

Le charme secret du patriotisme¹

BERNARD BAERTSCHI

Der Mensch braucht ein Plätzchen und wär's noch so klein,
Von dem er kann sagen, sieh hier das ist mein,
Hier leb ich, hier lieb ich, hier ruh' ich mich aus,
Hier ist meine Heimat, hier bin ich zu Haus.²

1. Introduction

On a parfois l'impression que le conflit constitue l'essence de l'homme et de la vie sociale: comme le constate Will Kymlicka, à peine la guerre froide était-elle terminée et le Mur de Berlin abattu que sont apparues de nouvelles tensions, qui ont parfois dégénéré dramatiquement. Toutes ont un point commun: elles sont fondées sur des considérations ethniques et/ou nationales; pour simplifier, nous dirons: sur des revendications nationales³. Pour beaucoup de nos contemporains, c'est là, chaque fois, un signe de régression, voir de résurgence d'une certaine barbarie: le nationalisme est une attitude du passé qui ne *doit* pas renaître. Et, continuent-ils sur cette lancée: quant à ceux qui rebaptisent «nationalisme» en «patriotisme», ils ne valent pas mieux, ce tour rhétorique ne changeant rien au fond des choses, que le particularisme est politiquement néfaste. Pour ceux qui voient les choses ainsi, l'unique remède à cette nouvelle tendance de la vie politique est l'universalisme ou le cosmopolitisme, seuls capables de promouvoir des attitudes de strictes neutralité et impartialité, garantes du respect dû aux personnes et de la paix entre les peuples, car «nous sommes citoyens du monde, membres d'une humanité commune, et ne devons pas accorder plus d'attention aux revendications de nos compatriotes qu'à celles de tout autre être humain, sans égard à leur lieu de résidence»⁴.

De notre point de vue cependant – c'est la thèse que nous allons défendre

¹. Dans la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau attribue aux fêtes données à Sparte «un charme secret de patriotisme» (in *Œuvres complètes*, La Pléiade, t. V, p. 124).

². Poème reproduit sur une tenture dans une maison de l'Écomusée d'Alsace.

³. Cf. Will Kymlicka, «Introduction», in Kymlicka (dir.), *The Rights of Minority Cultures*, p. 1: «Bien des gens espéraient que la fin de la guerre froide amènerait un monde plus pacifique. Au lieu de cela, le conflit idéologique entre le capitalisme et le communisme a été remplacé par un regain d'activité des conflits entre groupes ethniques et nationaux.»

⁴. D. Miller, *On Nationality*, p. 3. L'auteur ne fait pas sienne cette affirmation. Relevons que l'opposition du cosmopolitisme et du particularisme est de nature politique; elle n'est donc pas équivalente à celle qui existe entre l'universalisme moral et le particularisme moral. Toutefois, pour ne pas compliquer outre mesure notre propos, nous ne distinguerons généralement pas ces deux oppositions.

ici –, le remède proposé est inadéquat: le cosmopolitisme n'est pas une position judicieuse. Dans le même souffle, nous tenterons d'établir que le particularisme – ou du moins une de ses formes – s'impose, tellement qu'être patriote est une attitude souvent appropriée: c'est une vertu. Le père de Rousseau avait donc raison d'exhorter ainsi son fils, même s'il exagérait quelque peu:

«Mon père, en m'embrassant, fut saisi d'un tressaillement que je crois sentir et partager encore. Jean-Jacques, me disait-il, aime ton pays. Vois-tu ces bons Genevois; ils sont tous amis, ils sont tous frères; la joie et la concorde règne au milieu d'eux. Tu es Genevois: tu verras un jour d'autres peuples; mais quand tu voyagerais autant que ton père, tu ne trouveras jamais leur pareil»⁵.

Mais qu'entendons-nous exactement par nation? Nous suivrons ici David Miller, qui relève cinq caractéristiques identifiant une communauté nationale: une croyance de la part de ses membres en son existence, une identité fondée sur la continuité historique, des projets communs, un lieu géographique et une croyance en un caractère distinctif par rapport aux autres nations⁶. Il s'ensuit qu'un État peut comprendre plusieurs nations ou, ce qui revient au même, plusieurs identités culturelles localisées ou plusieurs peuples; en cela, État et nation sont deux concepts différents. Dans cette étude, nous ne parlerons que des nations et laisserons les États de côté.

Cela précisé, nous allons d'abord camper les deux partis de l'universalisme et du particularisme. Puis, après avoir déterminé la nature de la relation qui constitue les groupes et les valeurs ou biens dont ils sont les suppôts, nous montrerons que cela justifie une certaine préférence morale pour les personnes qui nous sont proches. Il restera à l'appliquer au patriotisme, que nous distinguerons soigneusement du nationalisme et du racisme, car les cosmopolites les associent à tort. Bref, si le charme du patriotisme est secret, ce n'est pas qu'il est honteux, comme l'est celui, discret, de la bourgeoisie, si l'on en croit Buñuel, mais parce qu'il a été occulté et qu'on y est devenu aveugle. Cela, à notre détriment.

2. Le cercle éthique

a) *Le point de vue moral*

«L'éthique adopte un point de vue universel»⁷, souligne, avec bien d'autres,

⁵. *Loc. cit.* Dans *l'Émile*, Rousseau précise: «Tout patriote est dur aux étrangers; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit [...] Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux» (éd. La Pléiade, t. IV, p. 248-249). Relevons encore que le terme «patriote» a malheureusement acquis quelques connotations militaires – y compris chez Rousseau –, voire militaristes; notre usage en est complètement indépendant, comme on s'en rendra aisément compte.

⁶. «Une défense de la nationalité», p. 25-27 de ce volume. Plus généralement, John O'Neill a mis en évidence trois propriétés comme constituant une communauté, quelle qu'elle soit: «(1) Un ensemble de valeurs, d'intérêts, de soucis, etc.; (2) Un partage commun de (1); (3) Une conscience mutuelle de (2)» («Should Communitarians be Nationalists?», p. 139), même s'il doute qu'une nation soit une véritable communauté.

⁷. *Questions d'éthique pratique*, p. 22.

Peter Singer. Il y a là un trait central du cosmopolitisme, qui implique le rejet de toute préférence morale, c'est-à-dire de toute partialité, dans le domaine de notre vie qui est régi par l'éthique. Le philosophe australien y insiste particulièrement, illustrant son propos par une sorte de reconstruction historique qui, si elle ressortit sans doute plus à la fantaisie qu'à la réalité, est toutefois particulièrement éclairante. Considérant que le comportement éthique a son origine prérationnelle dans la vie animale de groupe, et donc que «l'éthique est une forme de comportement social»⁸, Singer remarque que, dès le début, il a consisté à mettre des limites aux actes sui-intéressés: le point de vue moral apparaît comme non égoïste par nature. Mais il n'est pas altruiste tout court: dans l'évolution, les gènes cherchent à survivre, d'où un altruisme limité aux descendants et à ceux qui sont génétiquement proches, aux membres de la même famille. C'est là encore un point de vue bien limité, puisqu'il entraîne d'autres comportements tels que, chez certains singes, la destruction des enfants du mâle supplanté par le vainqueur, et peut-être les viols massifs des conquêtes militaires qu'on aimerait dire uniquement d'autrefois. Puis, on assiste à l'écllosion de l'altruisme réciproque – les singes se mettent à raisonner ainsi: «Tu me grattes le dos, et je te grattes le tien» –, qui demande qu'on soit doué d'un minimum de mémoire et qu'on accorde de l'importance à la survie du groupe plutôt qu'à celle des gènes. À partir de là, Singer tente de montrer qu'en «élargissant le cercle»⁹, le point de vue moral est de mieux en mieux réalisé. Car «l'altruisme réciproque ne semble pas réellement être de l'altruisme; il serait plus précisément décrit comme un sui-intérêt éclairé»¹⁰; ce qui permet de le dépasser, c'est une attitude vraiment désintéressée.

Jusqu'ici, toutefois, Singer n'a fait que décrire et, comme il le souligne: «Aucune conclusion éthique ne découle de ces spéculations.» Même si la biologie apporte des connaissances pertinentes pour les décisions éthiques, «la nature et la justification des valeurs éthiques fondamentales sont encore hors course»¹¹. Or, l'action morale demande non des *instincts*, mais des *raisons* désintéressées, qui doivent être acceptées par les autres; et sur ce plan, la bienfaisance impartiale éclipse définitivement l'altruisme de l'animal. Bref, «le cercle de l'altruisme s'est élargi depuis la famille et la tribu jusqu'à la nation et à la race, et nous commençons à reconnaître que notre obligation s'étend à tous les êtres humains»¹².

Le point de vue moral est donc universel, ou plutôt universaliste, en ce sens

⁸. *The Expanding Circle*, p. 5.

