit Jouanjan : Heller, social-démocrate non marxiste, n'a-t-il pas comme d'autres été tenté d'aller chercher chez « l'ennemi » des instruments pour construire sa différence ? Je crois surtout qu'on ne peut analyser ce rapport seulement à partir des plaidoiries contradictoires que Heller et Schmitt ont rédigées à l'occasion du procès occasionné par le « coup d'État » monté par le chancelier von Papen contre le gouvernement social-démocrate du *Land* de Prusse. Et c'est aussi ce qui me gêne lorsque Jouanjan affirme que le sens véritable de *tout* le décisionnisme schmittien se comprend à partir de cette controverse. Tout d'abord, il me paraît évident que, lors d'un procès, le rôle d'un avocat (même s'il pratique une « défense politique ») ne peut pas être, sauf à aller droit à l'échec, d'exposer ses propres vues sur le fond, mais de construire une stratégie rhétorique susceptible d'emporter la conviction du tribunal ; il faut donc considérer les arguments de Schmitt et de Heller sous cet angle, ce qui interdit à mon sens d'y chercher le sens ultime de leurs pensées respectives. En tout cas, c'est une manière très

schmittienne de faire que de s'emparer d'un discours, voire d'une phrase, pour en faire l'emblème d'une conception générale du monde... Pour ma part, je ne crois pas que l'on puisse soutenir que la *théorie* schmittienne du politique soit que « le "politique", c'est toujours l'autre ». C'est même l'illusion qu'il s'emploie constamment à dénoncer, de sorte que la « petite phrase » de Heller qui, d'après Jouanjan, démonte la « rhétorique juridico-politique schmittienne » peut être lue différemment : comme la démonstration de ce que la tactique de l'avocat Schmitt est l'illustration involontaire de ce que met en évidence le théoricien Schmitt, d'où le « sur ce point je lui donne raison »... Quoi qu'il en soit, dire que la controverse judiciaire entre Schmitt et Heller révèle « ce que porte en elles la théorie du souverain et la conception de la décision » de Schmitt, à savoir une « théologie politique », me paraît aventureux ; si l'on veut montrer que la « philosophie » du droit de Schmitt (les guillemets valant pour jugement) ne mérite pas d'être prise au sérieux, il convient d'accepter d'entrer dans le détail de ses constructions théoriques « ingénieuses » (*dixit* Arendt). Olivier Jouanjan ne veut pas faire cet excès d'honneur à Schmitt. C'est dommage, car son exceptionnelle connaissance de l'histoire de la pensée juridique allemande pourrait nous apprendre beaucoup sur les théories de Schmitt. Pour conclure, je crois que notre divergence s'explique par des choix méthodologiques différents — décontextualisation dans un cas, hyper-contextualisation dans l'autre — et peut-être aussi, en dernier ressort, par notre manière divergente d'envisager le rapport entre théorie, politique et morale.

Ce rapport est aussi à l'horizon de la dernière discussion. Sur le plan de la méthode, *Charles Larmore* partage l'option qui consiste à décontextualiser les analyses de Schmitt pour en éprouver seulement la force argumentative. Il a donné un remarquable exemple de cette méthodologie dans son étude « Carl Schmitt et les limites de la démocratie libérale ». Or nos conclusions divergent, puisque Larmore considère que les arguments de Schmitt sont « étonnamment faibles » et que son « impressionnante réputation » est « fondée sur une erreur de jugement »⁶, alors que j'estime que sur bon nombre de points nous avons quelque chose d'utile à apprendre de lui. Il me semble que cette différence d'appréciation, et par voie de conséquence les critiques que m'adresse Larmore, peuvent se comprendre grâce au détour qu'il propose de faire par les théories positivistes du droit et les objections qui leur sont faites. Larmore suggère en effet que la véritable issue au débat entre Schmitt et Kelsen sur le fondement de la normativité, objet de mon chapitre IV, se trouve dans l'œuvre de Herbert Hart, et plus précisément dans sa conception de la « règle de reconnaissance ». Je partage entièrement ce point de vue ; comme je l'ai expliqué ailleurs⁷, le *soft positivism* de Hart

6. Ch. Larmore, *Modernité et morale*, PUF, 1993, p. 208.

7. J.-F. Kervégan, « Rechtliche und moralische Normativität. Ein "idealistisches" Plädoyer für den Rechtspositivismus, *Rechtstheorie* » (*Berlin*), 39-1 (2008), p. 23-52 ; « Une défense du positivisme juridique », *Annuaire de l'Institut Michel Villey*, 2 (2010), p. 247-261.

(pour employer la terminologie de la postface de *The Concept of Law*) me paraît constituer l'option la plus sûre en matière de philosophie du droit, car elle a le mérite de dépasser (ou de contourner) le débat infécond entre décisionnisme (Schmitt) et *hard positivism* (Kelsen). Ne pourrait-on pas considérer, d'ailleurs, que la « décision souveraine » de Schmitt, la norme fondamentale de Kelsen et la règle de reconnaissance de Hart sont trois manières d'interpréter l'exigence, pour l'ordre normatif du droit, de disposer de ce que les logiciens nomment une clause de fermeture permettant d'opérer la discrimination entre les énoncés qui appartiennent à ce système et ceux qui n'en font pas partie ? Je serai tout à fait d'accord avec Larmore pour dire que la solution de Hart, qu'il qualifie de « volontarisme non décisionniste », est plus économique et plus adaptée au mode de fonctionnement du droit dans les sociétés libérales-démocratiques contemporaines que celle de Schmitt. Cela dit, le recours à la « convention sociale » pour répondre à la question du fondement du droit constitue une option relativiste (bien illustrée également par la théorie hartienne des « truismes moraux » tacitement engagés par tout système juridique) qui laisse certains philosophes du droit insatisfaits. Le meilleur exemple en est Ronald Dworkin, dont la distinction entre *rules* et *principles* vise précisément à saper les bases du positivisme hartien en montrant la nécessité, au moins dans l'examen des *hard cases*, de réinscrire les procédures normatives du droit dans l'horizon de certitudes morales partagées, ce qui, comme le note Larmore, revient à réhabiliter une forme affaiblie de jusnaturalisme. Or il me semble que, lorsqu'il dit croire que « la vérité est du côté de la position dworkinienne » (plutôt que de celle de Hart), il met le doigt sur la source de notre appréciation différente de Carl Schmitt. Une des raisons qui m'ont conduit à m'intéresser au décisionnisme de Schmitt, puis au *soft positivism*, est la conviction (wéberienne, si l'on veut) que nous vivons à l'ère du polythéisme des valeurs, et que de ce fait l'idée d'une fondation morale ultime des règles et des normes sociales était caduque. Tel n'est pas le point de vue de Larmore, on le sait (voir sa critique du non-cognitivism éthique au chapitre premier de *Modernité et morale*), et il le redit ici en objectant à Schmitt (et à moi, du même coup) « qu'il y a des principes fondamentaux de caractère moral que le droit doit respecter ». Là est peut-être notre véritable point de désaccord, lequel concernerait donc moins Carl Schmitt (qui est pour Larmore, et je serais jusqu'à un certain point d'accord avec lui, un *symptôme*) que l'appréciation du rôle de la philosophie morale et des « repères moraux » dans l'architecture normative de la modernité.

**Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*,
PUF, 2012, 416 p.**

Emmanuel Housset

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013703ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013703ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Housset, E. (2012). Compte rendu de [Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, PUF, 2012, 416 p.] *Philosophiques*, 39 (2), 491–495.
<https://doi.org/10.7202/1013703ar>

Comptes rendus

Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, PUF, 2012, 416 p.

Dominique Pradelle, après un premier ouvrage qui a fait date dans les études husserliennes (*L'archéologie du monde*, Kluwer, 2000), propose avec *Par-delà la révolution copernicienne* une interprétation de la subjectivité transcendante qui aura sa suite dans un second volume. Ce vaste projet, qui engage la possibilité d'une phénoménologie de la raison, développe, dans une écriture aussi précise que claire, une lecture husserlienne de Husserl, sans la moindre intention scolaire d'orthodoxie, qui permet de retrouver ce qui fait la vie même de la phénoménologie, c'est-à-dire ce par quoi elle tranche avec toutes les autres tentatives philosophiques. La thèse constante de l'ouvrage est explicite : pour Husserl la phénoménologie est le seul vrai positivisme, car le retour aux choses mêmes a pour condition une désobjectivation radicale, qui marque une rupture définitive avec le kantisme. L'idéalisme transcendantal husserlien n'est pas un idéalisme subjectif (p. 303). Ce livre échappe en outre à certains travers de travaux sur Husserl : il ne découpe pas l'œuvre de Husserl en époques incompatibles, il ne divise pas sa philosophie en champs extérieurs les uns aux autres, il n'écrase pas Husserl sous Heidegger et il ne confronte pas Husserl avec des pensées qui n'ont pas de sol commun avec lui, mais il dégage la profonde unité de sa philosophie, l'idée directrice de la phénoménologie, telle qu'elle se donne à voir à partir de Kant.

Dominique Pradelle part de Kant en rappelant que le geste copernicien vise à fonder les structures *a priori* de l'objet apparaissant sur les structures invariables du sujet connaissant. Le sujet transcendantal est un ensemble de facultés (sensibilité, imagination, entendement, raison) auxquelles s'ajoutent des formes *a priori* inhérentes (espace et temps, schèmes purs, catégories, Idées). Or pour Husserl il s'agit encore de psychologiser le sujet pur et de le comprendre à partir du monde, et c'est pourquoi le travail de ce nouvel idéalisme transcendantal est celui d'une réécriture de la *Critique de la raison pure* en s'affranchissant de ce qu'il reste d'anthropologie chez Kant. Bien évidemment il ne s'agit pas d'une simple question historique, puisque l'enjeu est l'accès à l'être du sujet transcendantal. Cette méthode qui consiste à interroger en même temps le phénomène lui-même et l'histoire du concept, pour qu'ils s'éclairent réciproquement, ne cache pas son enracinement dans la philosophie de Heidegger, qui lui aussi a appris à tenir avec rigueur l'exigence d'intuitivité par rapport à tout procédé régressif-constructif.

