

PATRIOTISME CONSTITUTIONNEL ET DEMOCRATIE DELIBERATIVE
OU COMMENT CONCILIER JUSTICE POLITIQUE ET AUTONOMIE CIVIQUE ?

Dans la philosophie moderne et contemporaine, trois conceptions s'affrontent : 1) une conception dite libérale de la justice politique comme équité, laquelle met en exergue (comme premier principe) l'égalité des droits des citoyens et leur jouissance des droits fondamentaux individuels au sein d'une société bien ordonnée ; 2) une conception républicaine de l'autonomie civique selon laquelle seule la volonté des citoyens assemblés est politiquement législative et habilitée à transformer le cadre normatif au sein duquel s'exerce la souveraineté populaire ; 3) une conception dite communautariste ou communautariste pour laquelle la véritable puissance normative revient aux convictions partagées par les membres d'une communauté politique, en ce qui concerne les idéaux moraux qui sont constitutifs de leur identité collective.

Notre conception bien pesée et largement partagée, en Europe, de l'État de droit démocratique, retient généralement en concurrence l'élément libéral de la justice politique et l'élément républicain de l'autonomie civique, tout en admettant implicitement, tout au moins en théorie, que ces deux éléments, qui sont donc les deux pôles de l'État de droit démocratique, ne se contredisent pas l'un l'autre, même s'ils peuvent entrer en tension.

De fait, l'histoire européenne de la pensée politique moderne ou contemporaine (depuis le 18^e siècle) peut être regardée sous l'angle de contributions doctrinales successives à la réalisation de la « synthèse » propre à l'État de droit démocratique, synthèse par laquelle l'État est censé réaliser une véritable unité : des libertés individuelles et de la volonté collective, ou encore, des droits fondamentaux et de la souveraineté populaire, de la justice politique et de l'autonomie civique.

En regard de l'histoire des doctrines politiques, on peut considérer que Jean-Jacques Rousseau avait implicitement proposé une formule première de cette unité, en présentant un concept de volonté générale qui n'est pas réductible à la volonté empirique unanime (la volonté de tous), mais correspond plutôt à l'idée de ce que chacun peut vouloir en conscience, lorsqu'il fait abstraction de ses intérêts égoïstes pour se placer au point de vue du bien commun. Il s'ensuit que la loi doit, en tant qu'expression de la volonté générale, être elle-même générale et abstraite. De la sorte, elle ne saurait être discriminatoire en portant atteinte à la liberté d'un individu ou d'un groupe particuliers. C'est ce qui, dans la construction de Rousseau, était censé garantir *per se* l'égalité des droits des citoyens en tant que citoyens.

Cependant, une telle construction a été jugée beaucoup trop théorique par les libéraux qui, comme Benjamin Constant, avaient le souci plus pragmatique de garantir l'intégrité des individus face aux éventuelles dérives despotiques d'un pouvoir politique, peu importe finalement que celui-ci soit aux mains d'un seul (le Prince) ou de tous (le Peuple). Aux yeux des libéraux le véritable problème, qui est d'identifier la source du mal politique, n'est pas combien détiennent le pouvoir mais combien de pouvoir on détient. C'est dans cette optique que Benjamin Constant avait proposé deux « principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs » : premier principe, « Toute autorité politique doit être émanée de la volonté générale » ; c'est le principe démocratique, aussitôt tempéré par le second principe, libéral : « La volonté générale doit exercer sur l'existence individuelle une autorité délimitée ». Avec ces deux principes, se trouvait ainsi posée l'unité duale de la démocratie et de l'État de droit.

Mais comment assurer cette unité contre le risque de polarisation : des droits de l'homme, d'un côté, de la volonté politique, de l'autre – d'aucuns pourraient dire : de l'universalisme des droits de l'homme et du particularisme de la volonté politique ?

Face au risque d'une telle dissociation, c'est la philosophie hégélienne de l'État, qui propose la formule de synthèse la plus profonde, en ce qu'elle présente le politique du point de vue de la substance éthique qui censément l'étaye au sein d'une nation, tout en prenant en vue les trois niveaux d'éthicité correspondant respectivement à la famille, à la société civile et à l'État. La puissante conceptualisation de Hegel mérite que l'on s'y arrête un moment.