⁹. *Op. cit.*, p. 16. L'idée de cercle éthique vient de Reid, cf. «Essays on the Active Power of the Human Mind», essay III, part II, ch. 4, p. 564 b: «The object extends as our connections extend; and a sense of the connection carries the affection along with it to every community to which we can apply the pronouns *we* and *our*. "Friend, parent, neighbour, first it will embrace, His country next, and then all human race" (Pope)». Mais on le trouve déjà dans l'Antiquité, chez Cicéron: «Le lien le plus étroit est entre les proches: loin de cette société sans borne qui s'étend au genre humain, elle s'enferme dans un cercle étroit» (*Traité des devoirs*, I, XVII, p. 514).

¹⁰. *Op. cit.*, p. 42.

¹¹. *Op. cit.*, p. 53 & 68.

¹². *Op. cit.*, p. 120.

qu'il n'admet aucune acception de personne: il est impartial. Dans les termes de l'utilitarisme que Singer adopte, tout agent est un sujet rationnel dont la tâche est de maximiser la satisfaction des préférences de tous, le fait qu'une préférence soit la mienne, celle d'un membre de ma famille, de mon pays ou d'un étranger n'ayant aucune pertinence. Si l'agent déontologiste ou kantien conçoit sa tâche différemment, il tombe aussi d'accord sur cette nécessaire neutralité, car, comme l'utilitariste, il considère que la reconnaissance de l'égale valeur des individus est au fondement de l'éthique.

Cela établi, racisme, nationalisme, patriotisme, ethnocentrisme, spécisme, etc. tombent sous la même réprobation: ils désignent des attitudes discriminatoires. Le parallèle que trace Singer entre le racisme et le spécisme l'illustre bien, et il suffit de très peu de changements pour l'adapter aux autres «pro-attitudes» que nous venons de mentionner:

«Les racistes violent le principe d'égalité en accordant un poids supérieur aux intérêts des membres de leur propre race lorsque ceux-ci sont en désaccord avec ceux d'une autre race. [...] De la même façon, ceux que j'appellerai les "spécistes" accordent une plus grande importance aux intérêts des membres de leur propre espèce lorsqu'ils entrent en contradiction avec ceux d'autres espèces»¹³.

Il n'est pas étonnant que Singer utilise le racisme comme point de référence, car c'est bien évidemment un terme connoté négativement; de tous ceux que nous avons mentionné, c'est même celui qui l'est le plus.

b) *Aristote et Kant*

Après ce morceau de sèche argumentation, agrémenté, certes, d'une reconstruction historique, laissons-nous aller à l'écoute du poète Ennius, mettant dans la bouche d'Andromaque: «Ô mon père! ô ma patrie! ô maison de Priam, demeure sacrée avec ses portes aux gonds bruyants...»¹⁴. C'est là l'expression d'un patriotisme manifeste, attitude qu'on rencontre couramment décrite en des termes élogieux chez les auteurs antiques et chez leurs admirateurs modernes comme Rousseau, on l'a vu. Si l'on compare ce genre de passages à ce qu'a dit Singer, doit-on dire qu'il y a là la manifestation d'une nième querelle des Anciens et des Modernes? Pas nécessairement.

D'abord, on soulignera avec John O'Neill que, tout comme le cosmopolitisme, la nation est un concept récent, qui ne remonte pas au-delà du XVII^e siècle, qu'il est donc l'enfant de la Modernité et un facteur important dans la disparition d'autres communautés¹⁵. Ensuite et surtout, on relèvera que:

1° On peut très bien éprouver des sentiments favorables par rapport à quelque chose, mais considérer qu'ils n'ont aucun poids moral. Somme toute, on le répète suffisamment, de «est» à «doit» la conséquence n'est pas bonne.

2° Singer et bien des Modernes considèrent que les pro-attitudes violent le prin-

¹³. *Questions d'éthique pratique*, p. 66.

¹⁴. Cité in Cicéron, *Tusculanes*, III, XIX, p. 322.

¹⁵. Cf. J. O'Neill, *art. cit.*, p. 136: «La nation est un des principaux vecteurs de la construction d'un moi désencombré et de la disparition des liens de la communauté.»

cipe d'égalité; mais il n'est pas dit que c'est le seul principe moral qui compte, même s'il est architectonique. On peut très bien penser que, une fois l'égalité des personnes satisfaite, des différences préférentielles peuvent intervenir.

Toutefois, faire siennes ces deux remarques implique l'adoption d'une posture morale bien particulière, défendue notamment par Kant, mais que la plupart des Anciens auraient rejetée, car:

(i) La première thèse implique que les émotions n'ont aucun rôle substantiel en morale, ce que contredisent par exemple la théorie aristotélicienne des vertus¹⁶ et la doctrine thomiste posant l'existence d'un rapport essentiel entre les sentiments et le bien, que le RP Geiger exprime ainsi: «Dans les réactions affectives nous vivons concrètement un *jugement de valeur*»¹⁷.

(ii) La seconde thèse implique une prééminence de la justice – au sens de l'égal traitement de tous – sur les autres vertus, qui est contraire à l'esprit des morales anciennes, comme un passage d'Aristote, encore une fois, le dit clairement:

«L'affection est, semble-t-il, un sentiment naturel du procréateur pour sa progéniture et de celle-ci pour l'auteur de sa vie, non seulement chez l'homme mais encore chez les oiseaux et la plupart des animaux; les individus de même espèce ressentent aussi de l'amitié les uns pour les autres, et principalement les hommes entre eux, et c'est pourquoi nous louons les hommes qui sont bons pour les autres. Même au cours de nos voyages au loin, nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour l'homme. L'amitié semble aussi constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même: en effet, la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tous les législateurs, alors que l'esprit de faction, qui est son ennemie, est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie. Et quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes il ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié»¹⁸.

La grammaire de ce texte est descriptive, mais, pour le Stagirite, il a une valeur normative: l'amitié prime sur la justice, c'est-à-dire une certaine forme de préférence sur la neutralité, car il est de la nature même de l'amitié qu'on fasse passer ses amis avant des tiers. Certes, on peut douter qu'aujourd'hui encore l'amitié puisse jouer le rôle qu'Aristote lui attribuait dans la Cité – quoiqu'il emploie ce terme dans un sens bien plus large qu'actuellement –, mais d'autres vertus peuvent être invoquées, comme la solidarité et la confiance, de préférence à la justice.

Pour caractériser ces deux postures, nous parlerons, en simplifiant un peu, de «principe de Kant» (la neutralité est première) et de «principe d'Aristote» (la préférence prime). Notre thèse, on l'a dit, est que le particularisme s'impose;

¹⁶. Cf. *Éthique à Nicomaque*, II, 5, p. 104-105: «Ainsi, dans la crainte, l'audace, l'appétit, la colère, la pitié, et en général dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l'un ni l'autre; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut, c'est demeurer dans une excellente moyenne, et c'est là le propre de la vertu».

¹⁷. *L'expérience humaine du mal*, p. 20.

¹⁸. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, p. 382-383.

autrement dit, qu’Aristote a raison. Reste à le montrer. À cet effet, nous devons d’abord préciser notre problème, ce que nous ferons en développant la thèse de Singer pour différentes pro-attitudes¹⁹. Nous obtenons ainsi:

[*1] Les *racistes* violent le principe d’égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre race quand ils entrent en conflit avec les intérêts des membres d’une autre race.

[*2] Les *nationalistes* violent le principe d’égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre nation quand ils entrent en conflit avec les intérêts des membres d’une autre nation²⁰.

[*3] Les *patriotes* violent le principe d’égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre patrie quand ils entrent en conflit avec les intérêts des membres d’une autre patrie.

[*4] Les *parents* violent le principe d’égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts de leurs enfants quand ils entrent en conflit avec les intérêts des enfants de tiers.

[*5] Les *amis* violent le principe d’égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts de leurs amis quand ils entrent en conflit avec les intérêts de ceux qui ne sont pas leurs amis.

Et nous voyons:

a) Que le principe de Kant implique [*1], [*2] et [*3], mais non [*4] et [*5], car la priorité du juste sur le bien qu’il défend signifie aussi que ce qui appartient à la sphère privée est hors du domaine de l’éthique.

b) Que le principe d’Aristote implique la négation des cinq énoncés, en ce sens qu’il nie que le principe d’égalité occupe la place que les Modernes lui octroient. Est-ce alors une apologie du racisme? On verra plus loin ce qu’il en est; pour l’instant, nous laisserons [*1] en dehors du débat.