Dominique Pradelle montre comment Husserl comprend le temps et l'espace comme des formes pures de toute objectualité sensible et suit un

principe phénoménologique strict : la *hylé* prescrit ses propres formes immanentes. La phénoménologie se donne ainsi pour tâche d'élucider l'origine non mondaine du sens et de la validité de tout ce qui est mondain, mais pour cela il est impératif d'écarter le psychologisme transcendantal qui se contente d'abstraire la couche de l'âme pure et qui explique donc encore le monde par une partie du monde. Toute l'erreur du réalisme transcendantal consiste précisément à attribuer à un morceau de monde une fonction transcendante. Contre toutes les formes du naturalisme, il faut mettre en évidence que la conscience n'est pas une substance psychique. Ainsi ce livre souligne qu'en dépit de son opposition à l'empirisme Kant demeure dépendant de ce dernier dans sa conception de l'âme. Or cela ne va pas de soi, car dans sa conception du sujet transcendantal Kant semble échapper à une telle critique, puisque le « je » n'est pas la permanence d'un substrat. En effet, l'intention la plus constante de Husserl est d'élucider la transcendance dans l'immanence de l'*ego* pur, et cela n'est possible que par une conversion intuitive du « je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » (p. 56). Une telle conversion dévoile la véritable signification de la permanence de l'*ego* : aucun vécu ne peut totalement disparaître et ce pouvoir de temporalisation dans la réactivation ne tient pas à une faculté du sujet, mais provient des vécus eux-mêmes. En montrant ainsi que la centration égoïque des vécus est fonctionnelle, Husserl parvient à concilier la doctrine kantienne de l'aperception et l'exigence intuitionniste. Avec une maîtrise parfaite l'auteur montre comment Husserl dégage la manière d'être de l'instance transcendante par rapport à celle de toute chose du monde et il peut écrire que l'*ego* pur immuable est un sujet sans qualité. Autrement dit, il est au-delà de l'être, si bien sûr l'être se trouve réduit aux entités de la sphère intramondaines. Le je transcendantal est supra-mondain et supra-temporel, et c'est pourquoi son inviduation est idéale : il se donne intuitivement comme une idéalité (p. 75). Reprenant une expression célèbre de Husserl, l'auteur montre que la distinction entre l'*Urstand* du « je » et le *Gegenstand* est une division fondamentale des catégories.

Dominique Pradelle, en lisant Husserl à partir de la *Critique de la raison pure*, peut alors souligner l'absurdité de la doctrine de la chose en soi pour une pensée qui fait de l'être effectif un moment du sens. Il s'agit ici d'affirmer toute l'étendue du principe intuitionniste en dégageant une logique transcendante indépendante de toute présupposition sur l'essence du sujet connaissant et qui s'impose donc également à un intellect divin (p. 87). Encore une fois, pour la phénoménologie, c'est la chose qui fixe la norme de sa perception et non pas le sujet et ses facultés. Cela permet précisément à Husserl de décrire phénoménologiquement, et non de penser métaphysiquement, la distinction entre vérité de fait et vérité de raison. Dès lors il ne peut pas y avoir de création des vérités éternelles, et les lois eidétiques s'imposent même à Dieu. Il faut reconnaître que tout l'ouvrage fait preuve de beaucoup de finesse dans l'équilibre entre la lecture husserlienne de Kant et une lecture

plus contemporaine de Kant qui plonge au cœur de la question du sujet. Ces deux lectures en outre se rejoignent pour mettre en évidence ce qui constitue l'effet tranchant de la philosophie de Husserl : ce n'est pas le type de subjectivité qui détermine la structure de l'objet. Tel est le renversement du renversement copernicien : accéder à une logique transcendantale qui soit totalement indépendante d'une anthropologie comme d'une théologie rationnelle. Même si ce projet qui se formule à partir de Kant n'est peut-être pas le seul de Husserl.

Le chapitre III s'attache à la critique de la doctrine kantienne des facultés et donc à la thèse kantienne d'une structuration universelle et invariante des facultés humaines. Comme le montre Dominique Pradelle, Husserl n'hésite pas à dénoncer une facticité du sujet transcendantal kantien : le repli kantien de l'apriorité sur l'innéité est un anthropologisme. En effet, défendre une innéité des catégories, c'est soutenir qu'elles reposent sur une organisation factuelle du sujet (p. 117). Telle est la critique majeure de la doctrine kantienne : les constructions rationnelles se fondent sur la structure anthropologique du sujet fini (p. 131). Le chapitre IV poursuit cette interrogation, mais par un élargissement qui est une confrontation avec la lecture de Cohen et celle du Heidegger de la *Critique de la raison pure*. Au delà de leurs divergences, ces deux lectures ont tout de même un point commun à qui est de vouloir soustraire la pensée kantienne aux reproches d'innéisme et d'anthropologisme. En effet, Cohen comme Heidegger cherchent à réduire la facticité du sujet transcendantal dans la pensée de Kant en écartant dans leur lecture la doctrine psychologique des facultés. Autrement dit, dans la *Critique de la raison pure* l'anthropologisme demeurerait présent dans l'esthétique, mais serait dépassé dans la logique. Par rapport à une telle lecture, le livre de Dominique Pradelle restitue à la critique husserlienne toute sa force : la « faculté » de connaissance n'est pas du tout une « façon de parler » (p. 167) et la distinction entre esthétique et logique est structurelle. Dès lors, il y a bien une facticité anthropologique chez Kant.

L'ouvrage peut alors reprendre dans le chapitre V le thème directeur de la désobjectivisation de la sensibilité et de l'entendement en montrant que la phénoménologie effectue un changement de regard sur l'abstraction elle-même. L'abstrait et le concret désignent des propriétés structurelles des contenus noématiques (p. 179), et c'est pourquoi ici l'impossibilité ontologique est ce qui fonde l'impossibilité noétique. L'auteur explique ainsi en quoi pour Husserl la phénoménologie est ce qui accède enfin au véritable concept de l'*a priori* : l'*a priori* est intuitif et idéal, et non construit et abstrait. On mesure alors le chemin parcouru depuis Kant dans la mesure où, pour Kant, une représentation *a priori* a sa source dans la forme subjective d'une faculté. Husserl, lui, a pu mettre en évidence que le concept objectif de l'*a priori* ne présuppose pas une faculté subjective d'intuition. Telle est la radicale nouveauté de Husserl : le sensible et le catégorial ne désignent plus des pouvoirs subjectifs (p. 184). Il peut élaborer un tout nouveau concept de

fondation qui n'est pas du tout kantien. La philosophie de la conscience devient alors une philosophie des structures noétiques, et toute l'analyse de l'intuition catégoriale vient confirmer que c'est l'essence de l'objet qui détermine son mode de donnée et non la nature du sujet connaissant. En conséquence, le renversement du kantisme consiste à montrer que la sensibilité et l'entendement sont cette fois deux modes d'évidence prescrits par les différents niveaux d'objets.

Le chapitre VI tire les conséquences des analyses précédentes en expliquant comment Husserl élucide le sens phénoménologique de la raison, qui n'est justement pas une faculté psychique ou un invariant anthropologique, mais une structure téléologique de l'intentionnalité. On accède à la raison à partir des essences noématiques (p. 205), et cela permet d'élaborer une doctrine eidétique des formes de la rationalité, et donc de la pluralité des modes d'évidence. Là encore, la désobjectivisation du concept de raison permet de retrouver la pluralité, puisque la raison devient une structure de la conscience d'objet qui embrasse toute la vie de la conscience. Husserl effectue ici non seulement un élargissement considérable du concept de raison, puisqu'elle englobe toutes les formes d'évidence, mais en outre il montre avec la physique ou les sciences de l'esprit que le type de rationalité ne relève pas de l'initiative du sujet, mais bien du mode de donnée qui appartient à la catégorie d'objets (p. 216). La raison est un nom qui englobe tous les actes de validation, de fondation ou d'attestation et, encore une fois, c'est l'*eidos* de l'objet qui détermine le mode de connaissance de l'objet et son style d'accomplissement. De ce point de vue, l'apodicticité s'impose elle-même à la conscience par le type d'objet qu'elle vise, et l'infinité de l'Idée vient du mode de donation de toute transcendance mondaine. Tout cela montre qu'il est absurde d'opposer, chez Husserl, une phénoménologie tournée vers l'objet et une phénoménologie tournée vers le sujet, car cela conduit à manquer le sens renouvelé de l'*a priori*. La thèse centrale et en quelque sorte programmatique de l'ouvrage est alors énoncée à la page 259 : l'orientation subjective de la phénoménologie n'est pas un subjectivisme et « la raison est le produit de ses produits ».

