

Le cosmopolitisme et la question des minorités ethniques

Adder Abel GWODA, Ph.D.

Enseignant au Département de Philosophie
Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines
Université de Yaoundé 1

Courriel : gadder_a@yahoo.fr

Blog : www.gwoda.canalblog.com

Pour citer cet article:

Annales de la FALSH, UYI, Vol. 1 N° 10 Nouvelle série, 2009, p. 177-193.

[p. 177]Résumé :

Les relations interethniques figurent au cœur des problématiques sociales actuelles dans les démocraties libérales des États multinationaux. Si le cosmopolitisme au niveau international a semblé donner une visibilité théorique aux nationalités, il reste que dans la pratique, ce cosmopolitisme à l'échelle d'un État multiethnique se trouve inopérant. Cet article se propose, à partir d'une refondation du cosmopolitisme, construit sur les schèmes de pensée kantienne, de redonner une vigueur conceptuelle et pratique au thème de « minorité ethnique ». L'auteur postule alors le besoin de l'amélioration morale et institutionnelle de la démocratie libérale et de la société internationale, afin qu'elles s'adaptent mieux au pluralisme national.

Abstract:

The Inter-ethnic relations appear at the heart of current social issues in liberal democracies of multinationals States. If cosmopolitanism at the international level seemed to give theoretical visibility to nationalities, the fact remains that in practice, this cosmopolitanism at a multi-ethnic State does not work. This article aims to give a conceptual and practical force to the theme of "ethnic minority", from a recasting of cosmopolitanism, built on Kantian thinking. The author then assumes the need of improving legal and institutional liberal democracy and international society, so they can fit better in national pluralism.

Mots clés : cosmopolitisme ; minorité ; État multiethnique ; insociable-sociabilité ; justice ; altérité ; reconnaissance ; démocratie libérale.

[p. 178]

Introduction

Les théories de justice et les théories de démocratie relèvent actuellement deux grands défis : la mondialisation et le pluralisme national et culturel. Ces deux défis représentent une révision des approches traditionnelles dans les deux domaines. Tandis que les théories de justice sont de plus en plus l'objet d'un intérêt croissant sur une échelle globale, la question de démocratie quant à elle, est mise en examen : que dire du concept du *demos* lorsque la collectivité politique est plurielle en termes nationaux et culturels ? et que penser de l'accès du *demos* (ou les différents *demoi*) au *cratos* dans le contexte où les pouvoirs de décision appartiennent à un parti politique qui incarne une majorité ethnique¹ ?

Ces deux aspects de justice et de démocratie sont mis en corrélation de façon à imposer la

nécessité pour raffiner les valeurs existantes dans les pratiques institutionnelles des démocraties libérales d'une part, et dans la sphère de la gestion du pouvoir politique en société multiethnique d'autre part. Si le langage politique de l'aspiration à l'unité nationale se trouve remis en question par le langage ethnique du repli identitaire, comment faire en sorte que l'altérité dans un contexte multiethnique soit protégée ? Pour donner une réponse à ce questionnement, cet article va tenter de lier une conception de la justice globale construite sur le cosmopolitisme moral, avec le modèle des démocraties plurinationales ou pluriethniques.

Après avoir analysé les notions de cosmopolitisme et de nationalisme dans le travail de Kant ainsi que la signification politique de la notion « *d'insociable sociabilité* » et des « *Idées de la raison pure* », que la *Première Critique* a pour le cosmopolitisme, une nécessité de refonder ce concept pour le rendre plus opérant dans le contexte des sociétés plurinationales va s'avérer indispensable.

I. Cosmopolitisme et nationalisme

A. Le cosmopolitisme une doctrine morale et politique

Le cosmopolitisme se présente comme une doctrine qui cherche à fonder sur l'autonomie et l'égalité, une préoccupation universelle pour tous. Il met en avant l'idéal de la personne dont l'allégeance va à la communauté mondiale des êtres humains et qui se perçoit lui-même comme un membre de la communauté humaine virtuelle que Kant appelle « *règne des fins* ». En général, il est l'idée que tous les êtres humains appartiennent à la même collectivité morale².

Le cosmopolitisme est donc une conception normative qui crée des engagements vers les autres membres d'une société humaine, indépendamment des caractéristiques spécifiques telles que la nationalité, la langue, la religion, etc., que les individus peuvent posséder (Gwoda, 2007, p.103). [p. 179] Il s'agit surtout des relations interhumaines, indépendantes de toute forme politique (Bréhier, 1971, p. 263). C'est ce qu'on a appelé le cosmopolitisme moral. C'est ce cosmopolitisme moral qui va inspirer, à partir de sa charge théorique, l'élaboration du cosmopolitisme politique. Cette dernière va ainsi se rapporter à une idée politique, qui préconise la création des liens entre les associations et collectifs humains par une « *Ligue ou une fédération des peuples* ». Ce cosmopolitisme politique et institutionnel est un modèle qui, sur le plan épistémologique, prolonge l'orientation anti-substantialiste du criticisme (Gwoda, p.104). En effet pour les stoïciens, penseurs du cosmopolitisme substantialiste, les métaphores organiques traduisent la profonde unité de l'univers. Pour Épictète par exemple, l'âme humaine est une partie et un fragment de Dieu, car une universelle parenté unit les hommes et Dieu³. De même chez Cicéron « *le monde est en effet comme la demeure commune des hommes et des dieux, la cité des uns et des autres* »⁴ d'où le devoir de travailler à la création d'une « *société du genre*

humain (...). *Par cela même qu'il est un homme, un homme ne doit pas être étranger pour un homme* »⁵. La version du criticisme par contre, signe le temps des relations généralisées et volontaristes, et la formation des réalités politiques de type relationnel et interrelationnel. La relation comme acte volontaire se substitue aux liens de solidarité culturelle de type nationalistes, ethniques ou religieux. Les unions politiques entre ethnies, nations ou peuples deviennent volontaristes, déterminées par des projets communs d'alliance dont la paix locale et mondiale sont le but.