Les deux principes sont d’accord sur le rejet de [*4] et de [*5]. Le problème concerne donc les trois autres énoncés. Or, c’est justement [*2] et [*3] qui nous intéressent. Notre optique va alors être d’établir que le passage du rejet de {[*4]; [*5]} à celui de {[*2]; [*3]} est judicieux et non moralement problématique. Dans des termes plus traditionnels, notre propos reviendra à justifier l’existence d’une continuité naturelle entre les communautés les plus simples comme la famille et les plus complexes comme une société. Le Stagirite l’affirmait: «Toute cité est un fait de nature, s’il est vrai que les premières communautés le sont elles-mêmes», d’où sa conclusion que «la cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, et que l’homme est par nature un animal politique»²¹.

¹⁹. Relevons que Singer refuserait sans doute de tels développements dans leur littéralité, car il pense qu’il est possible de conjuguer universalisme et engagements moraux particuliers; cf. Miller, *op. cit.*, p. 52.

²⁰. C’est là le sens dans lequel nous utiliserons le mot «nationalisme» et ses dérivés. Il en existe bien sûr d’autres acceptions, notamment une, politique, stipulant que le nationalisme est la doctrine qui affirme qu’à toute nation doit correspondre un État, et réciproquement. Mais nous avons dit que nous laisserions cet aspect de la question de côté.

²¹. *La Politique*, I, 2, p. 27-28; «les premières communautés» étant le couple, la famille et le village. Relevons qu’il ne s’ensuit pas que les structures de pouvoir doivent être les mêmes dans la Cité que dans la famille.

Par contre, les Modernes l'ont nié, témoin Rousseau, affirmant clairement: «La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille»²². «La seule naturelle», car les sociétés politiques sont, quant à elles, le fruit d'un artifice, souvent conçu comme un pacte entre des volontés libres. Bref, les Modernes ont rompu les liens que les Anciens tissaient entre l'anthropologie et l'éthico-politique: même des concepts comme «état de nature» ou «position originelle» ne font plus référence à la première²³.

Relevons toutefois que le caractère *naturel* que nous attribuons aux communautés doit être pris en un sens moins fort que ne le pensait Aristote lorsqu'il s'agit de nation puisque, comme nous l'avons dit, une nation n'existe que si ses membres ont conscience d'en former une, alors que les réalités naturelles proprement dites sont indépendantes par définition des attitudes que nous adoptons par rapport à elles.

3. Le principe de proximité morale

Selon le principe d'Aristote, il est justifié que les membres d'un groupe se préfèrent aux tiers, aux «étrangers» – nous appellerons ainsi tout ce qui est, d'une manière ou d'une autre, extérieur –. Mais quel critère utiliser à cet effet? La proximité: il y existe une préférence pour les proches qui est régie, au niveau normatif, par ce que nous nommerons le principe de proximité morale. Quel est-il?

a) La relation de proximité

Commençons par caractériser la relation qui constitue une communauté comme telle, dans le sens où elle en exprime le lien: la relation *factuelle* de proximité. Nous l'aborderons par le biais du rapport «—est très proche de—»:

[P1] x est très proche de $y =_{df} x$ appartient à E et y appartient à F et $E = F$.

Par exemple, Pierre est très proche de Paul signifie que les deux sont membres du même groupe. À partir de cela, on peut obtenir «—est proche de—»:

[P2] x est proche de $y =_{df} x$ appartient à E & y appartient à F & E est très proche de F .

Ainsi, Pierre est proche de Paul signifie que les deux sont membres de sous-groupes différents du même groupe.

«Proche» et «très proche» expriment des degrés de proximité; en généralisant, et sous la stipulation que « x est proche au degré $n = 0$ » de y signifie que « x est très proche de y », nous obtenons:

[P3] x est proche _{n} de $y =_{df} x$ appartient à E & y appartient à F & E est proche _{$n-1$} de F ,

ce qui permet à son tour de formuler la relation «—est plus proche de—» que

²². *Du contrat social*, I, II, éd. La Pléiade, t. III, p. 352. Cela n'empêche pas Rousseau de s'opposer au cosmopolitisme, on l'a vu.

²³. C'est pourquoi, par exemple, les rawlsiens considèrent comme non pertinente la critique que leur adresse Sandel (in *Liberalism and the Limits of Justice*), car elle fait fonds sur des considérations psycho-anthropologiques.

de—»:

[P4] x est plus proche de y que de z =_{df}

- (1) x appartient à E & y appartient à F & z appartient à G
- (2) E est proche _{n} de G & E est proche _{$n-1$} de F .

Par exemple, deux Genevois sont très proches l'un de l'autre, ils sont à leur tour proches des Vaudois (quoiqu'ils en pensent parfois), puisque, en tant que Suisses, ils sont très proches. Par ailleurs, un Genevois est plus proche d'un Vaudois que d'un Appenzellois, car les deux premiers seulement sont très proches en tant que Romands.

Pour bien comprendre la spécificité de la relation «—est proche _{n} de—», il faut noter qu'elle est transitive: les amis de nos amis sont nos amis. Si on a parfois l'impression qu'elle ne l'est pas, c'est d'une part qu'on la modèle sur la relation de proximité spatiale ou temporelle, et d'autre part que les relations entre des personnes et des groupes exemplifient généralement plusieurs relations de proximité, fondées sur des appartenances différentes: ils font partie de divers groupes exemplifiant des propriétés différentes (appelons-les: propriétés de base). Autrement dit, être proche _{n} est transitif tant que la propriété de base déterminant en quoi les individus ou les groupes sont proches (et donc qui trace les limites de E, F, G, \dots) reste la même.

Il est important de fixer cela explicitement, sinon les deux relations «—est proche _{n} de—» et «—est très proche _{n} de—» deviennent formellement équivalentes²⁴. Pour l'éviter, nous dirons que x et y sont proches *en tant que*, cette dernière locution introduisant la propriété de base: en tant que Genevois, par exemple. Extensionnellement, on dira que x et y sont proches dans tel ou tel domaine, ce que nous noterons ainsi (en fixant le niveau pour ne pas trop compliquer):

[P5] x est proche _{d} de y =_{df} $(\exists d) x$ est proche _{n} de y dans le domaine d .

Cela met en évidence ce que nous venons d'indiquer, que la proximité de deux individus ne se limite généralement pas à un seul domaine; par exemple, ils sont proches _{n} dans le domaine de la culture et dans celui de la religion. Il peut donc exister de multiples relations de proximité de même niveau n dans des domaines d différents entre x et y , d'où une relation de proximité plus large (appelons-la: proximité _{i}):

[P6] x est proche _{i} de y =_{df}

- (1) x est proche _{d} de y ,
- (2) $\Delta d(x) \cap \Delta d(y) \geq 1/i[\Delta d(x) \cup \Delta d(y)]$,

où $\Delta d(\text{—})$ symbolise l'ensemble des domaines de «—».

Ainsi, x est proche _{i} de y s'ils ont un certain nombre de domaines en

²⁴. Voici pourquoi: si x est très proche de y , alors il y a un groupe G auquel appartiennent x et y . Mais x appartient par exemple aussi au singleton E et y appartient aussi au singleton F . Or E est très proche de F puisque tous les membres de E et tous les membres de F appartiennent à G . Donc x est aussi proche de y . Si maintenant x est proche de y , alors x appartient à E et y appartient à F et E est très proche de F . Cela implique que x et y appartiennent à un groupe G qui inclut à la fois E et F . Donc x est très proche de y (nous devons ce point à Jérôme Dokic).

commun. De même que n , i introduit des gradations dans la proximité, mais avec une différence notable, puisque la relation «—est proche_i de—» n'est pas transitive. On comprend alors 1° que les amis de nos amis ne sont pas toujours nos amis et 2° que la dimension du cercle éthique est variable, car i est justement l'un des facteurs qui détermine la longueur du rayon de ce cercle. De là, on tire la relation «—est plus proche_i de— que de—»:

[P7] x est plus proche_i de y que de z =_{df}

(1) x est proche_i de y & x est proche_i de z

(2) $\Delta d(x) \cap \Delta d(y) > \Delta d(x) \cap \Delta d(z)$.

Autrement dit un individu ou un groupe sont plus proches_i d'un second que d'un troisième s'ils ont plus de domaines en commun. On le voit, la proximité_i est une généralisation de la proximité sur un niveau n par rapport aux domaines. Cela indique qu'il est encore possible de compliquer la chose en donnant à n toutes les valeurs dont il est susceptible, c'est-à-dire en généralisant la proximité_i par rapport aux niveaux; on obtient alors une notion de proximité vaste (proximité_{ni}), permettant d'établir une échelle à une infinité de degrés. Il va de soi que cette échelle est à peu près inutilisable pour un usage comparatif (x est plus proche_{ni} de y que de z), sa caractéristique la plus intéressante étant peut-être qu'elle permet de définir l'identité à partir de la proximité. En effet, $x = y$ ssi x est proche_{ni} de y , et que $n = 0$ dans tous les domaines ($i = 1$); autrement dit: c'est de nous-mêmes que nous sommes le plus proche.