Cet ouvrage marque donc bien un profond renouvellement de la lecture de Husserl, notamment en rappelant que le philosophe effectue également une désobjectivisation des formes *a priori* de la sensibilité : toutes les analyses husserliennes sur le temps, qui sont le cœur de son œuvre, mettent en évidence que le temps n'est pas une forme pure de l'acte d'intuitionner, mais bien une forme pure de ce qui est intuitionné. Finalement, Husserl parvient là également à échapper aux présupposés anthropologiques en pensant métaphysiquement la sensibilité (p. 267) et en la libérant, d'une toute autre façon que Nietzsche, de toute référence aux cinq sens. Cela lui permet de distinguer, dans l'activité de l'entendement, entre l'acte de mathématisation idéalisante du monde perceptif et la constitution préalable du monde perceptif. L'idéalisme transcendantal husserlien permet ainsi une interpréta-

tion phénoménologique de la distinction entre logique transcendantale et esthétique transcendantale: « L'esthétique est une doctrine transcendantale de l'expérience; la logique, une doctrine transcendantale de la vérité » (p. 294). Kant et Husserl développent donc deux conceptions très différentes de la synthèse dans la mesure où pour Husserl cette synthèse ne renvoie pas à une catégorie donnée d'avance comme une structure de l'entendement pré-constitué. Le vrai positivisme consiste à défendre la thèse que la nécessité est ontologique et qu'elle appartient à l'objet avant de se dévoiler à la conscience. La synthèse passive dévoile notamment des unités de sens pré-dessinées par les relations d'affinité et de contraste entre les qualités sensibles (p. 302).

Le dernier chapitre reprend l'idée que le saut propre à la phénoménologie consiste dans le fait que son projet est étranger à la recherche d'invariants anthropologiques de la connaissance et se donne pour but d'élucider une vérité en soi qui n'a aucune référence à la subjectivité contingente. Au passage, Dominique Pradelle met à l'écart la lecture d'A. Schnell sur le caractère constructif de la connaissance et s'attache plus longuement à une réfutation en règle de la thèse de C. Romano sur la raison chez Husserl (p. 315). Reprenant alors le fil de ses analyses, l'auteur décrit les différentes étapes de l'idéalisation et donc de la mathématisation des phénomènes. Il accorde notamment une très grande importance au texte *Natur und Geist*, qui lui permet une lecture très fine de l'historicité selon Husserl. À partir de là Dominique Pradelle donne à comprendre que le projet de Husserl, par exemple quand il s'oppose à l'interprétation réaliste de la choseité physicienne, qui vient d'un oubli de soi des actes de la subjectivité, est en réalité de réactiver l'étrangeté de la démarche galiléenne, c'est-à-dire son caractère de tentative théorique. Ici également, l'intention explicite est de supprimer toute confusion entre innéité et *a priori* pour mettre en évidence l'hétéronomie de la théorie idéalisante qui a une fin instrumentale (p. 347). En conséquence la révolution copernicienne ne peut pas passer pour une simple méthode, car elle est d'abord une position ontologique fondamentale. Husserl n'a donc pas d'autre but que de radicaliser cette révolution copernicienne par la déconstruction de l'idée d'une subjectivité finie et en évitant toute rechute dans le psychologisme. Finalement, la phénoménologie a pour intention de radicaliser la critique de l'anthropologie contenue dans la révolution copernicienne en dépassant ce qui demeure anthropologique dans l'instance transcendantale selon Kant (p. 360). Ainsi l'impératif du retour aux choses mêmes est corrélatif de l'impératif de désanthropologiser le sujet pur. Certes, la thèse selon laquelle la subjectivité pure se trouve constituée par ce qu'elle constitue demeure en partie énigmatique tant que la question de l'historicité n'est pas abordée, mais justement la conclusion de l'ouvrage de Dominique Pradelle évoque la question de l'historicité dans l'espace eidétique et ainsi fait signe vers le volume 2 de ce travail qui est désormais très attendu.

Pol Vandavelde, *Heidegger and the Romantics : The Literary Invention of the Meaning*, Routledge, New York/London, 2012, XIV, 202 p.

Guillaume Fagniez

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013704ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1013704ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Fagniez, G. (2012). Compte rendu de [Pol Vandavelde, *Heidegger and the Romantics : The Literary Invention of the Meaning*, Routledge, New York/London, 2012, XIV, 202 p.] *Philosophiques*, 39 (2), 496–500.
<https://doi.org/10.7202/1013704ar>

Pol Vandavelde, *Heidegger and the Romantics: The Literary Invention of the Meaning*, Routledge, New York/London, 2012, XIV, 202 p.

La pensée de Heidegger et celle des romantiques présentent des affinités qu'on ne saurait méconnaître, et plusieurs thèmes communs: la poésie comme langue originaire, l'herméneutique, la traduction — et peut-être même la question politique, puisque c'est sous ce rapport que Arendt a pu qualifier Heidegger de « dernier des romantiques ». Leur rapprochement n'a pourtant jamais reçu de traitement d'ensemble; c'est donc un manque bien réel que l'ouvrage de Pol Vandavelde vient d'abord combler de façon tout à fait opportune. En se présentant sous le titre *Heidegger et les romantiques*, en s'avancant donc sous la livrée académique convenue de la comparaison, de la généalogie historico-philosophique, l'ouvrage pourrait toutefois décevoir: il ne se penche pas tant, en effet, sur la rencontre annoncée par son intitulé principal, que sur cet autre thème, plus discrètement signalé par son sous-titre, et sans doute plus ambitieux: *L'invention littéraire du sens*.

L'ouvrage entend croiser ces perspectives historique et thématique, en mettant l'accent sur la seconde: la question des rapports de la littérature et de la philosophie est ici au centre de la réflexion, qui s'ouvre sur le constat que celle-ci n'a longtemps pu être véritablement posée, étant donné le « cadre platonicien aporétique » (p. 5) qui était le sien. L'art en effet ne peut avoir de véritable autonomie, ni surtout de vérité propre, dès lors qu'il est conçu à partir de la *mimêsis*. Toute l'histoire des relations entre littérature et philosophie pourrait ainsi s'écrire comme celle d'un « défi » à relever, celui du « modèle mimétique », auquel on ne saurait mieux répondre qu'en envisageant une « invention du sens » proprement littéraire, en concevant donc le sens *comme* invention — à mi-chemin entre la simple découverte et la production. Or, pour concevoir une telle invention, « deux modèles » s'offrent à nous: l'un élaboré par le premier romantisme (dont l'auteur retient pour l'essentiel Schlegel, Novalis, et dans une moindre mesure Schleiermacher); l'autre proposé par le Heidegger des années trente et du début des années quarante. C'est la caractérisation de la littérature à partir de la thèse d'une invention littéraire du sens — notamment dans ses implications ontologiques — qui motive et légitime ici la « comparaison » entre les romantiques et Heidegger, et la mise au jour de « l'étroite connexion de leurs projets "littéraires" respectifs » (p. 8). Concevoir en effet le sens comme s'inventant au contact de l'être inachevé des choses — lesquelles adviennent à ce contact même —, c'est apporter une réplique à la tradition platonicienne qui redéfinit entièrement le cadre du problème.

C'est donc autour de cette question que se déploie ici l'« analogie » entre Heidegger et les romantiques, et l'auteur insiste sur le caractère non strictement historique de son propos: il n'y a pas, dit-il, de « filiation » qui unirait le premier romantisme à Heidegger; et c'est à juste titre que l'auteur prend en considération une objection majeure, à savoir que Heidegger situe le romantisme

dans le cadre du « subjectivisme métaphysique ». Cependant, tout en s'entourant de ces précautions bienvenues, l'auteur avance la thèse d'une sorte de fondation réciproque de la pensée de Heidegger et du romantisme. Fondation historique de la pensée de Heidegger par le romantisme : elle serait une « continuation du projet romantique » (p. 15), sur la base duquel elle s'édifierait. Fondation ontologique du romantisme par Heidegger : en le radicalisant, Heidegger procurerait au projet romantique sa justification ultime, sous la forme d'une « nouvelle ontologie » que Vandavelde appelle une « ontologie fluide ».

La première partie de l'ouvrage (p. 19-75) décrit « le projet littéraire du premier romantisme allemand » en passant en revue certains de ses grands thèmes : la critique, le fragment, le statut métaphysique de la traduction, l'universalité de la poésie. Cet examen du romantisme se concentre autour de la notion d'œuvre, en tant que s'y joue la reconfiguration des rapports de la littérature et de la philosophie. Schlegel est plus particulièrement convoqué, parce que la rupture avec le paradigme mimétique est chez lui la plus nette : l'œuvre n'est plus ici la réitération d'une totalité close sur elle-même par une autre, mais un sens qui, tout en prolongeant l'inachèvement du monde, demeure lui-même inachevé. La critique, dès lors, loin d'être extérieure à l'œuvre, en est le développement privilégié : dans l'opération critique, le sens s'invente en une ré-articulation des rapports internes à l'œuvre qui seule permet le déploiement de sa puissance propre.

Cette conception de la critique est donc solidaire de celle d'une œuvre « en devenir », et l'auteur rappelle la caractérisation romantique bien connue de l'œuvre comme fragment, en insistant de façon suggestive sur la dimension temporelle d'une telle détermination : l'œuvre n'est pas un tout achevé, joyau éternel arraché au devenir, mais au contraire s'inscrit en une temporalité radicale, qui la tourne singulièrement vers l'avenir. « Grain de pollen », selon le mot fameux de Novalis, l'œuvre est toujours en attente de son lecteur, pour autant qu'il assume d'en être l'« auteur élargi », le *Mitdichter*. Déployer cet avenir de l'œuvre, tel est le sens premier de la critique ; et dès lors, entendre l'œuvre comme fragment, c'est exiger aussi de revenir à son principe créateur, voire à sa « fluidité » originaire. En reconduisant l'œuvre à la force dont elle procède initialement, la critique la porte « à la puissance », y compris au sens mathématique de l'expression : elle en est la « potentialisation ».