Résumons. Après le « droit abstrait » (ou droit des contrats), vient la « moralité » (qui correspond au droit pour l'individu de se réaliser et de jouir des libertés), puis l'« éthicité » (*Sittlichkeit*) qui, elle-même, comprend trois « moments » : *famille / société civile / État*¹. Or, cette trilogie se révèle pertinente pour offrir une clé d'interprétation pour l'ébranlement que subit actuellement l'État-nation. Il conviendrait pour cela de restituer à l'expression « société civile » le sens que lui donnaient Hegel et Marx : le lieu individualiste par excellence, celui du « système des besoins », organisé par le marché, là où règne la division fonctionnelle du travail et où se détermine l'allocation du capital. Si l'individu se forme dans le milieu familial, c'est dans la société civile qu'il s'affirme comme tel, fait valoir face aux autres la particularité de ses intérêts. C'est aussi dans la société civile prolongée par sa représentation associative, syndicale et parlementaire (la société politique), que l'individu moderne fait l'expérience de la complémentarité fonctionnelle des tâches socio-économiques en vue d'une satisfaction globale des besoins. Là, il s'éduque à la connaissance des différences ainsi qu'à la reconnaissance d'un lien nécessaire entre la partie et le tout. Soit, à la façon des libéraux, on estime que c'est en travaillant pour soi-même, en maximisant, comme on dit, ses propres utilités, que l'on travaille pour l'ensemble et que l'on contribue à réaliser un optimum social ; soit, dans le sillage hégélien du luthéranisme, on pense à l'inverse que c'est en travaillant pour le tout que l'on travaille pour soi-même, et c'est là une voie de compréhension directe de la nécessité positive de l'État.

Se profilent en même temps deux versions concurrentes de l'universel. Hegel redoutait que ne l'emportât le « principe de la société civile », à vrai dire, dans le sens que nous constatons aujourd'hui : la mondialisation entendue comme une subversion des États par les marchés, du politique par l'économique. Afin de contrecarrer cette tendance propre à ce que Marx caractérisera comme capitalisme, Hegel ne semblait pas voir d'autre réponse qu'un ferme cantonnement de l'économie et de la société dans le cadre national étatique, ainsi que sa domestication dans les « états » (*Stände*) représentatifs des métiers appelés au dialogue social. Il refusait par conséquent d'envisager quelque chose comme un *rattrapage cosmopolitique* de l'économie mondialisée, une option qui recueille aujourd'hui les préférences de la philosophie politique libérale, avec le thème de la « démocratie cosmopolitique » (Daniele Archibugi, David Held), ou même, celui d'une « société politique des sociétés bien ordonnées » (John Rawls).

Cependant, la voie hégélienne doit sa consistance à la synthèse que représente l'État. L'État est la puissance qui, à travers ses institutions, configure politiquement l'idée qu'un peuple se fait de sa liberté, et plus généralement des principes organisant la vie collective. Les institutions étatiques articulent l'idée éthique où s'exprime historiquement l'unité politique de la vie bonne et de la société juste. Cette synthèse est absolue au sens où le génie d'un peuple s'y incarne et où, par conséquent, l'esprit national s'y retrouve lui-même. Les ressortissants y découvrent censément ce qui les unit quant aux convictions

¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, présentation, traduction et notes par Robert Derathé, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1989.

morales traduites dans le langage des institutions publiques. C'est à travers et grâce à la constitution politique profonde de son État, qu'un peuple déterminé accède à la conscience de soi. Dans l'État, un peuple doit en principe pouvoir reconnaître son propre sens de la justice, au point que les principes universels de sa constitution politique deviennent pour lui des « abstractions usuelles », une expression de Hegel, c'est-à-dire des thèmes ancrés dans sa culture publique. Ainsi en va-t-il des droits de l'Homme en ce qui concerne notre aire civilisationnelle. Mais cela ne vaut pas nécessairement pour toute région du monde. C'est qu'un peuple doit se sentir, pour ainsi dire, « auprès de lui-même » dans ce qui le porte au niveau du tout, de ce « commun » que représente pour lui la collectivité nationale des cosociétaires unifiés politiquement de façon solidaire.