De ce fait, une justice cosmopolitique s'élabore à partir du droit cosmopolitique par l'affirmation d'un devenir-positif des droits de l'Homme au plan international. Certes, Kant dans une conception minimaliste ne conçoit pas une puissance publique disposant d'une justice et d'une police internationale, car pour lui, le droit international est fondé sur une *fédération des peuples*. C'est un rapport juridique entre États, et de la sorte, il n'est pas un droit universaliste mais internationaliste. Toutefois, se basant sur le droit cosmopolitique Jürgen Habermas va voir en ce droit, un droit de l'humanité en général qui s'élabore sur le rapport moral entre les peuples⁶. Ainsi comme le voyait Kant, la violation du droit cosmopolitique quelque part dans le monde sera ressentie partout ailleurs et exigerait justice⁷.

En face de ces versions notoires du cosmopolitisme tant moral que politique, Thomas Pogge⁸ a récemment offert une version spécifique du cosmopolitisme, qu'il lie avec trois éléments de base qui sont : *l'individualisme* – dont la référence morale fondamentale repose sur des personnes, et non des groupes, des familles ou des tribus ; *l'universalité* – dont la moralité concerne tous les êtres humains de mesure égale, pas seulement ceux d'un groupe ethnique, d'une nation, d'une religion, spécifiques... ; et la *généralité* – dont l'implication morale et politique concerne tous les individus, non seulement les compatriotes, les membres de la même religion (Pogge, p. 90).

[p. 180] Que ce soit chez Pogge ou dans les versions initiales du cosmopolitisme, il est clair qu'il ya bien des choses à redire en ce qui concerne le statut même de l'Homme du cosmopolitisme et par prolongement, la possibilité d'utiliser comme vertu du cosmopolitisme politique la justice globale à l'intérieur d'une démocratie multinationale. Ainsi, une des critiques les plus établies du cosmopolitisme moral est celle qui questionne ses racines anthropologiques implicites⁹. Derrière les versions les plus communes du cosmopolitisme moral, l'on trouve habituellement des idées préconçues au sujet de la nature humaine et d'une certaine tendance intellectuelle à aborder des questions de morale davantage dans le monisme qu'en termes pluralistes (Tully, 1994). Par exemple, le cosmopolitisme stoïcien n'a pas amené jusqu'à une condamnation de l'esclavage. Le cosmopolitisme est ainsi attaqué de deux manières. D'une part, parce qu'il n'assortit pas les motivations empiriques du comportement moral, ce qui fait que la

position du « moraliste » peut être basée sur une conception erronée des êtres humains. Et d'autre part, parce qu'il est excessivement abstrait, et donc empiriquement appauvri. Il n'a pas d'une manière satisfaisante inclus le détail, les éléments contextuels avec lesquels les individus humains et les groupes rendent des décisions « *rationnelles et raisonnables* » selon leurs valeurs, identités et intérêts spécifiques. La défense de la dignité humaine et de la liberté politique, par exemple, n'a pas probablement les mêmes conséquences dans différents contextes, par exemple, dans des sociétés uni-ethniques, comme au Swaziland ou dans les sociétés pluriethniques, comme au Cameroun.

En somme, la justice cosmopolitique telle quelle, ne semble pas être opérante dans la gestion des questions de minorités en démocratie dite libérale. Je pense que la solution ne serait pas de rejeter le cosmopolitisme, mais de le raffiner et de l'ajuster selon les contextes de son application. Pour ce faire, le point de référence théorique principal ici sera le travail de Kant.

B. Le cosmopolitisme et le patriotique civique chez Kant

La philosophie de Kant structure généralement les discussions théoriques sur le cosmopolitisme, le patriotisme et le nationalisme. Cependant, ces références constantes au travail de Kant ne sont pas toujours accompagnées d'un degré acceptable de précision analytique (Castillo, 2007, p.151). D'une part, beaucoup d'auteurs qui prétendent parler du cosmopolitisme, défendent une version du « *patriotisme civique* », sans véritablement justifier la compatibilité entre ces deux positions. D'autre part, il vaut la peine de mentionner l'argument que les auteurs qui parlent du cosmopolitisme dans le sens du « patriotisme national », le font particulièrement lorsqu'un certain aspect de leur « identité nationale » est menacé. Cette vision est parfois juxtaposée et pas très bien distinguée conceptuellement du *patriotisme civique*.

Le patriotisme est un sentiment d'appartenance à un pays, à une patrie, ce sentiment conduit à ressentir de l'amour et de la fierté pour cette patrie. [p. 181] Ainsi, il peut conduire le patriote à se battre pour défendre sa culture opprimée ou niée par un occupant, ou dissoute au sein d'un ensemble plus vaste. Cette déclinaison du patriotisme devient un nationalisme libérateur. Il peut aussi conduire à un nationalisme dominateur, c'est-à-dire à une idéologie politique qui donne la primauté à la nation par rapport à toute autre considération dans les relations internationales. Ce nationalisme trouve son origine dans des peurs provoquées par des dangers extérieurs ou par un « ennemi » intérieur – xénophobie, tribalisme..., et conduit à un certain isolement et à un retour vers le système de valeurs sur lequel est fondée la nation. Le nationalisme semble alors corrélé au patriotisme. D'où la question de savoir comment le cosmopolitisme doit s'y prendre pour éviter la confrontation du nationalisme, ou comment essayer de reconnaître la légitimité des attachements nationaux tout en échappant aux apories

identitaires.

D'une façon générale, il est possible de dire que le travail de Kant postule un genre de cosmopolitisme moral qui est un type modéré de cosmopolitisme politique, lié à la « *Völkerbund* »¹⁰, et implique un droit constitutionnel et une « *hospitalité* » entre les nations en ce qui concerne le respect des « étrangers » (Kant, 1990, p.22). Il s'agit ici d'une ligne de raisonnement en faveur d'une forme de patriotisme qui n'est plus national mais civique. Le patriotisme civique est donc l'amour d'une nation particulière, avec une façon de viser l'universalité. Il permet d'envisager la nature complexe et intermédiaire de l'union comme un phénomène cohérent et légitime et permet de fonder la validité universelle de certaines normes et la nécessité d'actions supranationales. Selon Habermas c'est ce patriotisme civique qu'il appelle « *patriotisme constitutionnel* », qui construira une culture politique commune et sera susceptible d'engendrer un effet de solidarisation qui donnera corps à une citoyenneté européenne¹¹ (Habermas, 1997 : 139-140).

