Société française de philosophie. Atelier l'Idée de république. Jérôme Esnouf

Société Française de Philosophie

Atelier L'idée de république

animé par Jacques Doly et Jean-Michel Muglioni

Séance du 20 janvier 2018.

Jérôme Esnouf
docteur en Science politique.
professeur au lycée *Janot*, Sens.

Les frontières, une limite à l'idée de République ?

Bonjour à tous, je remercie Jacques Doly et Jean-Michel Muglioni de m'avoir invité à participer à cet atelier de réflexion autour de « l'idée de République ». C'est à partir du concept de frontière que je souhaiterais aborder cette thématique. Nous pourrions partir d'un constat historique : la République moderne, sous la forme de l'Etat-nation, est apparue au moment où est née, avant de se généraliser, la pratique géographique puis diplomatique des limites et des frontières linéaires. La première carte de France délimitée avec précision, celle des Cassini, date de 1789, tandis que le premier traité frontalier linéaire, celui de Campo-Formio entre les Etats français et autrichien, date de 1797. Cette coïncidence historique, qui a eu lieu au tournant des XVIIIème et XIXème siècle, partit de la France avant de se généraliser, durant le XIXème siècle, à toute l'Europe et aux Etats-Unis d'Amérique, et jusqu'aux colonies africaines ou indiennes. Il serait donc tentant de relier conceptuellement, c'est-à-dire de toute éternité, le sort de la République et celui des frontières.

Ce constat d'une équivalence historique entre la République moderne et les frontières présente néanmoins trois paradoxes majeurs :
*La séparation territoriale, tout d'abord, ne date pas de la République moderne, ni même de l'idée de République tout court ; il exista par exemple des territoires bornés à l'époque des empires mésopotamiens antiques ou des cités-Etat grecques, indépendamment de toute interrogation politique sur la question de la Justice universelle. La pratique de la séparation des territoires et des souverainetés semble donc bien antérieure et extérieure à l'idée de République.
*L'idée de République se comprend, ensuite, comme un idéal d'unification et de justice, tandis que dans l'imaginaire collectif la frontière est aujourd'hui perçue comme un facteur de séparation arbitraire et de privilège contingent. Or, comme nous le verrons, cette contradiction vient moins de l'idéal républicain en tant que tel, que de sa forme stato-nationale moderne ; l'Etat-nation repose en effet sur une territorialisation absolue de la souveraineté politique : le pouvoir souverain se conçoit ainsi, dans la modernité, comme ancré de toute éternité dans un sol dont il serait le propriétaire exclusif et le seul légitime. Tout concourt donc à soupçonner que la République nationale ne correspondrait que très imparfaitement à l'idée de République, voire qu'elle la trahirait ; rappelons par exemple que le régime de Vichy, sous l'appellation officielle de l'« Etat français », avait de la

sorte voulu incarner une « nation » hypothétique tout en se débarrassant de l'idée de République. En naturalisant radicalement la nation, l'Etat avait ainsi trahi l'idéal d'émancipation et d'ouverture qui l'avait pourtant fait naître.
*Une certaine pensée politique actuelle, enfin, semble retourner aujourd'hui l'idéal de la République contre l'existence des frontières territoriales ; toute séparation est désormais perçue comme ce qui est *subi* par des minorités sociales qui en sont les victimes, et non plus comme ce qui serait *décidé* par une communauté légitime, consciente de son unité et de son pouvoir. En renonçant aux grands récits émancipateurs et héroïques de la modernité, notre « condition postmoderne », comme le disait Jean-François Lyotard, enlèverait aux frontières leur caractère absolu, tout en poursuivant toujours un idéal universel de Justice selon d'autres modalités.

En résumant, donc, nous constatons d'une part que la séparation territoriale put être pratiquée indépendamment de la République moderne, d'autre part que l'idée de nation a pu fonder l'usage des frontières tout en se retournant contre l'idéal républicain, et enfin que cette idée de République interdit actuellement toute légitimité d'une séparation radicale entre les groupes humains. Si la rencontre historique fut évidente entre la République et les frontières à l'orée de l'époque moderne, il semble au contraire que la séparation territoriale et l'idée de République n'aillent pas nécessairement ensemble, autant avant qu'après l'époque moderne.