Il revient à Hegel d'avoir saisi la vérité systématique de l'État. L'État est, selon son concept, la puissance qui élève les valeurs de la famille et de la société civile à la formule de synthèse qui concilie au niveau politique la solidarité collective et la liberté individuelle, soit, le principe communautariste de la famille et le principe individualiste de la société civile. Cependant c'est à l'échelle de la nation qu'une telle synthèse est plausible. Mais en tant que l'État a pour sens et destination d'organiser l'existence exclusive d'un peuple singulier dans le milieu de l'être-reconnu ; tant qu'il s'agit de garantir pour ce peuple l'entre-expression intime des normes communes et des valeurs partagées, en sorte que nulle dissonance ne puisse surgir entre la circonscription juridique des destinataires de l'État et la réalité éthique de la communauté que ces destinataires forment ensemble ; partant, nulle distorsion entre l'ordre normatif de la société juste et l'ordre identitaire de la vie bonne, il est clair qu'une telle exigence de congruence ne saurait trouver immédiatement satisfaction dans la perspective d'une organisation postnationale, quelle qu'en soit la forme, y compris celle d'une république fédérative, dès lors que la construction politique envisagée doit organiser une communauté plurinationale.

L'exigence de synthèse absolue doit toutefois se modérer dans le cas de sociétés nationales multiculturelles, voire, simplement, de sociétés ouvertes, pluralistes et libérales, qui, dans des limites raisonnables, tolèrent l'expression de divergences entre les visions du monde de leurs ressortissants. Le fait est que la société civile – les puissances de rationalisation qu'elle recèle, notamment celle du marché – s'est dénationalisée avant l'État. Ce que Hegel redoutait est donc en vue : la subversion de la puissance publique par les intérêts privés, des États par les marchés, de l'ordre politique par l'ordre économique, du principe civique par l'élément civil. Telle est la réalité inquiétante à laquelle se trouvent confrontées la philosophie sociale et la philosophie politique. Or, plutôt que de « moraliser » le phénomène, tâchons de le comprendre.

La critique marxienne de l'Economie politique offre une clé d'explication. D'une part, la déferlante prolétarienne, liée à la révolution industrielle, en simplifiant la division sociale dans le sens d'un antagonisme entre deux classes, rendrait désuète la tentative d'organiser la société sur le lien préconisé par Hegel, soit : le lien corporatif, lequel n'est au fond pertinent que pour encadrer des sociétés traditionnelles pour lesquelles une insertion harmonieuse de la diversité des métiers est importante. D'autre part, l'exigence entrepreneuriale de décloisonner l'espace des échanges au maximum risque tôt ou tard d'entrer en « contradiction » avec une conception nationaliste de l'État souverain à l'intérieur d'un territoire géographique gardé par des frontières fonctionnant comme des barrières. Chez Marx, le concept de « capitalisme » résume cette double tendance qui met en échec et l'organisation corporatiste de la société et le concept nationaliste de l'État. Ce concept annonce assez directement la mondialisation qui, aujourd'hui, est rendue perceptible à tous et que, dans leur Manifeste, Engels et Marx décrivaient comme un processus déjà largement enclenché et tout à fait irréversible. Il faut dire que Hegel n'était

pas plus naïf, mais il ne voyait rien de positif, ni de « dialectiquement » productif dans la paupérisation des masses et l'antagonisme des deux classes.

Si l'État-nation a toutefois pu se maintenir en dépit de l'épreuve à laquelle l'économie capitaliste soumet la synthèse politique, c'est au prix des guerres les plus meurtrières que l'humanité ait sans doute jamais connues, en particulier la Seconde Guerre mondiale qui « symbolise » la lutte à mort entre les principes du libéralisme, du socialisme et du fascisme, sans oublier une guerre froide qui a fait peser durant plus de quarante ans sa menace pantoclastique sur l'ensemble de l'humanité. Après la grande dépression de l'entre-deux guerres et la défaite de l'Allemagne nazie, les États d'Europe de l'Ouest se sont convertis au principe de l'État social redistributif, ce qui leur a permis de résister aux organisations révolutionnaires en prévenant les dégâts collatéraux d'un capitalisme sauvage. Mais la chute du Mur et l'écroulement du bloc soviétique, qui marquent la fin du monde bipolaire, ont été regardés par l'Occident comme une autorisation de baisser la garde, non seulement militaire ou stratégique, mais également sociale, et d'engager une « révolution » néolibérale qui accompagne et accélère la mondialisation.

L'État-nation n'est plus seulement menacé de l'intérieur par la lutte des classes. Il est aussi directement mis en cause par un environnement extérieur, lequel est marqué par un ensemble de phénomènes critiques pour l'unité politique qu'il est censé garantir.

Quels sont ces phénomènes ?