Le *patriotisme civique* est lié au patriotisme d'État et au patriotisme du citoyen de la tradition républicaine. Les valeurs de base ici sont la liberté, l'égalité, la *res publica* et le *self-government* – échos de la pensée classique. C'est une forme de patriotisme qui produit des rôles, qui amènent à croire qu'elles sont compatibles avec les fonctions liées au cosmopolitisme moral (Kleingeld, 2003, p. 305). On peut alors penser que le patriotisme civique et le cosmopolitisme coopèrent à la protection et au respect des différents *demoi* et leur accession au *cratos*.

Tout porte à croire qu'il a surmonté l'incompatibilité possible entre le fait du *nationalisme* et celui du patriotisme civique, principalement en précisant que les deux genres de fonctions nous mènent en fait vers le même objectif cosmopolitique : arriver le plus près « de la paix perpétuelle »¹². Ainsi, apparaissent un certain nombre de questions critiques au sujet de savoir si cette compatibilité est aussi harmonieuse que Kant le pense pour être institutionnelle en contexte multiethnique. Laquelle des deux fonctions [p. 182] devient plus importante quand, dans la pratique, les ressources deviennent rares ? que dire des *nationalismes ethniques*¹³ et de leur replis identitaires, même dans les sociétés aussi républicaines que la Grande Bretagne¹⁴ ? pourquoi considérer l'État républicain, comme inconditionnellement une collectivité caractérisée par la solidarité, et même plus, une collectivité qui a la priorité sur toutes les autres collectivités ? ; est-il plus consensuel ou plus coercitif dans le processus historique de formation de la légitimité morale ? allège-t-il le nationalisme ethnique qui s'accommode du linguistique, du religieux, du culturel, de l'historique... ?

Il semblerait qu'en essayant de baser la solidarité d'un État sur l'« interaction » qui existe entre les citoyens, il est difficile de le défendre en termes moraux, car cette interaction peut elle-

même être basée sur une coercition précédemment pratiquée sur les associations collectives particulières¹⁵ par les guerres d'annexions, de soumission, de déportations de masse, d'extermination des peuples spécifiques, etc. En d'autres termes, la coercition a pu avoir précédé le patriotisme national d'interaction¹⁶. Il est donc clair que le patriotisme civique va, même involontairement, accorder l'hégémonie aux majorités nationales au détriment des minorités, ce qui sera un outil de légitimation du *statu quo* des États.

Si Herder estime que l'humanité est faite de différences (Herder, 1962, p. 159), c'est parce qu'à ses yeux, aucune « essence » humaine, concept abstraitement philosophique, ne préexiste à la formation réelle des individus dans la culture du pays de leur naissance. Pour l'anthropologie kantienne, en revanche, les caractères nationaux ne suffisent pas à définir et à déterminer les caractères de l'espèce humaine en son ensemble, ne serait-ce que pour cette raison que le caractère de l'espèce est précisément de se créer un caractère, c'est-à-dire de se perfectionner conformément aux fins qu'il a lui-même choisies. Comprendre l'Homme comme citoyen du monde suppose une autre conception de la tolérance que celle du relativisme : une tolérance qui consiste à savoir apprendre d'autrui et à vivre avec lui. Il s'agit davantage comme le pense Todorov¹⁷ de l'identité naturelle des humains et de l'universalité de la raison. Ces postulats affirment la possibilité et la nécessité d'une unification politique sur la base d'une rationalisation du droit naturel. On y voit les fondements d'un droit rationnel, qui serait applicable à tous les peuples ou à toutes les provinces d'un État. Le propre d'un tempérament cosmopolitique est de se transporter aisément en tout lieu, et de pratiquer soi-même le principe d'hospitalité envers les étrangers.

C'est seulement dans ce sens que nous trouvons dans des sociétés plurinationales ou pluriethniques des processus de construction nationale, même s'ils sont souvent partiellement concurrentiels. Ceci est reflété en différentes positions politiques qui émergent, quand on essaye d'établir l'identification constitutionnelle de la pluri-nationalité elle-même, et de la manière dont les minorités sont prises en charge dans la reconstruction historique¹⁸.

[p. 183] La conclusion est que, malgré les trouvailles de Kant sur la version « civique » du patriotisme, et sa capacité de plaider en faveur de la compatibilité de ce patriotisme avec le cosmopolitisme, cette ligne du raisonnement n'est pas sans difficultés. De plus, le travail de Kant permet d'incorporer et d'enrichir les bases du cosmopolitisme qui sont davantage mieux adaptées au monde empirique, et plus sensibles vers les droits des minorités, que les versions habituelles du cosmopolitisme¹⁹. C'est pourquoi je discute dans ce qui suit deux approches kantienne des droits nationaux des minorités, à partir d'une perspective analytique associée au concept kantien de l'« *insociable sociabilité* » des êtres humains, proposée dans *l'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite*, et une approche analytique des « *idées de la*

raison pure», développées dans la *Dialectique transcendantale* de la première *Critique*, particulièrement quant à son utilisation liée au cosmopolitisme.

II. Les moyens d'amélioration du cosmopolitisme moral et institutionnel dans les démocraties pluriethniques

A. L'« *insociable-sociabilité* » de l'humanité

Une des attractions principales de Kant, sur la question des théories politiques – particulièrement pour les théories de justice et les théories de démocratie dans un monde globalisé – est qu'il est un auteur réaliste. Kant ne fait pas un travail de « moraliste » dans le sens utopique du terme, qui est de se déconnecter de la réalité. Il ne s'empêche pas de traiter radicalement le comportement des individus et des associations collectives humaines. Le monde est caractérisé par un conflit et une évolution en mode *cyclolinéaire*²⁰ (Gwoda, p. 269). Kant n'aurait pas été étonné par la théorie de l'évolution de Darwin. Avec lui nous sommes loin de n'importe quelle conception « angélique » de l'humanité et des sociétés. C'est ce qui a fait dire Rolf Denker²¹ que Kant est plutôt proche de Hobbes malgré sa grande vénération pour Rousseau. En d'autres termes, nous sommes loin d'un genre naïf de rationalisme et de moralisme, ceci est reflété dans l'opuscule *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* (1784) et dans sa toute première expression :

« *Quel que soit le concept que, du point de vue métaphysique, on puisse se faire de la liberté du vouloir, il reste que les manifestations phénoménales de ce vouloir, les actions humaines, sont déterminées selon des lois universelles de la nature, exactement au même titre que tout autre événement naturel* » (Kant, 1964, p.188).