Pour dénouer cette difficulté, nous tâcherons tout d'abord de distinguer conceptuellement entre la « frontière », d'une part, et la « limite », d'autre part ; nous proposerons de faire reposer cette distinction sur le type de critère de légitimation de l'autorité qu'elles incarnent respectivement : si la délimitation du territoire incarne une autorité venant nécessairement d'une cause *extérieure* à l'identité politique circonscrite, nous nous trouvons face à une *limite* ; si, à l'inverse, on met en avant l'idée d'une autodétermination absolue de cette entité, selon une autorité *inhérente* qui se confond avec la puissance politique, nous sommes alors dans le cas d'une *frontière*. La limite renvoie à une autorité transcendante, et la frontière à une autorité immanente au corps politique circonscrit. Nous nous éloignons ici de la définition habituellement retenue pour caractériser une frontière : Henri Pena-Ruiz, par exemple, définit la frontière comme étant le « périmètre du droit » (cf. J. Esnouf, *Un monde sans frontières*, Collection Castor, 2013. Préface d'Henri Pena-Ruiz) ; selon cette définition fonctionnaliste voire morphologique, la frontière ne se comprendrait que comme une instance de distinction entre des territoires également souverains ; or, cette situation a pu se présenter chez les Grecs anciens, comme nous le verrons ci-après, sans que nous puissions véritablement parler de « frontières » les concernant. Celles-ci ne se comprennent donc pas exclusivement selon leur fonction territoriale ni leur forme linéaire, d'après nous, mais plutôt selon le critère de légitimité de l'autorité qu'elles incarnent.

La thèse que je voudrais développer devant vous est la suivante : toute entité politique répondant à certaines exigences de l'idée de République a toujours comporté des limites territoriales, qu'elles fussent volontaires ou non, posées et imposées à l'extérieur ou simplement consenties en raison des circonstances ; car cette séparation territoriale fut toujours liée à une autorité fondatrice *extérieure* et *supérieure* au corps politique lui-même qu'il s'agissait de fonder. Ce n'est qu'avec l'Europe des Etats-nations que les frontières proprement dites sont nées, selon leur forme abstraite et linéaire caractéristique, car ce qui comptait alors était avant tout l'auto-affirmation d'une volonté politique immanente au corps social lui-même. La remise en cause actuelle des frontières politiques, quant à elle, vient d'une mutation de l'idée de République : pour être parfaitement fidèle à son idéal de justice, elle a déplacé l'échelle de l'émancipation politique, partant initialement de la société particulière historiquement située, pour aboutir sur un plan utopique à l'humanité tout entière ; c'est, autrement dit, l'idéal cosmopolitique qui incarne désormais le plus parfaitement l'idée de République, et non plus la seule fiction nationale : les frontières nationales modernes se voient aujourd'hui entachées du soupçon de naturalité, et donc ramenées au statut peu enviable et passéiste de limites ; la nouvelle échelle de l'auto-détermination, désormais, étant celle de l'humanité entière,

seul le globe terrestre peut assumer de devenir une frontière extérieure légitime. En hésitant encore entre le retour aux sources nationales et l'utopie cosmopolitique universel, notre époque postmoderne ne fait en réalité qu'hésiter entre deux échelles possibles de l'auto-détermination, celle-ci changeant seulement de sujet historique : d'un côté un peuple naturel particulier, de l'autre une humanité auto-fondatrice universelle. Ce que la frontière efface avec la réalisation progressive de l'idée de République, c'est la limite en tant que signe d'une transcendance. Loin de contester la frontière, donc, l'idée de République la réalise pleinement en la faisant aujourd'hui changer d'échelle : nos débats sur la légitimité des frontières, aujourd'hui, reviennent avant tout à confronter la forme nationale de la République moderne avec sa forme cosmopolitique potentielle.