- C'est d'abord la montée en puissance des groupes économiques, méta-pouvoir « ailé » qui ne connaît pas les frontières et sanctionne dans l'instant les éventuelles manipulations étatiques des taux d'intérêts, des ratios bancaires, des fiscalités et parafiscalités nationales.
- C'est ensuite la constitution de pouvoirs non étatiques qui, tels que les ONG insérées dans des réseaux transnationaux, forment un contre-pouvoir qui les positionne comme acteurs de la vie politique internationale et d'une opinion publique mondiale en formation.
- C'est aussi la formation de grandes unités métanationales fédérant un ensemble d'États au sein d'organisations macro-régionales telles que ASEAN + 3 en Extrême-Orient, SAARC en Asie du Sud, MERCOSUR + CAN en Amérique du Sud, CENSAD en Afrique sahélo-saharienne, ANZERTA en Australie-Nouvelle Zélande, ALENA en Amérique du Nord, etc.
- C'est encore la constitution d'une gouvernance économique mondiale, qui n'est pas démocratiquement légitimée, mais qui impose sa discipline à travers des instances telles que le FMI, le G20 – le G2, dit-on aussi ! (USA-Chine) –, l'OMC, la Banque mondiale.
- C'est, *last but not least*, l'intensification des flux migratoires, en particulier l'immigration des deuxième et troisième mondes vers le premier monde, et l'internalisation consécutive de la pluralité ethnique, culturelle, religieuse dans les sociétés d'Europe. En 2007 approximativement 3% de la population mondiale était constituée de migrants, soit près de 200 millions de personnes. Cela explique que la tension naissante autour de la question des frontières porte sur leur degré de perméabilité².

Ces phénomènes tendent naturellement à radicaliser, voire à exacerber la « disjonction » des deux pôles de l'État de droit démocratique : le pôle des droits fondamentaux assortis aux attentes de la liberté individuelle, et le pôle de la volonté politique renvoyant aux exigences de l'unité communautaire ;

² Voir Seyla Benhabib, *The Rights of Others : Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

cela jusqu'au point où ces deux pôles non seulement ne peuvent plus se rencontrer ni s'harmoniser dans la synthèse qu'assurait la puissance de l'État (suivant la conception hégélienne), mais en viennent à franchement s'opposer. L'opposition idéologique éclate maintenant entre l'universalité juridique, l'universel des droits individuels, et la communauté politique, le commun de la volonté collective, alors même que l'Europe moderne avait fait son possible pour les unir dans l'État de droit démocratique.

Dit autrement : les ébranlements auxquels la mondialisation économique soumet la forme-État se marquent par un éclatement de la synthèse politique que l'État national assurait, tandis que s'absolutisent de façon unilatérale les deux éléments ou pôles de nos démocraties : le pôle individualiste du droit rationnel à quoi correspond l'élément universaliste de la société juste et le pôle communautariste de l'identité substantielle à quoi correspond l'élément particulariste de la vie bonne.

La difficulté qui résulte d'une telle polarisation est autant théorique que pratique. Sur un plan théorique, on ne voit pas pourquoi il faudrait *a priori* accorder une primauté à un pôle plutôt qu'à l'autre, car l'un et l'autre peuvent se réclamer de l'idée démocratique ; l'un au nom des droits fondamentaux de l'individu, l'autre au nom de l'autonomie politique des citoyens ; l'un au nom des droits de l'homme, l'autre au nom de la souveraineté populaire. Mais du fait que la satisfaction des attentes attachées respectivement à l'un et l'autre pôle ne peut plus guère être envisagée à l'échelle des nations, tandis que se maintient l'utopie de leur réconciliation, c'est alors en direction d'une union cosmopolitique que certains voient la possibilité de rencontrer tout à la fois les attentes universalistes et les exigences communautaires.