Mais cela ne rend-il pas l'usage de la proximité impossible en éthique? Non, car si l'on y réfléchit, on se rend compte que ce qui importe avant tout lorsqu'il est question de pro-attitudes et d'appartenance aux groupes, c'est la proximité_i. En effet, d'une part c'est généralement la communauté par rapport aux domaines qui crée une proximité «chaude», et non les relations du type généalogie, et d'autre part ces dernières peuvent être réinterprétées en termes de domaines. Au lieu de dire qu'un Appenzellois est moins proche qu'un Vaudois d'un Genevois, on dira qu'ils ont la même proximité en tant que Suisses, et que seuls les derniers sont proches en tant que Romands. Dès lors, nous pouvons borner notre enquête à la proximité_i.

Cela reste toutefois encore trop général, car nos définitions permettent, par exemple, de dire que tous ceux qui ont les yeux bleus sont proches et donc, si Aristote a raison, qu'ils devraient se préférer aux bruns. Il faut donc préciser que le genre de proximité et d'appartenance qui nous importe exige encore:

1° L'existence d'une relation épistémique des corrélats de la relation de proximité à cette relation: il ne suffit pas que x et y soient proches_i pour qu'ils forment un groupe, il faut encore qu'ils le sachent. Ainsi, deux jumeaux qui auraient été séparés dès leur naissance sont certes proches_i, mais tant qu'ils ne le savent pas, cela n'a aucun impact sur leur comportement s'ils venaient à se rencontrer fortuitement.

2° L'existence d'un élément causal ou symbolique entre les corrélats de la proximité. Nous ne nous aventurerons pas ici dans une détermination précise

de ce qu'il faut entendre par «causal», un volume ne suffirait pas à présenter les différents débats qui ont agité la gent philosophique sur ce sujet. Il nous suffira de dire que les membres d'un groupe doivent interagir causalement ou, à défaut, symboliquement, la relation symbolique (R_s) étant définie en fonction du rapport causal (R_c):

[P8] $xR_s z =_{df} xR_c y \ \& \ yR_c z$, &

- (1) x croit que z pourrait occuper la place de y dans $xR_c y$, ou
- (2) x croit que x aurait pu occuper la place de y dans $yR_c z$

Par exemple, il n'existe généralement pas de relation causale entre membres éloignés d'un même pays – entre un Genevois et un Appenzellois –, ou entre un indigène et un patriote émigré de longue date, ou entre un Suisse et Guillaume Tell, si ce n'est des chaînes causales historiques réelles ou fictives, mais seulement une relation symbolique.

3° Une restriction des domaines à ceux qui comptent pour une évaluation morale: la dimension de l'ensemble des domaines pertinents $\dim(\Delta d_p)$ est plus petite que la dimension de la totalité des domaines $\dim(\Delta d)$. Ainsi, la proximité_i morale n'est pas plus forte entre les Suisses blonds aux yeux bleus qu'entre les Suisses tout court. Il faut donc reformuler [P6] et [P7] en conséquence.

La proximité_i ainsi spécifiée, nous la nommerons proximité*.

b) Les valeurs-de-proximité

Jusqu'ici, nous avons parlé de proximité *factuelle*; reste à formuler le principe normatif qui s'y rattache, c'est-à-dire le principe de proximité morale. Nous le ferons en deux étapes, et d'abord en ne quittant pas le domaine factuel, mais en passant au niveau psycho-sociologique:

[P9] Si x est plus proche* de y que de z , alors les intérêts de x sont plus importants pour y que pour z ²⁵

ou

[P10] Si x est plus proche* de y que de z , alors les intérêts de y sont plus importants que les intérêts de z pour x

ce qui donne, dans le langage des valeurs:

[P11] Si x est plus proche* de y que de z , alors ce que valorise x est plus important pour y que pour z

[P12] Si x est plus proche* de y que de z , alors ce que valorise y est plus important que ce que valorise z pour x

Projetons maintenant ce qui est valorisé sur le sujet:

[P13] Si x est plus proche* de y que de z , alors x est plus important pour y que pour z

[P14] Si x est plus proche* de y que de z , alors y est plus important que z pour x .

C'est là exactement une caractérisation des diverses pro-attitudes, qui reposent sur le fait psycho-sociologique que la proximité* crée des attachements

²⁵. A la place de «sont plus importants», on peut aussi mettre «ont plus de valeur».

affectifs. Si Singer et les cosmopolites s'en méfient, on l'a vu, pour les partisans du principe d'Aristote, ils contribuent à fonder les énoncés suivants:

[Pm9] Si x est plus proche* de y que de z , alors les intérêts de x *doivent être* plus importants pour y que pour z

[Pm10] Si x est plus proche* de y que de z , alors les intérêts de y *doivent être* plus importants que les intérêts de z pour x

[Pm11] Si x est plus proche* de y que de z , alors ce que valorise x *doit être* plus important pour y que pour z

[Pm12] Si x est plus proche* de y que de z , alors ce que valorise y *doit être* plus important que ce que valorise z pour x

[Pm13] Si x est plus proche* de y que de z , alors x *doit être* plus important pour y que pour z

[Pm14] Si x est plus proche* de y que de z , alors y *doit être* plus important que z pour x .

D'où une préférence morale justifiée pour les individus et les groupes proches* par rapport aux étrangers.

Le passage de [P] à [Pm] apparaîtra à beaucoup comme le modèle même du paralogisme naturaliste, concluant de l'existence des attachements particuliers à leur normativité. Mais ce n'est pas nécessairement le cas, dans la mesure où il exprime simplement le fondement anthropologique de l'éthique normative, et sous la condition qu'il en existe une justification éthique²⁶. Une telle justification devra, par exemple, montrer que l'appartenance au Ku-Klux-Klan, si elle crée une proximité et des normes internes, ne saurait être source d'obligation éthique ou d'excellence morale.

Comment donc justifier ce passage? Il est facile de voir où chercher: en parlant d'ensemble pertinent Δd_p et en alléguant l'existence de relations causales et symboliques entre les membres des groupes, nous avons implicitement indiqué que ces derniers s'unissent autour de certaines valeurs, et notamment de certains buts. En effet, l'homme étant doué d'intentionnalité, lorsqu'il entretient des relations causales structurées et suivies avec ses semblables, ce n'est pas à la façon d'un rocher coincé entre deux montagnes. Ainsi, en déterminant ces valeurs, en montrant qu'elles sont fondamentales et que leur poursuite exige l'existence de groupes particuliers, nous justifierons la préférence donnée aux membres de la communauté, c'est-à-dire aux proches, bref, le principe de proximité morale.

Quelles sont ces valeurs? Chaque groupe en incarne de spécifiques; toutefois, pour ceux qui nous intéressent, elles peuvent être rangées sous les

²⁶. Cf. sur cette question notre article «L'articulation de l'être et de la valeur. Réflexions sur le paralogisme naturaliste». Hume lui-même ne dit-il pas: «Un homme aime naturellement mieux ses enfants que ses neveux, ses neveux mieux que ses cousins, ses cousins mieux que des étrangers, toutes choses égales par ailleurs. De là viennent nos définitions courantes du devoir qu'il y a à préférer les uns aux autres. Notre sens du devoir suit toujours le cours naturel et ordinaire de nos passions» (*Traité de la nature humaine*, III, II, p. 82).

rubriques suivantes:

1° Mener une vie bonne ou heureuse implique que l'on réalise les projets qui nous tiennent à cœur et qui contribuent à modeler notre identité. Or les diverses communautés sont justement le milieu où cela est possible²⁷.

2° Certains buts n'exigent pas seulement un groupe comme moyen de réalisation, mais en dépendent quant à leur existence: il y a des projets structurant pour l'individu qui ne peuvent naître – et non seulement être réalisés – que lorsque des communautés sont constituées, c'est-à-dire lorsqu'est créée une vie commune. Quand ces projets sont en quelque sorte institutionalisés, soit dans leur exécution (pensons à la lutte contre certaines maladies), soit dans leur résultat (pensons à la sécurité sociale), il se constitue une culture, puis, dans la durée, une histoire. Ces projets sont souvent à visée locale et à court ou moyen terme, mais il en existe d'autres, soit à long terme – Rome et les cathédrales ne se sont pas faites en un jour –, soit tournés vers l'extérieur et même franchement missionnaires, visant à inclure toute l'humanité; c'est notamment le cas des projets du cosmopolitisme et de l'économie de marché, en tant qu'idéologie.

3° Les projets que l'on a et, plus généralement, la «vie» posent des problèmes dont la résolution exige la constitution de groupes. Plus précisément, les difficultés que nous rencontrons demandent souvent plus de force que n'en a un individu et moins que n'en dispose la communauté humaine dans son ensemble. Dans cette optique, on peut donc dire que les groupes ont une valeur de survie.