Ce retour à la fluidité première, à la faveur duquel doit se produire un déploiement inédit de puissance, légitime également l'universalité du paradigme de la traduction ; et c'est notamment en ce point — à travers cette « notion métaphysique » de la traduction (p. 40) — que se donnent à voir les implications ontologiques de « l'invention du sens » romantique. Toute forme, fût-elle la plus élémentaire, est d'ores et déjà « une première cristallisation d'une traductibilité primordiale » (p. 47) ; l'œuvre et sa critique répètent cette opération de traduction, c'est-à-dire de reconfiguration non mimétique qui puise chaque fois à un original lui-même en devenir. Le mot de Schlegel selon lequel « chaque être humain [...] porte en lui un roman »

pourrait alors être reformulé, selon Vandavelde, comme suit : « être humain, c'est traduire » (p. 47), c'est-à-dire reconfigurer sans cesse le monde, dans et par la langue, en se coulant dans un devenir qui est « devenir-poème », un « poème de la divinité dont nous sommes, nous aussi, les membres et le sang » (Schlegel, cité p. 48).

La « méthodologie » romantique exige donc une fondation ontologique ; celle-ci incombe — en une synthèse originale d'idéalisme et de réalisme — à une « poésie transcendante ». Le caractère « transcendantal » de cette poésie consiste pour l'essentiel dans sa réflexivité, c'est-à-dire dans son statut de « poésie de la poésie ». C'est en effet une *Naturpoesie* première qui est portée à la puissance par une *Kunstpoesie* — mutation qui n'est autre que la « romantisation » du monde. Celle-ci, pour ainsi dire, accomplit le « cercle de potentialité » qui unit nature, œuvre, critique (p. 50). « Médecin transcendantal », le poète libère la « plénitude infinie » contenue par les êtres finis, en son dynamisme intrinsèque : « la poésie transcendante à la fois identifie les conditions de l'incomplétude et contribue à la complétude des choses » (p. 54). Là encore, la fluidité des choses — et tout particulièrement de la matière, comme l'atteste la lecture schlegélienne de Platon — se donne comme base ontologique de toute la réflexion, et le devenir comme sa catégorie essentielle. Toutefois, la « poésie transcendante » est dès le principe vouée à l'échec parce que, indéfiniment ouverte à l'avenir, elle ne saurait refermer le « cercle de potentialité » qu'elle a ouvert : incapable de légitimer radicalement son point de vue (comme le souligne fortement la conclusion de l'essai, p. 173-174), le romantisme demeure un « projet inachevé », une « promesse » (p. 75) qui ne peut être tenue qu'« en combinant une nouvelle ontologie et un mode alternatif de pensée » (p. 78) ; c'est Heidegger qui procure au romantisme ce fondement métaphysique manquant, justement par le dépassement de la métaphysique traditionnelle.

La deuxième partie de l'ouvrage (p. 77-171) examine les conditions dans lesquelles Heidegger établit un « mode de pensée » et une « ontologie » d'un nouveau genre, susceptibles de fonder la portée universelle accordée à la poésie par le premier romantisme — l'épicentre de cet ébranlement majeur étant le concept d'événement, dans le registre duquel les champs problématiques du sens et de l'être doivent être repensés. La question du sens est celle que l'auteur instruit dans un premier temps en montrant, au fil d'une lecture minutieuse de *Sein und Zeit* (p. 85-98), comment les ambiguïtés qui y affectent les concepts de sens et de langage non seulement devaient à terme requérir une ontologie de l'événement, mais aussi interdisent d'abord à la poésie de recevoir un véritable statut. Celle-ci, située en un espace intermédiaire entre « discours » et « langage », échapperait à la *Vorhandenheit*, mais ne pourrait se départir de la *Zuhandenheit*, notamment du fait de son annexion à la *Befindlichkeit* ; raison qui conduit l'auteur à expliquer la marginalité initiale de la poésie chez Heidegger par l'hypothèse — dont la plausibilité pourra paraître douteuse — qu'elle aurait été considérée par lui

comme « trop enracinée dans le monde pour pouvoir donner un aperçu véritable sur la manière authentique de vivre » (p. 97).

Dans les années trente, un changement « radical » intervient cependant, qui modifie profondément le statut de la poésie, au croisement de deux mouvements de fond de la pensée heideggérienne : une « ontologisation du langage » concomitante d'une « historicisation de l'être » (p. 97), que l'auteur éclaire en examinant avec beaucoup de soin respectivement le cours sur Aristote de 1931 (tome 33 de la *Gesamtausgabe*) et le cours *Logik* de 1934 (tome 38). En comprenant le langage à partir de la configuration d'un « monde » préalable à toute « activité » humaine, Heidegger, à l'instar des romantiques, ne verse plus la manifestation au compte du *Dasein*, mais bien de l'être lui-même. De façon très fine, l'auteur montre comment, tandis que ce basculement reste encore en suspens dans le premier cours, le second fait intervenir le temps comme moment par lequel l'ensemble du mouvement de manifestation — le langage comme capacité de révélation propre au *Dasein* et le pouvoir des choses elles-mêmes de se révéler — retrouve son unité (cf. notamment p. 108). Cette unification ne se fait cependant qu'au prix d'un approfondissement du concept de temps jusqu'au concept d'histoire, lui-même partie prenante d'un jeu en chiasme décisif pour toute la pensée heideggérienne : l'histoire devient un véritable « mode d'être », tandis que l'être même est entendu « comme histoire » (cf. *Logik*, GA 38, p. 123 et 115).

Un tel chiasme s'articule autour de la notion cruciale d'événement, et l'auteur montre bien comment cette notion détermine l'ensemble des analyses menées par Heidegger dans les années trente — notamment sa conception de l'« historique » —, mais plus généralement comment à partir de là tout « être » est compris comme déploiement d'être et comme « événement » : l'écart introduit par Heidegger entre le *Wesen* entendu comme *Wesung* et son sens traditionnel d'*essentia* est exposé avec beaucoup de clarté (p. 142). Faut-il cependant parler d'une ontologie « fluide », d'une « fluidité originaire » de tout être — « fluidité des choses » aussi bien que « des êtres humains » et « des dieux » (p. 158) ? Dès lors qu'a été montré de façon convaincante le « saut » ontologique que constitue une pensée de l'*Ereignis*, n'est-ce pas en un sens revenir en arrière, à l'abri de cadres métaphysiques traditionnels, que de faire appel à la notion de « flux » ?

Quoi qu'il en soit, c'est bien à partir de cette pensée de l'événement que la poésie acquiert son statut privilégié chez Heidegger, et qu'a lieu la rencontre avec la « romantisation » développée par ses prédécesseurs : en faisant retour à la « fluidité originaire » des choses, la poésie fait son œuvre d'« institution » qui est en même temps « potentialisation ». Cette conjonction est cependant moins explorée pour elle-même par l'auteur qu'il n'en critique les présupposés. En effet, chez Heidegger, la poésie n'institue le sens qu'à la condition cependant que les penseurs s'en fassent les « gardiens » ; de sorte que la poésie ne serait plus en mesure d'opposer la moindre « résistance » à l'interprétation philosophique. Toute l'herméneutique heideggérienne se

fonderait ainsi sur une « négation du caractère sémiotique de l'œuvre » (p. 124) : le texte ne serait plus envisagé comme texte, mais seulement comme « manifestation ». Le recours à l'herméneutique romantique aux fins de contestation de la violence interprétative heideggérienne paraît toutefois délicate : n'est-ce pas en effet cette même tension entre l'autonomie de l'œuvre et la nécessité de comprendre l'auteur « mieux qu'il ne s'est lui-même compris » qui, ayant régné chez les romantiques, se trouve relue chez Heidegger à la lumière de l'événement ?

De façon plus générale, on peut s'interroger sur l'aboutissement de la « comparaison » entre Heidegger et les romantiques. Les deux volets de l'ouvrage donnent assurément lieu à des exposés fouillés, en eux-mêmes de grande valeur ; mais donnent-ils lieu à une confrontation véritable, au-delà de la mise au jour du fondement commun d'une « ontologie fluide » ? Sans négliger par ailleurs d'autres points de rencontre élucidés de manière intéressante, notamment sur la question de la traduction (cf. p. 165-171), un travail de comparaison plus « systématique » — qui n'est pas, on l'a dit, à proprement parler l'objet de cet ouvrage — reste sans doute à faire. Mais au-delà de ce point, se pose également, de façon plus décisive, la question du « littéraire » comme tel : quel sens et quelle portée faut-il accorder à cet élément « littéraire », que Heidegger, contrairement aux romantiques, aurait négligé ? La question se pose, nous semble-t-il, pour les romantiques eux-mêmes : car s'ils peuvent être tenus pour les inventeurs de la « littérature » comme telle — cet axe d'interprétation inauguré par Lacoue-Labarthe et Nancy est lui-même du reste contesté par Vandevelde —, leur projet fut-il jamais étroitement « littéraire » ? Ne fut-il pas plutôt radicalement « poétique », en un sens que Heidegger cherche à retrouver, et que la traduction du mot *Dichtung* par « poésie » ne rend d'ailleurs sans doute pas de façon satisfaisante ? Quête du poétique menée par ce dernier sans jamais cependant confondre poésie et philosophie, mais au contraire en cherchant à chacune sa place, et la juste distance entre les deux : celle qui ménage l'espace d'une véritable rencontre.

GUILLAUME FAGNIEZ

Université Libre de Bruxelles

Œuvres de Charles De Koninck, t. 1 : Philosophie de la nature et des sciences, vol. 2, Québec, PUL, 2012, 382 p.