Il s'agit d'une utopie qui, toutefois, se justifie du point de vue des réclamations élevées contre le libéralisme politique. Ce qui est pointé de ce côté, c'est d'abord *l'impossibilité pratique pour les citoyens de concerter efficacement entre eux les conditions de la vie bonne à l'échelle des sociétés politiques qu'ils constituent, surtout si cette échelle est appelée à une dimension continentale. D'où une atteinte aux idéaux liés à la conception démocratique de la nation ; et c'est ensuite l'impossibilité pour les sociétaires de faire coïncider leur consensus politique de base avec une convergence sur une définition de soi plus substantielle. D'où une souffrance structurelle, vécue comme une atteinte à l'identité morale de la personne.*

Ces critiques élevées contre le principe libéral des sociétés modernes comportent ainsi, implicitement ou explicitement, des réclamations qui sont « fortes », du fait qu'elles peuvent se référer à des idéaux modernes. Aujourd'hui, c'est la conception d'une démocratie délibérative ou « discursive » qui porte l'ambition de réconcilier proprement les droits fondamentaux et la souveraineté politique au niveau du conflit d'autorité qui, pense-t-on, les oppose. Je fais là écho au diagnostic sur l'époque actuelle, celui en particulier de « la démocratie contre elle-même », pour reprendre la formule de Marcel Gauchet, qui prononce la subversion juridique du politique : l'individualisme « droit de l'homme », juge-t-on, serait en passe d'éclipser la condition proprement politique d'une communauté civique sans laquelle l'individu et ses droits ne seraient rien. Face au libéralisme politique aussi bien que vis-à-vis de sa critique intellectuelle montante, il s'agit par conséquent de surmonter la tension idéologique entre État de droit et démocratie, ou encore, entre justice politique et autonomie civique, d'autant que le libéralisme, d'un côté, le républicanisme, de l'autre, ont tendance à promouvoir un seul des deux pôles au détriment de l'autre.

Comment la démocratie délibérative prétend-elle surmonter le dilemme ? – En requérant le principe libéral de justice politique, non pas pour qu'il arbitre par voie d'application les situations contentieuses marquées par des difficultés du jugement, mais pour qu'il structure un espace public de telle sorte que

soient réunies les conditions initiales d'une confrontation destinée à régler au mieux ces situations contentieuses. Au lieu, donc, de requérir une traduction directe dans le droit civil, le principe libéral, qui garantit l'intégrité de la personne ou son autonomie privée selon une formule d'égalité pour tous, viendrait alors s'inscrire dans la médiation d'un droit de la communication publique, droit qui reste à élaborer. De ce point de vue, la justice politique devient le présupposé de l'exercice démocratique – suivant le principe discursif que voici : « Seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles de recevoir l'assentiment de *tous* les intéressés *en tant que participants* d'une discussion pratique »³. Réciproquement, suivant ce principe, l'exercice démocratique permet non seulement d'assurer, mais également de vitaliser et d'approfondir les principes fondamentaux de la justice politique dont le cadre cesse ainsi d'être rigide. Ces principes comptent alors aussi bien pour un droit civique que pour un droit civil, car la structuration qu'ils engagent concerne un exercice public et interactif de la souveraineté populaire, en vue d'une formation « discursive » de la volonté politique des citoyens à travers des espaces publics autonomes.

Question : que vaut ce modèle théorique dans les cas d'application où l'on a affaire à un conflit frontal entre la justice civile et l'autonomie civique, entre le droit des citoyens du monde et la volonté manifestée par la communauté nationale ?

La question se pose à propos du cas spécial de l'interdiction des minarets en Suisse. Que peuvent nous apporter à ce propos les deux notions : 1) de patriotisme constitutionnel ; 2) de démocratie délibérative ?

Je résumerai le problème de la façon suivante :

- La démocratie conventionnelle, entendue au sens d'une *vox populi* s'exprimant classiquement dans le vote populaire des nationaux n'est pas, en l'espèce, la voie politiquement légitime de résolution. Pourquoi ? – Parce que la circonscription de ceux qui ont voix au chapitre pour statuer souverainement ne recoupe pas exhaustivement la circonscription, plus large, de ceux qui sont concernés par la norme. Dans cette mesure le principe discursif n'est pas honoré. On peut en effet supposer que des résidents étrangers sont autant concernés que les nationaux, alors qu'ils sont exclus de la décision dans un système où ce qui compte c'est la décision censément résolutive des urnes, plutôt que l'instruction discursive du problème dans l'espace public. On voit ici, *by the way*, en quel sens le principe discursif recèle un potentiel cosmopolite, à tout le moins, un potentiel inclusif supérieur à celui des républiques nationales.
- Dans la situation, il reviendrait par conséquent à l'État lui-même d'assumer sa responsabilité politique. Lui échoit l'alternative entre une option libérale et une option communautaire. Selon l'option libérale, il imposera la tolérance universelle, faisant ainsi droit à la minorité musulmane au risque de blesser l'intégrité identitaire des nationaux. Selon l'option communautaire, que d'aucuns diraient « républicaine », il fera prévaloir l'exigence exprimée par la majorité des nationaux de vivre dans un espace social qui ne déstabilise pas leurs repères symboliques, afin que demeure assuré le socle identitaire d'une reconnaissance de soi dans l'autre et qu'ainsi le peuple puisse se reconnaître sans dissonance cognitive à travers le droit étatique, quitte à blesser un certain sens de la justice universelle.