Pour étayer ce point de vue, je voudrais commencer par interroger le rapport entre l'Etat souverain et la séparation territoriale aux débuts de la pensée politique occidentale, à savoir au cœur des cités-Etats grecques de l'Antiquité. Une manière superficielle de voir les choses consisterait à voir en Grèce les débuts d'une supposée tendance universelle à séparer par des frontières ; or les territoires grecs étaient séparés par des limites, et non par des frontières. Ces limites entre cités-Etats grecques dépendaient d'un idéal qui était commun à toutes : à savoir l'*eleuthéria*, c'est-à-dire la condition libre de l'individu singulier ou collectif, par lequel il se rendait indépendant vis-à-vis de l'extérieur ; cette *eleutheria*, qui était religieusement favorisée par la protection divine, se distinguait en une *autonomia* politique, et en une *autarkeia* socio-économique (cf. Victor Martin, *La vie internationale dans la Grèce des Cités*). Chaque *polis* devait concrètement assurer à chacun de ses citoyens une terre sur laquelle enraciner sa citoyenneté, ainsi que la possibilité d'une participation active à la vie publique : la cité-Etat ne pouvait donc qu'être quantitativement limitée, et dissociée territorialement de ses voisines. L'idéal politique grec, c'était pour chaque Cité de pouvoir pleinement développer sa nature physique et morale, selon ses propres ressources intérieures ; il s'agissait de réaliser politiquement un idéal moral d'isolement, comme le personnage de l'Athénien le rappelle à Clinias, dans les *Lois* de Platon, au moment où Clinias est chargé d'instituer une nouvelle colonie crétoise (cf. Platon, *Les Lois*, livre IV). Aucun principe national ne reliait les cité-Etats grecques entre elles, car chacune d'elles n'était mue vers ses voisines que selon son égoïsme sécuritaire ; le droit interétatique, en ce sens, ne consistait qu'en des « symmachies » ponctuelles, qui désignaient des alliances militaires défensives entre une Cité et ses rivales. La politique, chez les Grecs, s'exerçait fondamentalement à l'intérieur de la Cité, et non à l'extérieur : c'est pourquoi Aristote, au livre II des *Politiques*, distingue clairement entre la « Cité » d'un côté et « l'alliance militaire » de l'autre, car l'une se préoccupe de réaliser la vertu intérieure chez ses citoyens, tandis que l'autre ne vise qu'à garantir une sécurité réciproque et extérieure entre les différentes Cités. S'il n'y a pas de nation politique, il n'y a pas non plus de principe impérial chez les Grecs : l'impérialisme d'Athènes, de Sparte ou de Thèbes se réduisirent à imposer une hégémonie militaire sur d'autres Cités, et en aucun cas à les annexer ni à étendre leur territoire ; on se battait pour imposer son commandement, non pour étendre son territoire politique. C'est là le point central de l'idéal politique grec : la cité-Etat se définissait par les citoyens qui la composaient, et non par le territoire qu'elle occupait. Toute Cité, pour assurer le plein développement de sa citoyenneté intérieure en toute indépendance, s'entourait donc de murailles et d'ouvrages défensifs ; mais, et c'est là l'essentiel, ce territoire fortifié ne constituait que le support contingent de la citoyenneté, et non sa nature constitutive. Aristote dira ainsi, au livre III des *Politiques*, je cite : « La cité, c'est une collectivité de citoyens » ; et lorsqu'il s'agira de fuir le danger perse, la Cité athénienne se déplacera, sans rien perdre de son identité, hors de son territoire et de ses murailles, vers les deux cents navires mobiles de sa flotte militaire. Les limites de la Cité, c'était celles de la citoyenneté, et non celles d'un territoire.

Toute Cité grecque, néanmoins, outre sa muraille protectrice, était entourée d'une ligne de bornage que venaient garantir des accords officiels interétatiques. Rien dans ces lignes de bornage n'était pourtant assimilable à nos frontières nationales : il n'y avait pas d'uniformisation ni de précision intégrale de la délimitation d'un territoire dans les traités, le démarcage sur le terrain était