4° L'appartenance à un groupe crée des émotions *sui generis*, comme le sentiment de solidarité, la compassion, l'amitié ou la fierté, fondées sur le partage de valeurs et, parfois, sur une histoire. Valeurs et émotions sont, sauf cas pathologiques, directement proportionnels: plus les premières sont importantes et structurantes pour la personne, plus les secondes sont fortes, et inversement; dès lors, la force émotive est un signe sûr de l'importance des biens, projets et intérêts défendus par le groupe. Toutes jouent un rôle dans la constitution de notre identité personnelle et nombre d'entre elles contribuent au bien-être, quoiqu'elles puissent aussi être négatives, lorsque le groupe auquel on s'identifie se comporte mal ou s'est mal conduit dans le passé; c'est là l'origine par exemple de sentiment de culpabilité ou de responsabilité pour des actes auxquels on n'a pas participé.

5° Comme l'a dit Pacuvius: «Ma patrie, c'est là où je suis bien»²⁸. Quelles que soient les émotions que je ressens de mes appartenances, quels que soient mes projets et ceux des groupes auxquels j'appartiens, il y a un lieu où je me

²⁷. C'est là l'argument de nombreux libéraux; cf. A. Gutman, *Introduction* à Ch. Taylor, *Multiculturalisme*, p. 15: «Un contexte culturel assuré compte alors au nombre des biens fondamentaux, indispensables pour espérer vivre ce que la plupart des hommes identifient comme la vie idéale» et Kymlicka, *Multiculturalism Citizenship*, p. 8: «Les choix individuels dépendent de la présence d'une culture sociétale, définie par une langue et une histoire».

²⁸. Cité par Cicéron, *op. cit.*, p. 400.

sens chez moi, qui est mon home, la «Genève» de Rousseau ou la «Plätzchen» des Alsaciens²⁹. Ce sentiment dérive du fait que la poursuite des buts communs et la résolution des problèmes qui y sont liés peuvent l'être de bien des manières; chaque groupe choisit alors son style, qui devient le style dans lequel je me reconnais: il devient le mien.

Voilà cinq domaines créateurs de valeurs-de-proximité (valeurs_{px}), qui font que les personnes qui sont membres de ces groupes, ainsi que les objets qui y sont liés, acquièrent une valeur particulière en fonction de leur appartenance, cela outre la valeur intrinsèque qu'ils ont par ailleurs.

L'existence des valeurs_{px} a trois conséquences qu'il importe de relever:

A) Sans l'appartenance à des groupes, les valeurs_{px} qu'ils véhiculent ne pourraient être partagées et vécues. C'est même pour leur promotion que les groupes sont constitués, créant des relations de proximité et justifiant le principe de proximité morale. L'unité des communautés doit donc être forte, tellement que l'argument proposé par Jeremy Waldron en faveur du principe de Kant, que «chaque personne a ou peut avoir une variété, une multiplicité d'allégeances communautaires différentes et peut-être disparates»³⁰ doit être rejeté. La prise en compte de la proximité* montre que c'est là une fort mauvaise manière de voir les choses: les personnes ne se rapportent pas à leur culture comme à une mosaïque d'éléments de provenance variée et de niveaux de proximité divers, mais comme à un ensemble ordonné dans lequel ont été incorporés, plus ou moins complètement, des éléments secondaires dont l'origine ne fait plus sens au niveau de l'appartenance. Lorsque je mange dans un restaurant japonais, je le fais comme un Suisse qui apprécie une nourriture variée, et non comme une personne helvético-nippone. Les cultures et les nations doivent donc être appréhendées autour d'un noyau dur³¹.

B) La valeur de l'appartenance à un groupe n'est pas déterminée – ou pas seulement déterminée – par son caractère librement choisi, mais d'abord par les valeurs_{px} de ce groupe. Autrement dit: les groupes ont une valeur (positive ou négative) indépendamment du fait qu'ils sont ou non l'objet d'un choix ou d'un contrat – c'est-à-dire indépendamment de leur mode de constitution –; et dans le cas où ils sont choisis, ils le sont sur la base de la valeur qui leur est reconnue.

C) Toute personne qui reconnaît l'importance des valeurs_{px} véhiculées par un groupe et qui décide de les faire siennes ou de les promouvoir à un intérêt à faire partie de ce groupe. Par contre, quelqu'un qui ne reconnaît pas cette importance n'y a aucun intérêt. Il y a là un des deux fondements des mécanismes

²⁹. Ce lieu n'est pas nécessairement géographique: dans les voyages à l'étranger, il est reconstitué symboliquement. Malcolm X a remarqué, en se rendant à La Mecque, que les pèlerins musulmans se regroupaient selon leur nationalité; cf. W. T. Schmid, *The Definition of Racism*, p. 32, et ce qu'Aristote a dit plus haut. On peut aussi penser aux peuples nomades.

³⁰. *Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative*, p. 110.

³¹. Sinon, comme le souligne Miller, elles s'effiloquent, perdant leur profondeur et leurs signes distinctifs; cf. *op. cit.*, p. 186.

d'inclusion ou d'exclusion des personnes (c'en est une condition nécessaire)³².

4. Des amis aux personnes

La proximité* permet une double approche des relations entre groupes, soit verticale, soit horizontale. Par approche verticale, nous entendons un examen des groupes en tant qu'ils sont, en quelque sorte, emboîtés les uns dans les autres, ou du moins classés selon leur dimension; ainsi, on va de l'amitié à l'humanité en passant par la famille et la nation. Par opposition à cela, une approche horizontale compare des groupes de même dimension, par exemple une nation à une autre ou une culture à une autre. Il existe donc une proximité verticale et une proximité horizontale. Or, le principe de proximité intervient dans les deux cas: parfois on préfère les membres de sa famille à ceux de sa patrie, parfois ceux de sa patrie à ceux d'une autre. Chaque fois, il y a des «familiers» et des «étrangers». Cette distinction est rarement faite, et on doit le regretter, car il s'ensuit bien des confusions³³. En ce qui concerne notre propos, nous nous limiterons pour l'essentiel à l'approche verticale; en effet, ce qui nous intéresse, c'est le charme secret de la patrie, et donc les valeurs que ce type de groupe véhicule en fonction de sa dimension par rapport aux autres types de communautés, et non les valeurs que différentes nations ou cultures ont à cœur et qui, lorsqu'elles entrent en contact, posent des questions comme celles de la tolérance ou du multiculturalisme.

a) Le rôle des communautés

Cela précisé, on se rend immédiatement compte que chaque type de valeur_{px} trouve différemment abri dans des communautés plus ou moins organisées, plus ou moins larges, et qu'aucune communauté ne peut promouvoir et héberger tous les *tokens* désirables de ces *types*. Il apparaît dès lors que, puisque les groupes sont tous structurés par la proximité* et qu'ils contribuent tous à l'accomplissement de valeurs, *il n'y a pas de raison valable pour les ranger dans deux catégories morales différentes*: de la négation de {[*4]; [*5]} à celle de {[*2]; [*3]} la conséquence est bonne³⁴. Ainsi, chaque fois, il est pertinent de distinguer ceux qui sont à l'intérieur et ceux qui sont à l'extérieur, si l'on veut pouvoir réaliser le ou les biens visés par la communauté en question et en jouir, biens qui rendent justement ses membres proches*: ce qui vaut pour la famille et les amis vaut aussi pour la patrie et la nation³⁵. Le seul moyen de le contester encore serait de montrer empiriquement que tel ou tel type de communauté:

³². L'autre fondement est l'intérêt de la communauté à mettre en jeu de tels mécanismes (ce qui, par exemple, n'est presque jamais le cas pour la famille, sauf dans l'adoption). Relevons que cet intérêt n'est pas forcément égoïste, l'asile en étant une preuve.

³³. Par exemple, psychologiquement, l'attitude de quelqu'un qui préfère ses compatriotes à des étrangers en tant que membres de l'espèce humaine (verticalité) ou en tant que membres d'autres nations (horizontalité) est bien différente.

³⁴. La précision: catégories *morales* est importante, car il va de soi qu'il existe bien des aspects par lesquels les différents groupes peuvent être rangés dans des catégories variées.

³⁵. Contrairement à ce que pense Rawls, cf. *Libéralisme politique*, p. 67-68.

- 1° vise des fins ou suscite des émotions qui sont moralement non désirables, ou
- 2° empêche d'atteindre d'autres biens, plus désirables, ou
- 3° ne permet pas de réaliser les biens qu'il se promet, ou
- 4° réalise ces biens moins efficacement qu'un autre type de communauté.