On admet ainsi qu'un acte de souveraineté émanant de l'État lui-même est requis. Cela suppose que le principe de souveraineté ne puisse être résorbé dans le milieu de la publicité. Dès lors que l'on as-

³ Voir Jürgen Habermas, *De l'Éthique de la discussion*, trad. par Mark Hunyadi, Paris, Ed. du Cerf, 1992.

sume la nécessité de l'État, le raisonnement se situe dans l'espace défini par l'éthique qui lui revient en responsabilité. Le point de vue d'une éthique de l'État est spécifique. Il n'est pas identique, par exemple, à celui d'une ONG ou d'un forum civique transnational. Quand on parle d'une éthique de l'État, on suppose que des obligations lui incombent. En quoi consistent-elles ?

Elles consistent, au minimum, à garantir les droits fondamentaux de la personne : droit d'élever ses enfants dans l'institution de son choix ; droit de vivre correctement de son travail, et toutes les libertés civiles de base, telles que la liberté d'association, de culte, d'expression, de circulation, ainsi que le droit d'acquérir une propriété privée. De fait, dans les États démocratiques, les résidents permanents étrangers jouissent des droits civils ainsi que des droits sociaux, tandis que, le plus souvent, les droits civiques ou politiques sont réservés aux nationaux.

Les obligations de l'État consistent aussi à assurer aux citoyens les dispositions de base qui puissent les motiver à remplir leurs obligations envers l'État. Cela suppose que l'État les associe effectivement à la vie politique de la communauté, d'une façon ou d'une autre. L'esprit civique, le patriotisme raisonnable ne peut en effet émerger et s'épanouir que si les citoyens se sentent en confiance dans le milieu, milieu juridique et institutionnel, que leur procure l'État. On peut déjà parler de « patriotisme constitutionnel », dès lors que les citoyens ont confiance dans leurs institutions publiques, et conscience de ce que leur intérêt substantiel est protégé. Ce qui maintient l'État, c'est le sentiment d'un ordre partagé par tous, et c'est, au fond, l'assurance que chacun pourra compter sur tous pour considérer cet ordre comme celui qui convient au *bien commun* concret, lequel n'est pas identique à une *justice universelle* abstraite, même s'il ne doit pas s'y opposer. En clair, les obligations qui échoient à l'État ne se limitent pas à une protection des droits et libertés. L'éthique spécifique de l'« État politique », expression que l'on préférera à celle d'État social, déborde, qu'on le veuille ou non, la neutralité axiologique dont se prévaut l'État libéral, car il se soucie d'assurer l'épanouissement de la communauté politique qu'il incarne⁴.

⁴ Ce souci ne contredit pas nécessairement la justice cosmopolitique. Tout dépend de la façon dont on la conçoit. Après avoir présenté les trois thèses principales du cosmopolitisme dans sa conception actuellement dominante, soit : 1) le cosmopolitisme est un égalitarisme ; 2) les obligations cosmopolitiques ont préséance sur les autres obligations morales, notamment celles qui découlent des rapports que nous entretenons avec autrui au sein de structures sociales limitées ; 3) l'objet premier de la justice cosmopolitique est l'individu sans égard au groupe ou à la collectivité auquel il appartient, Jocelyne Couture appelle à admettre « comme un authentique principe de justice cosmopolitique [...] l'obligation morale de créer, de consolider ou à tout le moins de ne pas contrarier les conditions qui favorisent l'appartenance, la cohésion et la coopération au sein des peuples, pourvu que ces conditions n'impliquent pas la violation des droits de certains individus membres de ces collectivités ». Ce principe, ajoute-t-elle, « [...] est un principe de deuxième ordre qui prend pour objet les conditions de formation des obligations associatives au sein des nations plutôt que de décréter les termes dans lesquels celles-ci réaliseront la justice. Il ne pose pas l'égalité formelle entre les individus comme le voudraient les théoriciens contemporains du cosmopolitisme, mais l'égalité entre les peuples dans leur capacité et leur droit à l'autodétermination ainsi que le droit le plus strict des citoyens de contribuer à façonner eux-mêmes leur propre société ». (Jocelyne COUTURE, « Qu'est-ce que le cosmopolitisme ? », dans CHUNG, Ryoa et Geneviève NOOTENS (dir.), *Le Cosmopolitisme. Enjeux et débats contemporains*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal (Canada), 2010, p. 35). Il y a là toutefois une difficulté du point de vue de la justice cosmopolitique, dans la mesure où, comme l'écrit Paul Magnette à propos des quatre libertés de circulation dans l'Union européenne, « Les citoyens n'ont pas seulement le droit de bouger, ils ont aussi et surtout celui d'être traités, lorsqu'ils se trouvent sur le territoire d'un État membre, comme s'ils n'y étaient pas étrangers ». (Paul MAGNETTE, *Le Régime politique de l'Union européenne*, Ed. Science Po, 2006, p. 271).