incomplet, les limites étaient potentiellement mouvantes, et les conventions interétatiques restaient souvent temporaires et non définitives. Certaines limites laissaient la place à des enclaves intérieures, et certains territoires pouvaient être partiellement utilisés - pour un droit de pacage ou d'affouage, par exemple - par d'autres cités extérieures. Les limites, autrement dit, n'avaient aucune des caractéristiques spécifiques des frontières rationnelles modernes. Au livre VIII des *Lois*, Platon assimile explicitement les limites de la propriété privée et celles du territoire étatique, pour instituer la première loi agricole de la Cité idéale ; la propriété privée et le territoire étatique sont bornés de la même manière, et tous deux placés rituellement sous la garde du Zeus *Horios*, c'est-à-dire « protecteur des limites ». Il n'y a donc pas toujours de distinction claire entre la limite publique et la limite privée, l'Etat pouvant se comporter vis-à-vis de l'extérieur comme le propriétaire d'un champ privé ; cela pouvait d'ailleurs poser problème, lorsque l'Etat confondait les intérêts publics de la Cité avec la défense des intérêts privés de quelques citoyens particuliers. C'est pourquoi Aristote, au livre VII des *Politiques*, envisage pour l'Etat idéal une politique étrangère réellement conforme à l'intérêt général, sans que les citoyens ne soient conduits par la considération de leur intérêt particulier ; il évoque alors la possibilité pour chaque citoyen de l'Etat idéal d'être le propriétaire de deux lots de terre, l'un situé au cœur de la Cité, et l'autre situé au contraire à ses confins, afin que tous les citoyens se sentent également concernés par la politique de voisinage, selon un avis unanime qui ne soit parasité par la considération d'aucun intérêt individuel. Nous avons bien là l'expression d'un intérêt général que la tradition latine nommera ultérieurement la *res publica*, et qui passe par la distinction entre limites privées et limites publiques, encore confondues dans la réalité historique des cités-Etats grecques.

La pensée politique grecque a donc commencé à concevoir une légitimité des limites qui relève du corps politique lui-même. Mais pour l'heure, le terme grec d'« *horos* », désignant initialement le sillon agricole, était encore commun à des pratiques sociales et politiques fort différentes, liées aux activités rurales du champ comme aux relations diplomatiques et militaires entre cités-Etats. Pour autant, les limites n'étaient pas considérées comme des réalités secondaires, bien au contraire : c'est aux limites que se jouait autant la survie du centre que le sens collectif du sacré. Le mot « *eskhatos* », le plus ancien en grec pour faire référence aux limites, désignait la région périphérique extrême d'un territoire, où pouvait pourtant se jouer la signification sacrée du civisme grec ; nous parlerions de nos jours des « confins » d'un territoire, avec cette différence que ces « confins » n'étaient pas accessoires, comme aujourd'hui, mais au contraire définitoires de la définition du centre. Aristote (cf. *Constitution d'Athènes*), dans le cas du territoire athénien, mentionne par exemple l'institution des *peripoloi*, ces militaires qui patrouillaient dans la campagne et vivaient dans les forts situés dans les *eskhatiai* du territoire. Ces troupes étaient composées d'éphèbes, qui venaient y passer leur seconde année d'éphébie avant de recouvrer leur nouveau statut de citoyens : ils symbolisaient, par ce rite de passage, le lien intime entre le cœur civique de la Cité, lié au respect et à la sauvegarde des lois communes, et sa périphérie territoriale liée au métier des armes. Les limites étaient ainsi au cœur du processus de l'apprentissage de la citoyenneté, qui réunissait le sacré politique et un sacré proprement religieux. La multiplicité des bornes aux effigies de dieux ainsi que la présence de multiples sanctuaires, en effet, marquaient cet aspect sacré et transcendant de ces limites. C'est donc aux marges de la Cité que les enfants devenus citoyens rencontraient rituellement leur seconde naissance ; répliquant à l'échelle politique l'initiation spirituelle propre aux cultes à mystères, eux-mêmes situés en dehors des centres urbains, ces limites territoriales manifestaient une spiritualisation de l'existence politique, pour laquelle il importait de renaître rituellement. Nous étions donc bien loin des frontières *publiques*, *sécularisées* et *formelles* de l'Etat moderne.

En Grèce, ni les frontières ni la République n'étaient encore réalisées comme telles, malgré les lointaines analogies possibles avec notre époque. La pensée politique se bornait le plus souvent à interroger le meilleur type de gouvernement possible pour telle ou telle Cité particulière, et non pour *la* Cité universelle qui dépasserait toutes les limites possibles. Cela, c'est Rome qui l'inventa,