Voici le quatrième volume de la publication des Œuvres de Charles De Koninck, le second consacré à la philosophie de la nature et des sciences (le premier avait paru en 2010)¹. Comme pour les trois précédents volumes, il

1. Voir à ce propos notre recension détaillée, Œuvres, t. 1, vol. 1 : Philosophie de la nature et des sciences (Québec, PUL, 2009), *Philosophiques*, vol. 38, n° 1 (printemps 2011), p. 365-372.

Oeuvres de Charles De Koninck, t. I : Philosophie de la nature et des sciences, vol. 2, Québec, PUL, 2012, 382 p.

Jean-Claude Simard

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013705ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013705ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Simard, J.-C. (2012). Compte rendu de [Oeuvres de Charles De Koninck, t. I : Philosophie de la nature et des sciences, vol. 2, Québec, PUL, 2012, 382 p.] *Philosophiques*, 39 (2), 500–505. <https://doi.org/10.7202/1013705ar>

fonderait ainsi sur une « négation du caractère sémiotique de l'œuvre » (p. 124) : le texte ne serait plus envisagé comme texte, mais seulement comme « manifestation ». Le recours à l'herméneutique romantique aux fins de contestation de la violence interprétative heideggérienne paraît toutefois délicate : n'est-ce pas en effet cette même tension entre l'autonomie de l'œuvre et la nécessité de comprendre l'auteur « mieux qu'il ne s'est lui-même compris » qui, ayant régné chez les romantiques, se trouve relue chez Heidegger à la lumière de l'événement ?

De façon plus générale, on peut s'interroger sur l'aboutissement de la « comparaison » entre Heidegger et les romantiques. Les deux volets de l'ouvrage donnent assurément lieu à des exposés fouillés, en eux-mêmes de grande valeur ; mais donnent-ils lieu à une confrontation véritable, au-delà de la mise au jour du fondement commun d'une « ontologie fluide » ? Sans négliger par ailleurs d'autres points de rencontre élucidés de manière intéressante, notamment sur la question de la traduction (cf. p. 165-171), un travail de comparaison plus « systématique » — qui n'est pas, on l'a dit, à proprement parler l'objet de cet ouvrage — reste sans doute à faire. Mais au-delà de ce point, se pose également, de façon plus décisive, la question du « littéraire » comme tel : quel sens et quelle portée faut-il accorder à cet élément « littéraire », que Heidegger, contrairement aux romantiques, aurait négligé ? La question se pose, nous semble-t-il, pour les romantiques eux-mêmes : car s'ils peuvent être tenus pour les inventeurs de la « littérature » comme telle — cet axe d'interprétation inauguré par Lacoue-Labarthe et Nancy est lui-même du reste contesté par Vandevelde —, leur projet fut-il jamais étroitement « littéraire » ? Ne fut-il pas plutôt radicalement « poétique », en un sens que Heidegger cherche à retrouver, et que la traduction du mot *Dichtung* par « poésie » ne rend d'ailleurs sans doute pas de façon satisfaisante ? Quête du poétique menée par ce dernier sans jamais cependant confondre poésie et philosophie, mais au contraire en cherchant à chacune sa place, et la juste distance entre les deux : celle qui ménage l'espace d'une véritable rencontre.

GUILLAUME FAGNIEZ

Université Libre de Bruxelles

Œuvres de Charles De Koninck, t. 1 : Philosophie de la nature et des sciences, vol. 2, Québec, PUL, 2012, 382 p.

Voici le quatrième volume de la publication des Œuvres de Charles De Koninck, le second consacré à la philosophie de la nature et des sciences (le premier avait paru en 2010)¹. Comme pour les trois précédents volumes, il

1. Voir à ce propos notre recension détaillée, Œuvres, t. 1, vol. 1 : Philosophie de la nature et des sciences (Québec, PUL, 2009), *Philosophiques*, vol. 38, n° 1 (printemps 2011), p. 365-372.

s'agit d'un travail d'équipe: le tout est confié à un maître d'œuvre, ici Yves Larochelle, qui avait aussi orchestré le tome I-1 et qui se charge de la présentation des textes ainsi que des notes explicatives. Pour cette publication, il a fait appel aux services de Xavier Alvarez et de Bénédicte Échivard, qui ont collaboré à la traduction des textes publiés à l'origine en anglais. Comme c'est l'usage depuis le début de cette aventure éditoriale, Thomas De Koninck, fils de Charles, introduit le tout dans un bref avant-propos. Un index onomastique complète l'ensemble. Signalons enfin qu'on a inséré, en fin de volume, une très utile bibliographie des textes de Charles De Koninck consacrée à la philosophie de la nature et des sciences. On y trouvera répertoriés vingt-six documents, y compris bien sûr ses ouvrages et ses articles, mais aussi sa thèse de doctorat sur Eddington, reproduite ici en français pour la première fois², des notes de cours inédites (*Méthodologie scientifique*, 1940-1941), ainsi que son ouvrage inachevé de 1936, *Le cosmos*, paru dans le tome I-1, avec huit autres de ces textes. Ce volume-ci en ajoute cinq nouveaux. Outre la thèse sur Eddington, on y trouve d'abord un article inachevé, quoique très développé (140 pages!): «Abstraction de la matière», paru en trois parties dans le *Laval théologique et philosophique* (1957, 1960a et 1960b). Suivent trois brefs essais: une réflexion sur la théorie de l'évolution («Le dilemme de Darwin», 1961), un texte consacré à l'usage des mathématiques en science («Réflexions diverses sur la science et le calcul», 1956) et, enfin, une appréciation de l'apport de la science à notre discipline («La science de la nature en tant que philosophie», 1959). Avec ces deux tomes, nous disposons à présent des travaux les plus substantiels de Charles De Koninck consacrés à son champ de prédilection, et nous possédons donc un excellent aperçu de ses positions ainsi que de sa méthode en ce domaine. Étant donné le format limité d'une recension, nous traiterons ici, d'abord et avant tout, du texte à la fois le plus intéressant et original de ce recueil, la thèse sur Eddington.

Ce texte étonne à plus d'un titre. Certes, c'est un travail de jeunesse; pourtant, il n'en manifeste pas moins une maturité certaine. Par ailleurs, retenir l'œuvre d'un scientifique pour une thèse de doctorat en philosophie peut également surprendre; aussi De Koninck justifie-t-il son choix par une double raison: «D'abord, [Eddington] a nettement délimité le problème philosophique de la relativité et de l'indéterminisme quantique. Mais il nous a donné également un système métaphysique assez complet. Un système qui s'appelle idéaliste» (p. 8). De Koninck va donc en profiter pour étudier en détail ces trois questions et, au passage, les liens entre physique et philosophie.

2. On en trouvera cependant une première édition dans le t. I (2008) de *Writings of Charles De Koninck*, la publication en cours des œuvres en anglais, sous la direction de Ralph McInerny (Univ. of Notre Dame Press).

Notons un autre aspect inusité de ce travail approfondi, dont la lecture constitue, pour l'épistémologue, une expérience inhabituelle. L'auteur y fait preuve d'une érudition bienvenue. En effet, il réfère souvent aux découvertes scientifiques (en particulier à celles de Dirac, de Louis de Broglie, d'Einstein, de Planck, de Weyl et d'Heisenberg), de même qu'à certains scientifiques réfléchissant sur leur science (Eddington, bien sûr, mais aussi James Jeans). Au fil des pages, il mentionne également quelques philosophes scolastiques tels Albert le Grand et saint Thomas, mais aussi Bergson, Berkeley, Hegel et Platon. Pourtant, à l'exception de Russell, régulièrement cité, les philosophes des sciences les plus connus de son époque sont pratiquement absents du décor. Ainsi, tant l'épistémologie française (Bachelard, Brunschvicg, etc.) que l'épistémologie austro-allemande (Cassirer, Wittgenstein, le Cercle de Vienne, etc.) manquent à l'appel. Ce parti-pris entraîne une curieuse conséquence. À son insu (?), Eddington adopte des positions épistémologiques assez usuelles en philosophie des sciences. Ainsi, sa théorie du nombre-mesure (p. 34 sqq.), dont le mètre constitue le paradigme, rappelle l'opérationnalisme de Bridgman. Quant à son conventionnalisme (p. 135), il n'est pas si éloigné de celui de Duhem. Mais dans cette thèse les théories d'Eddington acquièrent un singulier relief, car elles semblent surgir de nulle part. Comment interpréter un tel choix ? De Koninck ne l'explique pas, mais on peut supposer que, d'une part, il a voulu mettre ainsi en évidence l'originalité de son objet d'étude, et que, d'autre part, il a tenu à insister sur l'apport des scientifiques eux-mêmes à la pensée philosophique.

Un dernier motif suscite la curiosité. De Koninck est soucieux de démarquer son approche philosophique de celles d'autres « néo-scolastiques » (p. 139) de l'époque, tels Sheen, Sertillanges, Gredt, etc. Pourtant, un seul philosophe est constamment pris à partie dans le cadre de ce travail (une dizaine de fois sur les quelque 145 pages de la thèse!), et c'est un contemporain. Il s'agit, on l'aura deviné, de Maritain, que De Koninck attaquera de nouveau, très durement d'ailleurs, dans sa brochure de 1942, *De la primauté du bien commun*³. Pourquoi une animosité aussi soutenue, qui détonne dans une thèse ? Dans le cas de Gredt, dont le manuel était en vogue à l'époque, il est clair qu'en pointant ses limites De Koninck a voulu écarter toute crispation antimoderne, particulièrement en ce qui a trait aux acquis contemporains de la science. Mais Maritain est un compagnon de route (« nous les scolastiques », écrit-il en p. 58), et il est également féru de science. Alors ? Malheureusement, le lecteur n'obtiendra pas de réponse à cette question en parcourant les divers textes de ce recueil et il en sera donc réduit à des hypothèses.