L'histoire n'est ni linéaire, ni ne se déplace vers un objectif préétabli (Morais, 2003). Aucune société harmonieuse ne nous attend aussi simplement à l'avenir. [p. 184] Un des concepts principaux établis dans *Idée d'une histoire universelle ...* est la notion d'« *insociable sociabilité* » qui caractérise l'humanité. Aujourd'hui nous dirions que le « matériel » génétique qui nous constitue est caractérisé par un antagonisme interne dans ses « dispositions normales », que la manière d'être dans toute société est communiquée par ce « logiciel » culturel qui nous est spécifique. Ainsi, la « *téléologie cyclolinéaire* » élaborée à partir d'une lecture continuiste de l'architecture kantienne permet de faire vivre jusqu'au bout la tension de l'« *insociable sociabilité* » (Gwoda, p. 256), en posant cette perspective de reconstruction de l'Histoire, rationalisée et systématisée pour parachever la raison pratique.

Le conflit, la rivalité, la concurrence pour les ressources et pour la puissance sont des ingrédients des relations sociales toutes au-delà de notre volonté. Parfois, les êtres humains désirent l'harmonie, mais notre nature désire autre chose (Kant, 1964, p.190). C'est cet « égoïsme de nécessité » qui se traduit par le concept d'*insociable sociabilité* qui est l'origine du progrès. Cependant cette origine est tragique. Aristote a dit que sans action il n'y a aucune tragédie. Elle

est comme un terrain sur lequel le jeu de nos décisions politiques et morales se joue, ce qui fait que la condition humaine devient contradictoire, parce que les valeurs avec lesquelles nous essayons de gérer moralement le monde sont souvent irréconciliables. L'amour, la justice, la liberté, le devoir ou l'amitié sont des valeurs souhaitables, mais qui ne peuvent pas être synthétisées d'une manière harmonieuse. Vues de manière isolée, ces valeurs mènent au dogmatisme. De cette façon, les tragédies montrent que les théories morales et politiques font silence habituellement en face de notre raison instrumentale forte, et de notre moralité fragile. Des actions pratiques ne sont jamais décidées d'une manière totalement raisonnable.

La nature agonistique de la moralité et de la politique devient « tragique » non seulement parce que n'importe quelle action que nous aurons à prendre à un moment donné implique un certain genre de régression²², mais également parce que nous ne pourrions pas éviter le fait que cette action puisse avoir des effets négatifs, quoique nous décidons de faire. La moralité humaine reflète un pluralisme insurmontable des valeurs, lié à notre *insociable sociabilité*. C'est un des concepts de Kant les plus profonds et les plus fructueux dans la sphère politique, qui nous permet de mieux définir la société cosmopolitique. Même dans les sociétés africaines impulsées par ce que Nsame Mbongo appelle « *les solidarités communautaires* », les ethnies ou nations africaines « *recèlent des facteurs de guerre invisibles agissant en secret avec la nécessité contraignantes des forces de la nature* » (Mbongo, 2004, p. 8). Progresser vers une société cosmopolitique, vers une société qui « applique la loi universellement », est lent et infesté par des reculs. En fait, ce progrès peut être vu comme : un progrès vers une forme de libéralisme politique au niveau international (règle du droit international), et un progrès vers les démocraties libérales qui sont plus raffinées moralement et institutionnellement. [p. 185] Les deux aspects exigent donc de comprendre tout d'abord que cette *valeur pluraliste* constitue un cadre insurmontable, quand les valeurs et les identités partiellement agonistiques, qui devraient trouver leur propre commodité parmi elles-mêmes héritent du conflit. En plus, qu'il est moralement souhaitable d'aller plus profondément dans une politique de l'identification des diversités profondes – parmi elles, celles qui reflètent le pluralisme national dans quelques régimes – comme ingrédient de la morale et amélioration institutionnelle des démocraties libérales en ce siècle.

B. Les « Idées de la raison » et du cosmopolitisme

Un autre aspect du travail de Kant qui n'a presque pas suscité d'attention, est l'intérêt de la première critique pour la théorie politique et plus spécifiquement, celui qui est lié au rôle des *Idées de la raison pure*, développé dans « *la Dialectique transcendantale* ». Bien que connues, à la différence de « *l'Analytique transcendantale* », les Idées sont des connaissances scientifiques basées sur la conjonction entre les catégories théoriques et l'information empirique. Nous pouvons définir ces Idées, même si nous ne pouvons pas obtenir la « connaissance » d'elles-

mêmes parce qu'il y a un manque d'expérience empirique à ce niveau épistémologique (Kant, 1987, IV 202-203). Les Idées fonctionnent comme cadre pour permettre notre expérience et notre activité et parce qu'elles nous donnent une vision globale du monde²³. De cette façon, nous les humains connaissons beaucoup moins que nous le pensons. Les problèmes posés par la raison kantienne ne peuvent pas être résolus sans équivoque, ni être rejetés²⁴. Ainsi, la « métaphysique » est ici comprise comme disposition. Les Idées fournissent des points de référence pour notre expérience. Elles ne sont pas des inventions arbitraires, mais des constructions basées sur la même nature que la raison humaine. Parmi ces idées il y a celles d'une société cosmopolitique et de paix perpétuelle.