projetant par là, d'une certaine manière, l'idée de République dont nous sommes encore aujourd'hui les lointains héritiers. La question du meilleur type de gouvernement, en un sens, avait été résolue par la *Republica* romaine, comme l'atteste Cicéron au livre I de son *De republica* ; je cite : « Je veux qu'il existe dans l'Etat un élément de prédominance royale, que l'on accorde aussi une part de pouvoir à l'influence des premiers citoyens, enfin que l'on réserve certaines questions au jugement et à la volonté de la foule » ; la Cité républicaine, autrement dit, sait accueillir en son sein les vertus respectives de chaque *politeia* possible. C'est pourquoi les Grecs furent les premiers à reconnaître la supériorité de la République romaine, depuis Polybe jusqu'à Aelius Aristide, ce qui permettait, cette fois, de justifier une politique d'extension territoriale indéfinie ; on retrouve ainsi sous la plume d'Aelius Aristide, au IIème siècle de notre ère, des mots que ne renieraient pas certains partisans actuels du cosmopolitisme politique ou du gouvernement mondial, et qu'il appliquait à Rome ; je cite : « Une démocratie commune à la terre est instaurée sous l'autorité unique du meilleur gouvernant et ordonnateur, et tous convergent ici, comme vers une commune agora, pour obtenir chacun ce qu'il mérite[1] » (cf. *En l'honneur de Rome*). Par la perfection formelle de sa constitution, Rome avait la légitimité de repousser ses limites territoriales toujours plus loin ; or, l'idée de République, au-delà des aspects formels des formes de gouvernement, se fondait ici sur un fait capital : la Cité romaine, dès ses origines, reposait à la fois sur l'unité politique et sur la pluralité sociale de ses membres, proposant de manière inédite un modèle d'universalité politique allant à l'encontre des mythes d'autochtonie et du modèle athénien de l'identité par *homophylia* ; la *societas* romaine était conçue comme une alliance entre des populations initialement hétérogènes. Les limites matérielles de la Cité romaine furent idéalement tracées selon un récit que nous rapporte Plutarque aux livres X et XIII de sa *Vie de Romulus* ; je cite : « Leur ville (Rome) commençait à peine à se former que les Romains y bâtirent, pour les fugitifs, un lieu de refuge, qu'ils appelèrent le temple du dieu Asyle. Tout le monde y était reçu sans distinction ; on ne rendait ni l'esclave à son maître, ni le débiteur à son créancier, ni le meurtrier à son juge. (…) Ils firent creuser un fossé (…) : chacun y mit une poignée de terre qu'il avait apportée du pays d'où il était venu, après quoi on mêla le tout ensemble : on donna à ce fossé, comme à l'univers même, le nom de Monde. On traça ensuite autour du fossé, en forme de cercle, l'enceinte de la ville ». A l'inverse du particularisme grec, Rome concevait son universalité dans sa capacité d'accueil de l'étranger qui, loin des seules formes éthiques de l'hospitalité, se convertissait en véritable politique d'intégration civique, depuis l'*asylum* romuléen primitif puis la *pax romana* augustéenne, jusqu'à l'édit de Caracalla de l'an 212. Rome était destinée à régner sur l'*orbis* terrestre, puisque le « monde » était lui-même contenu symboliquement au cœur de l'*Urbs* naissante. Le *terminus ad quem* du développement impérial de la Cité romaine ne pouvait plus qu'être l'équivalence finale entre la Ville et le Monde, entre l'*Urbs* et l'*orbis*.

Telles sont les origines historiques et conceptuelles de l'idéal de République dans la pensée occidentale. Rome connut de nombreuses limites territoriales extérieures, qui n'étaient jamais considérées que comme provisoires, le temps que le processus d'universalisation du territoire impérial puisse s'achever. Inutile de préciser que cela n'arriva jamais, et que les frontières politiques modernes, fondées sur le concept de souveraineté nationale, furent les héritières tardives des multiples limites extérieures et intérieures de l'Empire romain. Or, comment est-on passé des « *limites* » et des « *finites* » transitoires et mouvantes de Rome, aux frontières statiques *des* Républiques modernes ? Le concept de nation est ici central, car l'une de ses caractéristiques principales fut de concevoir un lien intrinsèque, fondé de toute éternité, entre la souveraineté publique et la propriété territoriale. En prenant une dimension politique, le terme de « nation » pluralisa la souveraineté républicaine en la fondant sur des caractéristiques naturelles : c'est ainsi que les frontières des Etats-nations, bien que toujours conventionnelles, étaient pensées sur le plan doctrinal comme étant fondées sur une nature lointaine, celle d'un peuple particulier. Toute souveraineté politique, manifestant la volonté d'un peuple aux origines naturelles, ne pouvait se