Pratiquement, cela impliquerait que l'État ne se sente pas tenu d'accorder l'autorisation d'instaurer des minarets dans les villes de la Confédération helvétique. En revanche, il est tenu de garantir, sur le principe, la liberté de culte, d'association et de réunion aux minorités musulmanes comme à toute minorité et à tout ressortissant, citoyen ou résident, en général. L'État doit cependant s'assurer, chez les citoyens, des dispositions qui conviennent au patriotisme constitutionnel ; et, pour cela, il doit pourvoir à une satisfaction raisonnable de l'exigence communautaire. C'est ce qui, du point de vue de l'éthique de l'État, justifie que celui-ci refuse au moins temporairement l'autorisation d'installer des minarets dans les villes suisses. De leur côté, les minorités musulmanes, que ses membres soient ou non de nationalité suisse, se doivent de respecter la cohérence symbolique que requiert raisonnablement une communauté nationale.

Cela étant, l'État politique ferait un pas supplémentaire en direction de la justice politique, si cette interdiction, qui ressortit au fond à une éthique de la responsabilité, il l'assortissait de mesures destinées à planter les jalons d'une éthique de la discussion ; à instiller par conséquent des éléments de démocratie délibérative au sein des mécanismes et procédures de la participation politique. On verrait s'élargir l'espace civique au-delà du cercle des seuls nationaux. Cela représenterait une avancée sur la voie d'une réunion des exigences concurrentes de justice politique et d'autonomie civique, en atténuant la tension existante entre l'universalisme des droits individuels et le communautarisme de la volonté collective. Concrètement, cela permettrait aux nationaux d'assouplir et élargir leurs dispositions civiques de sorte qu'ils puissent progressivement regarder comme une obligation morale, voire, politique, la prise en compte de réclamations identitaires émanant d'étrangers sur leur sol. C'est au fond ce que suggère Amartya Sen dans son dernier ouvrage, « L'idée de justice ». La démocratie rencontre pleinement la justice politique, quand sa définition inclut un usage discursif de la raison publique, c'est-à-dire une confrontation dans le milieu d'un dialogue civil, légal et public. Si les impératifs de la justice, écrit Amartya Sen, « ne peuvent être évalués qu'à l'aide du raisonnement public et si le raisonnement public est constitutif de l'idée de démocratie, il y a donc un lien interne entre justice politique et démocratie, avec des traits discursifs partagés »⁵. Avant même la *confrontation des arguments* entre majorité nationale et minorités ethnico-religieuses, c'est le *croisement des récits* qui pourrait favoriser un tel élargissement de la solidarité civique.

C'est là, toutefois, un *processus* long qu'il s'agit déjà d'amorcer. Il serait dommageable de l'anticiper de façon violente par imposition autoritaire d'une mesure étatique « libérale ». La Suisse a, plus que toute autre démocratie dans le monde, développé chez ses citoyens le sens de l'autonomie publique. Cela a pu parfois se payer de quelque retard sur des mesures de justice politique. Mais, du moins, la conscience civique progresse-t-elle de pair avec le droit civil, ce qui est la meilleure garantie de stabilité d'un État. Il serait regrettable que les élites veuillent forcer la marche vers une cosmopolitisation de l'identité, sans égard pour l'intériorisation par le peuple concerné de ces « abstractions usuelles » qui font la substance éthique du patriotisme constitutionnel.

*

⁵ Amartya Sen, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010, p. 389 pour la traduction française.