3. On trouvera le texte de cette philippique, ainsi que les documents ayant jalonné la longue controverse qu'elle a engendrée, dans le t. II-2 des Œuvres de Charles de Koninck (PUL, 2011). Voir à ce propos notre recension dans *Philosophiques*, vol. 39, n° 1, printemps 2012, p. 309-314.

Abordons à présent le contenu de la thèse elle-même. Après avoir établi la pertinence d'une philosophie moderne des sciences (p. 58 sqq.) et avoir longuement critiqué celle de Maritain (p. 60-75), De Koninck y traite, nous l'avons dit, trois problèmes épineux : le statut de l'observateur dans la théorie de la relativité, l'indéterminisme quantique et le sens de l'idéalisme d'Eddington.

En ce qui touche la théorie de la relativité (p. 33-40), il insiste à juste titre sur la distinction entre l'espace physique et l'espace mathématique, l'expérience seule pouvant trancher entre les diverses géométries non euclidiennes. Il rappelle aussi que le concept einsteinien de simultanéité exclut l'idée d'un observateur absolu.

Mais c'est quand elle aborde le deuxième problème que la thèse devient vraiment intéressante. De Koninck abonde en effet dans le sens d'Eddington : il faut abandonner les modèles mécanistes antérieurs et accepter le caractère foncièrement aléatoire de la réalité quantique. Supposer, à l'instar d'Einstein et de Planck, un déterminisme sous-jacent, c'est poser un principe métaphysique « gratuit » (p. 47) qui outrepassse, sans bénéfice perceptible, les données observables (p. 46-51). L'indéterminisme s'étend à la nature entière, il est, comme le note Eddington, « objectif » (p. 45 et 85). Contrairement à ce qu'affirmaient Aristote et saint Thomas, que suivrait Maritain selon De Koninck, la contingence n'est donc pas qu'un accident, elle « fait partie de l'ordre immanent » de l'univers (p. 86). Autrement dit, la nécessité n'est pas toujours déterministe, et le hasard n'est pas qu'un nom apposé sur notre ignorance. On a donc eu tort de voir dans l'indéterminisme défendu par Eddington une notion subjective liée à son idéalisme.

Notons-le, il s'agit là d'un résultat important, car on sait aujourd'hui que De Koninck, qui prolonge ici Eddington, avait raison. La violation des inégalités de Bell (1964), l'expérience d'Aspect (1981) et d'autres subséquentes ont montré que les conceptions de Planck et d'Einstein étaient non seulement improductives, mais intenable : l'intrication quantique est une chose acquise, et les théories déterministes à variables cachées locales ont été depuis, en pratique, abandonnées.

En ce qui concerne enfin la troisième problématique, l'idéalisme d'Eddington, c'est dans « L'au-delà des nombres-mesures » (p. 93-145) qu'elle est abordée. Alors que la première partie serrait de près les résultats scientifiques, cette seconde partie de la thèse se penche plutôt sur les aspects proprement philosophiques des écrits d'Eddington. Ce qui n'est que justice puisque De Koninck le considère comme « un des plus grands philosophes de notre temps » (p. 94)...

Qu'en est-il donc de ce fameux idéalisme, qui a fait couler beaucoup d'encre et engendré de profonds malentendus ? Il est vrai que certaines affirmations d'Eddington sont particulièrement ambiguës. Mais pour De Koninck, si son idéalisme a posé problème, c'est qu'on l'a souvent entendu au sens philosophique courant, celui d'un idéalisme subjectif, alors qu'il s'agit en

fait d'un idéalisme transcendantal (p. 133), mathématique et objectif (p. 116), au sens où, pour lui, est réel ce qui a la capacité d'affecter la conscience, ce qui relève de « l'étoffe d'esprit⁴ » (p. 98 sqq.): « Les éléments physiques ne sont pas des *corps* en un sens philosophique » (p. 125; l'auteur souligne). Autrement dit, il existe une relation étroite entre connaissant et connu, une parenté de nature entre « matière » et esprit. Cependant, quoique non matérialiste, Eddington n'a jamais pour autant douté de l'existence d'une réalité extérieure. Car il faut le rappeler, pour un physicien, une telle parenté est médiatisée par une forme d'intersubjectivité et par l'usage des instruments. Cependant, quand il examine la conscience, versant interne de cette relation, Eddington pose, en référence aux valeurs humaines, l'existence d'un étalon suprême de nos connaissances, un « Appréciateur Absolu » (p. 109 sqq.). Les vulgarisateurs n'ont certes pas coutume d'associer Dieu aux résultats scientifiques, mais il ne faut pas oublier qu'Eddington était quaker (p. 132). C'est pourquoi De Koninck, qui voit en lui un métaphysicien qui s'ignore, s'attache à débrouiller longuement l'écheveau de ses affirmations les plus audacieuses, afin d'en révéler la logique immanente, et de les justifier (p. 145). Et pour peu que l'on distingue bien les niveaux, ce qu'Eddington n'a pas toujours fait avec suffisamment de clarté, lui qui confondait volontiers métaphysique et religion, pour peu que l'on éclaircisse en outre son vocabulaire philosophique (p. 135), on constate que son rejet du dualisme et son idéalisme teinté de panthéisme (p. 113) — certains commentateurs ont même évoqué à ce propos un panpsychisme — présentent une cohérence certaine.

Quand on prétend faire œuvre de philosophe dans le domaine de la physique quantique, il faut certes traiter le problème de l'indéterminisme, ce que font de manière très convaincante Eddington et De Koninck, mais il faut également développer une théorie de la mesure et une interprétation de la réduction du paquet d'ondes. Sur cette dernière question, la solution d'Eddington avait, on le sait, soulevé la controverse. En effet, bien qu'il ait refusé de parler de *volition* de l'atome au sens strict, ce qui aurait outrepassé les données de la physique, il fallait, selon lui, partir d'une donnée brute: l'indétermination qui marque les décisions de notre volonté. Puisque notre cerveau est lui aussi constitué d'atomes et que nous avons reconnu l'indéterminisme foncier de la réalité quantique, on est en droit de supposer que « l'étoffe d'esprit » dont sont constitués les atomes joue un rôle dans leur comportement mystérieux. Comme le résume De Koninck, pour Eddington, « l'indéterminisme du monde physique émane, ou plutôt [...] il est l'aspect métrique, de l'indéterminisme de l'étoffe d'esprit » (p. 131).

On l'admettra sans peine, cette solution est aussi étrange que le problème qu'elle prétend tirer au clair et, même si elle évoque l'interprétation

4. C'est la traduction ici proposée pour la célèbre expression controversée d'Eddington, le *mind-stuff*.

postérieure de la MQ par Wigner, on peut aujourd'hui la considérer comme une curiosité historique. En effet, notre époque a la chance de disposer d'importants résultats, qui étaient totalement inconnus en 1934. Aujourd'hui, les passionnantes expériences sur la décohérence quantique commencent enfin à jeter quelque lumière sur ces phénomènes énigmatiques, et en particulier sur le passage des règles du monde quantique à celles du monde classique. En 2012, il est probable qu'Eddington et de Koninck suivraient avec grand intérêt ces travaux de pointe. Et même si le premier appartenait encore aux quakers, il expliquerait sans doute autrement le lien entre monde macroscopique et monde microscopique.

Peut-on harmoniser la philosophie et les résultats les plus abstraits de la recherche, notamment ceux de la MQ et de la Relativité? Dès ses débuts, De Koninck a voulu insérer les développements scientifiques dans un cadre plus vaste, et élaborer ainsi une authentique « philosophie de la nature » (p. 153, n. 2). Sa thèse sur Eddington constituait d'ailleurs un premier pas vers cette vision englobante. Par la suite, il poursuit cet objectif dans divers travaux, allant jusqu'à affirmer, vingt-quatre ans plus tard (« Réflexions diverses sur la science et le calcul », 1956), qu'il continuait alors « à défendre la philosophie de la science physique » d'Eddington (p. 307)⁵. Son scientifique de prédilection inspire également les trois volets du texte intitulé « Abstraction de la matière », où il se penche longuement sur le commentaire de la *Physique* d'Aristote proposé par saint Thomas, en particulier sur son prologue. Malheureusement, ni le style clair ou la solide érudition manifestée par De Koninck, ni l'aile tutélaire d'Eddington ne peuvent racheter le cadre théorique mis en œuvre pour atteindre cet objectif; la scolastique thomiste appartient définitivement au passé. Cela dit, il faut lui savoir gré d'avoir introduit au Québec une philosophie apte à prendre à bras le corps les questions les plus difficiles posées par la science contemporaine.

Eddington et De Koninck, ou le physicien au cœur de la recherche et le philosophe attaché à prolonger et étayer le résultat de ses travaux. Aujourd'hui, le mariage science et philosophie est plus nécessaire que jamais. Et au Québec, on peut sans hésitation affirmer que De Koninck aura, au bénéfice des générations suivantes, contribué à ouvrir et baliser le chemin en ce sens.

JEAN-CLAUDE SIMARD

Département de Philosophie
Cégep de Rimouski

5. Voir aussi, dans le même sens, « La science de la nature en tant que philosophie », p. 333-358. À ce propos, signalons que, vers la fin de sa vie, Eddington a versé dans de curieuses spéculations numérologiques (*Fundamental Theory*, 1948). Bien qu'il connaisse sur le bout des doigts les nombreux ouvrages du physicien et qu'il les cite régulièrement, De Koninck ne semble pas avoir discuté ou même mentionné ce dernier tournant. En tout cas, on n'en trouve aucune trace dans les deux volumes des œuvres consacrés à la philosophie de la nature et des sciences publiés jusqu'à maintenant...