1 Aelius Aristide, *En l'honneur de Rome*, in *Eloges grecs de Rome*. Trad. L. Pernot. Paris, Les Belles Lettres, 1997

manifester qu'à travers un territoire particulier, délimité avec précision et dont l'usage était exclusif à ce peuple. Celui-ci était le propriétaire légitime de son territoire, de la même manière que, selon Locke, l'homme devenait le propriétaire légitime de toute matière ou de tout sol qu'il aurait transformée par l'activité de son travail. Cette idée put prendre la forme de doctrines politiques fort diverses voire contradictoires entre elles, tout en puisant à la même idée d'une propriété naturelle d'un territoire par son peuple. C'est ainsi qu'en France, par exemple, se développa l'idée proprement moderne des « frontières naturelles » de la nation française, depuis le *Testament politique* de Richelieu jusqu'aux déclarations de Danton durant la Révolution. Si cette idée devenait rectrice pour orienter la politique étrangère d'une nation consciente de son histoire collective et de son unité politique, elle se heurtait néanmoins aux espaces de souveraineté extérieurs. Tout en favorisant la concorde intérieure d'une nation patriotique, elle suscitait dans le même temps la guerre extérieure et le sentiment nationaliste. Cette même prétention à la naturalité du territoire se retrouva également en Allemagne, mais selon des modalités contraires : car là où, en France, les frontières naturelles étaient considérées comme fixées de toute éternité par des caractéristiques topographiques et par les commentaires anciens de Jules César sur la *Guerre des Gaules*, en revanche une certaine conception allemande alliera au XXème siècle la notion romantique de *Kultur* avec une conception naturaliste des frontières territoriales. Friedrich Ratzel, l'un des fondateurs historiques de la géopolitique, considérait ainsi qu'une bonne frontière politique devait épouser la limite naturelle d'un peuple, c'est-à-dire la sphère d'extension légitime de son évolution naturelle ; une bonne frontière était perçue comme l'assomption conventionnelle réussie de la limite naturelle d'un corps politique. Dans sa *Géographie politique*, Ratzel définissait la bonne frontière comme étant une frontière essentiellement mobile, puisque tout corps vivant est un corps en mouvement. Il est intéressant de constater que Ratzel distingue lui aussi entre la « limite » et la « frontière », mais en montrant que la frontière politique n'est légitime que si elle épouse les contours du mouvement naturel d'un peuple donné. Il n'est pas utile de préciser en quel sens cette conception de la frontière politique a pu fertiliser une certaine conception tout aussi naturaliste de la « nation » puis de la « race » allemande. Mais en naturalisant la frontière, précisément, c'est-à-dire en ordonnant la frontière aux limites de la nature, Ratzel la faisait rompre avec l'idée de République telle qu'elle était née avec la Révolution française, laquelle renvoyait évidemment à cet ennemi idéologique qu'il s'agissait de décrédibiliser. C'est la raison pour laquelle les frontières mobiles de Ratzel ne pouvaient que s'opposer au statisme des frontières naturelles de la doctrine française, ou encore aux frontières juridiques issues des Congrès internationaux du XIXème siècle. Elles n'en partageaient pas moins une certaine conception naturaliste de l'appropriation territoriale par un peuple donné.

Mais peut-on affirmer, avec cette comparaison entre le cas français et le cas allemand, que la République stato-nationale trahit, d'une certaine manière, l'idée de République, par sa naturalisation des notions de « peuple » et de « frontière » ? Ce soupçon, largement diffusé dans les travaux universitaires actuels, est notamment développé par le philosophe américain Arash Abizadeh, dans un article récent intitulé *Démocratie, nation et ethnie : le problème des frontières*. Abizadeh tâche de montrer que toute théorie autoréférentielle du politique encourt le risque de chercher *avant* l'institutionnalisation du politique les fondements de sa légitimité, faisant par là reposer les limites du *dèmos* politique sur une faculté naturelle, la volonté individuelle, c'est-à-dire sur la possibilité de contracter librement en faveur d'une vie civile collective ; or, toute théorie du contrat se fonde sur une fiction que contredit tout devenir historique factuel, de telle sorte que le fondement de l'appartenance civile ne saurait dériver d'une faculté développée en réalité au sein de la société civile elle-même ; cette appartenance devrait donc ultimement dériver d'une donnée *naturelle* précédant toute institution politique. C'est la raison pour laquelle, selon Abizadeh, toute tentative de légitimation des limites du *dèmos* ne pouvant s'autofonder sans contradiction, elle doit faire appel au nationalisme *culturel* ; mais devant l'impossibilité de ce dernier de déterminer les limites précises et statiques d'une quelconque culture donnée, puisque chaque culture mêle nécessairement le même et l'autre dans l'espace comme dans le temps, il est théoriquement nécessaire de faire