Aujourd'hui nous savons que le langage et la pensée sont ce qui nous distingue en tant que espèces, mais ne sont pas ce qui la plupart du temps nous définit comme individus. C'est une caractéristique de ce primate, étrange produit de l'évolution, qui s'appelle *homo sapiens*, mais qui continue à être relativement facile à tromper et qui se trompe lui-même. Pour Kant, les humains font l'utilisation correcte et incorrecte des Idées de la raison. Les utilisations correctes sont celles qui limitent la fonction des Idées à une utilisation *régulatrice*, alors que les utilisations incorrectes établissent une utilisation *constitutive* des Idées. En d'autres termes, c'est une utilisation qui essaye d'obtenir une « connaissance » de ces Idées, alors que celles-ci sont épistémologiquement impossibles à fournir. Cette utilisation incorrecte a des conséquences désastreuses dans la sphère pratique (morale et politique).

Dans ce sens, la *société cosmopolitique* est une *Idée régulatrice* (Gwoda, p. 300), qui se protège contre les utilisations constitutives de la raison ayant comme conséquence le désir d'atteindre un ordre absolu. Une des contributions les plus décisives de Kant est d'avoir vu que l'utilisation constitutive des Idées [p. 186] – ceux qui essaient d'user de la raison humaine au delà de ses limites – ne peut être supprimée. C'est « une impulsion métaphysique » de la raison humaine avec ses soutiens agonistiques connexes. On doit accepter l'existence inévitable de cette impulsion et essayer de combattre ses excès, qui ont tendance à outrepasser des limites raisonnables – nécessité d'avoir la liberté de la critique et de l'éducation éclairée – et dans la pratique – besoin des droits et d'institutions libérales.

Kant propose une version philosophique complexe, exprimée en langage moderne, dans le but de se protéger contre les deux dangers pratiques principaux détectés en Grèce classique : l'anarchie et la tyrannie. Pour Kant, le corrélatif théorique de l'anarchie est le scepticisme et le corrélatif de la tyrannie ou du despotisme est le dogmatisme. Le cosmopolitisme représente un accomplissement pour la race humaine, en d'autres termes, un objectif pour l'humanité (première *critique*), qui encourage le progrès de l'espèce vers la *paix perpétuelle* dans le monde empirique. De cette façon, le cosmopolitisme et le patriotisme civique agiraient, par exemple, comme une

restriction au fanatisme (*Schwärmerei*) et à la hantise (*Wahn*) du nationalisme exercé par une majorité ou par une minorité. Pour autant, il vaudra mieux défendre le cosmopolitisme moral, comme Kant le perçoit, tout en même temps en acceptant le pluralisme radical d'un ensemble national non civique et prévisible dans une certaine mesure des nationalismes-ethnicistes concurrentiels, qui recherchent une assise commune dans la démocratie.

III. Le cosmopolitisme moral et le droit des minorités dans les démocraties plurinationales.

Il est notoire que les « nationalismes » étatiques et non-étatiques ont provoqué des pratiques qui n'ont pas permis au cosmopolitisme moral de s'appliquer véritablement. Nous n'avons qu'à jeter un coup d'œil sur l'histoire du XX^{ème} siècle pour trouver des exemples où des positions nationalistes ont été employées pour justifier des pratiques totalitaires et d'extermination des peuples, tels que le nazisme, le stalinisme, le maoïsme, les événements qui se sont produits dans l'ex-Yougoslavie, au Rwanda, etc. Cependant, le nationalisme n'est pas intrinsèquement étranger aux principes cosmopolitiques. En fait, les concepts de « nation » et de « citoyen » proviennent des mêmes expériences historiques, des révolutions américaines et françaises du XVIII^{ème} siècle. Les deux concepts devaient et continuent d'être liées en grande partie aux États ; aux États existants, aux demandes de création de nouveaux États et à la réforme de ceux existants. Le cosmopolitisme moral a ses racines profondément plantées dans cette tradition moderne et éclairée, mais nous savons que le « progrès » a également son côté obscur. Ce côté obscur se montre parfois soi-même, parce que l'espace qui existe toujours entre ce que les théories indiquent et ce que les institutions empiriques font est bien grand. [p. 187] Ainsi, le langage libéral « *des hommes librement et égaux* » a fait place à des exclusions basées sur le genre, la classe, la religion, l'appartenance ethnique, etc. C'est donc une erreur que de croire que le libéralisme démocratique, par sa fonction de faire des hommes d'un même espace un peuple (*demos*) est un doux rêve, une autre forme de la *Schwärmerei*²⁵.

En fait, aujourd'hui nous savons que malgré le fait qu'une démocratie libérale plurinationale peut respecter les droits civils, politiques et sociaux de ses citoyens, ces derniers ne sont pas habituellement traités équitablement en termes nationaux et culturels. Dans ces contextes, le cosmopolitisme moral a parfois fonctionné comme une philosophie «conservatrice», c'est-à-dire, comme une manière de légitimer le *statu quo* des caractéristiques nationales et culturelles dominantes dans les sociétés contemporaines. Ceci se produit quand le cosmopolitisme politique ne se remet pas en cause ou ne conteste pas des exemples de domination exercés par les groupes humains sur d'autres, en ce qui concerne leur impact national et culturel. Cette situation signifie que le cosmopolitisme politique est parfois associé dans la pratique à un manque de respect pour la dignité individuelle et à un traitement déficient des

genres d'égalité et de généralité universelle. Les trois éléments du cosmopolitisme moral de Pogge – *individualisme*, *égalité universelle* et *généralité* – et les théories de la « *reconnaissance* » vont tacher à mon avis d'améliorer le cosmopolitisme en exigeant une attention particulière, quand le pluralisme national est présenté sous forme de coexistence antagoniste des ethnies.

A. Amélioration du cosmopolitisme

Le travail de refondation du cosmopolitisme moral entrepris par Pogge vient donc donner un contenu aux Idées de la raison kantienne. Nous avons montré que les Idées fournissent des points de référence pour notre expérience, et qu'elles ne sont pas des inventions arbitraires, mais des constructions basées sur la même nature que la raison humaine. Ainsi, la construction d'une société cosmopolitique visant la « *paix perpétuelle* » selon l'anthropologie kantienne, trouve dans les trois éléments du cosmopolitisme moral, des points de référence importants pour sa refondation :

D'abord, à l'*individualisme*, le pluralisme national va présenter une dimension normative anthropologique qui affecte des personnes parce que, avec précision, elles sont « *les unités finales du souci... plutôt que par exemple la famille, les communautés, les nations ou les États de tribus, ethniques, culturels ou religieux* » (Pogge, p. 90). Ceci signifie qu'il faudra identifier des personnes en tant que sujets moraux, sans les ignorer ou décider de leurs caractéristiques sans leurs points de vue.