Philosophiques

philosophiques

François Duchesneau, *Leibniz, l'organisme et le vivant*, Paris, Vrin 2010 ; Justin E. H. Smith, *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton, Princeton University Press, 2011

Christian Leduc

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013706ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1013706ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leduc, C. (2012). Compte rendu de [François Duchesneau, *Leibniz, l'organisme et le vivant*, Paris, Vrin 2010 ; Justin E. H. Smith, *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton, Princeton University Press, 2011]. *Philosophiques*, 39 (2), 506–510. <https://doi.org/10.7202/1013706ar>

François Duchesneau, *Leibniz, l'organisme et le vivant*, Paris, Vrin 2010; Justin E. H. Smith, *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

Depuis un peu plus d'une dizaine d'années, l'intérêt pour le problème du vivant a pris de plus en plus d'importance au sein des études leibniziennes. Les travaux de François Duchesneau ne sont évidemment pas étrangers à la place qu'occupe maintenant l'étude de ce qu'on pourrait appeler la philosophie de la biologie de Leibniz. Dès *La physiologie des Lumières* parue en 1982, mais aussi plus récemment dans *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz* et dans de nombreux articles, Duchesneau a parfaitement démontré la prépondérance des sciences du vivant dans l'organisation et le développement de la pensée leibnizienne. Les deux ouvrages ici recensés se situent en continuité avec ce travail de pionnier, le premier, *Leibniz, le vivant et l'organisme*, parce qu'il marque bien évidemment l'achèvement par le même auteur d'une recherche de longue haleine, le deuxième, *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, dans lequel l'auteur exploite des thèmes similaires, mais avec de nouvelles orientations d'analyse.

Les ouvrages de Duchesneau et de Smith prennent sur différents points une direction similaire. Le premier aspect commun concerne leurs prises de position quant aux débats actuels entre la lecture idéaliste et la lecture réaliste de la doctrine leibnizienne des corps. L'une des thèses dominantes, défendue depuis quelques années par Daniel Garber, repose sur l'idée que la métaphysique leibnizienne se serait profondément transformée, des années 1680 jusqu'à l'époque de maturité : partant d'une conception plus réaliste selon laquelle il considérerait la substance comme étant un composé d'une forme et d'une matière, Leibniz aurait par la suite opté, en particulier avec l'adoption de la notion de monade, pour une doctrine idéaliste suivant laquelle, pour le dire rapidement, les corps matériels ne sont que des agrégats phénoménaux. Or, nos deux auteurs croient qu'il faudrait reconsidérer les termes de cette lecture — y compris les nombreuses réactions qu'elle a suscitées — à la lumière des thèses portant sur les sciences du vivant. Pour sa part, Duchesneau serait plutôt d'accord pour interpréter la métaphysique leibnizienne de manière réaliste, c'est-à-dire que le corps ne serait pas, même à l'époque de la maturité, un simple agrégat dont le fondement est monadique. Il faudrait en réalité insister sur la continuité entre l'ordre des corps et celui des substrats monadiques. D'ailleurs, Duchesneau avance l'hypothèse selon laquelle il n'y aurait pas de visée métaphysique pure chez Leibniz et que son projet consisterait davantage à établir un système de la nature, dans lequel la physiologie joue un rôle primordial. Smith, quant à lui, croit que des changements ont certes eu lieu au sein de la métaphysique leibnizienne, mais que ceux-ci se rapportent surtout à la théorie du corps organique. Dans ce contexte, tant une lecture idéaliste qu'une lecture réaliste seraient possibles. L'une des thèses centrales de l'ouvrage de Smith vise plus

précisément à marquer la discontinuité entre deux doctrines des corps organiques : partant d'une conception plus traditionnelle et aristotélicienne, centrée autour de l'économie animale, Leibniz se serait par la suite davantage intéressé aux corps microscopiques, ce qui irait de pair avec une théorisation de l'anatomie subtile.

Un deuxième point de concordance met l'accent sur les procédures empiriques dans la science leibnizienne, un aspect souvent négligé par les commentateurs. Le vivant, comme objet de recherche, nécessite de recourir à des observations et des expériences sans lesquelles notre connaissance des corps organiques serait grandement lacunaire. Comme le souligne Smith, l'engagement de Leibniz envers les savoirs empiriques nous permet d'ailleurs de comprendre l'origine et même le contenu de certaines thèses théoriques. Par exemple, selon lui, il existerait un lien entre la doctrine leibnizienne de l'emboîtement infini des parties du corps organique et les observations contemporaines sur les micro-organismes mises de l'avant par des chercheurs comme Leeuwenhoek et Hartsoeker. Autrement dit, les savoirs empiriques ne seraient pas simplement un complément à l'établissement de la science, mais en seraient constitutifs, en particulier dans les disciplines portant sur le vivant. Certes, les avantages épistémologiques de l'observation et de l'expérimentation ne sauraient aller à l'encontre des principes rationnels dont Leibniz fait abondamment usage. Duchesneau fait à juste titre remarquer que Leibniz entend dépasser toute méthode purement empirique en l'appuyant sur une structure rationnelle, laquelle implique notamment l'emploi de procédés analogiques et de notions conjecturales. L'adhésion au mécanisme et à l'usage heuristique de principes téléologiques montre également comment Leibniz souhaitait fonder les données expérimentales sur des connaissances *a priori*. Cette démarche, qui allie principes rationnels et savoirs empiriques, semble particulièrement nécessaire dans le développement de la biologie : les deux auteurs expliquent entre autres comment Leibniz intègre le domaine de la chimie dans l'établissement d'une science des corps organiques. La caractérisation de l'animal comme machine hydraulique, pneumatique, mais aussi pyrotechnique (énoncée dans un texte de Leibniz, du début des années 1680, que nos auteurs traduisent et commentent) dévoile l'étroite relation entre le chimique et le physiologique. La force endogène de combustion du corps animal doit s'étudier grâce à des expérimentations chimiques, par exemple sur les processus de fermentation dans la nutrition.

On peut soulever une troisième idée que partagent les travaux de Duchesneau et de Smith : la théorie leibnizienne du vivant doit préférablement s'expliquer dans un contexte où se sont produites de nombreuses récupérations et influences théoriques. D'une part, le développement de la biologie chez Leibniz prend appui sur les acquis de certaines doctrines contemporaines, d'autre part, cette discipline doit s'interpréter à partir des échanges que ce dernier a eus avec ses correspondants. Duchesneau consacre en particulier un chapitre aux théories anatomiques de Malpighi, qui ont

influencé la méthodologie leibnizienne, mais également deux chapitres sur l'impact qu'a eu la physiologie de Leibniz au début du XVIII^e siècle, chez Conti, Vallisneri et Bourguet. De son côté, Smith analyse les liens entre le leibnizianisme et le cartésianisme, mais aussi avec les philosophes platoniciens de Cambridge. Mais par-dessus tout, c'est la controverse avec Stahl qui se voit longuement analysée par Duchesneau et par Smith. Tous les deux reconnaissent qu'au cœur du débat se trouve la théorie leibnizienne de l'harmonie préétablie qui vise à contrer l'hypothèse, avancée par Stahl, d'une influence causale de l'âme sur le corps. Ce fut aussi l'occasion pour Leibniz d'explicitier sa conception du mécanisme : bien que tous les phénomènes, y compris les processus physiologiques, procèdent de causes matérielles, ce mécanisme n'en incarne pas moins une finalité dans l'ordre des choses. La conception leibnizienne du vivant comme machine de la nature cherche précisément à réconcilier les fondements métaphysiques des corps organiques, centrés autour de la notion de monade et de la thèse d'une division infinie des substances corporelles, avec le mécanisme des êtres vivants, défini en tant qu'organisme. Au final, la thèse de Leibniz s'oppose à la thèse de Stahl selon laquelle il y aurait une hétérogénéité profonde entre l'âme animale et les mécanismes physiques. D'ailleurs, en prolongement de leurs travaux respectifs, Duchesneau et Smith publieront prochainement une traduction anglaise du *Negotium Otiosum*, qui comprend l'ensemble des textes de la controverse entre Leibniz et Stahl.

Chaque ouvrage prend toutefois une orientation qui lui est propre. Commençons par celui de Duchesneau : ce dernier marque l'évolution de la conception leibnizienne du vivant en distinguant deux étapes, dont la première, dans les années 1670 et 1680, où Leibniz insisterait sur la complémentarité, déjà mentionnée, entre la méthode rationnelle et la méthode empirique. L'influence de Malpighi, qui opte pour une démarche similaire, est à cette époque manifeste. Il existerait chez ces deux penseurs une tentative de combiner le mécanisme avec des propriétés de nature téléologique. Cela signifie, en particulier pour Leibniz, qu'il est envisageable, même souhaitable, d'user de principes finalistes dans l'analyse des corps organiques. La deuxième étape, qui débiterait dans les années 1690, se structurerait autour de la notion de machine de la nature qui caractérise dès lors pour Leibniz l'être vivant. Duchesneau soutient la thèse suivant laquelle la conception leibnizienne des machines de la nature se serait développée en corrélation avec la réforme de la dynamique qui se façonne à la même époque. Deux composantes auraient provoqué des changements majeurs au sein de la métaphysique leibnizienne : d'une part, Leibniz propose une nouvelle définition de la substance en tant qu'elle exprime un principe d'unité. Le corps organique serait ainsi un animal composé d'un ensemble infini d'unités substantielles. D'autre part, Leibniz assignerait à partir de cette période une force primitive aux entéléchies substantielles, résultat d'une nouvelle conception de la dynamique. Par ailleurs, c'est grâce à l'introduc-

tion de ces principes d'unité et d'action que Leibniz aurait adopté une forme de préformationnisme dans l'explication de la reproduction des vivants.