appel au nationalisme *ethnique* : seule l'identité diachronique de la généalogie pourrait en dernier ressort donner un critère pré-politique et extra-culturel stable pour déterminer les limites de la citoyenneté. Un tel critère opère une distinction radicale entre l'identité civile ainsi fondée à partir du mythe d'une origine commune, et toute autre identité qui lui serait extérieure, consolidant donc les frontières territoriales. C'est en ce sens que, selon Abizadeh, le nationalisme culturel de Fichte suppose en réalité une forme implicite de nationalisme ethnique ; nous pourrions nous-même prolonger cette analyse, en montrant en quel sens la citoyenneté française, loin de se fonder seulement sur le « plébiscite de tous les jours » cher à Ernest Renan, remonte en réalité à la constitution artificielle d'un roman national commencé dès l'époque des Lumières, qui aura par exemple lui-même fait muter le terme généalogique de « race » vers le sens social nouveau de « peuple » ; nous retrouverions des traces de cette mutation, par exemple, dans les écrits politiques de l'abbé Sieyès, voire chez Diderot.

L'idée de République, en s'incarnant historiquement dans l'Etat-nation, pouvait ainsi trahir son propre idéal d'émancipation universelle, pour remplacer des frontières rationnelles et librement consenties en limites reçues de l'extérieur. La séparation, à l'inverse de la Rome antique, n'était plus considérée comme un pis-aller en attendant d'apporter l'émancipation civilisationnelle et politique aux peuples extérieurs, mais comme un mur opaque à l'intérieur duquel personne ne pouvait entrer s'il ne correspondait pas aux critères spécifiques de la citoyenneté nationale. Les frontières nationales sont donc mauvaises, car étant redevenues pour nous des limites, elles ne sont plus suffisamment auto-déterminées dans ce qui fonde leur autorité politique. Les frontières libérales qui se superposèrent, après la Seconde Guerre Mondiale, aux frontières nationales, permirent-elles de renouer avec l'idée de République ? En relativisant une partie de la souveraineté nationale pour la situer à un niveau de décision extérieur et supérieur, la construction européenne a permis de décloisonner les frontières stato-nationales ; or, comme le montrent les analyses d'Etienne Balibar, les frontières libérales elles-mêmes, en tant qu'elles se fondent toujours sur une délimitation des critères de la citoyenneté, ne peuvent qu'être essentiellement injustes, en particulier celles de l'Union européenne, qui organisent selon cet auteur un véritable « *apartheid* mondial[2] », in *La Crainte des masses*). En favorisant les migrations de ceux qui maîtrisent les flux de capitaux et d'informations, tout en empêchant le libre déplacement des populations nécessiteuses, ces frontières particulières reconduisent une discrimination de fait dans la circulation des personnes. Cela ne pouvant correspondre à l'idée républicaine d'une égalité universelle entre les hommes, il importe donc de comprendre en quel sens l'usage politique des frontières territoriales doit évoluer pour correspondre réellement à l'idée de République. Dans son article intitulé « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? », Magali Bessonne achève son propos sur l'idée d'une mutation des critères de la citoyenneté politique, je cite : « On peut tâcher de penser la participation comme critère préalable à la citoyenneté. Il s'agit de déconstruire l'essentialisme ou le naturalisme de l'appartenance, du « chez soi » comme circonstance territoriale objective de justice, en proposant une approche de la citoyenneté comme engagement politique actif, comme volonté exprimée de participer à la définition même de la citoyenneté, qu'on soit d'ici ou d'ailleurs. (…) La question de la migration doit cesser d'être conçue à partir d'un modèle territorial où le territoire national figure la « maison », pour être reprise à partir d'un modèle de citoyenneté comme engagement actif à participer aux prises de décision. Ainsi, le « nous » du « chez nous » doit pouvoir être révisé en permanence par la manière dont les droits politiques du citoyen sont informés par des expériences inédites, qui ne pouvaient être traduites dans la formulation initiale des droits. (…) Chacun de ceux qui souhaitent participer à la conversation sur la citoyenneté parce qu'ils souhaitent être citoyens doit avoir les moyens réels de le faire. Il ne s'agit pas d'« inviter » ou d'accueillir des étrangers dans la conversation démocratique, mais de donner à tous les citoyens ainsi redéfinis par leur désir explicite d'engagement la capacité légale et politique réelle de participer à la conversation sur les