Ensuite, à l'*égalité universelle*, ce deuxième élément indique que l'individualisme mentionné ci-dessus se réfère « *à l'égalité de chaque être vivant – pas simplement à un certain sous-ensemble, tel que les hommes, des aristocrates, les Aryens, les blancs...* » (Pogge, p. 92). [p. 188] Dans notre cas, ceci signifierait agrandir la liste des ethnies, majoritaires ou non, ayant un pouvoir de domination politique, pour inclure des personnes à « identité nationale dominée », majoritaire ou non que nous appelons dans ce travail « minorité ». C'est précisément cette dimension de la liberté politique qui est marginalisée ou ignoré dans les théories traditionnelles du libéralisme et du cosmopolitisme politiques.

Enfin, à la *généralité d'application*. Cette condition exigerait l'inclusion des identités nationales des minorités dans les règles cosmopolitiques, de l'identification et de la garantie juridiques. Toutes les minorités nationales – et non seulement les plus grandes dans un État – devraient faire l'objet d'une protection normative et institutionnelle sur une échelle locale. La puissance politique est souvent devenue despotique à cause de la même tendance de la raison humaine à aller au delà de ses limites. On peut donc voir des minorités au pouvoir devenir des majorités anomiques. Cependant dans certain cas, le libéralisme politique a avec succès effectué

la tâche de la réglementation des séries de droits en mettant des limites à l'exercice du pouvoir politique. Ainsi, il n'est pas question d'établir un relativisme ou une alternative « multiculturelle » au cosmopolitisme moral basé sur le libéral, mais pour le raffiner intellectuellement et moralement de sorte que ses caractéristiques d'*individualisme*, d'*égalité universelle* et de *généralité* puissent trouver une meilleure²⁶ expression pratique dans les sociétés ethniquement diverses.

Par ailleurs, en associant à cette trilogie d'éléments pratiques, les théories de la reconnaissance, qui sont des *Idées de la raison*, donc des théories « métaphysiques », comprises ici comme dispositions, elles fourniront des points de référence pour toute expérience. Ces théories vont remplir deux objectifs : permettre de conférer à de nouvelles indignations un statut d'exigences sociales et se substituer à des modèles de justice affaiblis (égalité, équité ou même « *discordance minimale pour concordance maximale* » (Mbongo, p. 63)). Celle d'Axel Honneth²⁷ particulièrement, est associée à une idée du progrès historique plutôt qu'à la promotion d'un savoir de surplomb sur la société. Elle repose, en effet, sur l'idée d'un continuum entre des situations que la tradition libérale avait tendance à opposer : les relations affectives, les rapports juridiques, les liens sociaux. Articuler une théorie de la justice au thème de la reconnaissance revient en effet à conférer une dimension éthique aux expériences quotidiennes. Le désir d'être reconnu émane des acteurs eux-mêmes : il est devenu un élément constitutif des conflits sociaux et politiques. La « *critique* » ici n'est plus alors l'application d'une théorie déjà faite à la pratique, elle doit au contraire saisir le potentiel normatif à l'œuvre dans les discours que les sujets tiennent sur eux-mêmes et sur leurs situations.

[p. 189] Cette vision de la reconnaissance, s'inscrit dans l'héritage de la « théorie critique » initiée par Adorno et Horkheimer au début des années 1930. C'est sur la base d'une désillusion à l'égard de l'optimisme marxiste que les penseurs de l'École de Francfort avaient initié leur critique d'une modernité technique et progressiste. De même, cette théorie de la reconnaissance trouve elle aussi son origine dans une certaine déception, mais cette fois à l'endroit de l'optimisme libéral si caractéristique de la période qui suit la fin des « Trente glorieuses ». Le thème de la reconnaissance s'impose donc pour épouser la naissance de nouvelles exigences en matière de normes que les approches du libéralisme de John Rawls ou, dans une moindre mesure, le républicanisme de Jürgen Habermas, n'auront pas su prévoir.

B. Application en contexte multiethnique

Ma proposition, pour le cas des sociétés multiethniques comme le Cameroun, va se nourrir des éléments précités. Ainsi, premièrement, le cosmopolitisme, au niveau analytique et normatif, sera ce cosmopolitisme beaucoup plus sensible – dans ses concepts et dans

l'interprétation de ses valeurs – à l'information empirique dans sa pertinence morale et politique pour les individus qui font partie des minorités. Ce cosmopolitisme montre la volonté d'optimiser la diversité nationale moralement et politiquement, en encourageant un plus grand respect pour la dignité individuelle des individus eux-mêmes, et un développement de la dimension individuelle et collective qui sont habituellement exclues des valeurs de la *liberté*, de l'*égalité* et du *pluralisme* établis dans les pratiques politiques et constitutionnelles des démocraties actuelles.

Deuxièmement, au niveau institutionnel, ce cosmopolitisme, identifie et garantit le « pluralisme des valeurs et des identités » des sociétés multiethniques. Il établit aussi bien l'identification des garanties juridiques et une autonomie étendue pour des minorités nationales dans ses règles constitutionnelles. Il s'agit ici de l'identification de la pluralité du *demoi* existant dans le régime ; droits et libertés collectives, division des pouvoirs – équilibre régional ou ethnique – par la constitution et/ou par les règles établissant des asymétries constitutionnelles lorsque le démographique, l'historique ou les conditions culturelles l'exigent.

En dépit de leur caractère social, les injustices sont vécues par les individus comme une atteinte à leur identité : cela explique pourquoi les revendications contemporaines intègrent le plus souvent une dimension symbolique. Les luttes des minorités ethniques, s'articulent aux notions de « statut » et de « dignité ». Elles expriment en négatif les conditions d'une « société décente ». Contre le relativisme qui mine l'idée des droits de l'Homme au nom de leur abstraction, la théorie de la reconnaissance fait le pari que c'est en partant de la relativité des expériences du déni que l'on parviendra à reconstruire un idéal de justice immanent aux conflits sociaux.