Duchesneau se penche ensuite sur la constitution chez Leibniz d'une physiologie ou d'une physique spéciale, redevable à maints égards de cette caractérisation du vivant comme machine de la nature. L'instauration d'une physique adaptée au domaine du vivant serait en lien avec deux préoccupations des années 1690 : d'abord, récuser toute doctrine qui explicite la structure du vivant à partir d'agents spécifiques non mécaniques, telles les natures plastiques défendues par Cudworth. Ensuite, proposer une doctrine mécaniste conforme aux particularités du vivant, dont les fondements se trouvent dans la nouvelle dynamique. L'un des points forts de cette analyse renvoie au rôle régulateur de la théorie des monades : de manière négative, la monadologie leibnizienne servirait à écarter les hypothèses mal formées, par exemple la doctrine de l'âme physique qu'on trouve chez Hartsoeker, mais, positivement, elle expliciterait la raison suffisante de la dynamique vitale en fondant la correspondance entre l'être vivant et les propriétés perceptive et appétitive de la monade. C'est dans ce chapitre que Duchesneau interprète plus en détail la controverse entre Leibniz et Stahl en insistant sur la notion d'organisme qui exprime chez Leibniz le mécanisme propre aux machines de la nature.

L'un des éléments centraux du travail de Smith est la tentative, mentionnée précédemment, d'inscrire dans les débats actuels sur la métaphysique leibnizienne l'apport incontournable de la biologie. Smith mentionne avec raison que le monde leibnizien est essentiellement composé de choses vivantes. En ce sens, Leibniz serait proche d'Aristote, puisque tous les deux s'inspirent fondamentalement du biologique dans l'élaboration de leur projet philosophique. Le premier chapitre porte plus précisément sur les rapports entre Leibniz et la médecine. Ce qui ressort des analyses de Smith, c'est que Leibniz s'intéresse à la médecine dans son acception plus large et institutionnelle, en tant qu'elle comprend la pharmacie, la botanique et d'autres disciplines connexes. On s'aperçoit que Leibniz traite très tôt de la chimie. Les deux disciplines, physiologique et chimique, seraient ainsi nécessaires aux recherches sur les êtres vivants : la première considère le corps comme une structure, la deuxième le décrit en termes de masses.

Smith fait, à l'instar de Duchesneau, une distinction entre deux phases de la philosophie leibnizienne de la biologie, la première période étant essentiellement consacrée à l'élaboration d'une économie animale. On retrouve alors la définition de l'animal comme machine hydraulique, pneumatique et pyrotechnique qui permet de distinguer les êtres vivants des machines artificielles. L'animal est surtout considéré comme une machine à mouvement presque perpétuel, ce qui le dote d'une autonomie relative. Le deuxième temps de la pensée leibnizienne s'organiserait plutôt autour de l'anatomie subtile, c'est-à-dire que le corps organique serait maintenant conçu en tant qu'ensemble infini de corps microscopiques, d'où sa caractérisation comme

machine infinie de la nature. Smith fait à juste titre remarquer qu'une certaine confusion lexicale règne dans les débats actuels quant à la réalité des choses matérielles au sein de la métaphysique leibnizienne: par exemple, les commentateurs amalgament très souvent substance corporelle, corps organique et organisme, des termes que Leibniz distingue clairement dans plusieurs textes. Pour Smith, Leibniz traite tout au long de son œuvre des corps organiques, mais c'est la définition qu'il en donne qui évolue: du corps conçu comme une structure finie décomposable en masses on passerait, durant la période de maturité, à une structure infinie de la machine vivante. L'introduction des monades n'est évidemment pas étrangère à cette coupure conceptuelle dans la théorie leibnizienne des corps organiques. Smith passe d'ailleurs en revue les différents concepts qui réfèrent au corps pour en montrer la fonction à l'intérieur de la philosophie leibnizienne de la biologie. Par la suite, Smith examine plusieurs problèmes relatifs à cette ontologie des êtres vivants, en particulier celui de la préformation, de l'interaction entre l'âme et le corps et de la classification des espèces. À propos de ce dernier point, il maintient une interprétation qui implique la distinction entre l'espèce logique et l'espèce biologique. Leibniz défendrait une thèse fixiste selon laquelle le nombre d'espèces est invariable, déterminé par Dieu lors de la création. Leibniz leur attribuerait par ailleurs un certain degré de réalité, ce qui orienterait sa théorie donc vers une forme de réalisme.

Il est évident que les présentes contributions constituent des apports de première importance aux études leibniziennes. Les ouvrages de Duchesneau et de Smith ont probablement pour mérite principal de transformer notre vision de la philosophie de Leibniz: on se rend compte que le problème du vivant n'est pas un problème parmi d'autres, mais qu'il structure les fondements de la pensée leibnizienne. Dans des textes de la maturité, tels la *Monadologie* ou les *Principes de la nature et de la grâce*, les références au vivant ne sont pas de simples conséquences de la théorie des monades, comme on l'a trop longtemps cru. Au contraire, le concept de vie est au cœur de la métaphysique de Leibniz. Prenons-en pour preuve l'une des premières affirmations des *Principes* stipulant que « la nature est pleine de vie ». Les travaux de Duchesneau et de Smith mettent aussi clairement en valeur l'importance des sciences du vivant dans la méthode leibnizienne de la science. C'est par l'élaboration d'une économie animale et d'une physiologie que Leibniz met à l'épreuve ses théories épistémologiques, en particulier la manière dont la découverte de vérités empiriques est liée à l'adoption de principes mécaniques et téléologiques. Les deux ouvrages s'adressent à tout lecteur intéressé par la philosophie leibnizienne, mais évidemment aussi à ceux qui se préoccupent de l'histoire des conceptions du vivant à l'époque moderne.

CHRISTIAN LEDUC

Université de Montréal

Livres reçus (automne 2012)

Territorialité, identité nationale et justice mondiale
Volume 39, numéro 2, automne 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1013707ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1013707ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(2012). Livres reçus (automne 2012). *Philosophiques*, 39 (2), 511–512.
<https://doi.org/10.7202/1013707ar>

Livres reçus (automne 2012)

- Amselek, Paul, *Cheminements philosophiques dans le monde du droit et des règles en général*, Paris, Armand Colin, coll. « Le monde des idées », 2012, 648 p.
- Baillargeon, Normand et Christian Boissinot (dir.), *Quand Platon écoute les Beatles sur son iPod. Musique pop et philosophie*, Québec, PUL, coll. « Quand la philosophie fait 'pop' », 2012, 218 p.
- Béland, Martine, *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Montréal, les Presses de l'Université de Montréal, coll. « Pensée allemande et européenne », 2012, 410 p.
- Bélanger, Marco, *Existe-t-il des dilemmes moraux insolubles ?*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2011, 252 p.
- Boulad-Ayoub, Josiane, *L'Abbé Grégoire et la naissance du patrimoine national, suivi des trois rapports sur le vandalisme*, Québec, PUL, coll. « Mercure du nord », 2012, 102 p.
- Burke, Edmund, *Lettre à un membre de l'Assemblée nationale sur la Révolution française et Rousseau*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2012, 120 p.
- Comte, Auguste, *Oeuvres. Cours de philosophie positive. Leçons 46-51*, Paris, Éditions Hermann, 2012, 450 p.
- Dewalque, Arnaud, Bruno Leclercq et Denis Seron (dir.), *La théorie des catégories. Entre logique et ontologie*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2011, 203 p.
- Laverdure, Paul et Melchior Mbonimpa (dir.), *É-Tic/Eth-ICTs. Éthique et les nouvelles technologies de l'information et de la communication*, Sudbury, University of Sudbury, 2011, 123 p.
- Lourme, Louis, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris, Vrin, Coll. « Chemins philosophiques », 2012, 128 p.
- Mattéi, Jean-François et Jean-Marc Narbonne (dir.), *La transcendance de l'homme. Études en hommage à Thomas de Koninck*, Paris-Québec, Vrin-Presses de l'Université Laval, coll. « Zétésis », 2012, 264 p.
- Richard, Pascal, *Prolégomènes à une anthropologie du droit : une ontologie naïve*, Québec, PUL, Collection « diké », 2012, 162 p.
- Roland, Jeanne, *Leibniz et l'individualité organique*, Paris-Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal-Vrin, coll. « Analytiques », 2012, 384 p.
- Rondel, David et Alex Sager (dir.), *Pessimism of the Intellect, Optimism of the Will. The Political Philosophy of Kai Nielsen*, Calgary, University of Calgary Press, 350 p.
- Rosaye, Jean-Paul, *F.H. Bradley et l'idéalisme britannique. Les années de formation (1865-1876)*, Artois Presses Université, coll. « Lettres et civilisations étrangères », 2012, 354 p.
- Sasseville, Michel, Ève. Enquête philosophique sur la sexualité et l'amour, Québec, PUL, coll. « Dialoguer », 2012, 200 p.
- Sasseville, Michel et Mathieu Gagnon, *Penser ensemble à l'école. Des outils pour l'observation d'une communauté de recherche philosophique en action*, Québec, PUL, coll. « Dialoguer » (2^e édition), 2012, 274 p.
- Schallum, Pierre (dir.), *Phénoménologie du merveilleux*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2011, 224 p.

Outre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, aux fins de compte rendu ou d'étude critique, la plupart des livres parus récemment.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu
ou une étude critique sont priées de s'adresser à :

Marc-Antoine Dilhac
Philosophiques/Société de philosophie du Québec
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal
c.p. 8888, succ. Centre-ville
Montréal, Qc
H3C 3P8
madilhac@gmail.com