C'est ce qu'ont prétendu les réformateurs sociaux, à l'encontre tantôt d'une forme de communauté, tantôt d'une autre; c'est encore ce que pensent les universalistes, marxistes et libéraux, et les idéologues du marché global par rapport à la nation. Au vu de l'histoire ancienne et récente, nous doutons que leurs propositions soient heureuses. Plus précisément, en ce qui concerne la nation, puisque c'est elle qui est au centre de notre propos, il nous paraît plausible d'affirmer que, dans une société moderne, on ne peut attribuer la production correcte des biens qu'elle promet, comme l'éducation, la justice (juridique et sociale), la santé, le soin de l'environnement, la sécurité ou la culture, à d'autres communautés, car seule une commune appartenance culturelle et nationale crée une forme adéquate d'empathie et d'appréhension des besoins de ses compatriotes³⁶. En guise de morale, on rappellera ce jugement d'Aristote contre Platon, que la destruction des attachements particuliers n'engendre pas la solidarité universelle, mais l'indifférence et l'absence de responsabilité, ainsi que ce jugement de Rousseau sur les cosmopolites qui, dit-il, «se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne»³⁷, même s'il ne s'agit pas là de vérités nécessaires, étant donné la non transitivité de la proximité*.

Si chaque communauté se constitue autour de biens, on ne peut accepter cette affirmation de Kymlicka, que les nations ne s'appuient pas sur des valeurs partagées³⁸. Certes, il relève justement que, dans bien des communautés nationales, il n'existe pas de conception une de la vie bonne, il n'y a pas d'accord sur les fins dernières; mais il n'y a aucune raison de penser que la nation est faite pour promouvoir de tels biens. La finalité de la communauté politique, dont la nation est une expression, n'a rien à voir avec cela: son rôle est de promouvoir certains biens publics, dont nous avons indiqué quelques-uns, non d'incorporer tous les citoyens dans une conception une de la vie bonne, constitutive de l'identité morale des citoyens, comme le voudraient les communautariens. Autrement dit, si la patrie n'est pas un léviathan engloutissant en lui toutes les valeurs_{px} voire même l'ensemble des valeurs qui constituent la vie bonne ou

³⁶. Cf. M. Walzer, *Sphères de justice*, p. 71: «La politique et la culture d'une démocratie moderne requièrent probablement l'extension mais aussi le type de limitations que les États fournissent [...] Abattre les murs de l'État n'est pas, comme Sidgwick le suggérait avec inquiétude, créer un monde sans murs, mais c'est plutôt créer un millier de petites forteresses» et A. Cobban, «The Rise of the Nation-State System», p. 250: «La loyauté à la communauté dans laquelle sont actuellement enchâssées les plus hautes aspirations de l'organisation sociale est une caractéristique persistante de la nature humaine». Voir encore J. Gray, «From Post-Communism to Civil Society», p. 48: «L'Europe est en train de revenir aux nationalismes et ethnicités de l'époque d'avant 1914, les illusions universalistes du marxisme et du libéralisme classique s'évanouissant comme les éphémères mirages qu'ils ont toujours été» et, sur le marxisme, E. Nimni, *Marx, Engels, and the National Question*.

³⁷. Cf. Aristote, *Politique*, II, 3, p. 90 et Rousseau, *Du contrat social*, p. 287.

³⁸. Cf. *Multicultural Citizenship*, p. 92.

heureuse, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit pas construite autour de valeurs.

Cela est bel et bon, concèdera le cosmopolite, mais, jusqu'ici, rien n'a vraiment été dit en faveur du principe de proximité morale: ce qui est établi, c'est que les communautés promeuvent des valeurs, et donc qu'elles sont bonnes, non qu'il faut préférer les groupes qui comprennent des personnes qui nous sont plus proches*. En effet, qu'est-ce qui nous empêche de soutenir que le bien-être de l'humanité prime sur celui des concitoyens et qu'il faut en faire la fin d'une communauté politique cosmopolite? Autrement dit, si chaque groupe abrite des valeurs, cela ne nous dit rien sur leur hiérarchie, et si les valeurs cosmopolites l'emportent, l'impartialité utilitariste ou déontologiste devra prévaloir au détriment des pro-attitudes. Pour être au clair sur ce point, il nous faut approfondir notre discours sur les valeurs.

b) *L'universelle proximité*

Les êtres humains en tant qu'ils sont doués de raison sont des personnes, dit-on depuis Boèce; ils ont donc intrinsèquement la valeur d'une personne (appelons une telle valeur «valeur_p»). On sait par ailleurs que, du fait des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres, les personnes acquièrent encore une valeur_{px}. Quels sont les rapports entre ces deux types de valeurs? Intuitivement, il semble que les valeur_{px} soient subordonnées aux valeur_p; en effet, si deux groupes de personnes sont en danger et que je ne puisse en sauver qu'un, on approuvera que je préfère celui où se trouvent des gens qui me sont proches, sauf sans doute si le groupe des étrangers est plus nombreux. Une telle subordination est en fait bien compréhensible, vu que les valeurs_{px} reposent sur des propriétés relationnelles qui se fondent sur les qualités intrinsèques de la personne, dès lors celles-là supposent celles-ci et en dépendent. Ainsi, ce que permettent les valeurs_{px}, c'est simplement que, *ceteris paribus*, je préfère ceux qui me sont proches, à moi et aux groupes auxquels j'appartiens. Ce qui est donc immoral, c'est de sacrifier un étranger *en tant que personne*, à un proche *en tant que proche*, mais non pas de sacrifier un étranger *en tant qu'étranger*, à un proche *en tant que proche*. Autrement dit, l'expression «intérêts» dans [Pm9] et [Pm10] doit s'entendre comme «intérêts de même force, ou de même niveau». Cela paraît bel et bon; l'ennui, c'est qu'ainsi conçue, la proximité morale devient triviale, car la largeur du cercle éthique, pour reprendre la formule de Singer, devra toujours être au maximum; en effet, les valeurs_p intrinsèques sont celles dont toute personne jouit par le simple fait qu'elle est une personne, si bien que les pro-attitudes, dont le patriotisme, seront généralement à condamner.

Sur cette lancée, on conclura que le cosmopolitisme est l'attitude qui s'impose et que la seule proximité morale qui est justifiée est celle qui s'exerce *ceteris paribus*. Bref, le principe d'Aristote est faux. Certes, cette conséquence est peu conforme à nos inclinations si on pense aux relations familiales et d'amitié. Faut-il alors rejeter ces dernières à l'extérieur du point de vue moral comme le veut le principe de Kant? Mais ce n'est pas réalisable, car elles vont y rentrer de force lorsque les intérêts de l'amitié et ceux, par exemple, de l'aide au Tiers-

Monde entreront en conflit, rendant, en définitive, toute excellence personnelle impossible tant que les lendemains qui chantent ne seront pas devenus réalité au niveau planétaire. L'universaliste cohérent doit donc être une sorte de fanatique moral, et même le principe de proximité ne nous permet pas d'adopter une autre attitude!

Cependant, cette décevante conclusion n'est inévitable qu'à la faveur d'une équivoque. En effet, ce que nous venons de dire est fondé sur la distinction des valeurs_p et des valeurs_{px} en tant que ces dernières reposent sur des relations entre les personnes, au contraire des premières. Mais c'est une erreur de voir dans cette distinction une opposition; en effet, étant donné que ce qu'exige la proximité*, c'est simplement que des individus aient une propriété pertinente en commun (le *i* de $1/i$ peut être très grand), il s'ensuit que deux personnes sont proches – et même très proches – du simple fait qu'elles exemplifient chacune la propriété «être une personne». Il en résulte non pas que les valeurs_{px} sont supérieures aux valeurs_p, mais que la proximité* est l'ingrédient de base de toute situation morale qui n'est pas celle d'un Robinson Crusoë ou de l'individu rousseauiste dans l'état pré-social et pré-politique de nature, bref, de l'éthique-des-groupes, dans laquelle même l'identité personnelle est définie en termes de proximité, comme on l'a indiqué³⁹. Dès lors, il faut affirmer qu'une hiérarchie de valeurs ne peut avoir de sens qu'à l'intérieur d'un cercle éthique, lui-même déterminé par la situation réelle des acteurs et les valeurs en présence. Autrement dit, ce n'est jamais envers des personnes en général, ni même envers des concitoyens abstraits que nous avons des responsabilités morales – sources de devoirs –, mais face à des individus, Pierre ou Paul, qui sont des personnes et des concitoyens, c'est-à-dire des êtres qui, dès l'abord, sont membres de diverses communautés avec lesquelles nous entretenons des relations de proximité, larges ou serrées. Bref, nous sommes toujours déjà à l'intérieur d'un cercle éthique de rayon variable, mais déterminé⁴⁰.