Certes, il n'y a aucune garantie, comme l'a vu Kant, que l'humanité progressera constamment vers un meilleur futur (Kant, 1964, p. 34). [p. 190] Les conflits sont inhérents aux collectivités humaines. Cependant, la chose importante est d'avoir des institutions capables de régler des conflits entre les valeurs, les intérêts et les identités légitimes. Dans ce domaine, nous les humains n'avons inventé rien de mieux que les Chartes et les pratiques institutionnelles qui ont leurs origines dans le libéralisme politique des temps modernes. Je crois que le « progrès » moral et politique pour le XXI^{ème} siècle devrait consister en l'établissement des institutions libérales, en d'autres termes, des institutions pour garantir des droits et les règles du droit à l'échelle de la justice mondiale, ainsi qu'une éducation du genre humain qui se fonde sur la théorie de la reconnaissance. Ces droits et règles globaux devraient prendre en considération les droits culturels des minorités nationales (chartes des droits qui incluent l'option de faire appel à la justice internationales, qui auraient la capacité d'appliquer des sanctions aux contrevenants). C'est une condition indispensable de s'assurer que nous progressons vers le genre de démocratie

et de relations internationales qui sont de plus en plus en accord avec l'idéal cosmopolitique.

Pour conclure les analyses qui précèdent, je préconise l'établissement d'un genre de cosmopolitisme moral qui est plus attentif au pluralisme *normatif* et *empirique* des sociétés contemporaines dans un monde où la globalisation transforme les relations économiques, politiques et culturelles. Le principe de « reconnaissance » va ainsi restituer une unité aux expériences morales. Dans la sphère personnelle, la reconnaissance mutuelle prendra la figure éthique de l'« amour » où le sujet se verra approuvé dans son statut d'être de besoins. Au niveau du droit, le « respect » va se substituer à la confiance : il désigne l'être reconnu d'un sujet de droit rendu capable de ses initiatives. Enfin, l'« estime sociale » va couronner l'édifice de la reconnaissance en augmentant l'exigence d'égalité juridique de la prise en compte matérielle et symbolique d'une action effective.

Il est donc juste, en termes théoriques, de revisiter le kantisme à l'orée des nouvelles versions du cosmopolitisme moral et en termes pratiques, l'établissement des constitutions basées sur le respect des minorités nationales, qui les mettent sur le même piédestal que les majorités, et l'établissement des institutions internationales basées sur une règle du droit international (Chartes de droit, Cours internationales, etc.) auxquelles les citoyens des groupes minoritaires peuvent avoir recours quand ils croient que leurs droits ont été violés. Ceci est l'expression d'un cosmopolitisme fermement enraciné dans l'*insociable sociabilité* de l'humanité, dans laquelle les peuples se meuvent et agissent dans des contextes empiriques, et compris, non comme un « idéal utopique », mais comme une fonction régulatrice d'une des Idées de la raison kantienne. De cette façon, un cosmopolitisme mondial qui inclut la perspective morale et institutionnelle des sociétés multinationales et multiethniques élargira graduellement l'objet et la portée de cette « *société qui applique universellement la règle du droit* » dont Kant parlait il y a plus de deux siècles. Parce qu'« *il n'y a qu'un seul monde* » (Kant, 1990, p. 30), ce postulat va correspondre assez bien à la théorie de la reconnaissance qui va prétendre articuler conceptuellement les attentes empiriques en matière de justice. [p. 191] Un sentiment comme l'indignation par exemple, va donner corps à un idéal de justice qui transcende les frontières de classes et de nations : « *la violation du droit en un seul lieu de la terre [sera] ressentie partout ailleurs* » (Kant, 1990, p. 33). Et peut-être sans être excessif, il serait utile comme le pense Stéphan Courtois, en relisant Habermas, qu'au lieu de confier aux États-nations le soin de protéger les droits individuels fondamentaux à l'intérieur de leurs frontières, que cette responsabilité soit remise entre les mains des institutions internationales supraétatiques qui disposent de la légitimité requise et des moyens politiques pour « contraindre » les États-nations tribalistes à faire face à certaines obligations morales minimales (Courtois, p. 632).

Bibliographie

Berlin I., "My Intellectual Path", *New York Review of Books*, New York, 1998.

Bréhier Emile., *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, P.U.F., 1971.

Bluche François, *Le despotisme éclairé*, Fayard, 1968.

Castillo Monique, *La responsabilité des modernes. Essai sur l'universalisme kantien*, éd. Kimé, Paris, 2007.

Courtois Stéphan, « Droits individuels ou droit des peuples ? Forces et limites du cosmopolitisme contemporain », *Archives de Philosophie* 2004/4, Tome 67, p. 629-642.

Épictète, *Entretiens*, trad. J. Souilhé, Gallimard, 1993.

Gwoda Adder Abel, *L'Architectonique kantienne et la construction de l'altermondialité. Essai d'élaboration d'une téléologie cyclolinéaire*, thèse de doctorat /PhD., Université Saint-Joseph de Beyrouth et Université de Yaoundé I, Beyrouth, 2007.

Habermas Jürgen,

- *La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. R. Rochlitz, éd. du Cerf 1996.

- *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*. Paris, Gallimard, 1997.

Herder Johann Gottfried, *Idée pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. M. Rouché, Aubier, Paris, 1962.

Honneth Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.

Kant Immanuel,

- *Critique de la raison pure*, trad. J. Barni, GF, Flammarion, 1987.

- *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris 1990.

- *Le Conflit des facultés*, Pléiade/Gallimard, Tours 1986.

- *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. Piobetta, Gonthier, Médiation, Paris 1964.

Kleingeld Pauline, "Kant's Cosmopolitan Patriotism", *Kant-Studien* 2003.

Morais M., « La vocation pédagogique de l'histoire chez Kant et son horizon cosmopolitique », *Archives de Philosophie*, t. 66. Cahier 4, 2003.

Morin Edgar, *Une politique de civilisation*, Arléa, 1997.

Nsame Mbongo, *Choc des civilisations ou recomposition des peuples ? Réflexions sur le différent, les différends et le développement des communautés*, éd. Dianoiã, Chennevières-sur-Marne 2004.