Cela permet de résoudre une difficulté que nous avons laissée implicite: si deux groupes de personnes sont en danger, avons-nous dit, et que je ne puisse en sauver qu'un, on approuvera que je préfère celui où se trouvent des gens qui me sont proches, sauf *sans doute* si le groupe des étrangers est plus nombreux. Ce «sans doute» indiquait une restriction; en effet, l'argument présenté ne vaut plus dans certains cas, notamment si le groupe des proches est constitué par mes enfants: ici, jamais le nombre de victimes pourra me faire préférer des

³⁹. Comme le dit Aristote: «L'on aime toujours son semblable et son congénère et [...] le plus haut degré de ce sentiment est celui que chacun éprouve pour soi-même» (*Rhétorique*, I, 11, 1371 b). Relevons encore que cela ne signifie pas que nous dénions tout statut moral et toute valeur aux êtres non-humains; simplement, ce n'est pas notre propos d'en traiter; cf. sur cette question notre article: «Les xénogreffes et le respect de l'animal».

⁴⁰. Lorsqu'un légiste demande à Jésus: «Qui est mon prochain?», il lui est répondu par la parabole du bon Samaritain (*Évangile selon St Luc*, 10, 29-37), qui conclut que le prochain de l'homme blessé est «celui-là qui a pratiqué la miséricorde à son égard». Ici, la situation fait que se constitue une communauté momentanée entre les voyageurs qui commande l'entraide, symbolisant l'humanité dans le besoin.

étrangers. Pourquoi? Non pas parce qu'il y a de l'irrationalité dans les affections familiales, comme le penserait probablement un cosmopolite, mais parce que la famille est notamment finalisée par une valeur très particulière concernant les enfants: la protection d'êtres spécialement vulnérables, incluant une forte responsabilité pour leur survie et leur santé. Rien de tel ne lie des compatriotes ou même des amis. Bref, ce sont les appartenances en jeu dans la situation qui disent ce qui prime, et le principe de proximité morale ne signifie pas que, dans n'importe quelle situation, il faut toujours préférer les personnes appartenant aux cercles étroits à celles qui font partie de cercles larges, mais que les intérêts de ceux qui sont dans le cercle éthique déterminé par la situation ont une priorité par rapport aux intérêts des étrangers. La famille n'est donc pas à préférer à la patrie, et celle-ci à l'humanité, mais si le cercle éthique pertinent pour telle conduite est la famille, alors ses membres passent avant les compatriotes, alors que s'il est la patrie, ces derniers ont la priorité⁴¹.

Mais alors c'est la conclusion inverse de tout à l'heure qui s'impose: il faut renoncer à l'universalisme au profit du particularisme. Oui et non.

Oui d'abord en ce que le cercle éthique n'a pas à être *a priori* égal à la communauté des personnes, même s'il l'est parfois.

Mais non d'abord en ce que les vertus comme l'impartialité et la justice, traditionnellement représentées comme aveugles aux différences de proximité, ne sont pas sacrifiées: si j'achète des cadeaux à mes enfants pour Noël et que quelqu'un m'aborde en m'apostrophant ainsi: «Vous agiriez mieux en faisant don aux habitants de Sarajevo de l'argent que vous êtes en train de dépenser!», je serais surpris, car c'est là une remarque qui fait entrer des considérations hors cercle: je n'ai pas, par un acte de préférence exprès, choisi le plaisir de mes enfants contre la vie ou la santé de ces habitants. Ici, mon cercle éthique était déterminé par ma fonction de père de famille à l'approche d'une fête où les enfants s'attendent à recevoir des présents. Ainsi, on n'est jamais impartial ou juste *tout court*, mais vis-à-vis de ses enfants si on est un père, à l'égard de tous les citoyens dans une société, et parfois aussi relativement à l'humanité ou aux personnes en tant que telles, puisqu'on est aussi des hommes et des personnes. À chaque fois, l'ensemble des domaines de proximité* et donc le cercle éthique se modifient, selon les groupes dont on est membre, modifications déterminées par la situation, par la conscience qu'on en a et par le rôle qu'on y joue. C'est pourquoi d'ailleurs la justice n'est pas aveugle à toutes les différences, mais seulement à celles qui sont internes au cercle⁴², et en un sens, comme le disait

⁴¹. Cette préférence peut aussi être décrite comme une préférence des *valeurs* proches, et alors on se rend compte que l'attitude que nous décrivons est en fait prônée par la plupart des moralistes, même si c'est sous d'autres titres: un docteur qui, au nom de la déontologie médicale, refuse de pratiquer une euthanasie qu'il considère pourtant comme moralement légitime, ou un utilitariste qui rejette le sacrifice de l'innocent pour le bien de l'humanité au nom de ses conséquences à l'intérieur de la société, en appellent en fait au principe de proximité morale.

⁴². Mill l'avait reconnu à sa manière, lorsqu'il dit: «L'impartialité, comme devoir de justice, signifie: ne se laisser influencer que par les considérations dont on admet qu'elles doivent inter-

Cicéron, on peut même commettre «une injustice envers nos proches [lorsqu']on apporte à des étrangers des ressources qu'il serait plus équitable de réserver aux siens»⁴³. Bref, c'est à tort que les vertus d'impartialité et de justice ont été accaparées par les cosmopolites.

Oui ensuite en ce que les définitions de Singer ne désignent en aucun cas des conduites par principe répréhensibles, au contraire: ces pro-attitudes sont souvent bonnes. Ainsi Aristote avait raison: du fait que c'est toujours sur la base de nos relations et dans le cadre de groupes, supports de valeurs dont nous avons le souci, que nous interagissons, le principe de proximité morale est normativement premier⁴⁴. En définitive, au vu de tout ce que nous avons dit, même le cosmopolitisme doit en convenir, nonobstant ses répugnances; ce n'est d'ailleurs pas par hasard qu'un de ses arguments est que nous sommes tous frères. En effet, cette position n'est rien d'autre qu'une forme de particularisme moniste rigide, pour laquelle il est nécessaire et suffisant que l'intersection de $\Delta_d(i)$ comprenne l'«humanité» (la valeur de i est donc très grande et/ou l'ensemble Δ_d très petit). Bref, l'universalisme est le particularisme de la communauté des agents moraux en tant que tels, promouvant avant tout les valeurs qui y sont attachées, luttant contre les particularismes pluralistes (pour qui i est plus petit et/ou l'ensemble Δ_d plus grand), non pas au nom de la suppression de toute communauté politique, mais au non d'une société cosmopolite. C'est ce qui a lieu notamment chez ceux qui estiment moralement requis d'étendre les principes de justice de Rawls au plan des relations entre les États⁴⁵.

Mais non ensuite en ce que la préférence des proches, la détermination de cercles éthiques n'autorise en aucun cas la subordination des valeurs_p aux valeurs_{px}. Il est même probable qu'une juste conception de leurs rapports pousse plutôt à un élargissement du cercle, c'est-à-dire à la création de communautés plus ouvertes et plus généreuses, dans la mesure où une telle attitude ne les met pas en péril, c'est-à-dire ne les rend pas inaptes à réaliser leur fin.

Le particularisme à promouvoir consiste donc en une attitude rendant justice à toutes les valeurs et à tous les domaines qui sont en jeu lorsque nous agissons, reconnaissant que la proximité* est au fondement de l'éthique des groupes. Au niveau politique, cela s'exprimera dans un libéralisme à la fois perfectionniste et fluide – car tout libéralisme n'est pas cosmopolite⁴⁶ – où la

venir dans le cas particulier qui est en cause» (*L'Utilitarisme*, p. 124). Miller fait exactement les mêmes remarques; cf. *On Nationality*, p. 53-54.

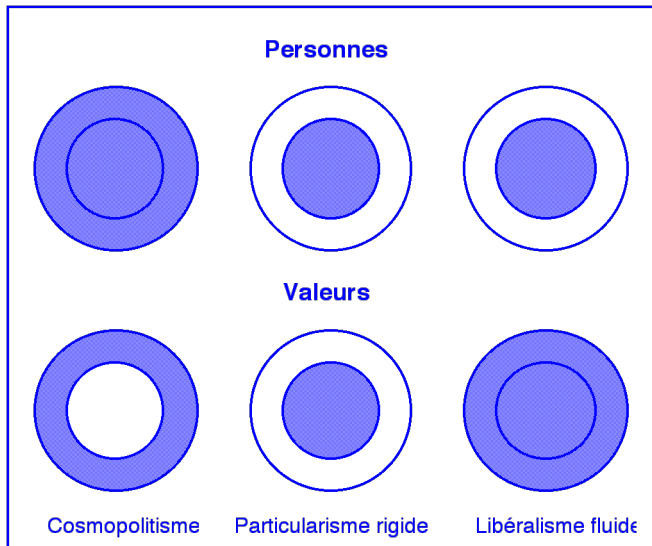
⁴³. *Traité des devoirs*, I, XIV, p. 510-511.

⁴⁴. Cela fonde éthiquement le principe politique disant que ce sont les normes de notre communauté politique qu'il faut d'abord honorer (sous la condition, bien sûr, qu'on n'ait rien à leur objecter moralement).

⁴⁵. Pour une telle proposition, cf. J. Carens, *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, p. 334 sq., ce que Rawls avait d'ailleurs déjà suggéré in *Théorie de la justice*, § 58, p. 417. Voir aussi Th. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell UP, 1989. La critique du libéralisme cosmopolite que nous proposons a des analogies avec celle que Charles Taylor lui adresse: «L'idée même d'un tel libéralisme pourrait être une sorte de contradiction pragmatique, un particularisme se déguisant en principe universel» (*Multiculturalisme*, p. 64).

⁴⁶. Cf. Raz, *The Morality of Freedom*, et notre article «Contraception et multiculturalisme. Quelques préalables éthiques».

dimension de Δd_p variera selon les situations autour du noyau formé par le domaine de la citoyenneté, et qui, néanmoins, exigera de toute communauté, et donc de toute nation, qu'elle subordonne les valeurs_{px} aux valeurs_p, ce qui demande au minimum que chacun de ses membres ait le droit d'en sortir. Bref, même s'il existe des situations où le citoyen doit, en tant que personne, élargir son cercle, cet élargissement n'est jamais un impératif catégorique, et si souvent on trouve que l'homme se meut dans un cercle moral trop étroit (c'est-à-dire qu'il accorde une importance morale à des caractéristiques trop particulières



ou, paradoxalement, à trop de caractéristiques), il est aussi bien des cas où un cercle trop large rend aveugle aux responsabilités vis-à-vis des proches. Ce n'est donc qu'en choisissant un cercle adéquat que le respect des personnes ne se fera pas aux dépens de la patrie, de la famille et des amis, et la conduite morale, selon les situations, se mouvra de manière raisonnée de la communauté des amis à celle des personnes. En résumé, il y a donc trois attitudes possibles plutôt que deux vis-à-vis des

groupes, qu'on peut illustrer grossièrement par un schéma (le cercle intérieur représente, en haut, les citoyens et en bas les valeurs_{px}; le cercle extérieur en haut les étrangers et en bas les valeurs_p, la zone grise dénotant ce qui est pris en considération).

Sur une telle représentation statique, il est impossible de rendre la fluidité du libéralisme que nous prônons, qui demanderait que la zone grise dans la figure du haut puisse être modifiée selon les situations, tantôt d'un groupe à un autre, tantôt d'un ensemble de groupes à un autre, déterminant par là qui doit compter comme familier et comme étranger.

5. L'ombre du racisme

Si les pro-attitudes dénotées en [*2] et en [*3] ne posent pas de problème moral, ne faut-il pas en dire autant de celle dont il est question en [*1], c'est-à-dire du racisme, ce qui pourrait bien constituer une réfutation pragmatique immédiate de nos propos? Heureusement, on voit facilement qu'il n'en est rien, et cela pour trois raisons:

1° Si, en soi, [*1] a le même statut que [*2] et [*3], cela ne signifie pas que le racisme est légitime, mais que l'emploi que fait Singer ici de ce qualificatif négatif est indû. Cela aurait été la réponse d'Aristote: il aurait refusé d'utiliser

un mot connoté négativement pour désigner l'attitude décrite en [*1], et il aurait sans doute encore fait remarquer qu'il y a comme une inconséquence de la part du philosophe australien de bannir les sentiments de l'éthique *et* de désigner une conduite jugée immorale par un terme émotivement si chargé.

2° Dans la réalité, la pro-attitude raciale est en fait discutable, dans la mesure où il n'existe pas de bien qui, pour être réalisé, demanderait une préférence raciale en tant que telle. Rappelons en effet que la proximité* n'implique pas que la préférence induite soit justifiée; cela dépend de la valeur de son domaine d'application, du bien qu'elle héberge. Et si on objecte à cela que le bien prôné est la pureté raciale, la réponse sera que ce bien ne justifie pas les conduites racistes, car elles se font aux dépens de valeurs bien plus importantes.

3° Prôner la haine ou le mépris de l'autre, considéré comme un inférieur, n'est jamais justifié, d'autant que cela revient souvent nier tout simplement qu'il ait une valeur_p intrinsèque. Préférer ses intérêts et ceux de ses proches n'implique rien de cela.

Le troisième point indique que tout groupe qui se définit en négatif, contre un autre, est détestable – sauf, bien sûr, si cet autre est lui-même détestable –⁴⁷. Ainsi en va-t-il justement des groupes racistes et des groupes nationalistes comme le Ku-Klux-Klan. C'est pourquoi ils sont toujours agressifs, contrairement, justement, aux patries (qui peuvent cependant être défensives). Ainsi, ce qui vaut contre le racisme vaut aussi contre le nationalisme, mais non contre le patriotisme: ce qui distingue donc ces deux derniers, c'est la palette d'émotions et d'attitudes qui leur est respectivement liée, et non le groupe qu'ils délimitent. Mais on n'est pas étonné que ceux qui rejettent hors de l'éthique tout sentiment n'aient pas saisi le caractère moral de leur distinction. On voit encore que le nationalisme est, tout comme le racisme, une attitude propre à une approche horizontale des groupes – une nation est comparée à une autre –, alors que le patriotisme est plutôt lié à l'approche verticale – la patrie est comparée à l'humanité –.

L'objection, cependant, peut rebondir: si c'est la situation qui détermine la largeur du cercle, alors la dimension de son rayon sera laissée à l'arbitraire et ne pourra être moralement fondée; dès lors, pourquoi ne pas décider que seuls les membres de race blanche (ou noire) comptent? Mais ce raisonnement repose sur un malentendu: situation et arbitraire ne sont pas corrélatifs, tellement que dire que l'inclusion des valeurs et des biens dépend de la situation signifie une contrainte de la réalité: ce qui fait par exemple qu'une personne est candidate à l'inclusion, on l'a vu, c'est que ses intérêts vont dans ce sens et qu'elle fait, réellement ou symboliquement, acte de présence; le fait qu'elle soit moins proche que les résidents ou d'autres requérants implique que ses intérêts ont

⁴⁷. Il faut entendre une telle définition au sens fort, comme caractérisant la *raison d'être* des ces groupes. En effet, on sait que les peuples et nations se définissent volontiers par rapport et en opposition, vive ou non, à leurs voisins.

moins de valeur_{px} que les leurs et donc que, *en cas de conflit*, ils passent après: mais «passer après» n’a jamais signifié «être par principe exclu». Bref, il est vrai qu’il n’existe pas de réponse *a priori* à la question de la largeur adéquate du cercle éthique, mais cela ne nous laisse pas dans l’arbitraire; simplement, comme un cercle inadéquat n’est souvent que le résultat de nos limites cognitives et affectives, il reste que ce qu’il faut promouvoir, c’est l’affinement du discernement moral, dans ses aspects cognitif et affectif, c’est-à-dire susciter des êtres vertueux, sensibles aux valeurs, aux biens et à leur hiérarchie. Mais cela, c’est-à-dire la promotion de l’éducation morale, est une tout autre question.

6. Conclusion

L’homme vit dans des groupes et des communautés; c’est là une constatation qui, selon nous, ne saurait être mise entre parenthèses lorsqu’il est question d’éthique et de politique, de vie bonne et heureuse. Mais si l’homme se nourrit de proximités, celles-ci sont multiples, en fonction des différents biens et valeurs qu’elles abritent. Avoir le souci de ces biens et valeurs, c’est protéger les groupes qui les hébergent en assumant des responsabilités particulières à leur égard, et donc à l’égard de leurs membres. D’où la préférence morale. Ainsi, une préférence patriotique est parfois tout à fait justifiée, mais, bien sûr sans aucun exclusivisme, étant donné la multiplicité des domaines de proximité et la fluidité du cercle éthique. Par ailleurs, empiriquement, l’histoire a montré que la patrie avait un rôle privilégié à jouer dans la vie communautaire des hommes, d’abord sous sa forme antique, puis, car selon certains auteurs, nous ne disposons plus d’une véritable *patria*⁴⁸ – sous sa forme moderne de nation. Bref, le remède aux résurgences nationalistes n’est pas le cosmopolitisme, mais le patriotisme tel que nous l’avons caractérisé, en en dévoilant les charmes. Reste à savoir comment organiser une coexistence juste et pacifique des nations, notamment si les frontières des États doivent épouser celles des nations, si un État multiculturel est viable, si la politique d’immigration doit être ouverte ou fermée, mais ce sont là d’autres questions, liées à la proximité horizontale et non verticale⁴⁹.

⁴⁸. Cf. A. MacIntyre, *After Virtue*, p. 254: «Le patriotisme ne peut plus être ce qu’il a été, parce que nous n’avons plus de *patria*, au sens plein du terme».

⁴⁹. Nous remercions Markus Haller, Jérôme Dokic et Véronique Muñoz-Dardé d’avoir bien voulu lire et critiquer une version antérieure de ce texte. Leurs commentaires nous ont été très utiles.