Pogge Thomas, "Cosmopolitanism and Sovereignty" in Brown 1994, *Political restructuring in Europe: ethical perspectives*, Routledge, London, 1994.

Taylor Charles, *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*, Princeton University Press, New Jersey 1992.

Todorov Tzvetan, *Nous et les autres, La Réflexion Française Sur La Diversité Humaine*, Points, 1996.

Tully J., *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Walzer Michel,

- « Le nouveau tribalisme » in *Esprit*, n°11, 1992, p. 44-57.

- « Les deux universalismes » in *Esprit*, n°12, 1992, p. 114-133.

Notes :

- ¹ Il peut être ici question d'une minorité ethnique qui conserve le pouvoir au détriment d'une majorité anémique : le cas du Rwanda.
- ² A. A. Gwoda, *L'Architectonique kantienne et la construction de l'altermondialité. Essai d'élaboration d'une téléologie cyclolinéaire*, thèse de doctorat /PhD., Université Saint-Joseph de Beyrouth et Université de Yaoundé I, Beyrouth 2007, p. 103.
- ³ Épictète, *Entretiens*, trad. J. Souilhé, Gallimard, 1993, II, 5, 26.
- ⁴ Cicéron, *De la nature des dieux*, II, LXII.
- ⁵ Cicéron, *Idem*, « Des fins des biens et des maux », 3, XIX.
- ⁶ J. Habermas, *La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. R. Rochlitz, éd. du Cerf 1996, p. 42.
- ⁷ E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, *op. cit.*, p. 33.
- ⁸ T. Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignty", extrait de Brown, *Political restructuring in Europe: ethical perspectives*, Routledge, London, 1994.
- ⁹ Proche des analyses de Mousnier, l'ouvrage de François Bluche (*Le despotisme éclairé*, Fayard 1968), est une critique du cosmopolitisme moral.
- ¹⁰ "Völkerbund" ou Ligue des peuples, souvent traduit par société de nations.
- ¹¹ Habermas s'est efforcé de poser les bases d'une théorie dissociant la nation de l'État pour aboutir à la formulation d'une identité « post-nationale ». Son expérience personnelle des crimes du national-socialisme (Nazisme) anime sa réflexion d'une profonde volonté de dépassement du « principe nationaliste » (Ferry, 1992a : 40).
- ¹² P. Kleingeld, dans les pages 94, 299-316, montre qu'à travers l'analyse de *l'insociable-sociabilité*, le nationalisme et le patriotisme se constituent en outil de la nature pour entrevoir une idée de la paix perpétuelle. Ce qui signifie en contexte multiethnique une coexistence harmonieuse.
- ¹³ Par nationalisme ethnique, j'entends la revendication tribale qui se greffe à l'identité.
- ¹⁴ Je fais ici référence au conflit Catholique-Protestant en Irlande du Nord.
- ¹⁵ Ethnie, tribu, clan...
- ¹⁶ L'histoire européenne est pleine d'exemples de cette sorte. La France par exemple est une construction multinationale ; les Francs ont dû soumettre les Bretons, les Basques,... pour construire la société française d'aujourd'hui.
- ¹⁷ T. Todorov, *Nous et les autres*, p. 48 et sq.
- ¹⁸ Au Cameroun par exemple il se pose le problème de l'équilibre régional, même si cette question peut être l'objet d'un autre débat, sans véritable lien avec la question des minorités.
- ¹⁹ Il serait intéressant dans un contexte théorique, de présenter la perspective des valeurs pluralistes de Berlin et la politique d'identification de Taylor dans les règles du cosmopolitisme. Tous les deux reflètent « la diversité profonde » du pluralisme national.
- ²⁰ La reconstruction de l'Histoire que je fais à partir d'une lecture continuiste de l'architectonique kantienne suppose une « téléologie cyclolinéaire ». Elle se construit sur le concept de *l'insociable socialité*, qui par la *ruse de la raison* conduit l'espèce humaine vers une fin. En face de cette vision linéaire de la téléologie conduite par la nature – « *la nature ne fait rien en vain* », se dresse la liberté humaine dans un affrontement dialectique. Or, dans ce mouvement dialectique se présente deux conceptions du temps. Le temps linéaire irréversible et le temps cyclique. D'emblée considérées comme contradictoires, les deux sens historiques sont donc nécessairement corrélés.
- ²¹ Cf. « Kant comme penseur politique », in *Emmanuel Kant 1724/1974*, ouvrage collectif édité par Eduard Gerresheim, Inter Nations, 1974.
- ²² Cette analyse tient sa source de la pensée de Kant in *Le Conflit des facultés*, pour Kant, « *L'espèce humaine est ou bien en continuelle régression vers le pire (terrorisme moral), ou bien en progrès constant vers le mieux quant à sa destination morale (eudémonisme), ou bien en éternelle stagnation au degré présent de sa valeur morale parmi les membres de la création (abdérisme).* » (Pléiade/Gallimard, Tours, 1986, p.888).
- ²³ Première section, (IV 202-203). Kant, sur l'ordre de la raison (IV 194).
- ²⁴ In *Idée d'une histoire universelle...* Kant dit clairement: « *Les hommes dans leurs aspirations, ne se conduisent pas seulement selon leur instinct, comme des animaux, et pourtant ils ne suivent pas non plus un plan concerté, comme des citoyens raisonnables du monde : c'est pourquoi une histoire des hommes conforme à un plan ne semble pas possible* » (1988, p. 10).
- ²⁵ E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 57. Mot difficilement traduisible, n'exprimant pas un sens univoque, peut selon les contextes osciller entre exaltation, délire du visionnaire, extravagance, divagation... Cependant, comme dans la préface de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, (Vrin, 1967, p. 39) « délire » serait acceptable, notamment à cause de l'analyse de la *Schwärmerei* dans *Le rêve d'un visionnaire* où Kant procède à un démontage de la doctrine de Swedenborg – Swedenborg conversait avec les anges.
- ²⁶ « meilleur » dans son sens intellectuel et moral.
- ²⁷ Principal représentant des théories de la reconnaissance.