---

2 Balibar, Etienne. *Qu'est-ce qu'une « frontière ? La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Gallimard, 1998

normes de la citoyenneté[3] ». Magali Bessonne, ici, retourne l'idéal de la République contre la politique républicaine des frontières, en faveur d'une ouverture réellement démocratique, c'est-à-dire absolue, des critères de la citoyenneté ; dans son ouvrage intitulé *Le postmoderne expliqué aux enfants*[4], Jean-François Lyotard disait à peu près la même chose, je cite : « On ne peut pas arguer de son nom de Français ou d'Américain contre le concept de citoyen universel, mais l'inverse. C'est pourquoi il y a un ferment de décomposition de la communauté réelle inscrit dans le principe républicain et dans l'histoire qu'il développe. La souveraineté n'est pas au peuple, mais à l'idée de communauté libre. Et l'histoire n'est là que pour marquer la tension de ce manque. La république invoque la liberté contre la sécurité ».

Comment, dans ces conditions, pourrait-on faire correspondre les républiques factuelles, historiques, avec l'idée de République, sans que les frontières qui les délimitent n'en trahissent l'universalité ? Deux réponses sont notamment possibles : la première, formulée par Arash Abizadeh, consisterait à radicaliser les procédures démocratiques de l'usage des frontières, afin de les rendre conformes à l'idéal de la souveraineté partagée à l'échelle de tous les hommes. Loin de la conception autoréférentielle, c'est-à-dire intérieure du politique, qui s'aliène nécessairement elle-même, Abizadeh[5] envisage une autorité frontalière partagée par tous les hommes concernés par leur usage, c'est-à-dire autant les citoyens intérieurs que les potentiels migrants extérieurs. Il soutient ainsi l'ouverture de la législation frontalière à une participation politique globale, tout individu situé à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières territoriales étant désormais concerné par leur existence même. C'est en ce sens que l'usage des frontières peut être exercé à partir de règles définies par une communauté ultimement élargie à la totalité de ceux sur qui elles sont potentiellement susceptibles d'être appliquées. Dans une telle situation, l'idée universelle de République s'accommoderait potentiellement de l'existence des frontières territoriales délimitant les républiques particulières. Ce serait donc en démocratisant absolument les procédures de la décision politique en ce qui concerne les frontières, que l'idée de République pourrait s'universaliser à l'échelle de chaque république particulière ; or, l'assomption de cette ouverture politique resterait toujours à la discrétion de chaque Etat particulier, à moins que celui-ci ne constitue précisément plus l'échelle ultime de la souveraineté internationale. D'où la deuxième réponse possible au problème posé plus haut : on peut envisager la réalisation d'une citoyenneté universelle ou cosmopolitique, par laquelle plus aucune différence de traitement ne pourrait être observée entre les individus. Avec l'égalité citoyenne universelle, réalisation volontaire et spontanée de ce que Rome tâcha d'imposer jadis par la force, il s'agirait de faire en sorte que tout homme soit à la place qu'il a décidé activement d'occuper, et non plus à celle qui lui a été échu par le hasard des circonstances. Avec « l'utopie cosmopolitique », comme l'appelle Francis Wolff, c'est l'extranéité elle-même, c'est-à-dire l'idée même d'une distinction entre l'intérieur et l'extérieur qu'il importerait de supprimer. Je le cite, dans son dernier ouvrage intitulé *Trois utopies contemporaines*[6] : « Un Etat même idéal, une république même fraternelle, une Cité même parfaitement juste reposent toujours sur la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, du citoyen et de l'étranger, du territoire du dedans qui est nôtre et de la terre du dehors qui est autre. Dans l'utopie cosmopolitique, il n'y a pas de distinction entre la politique et la morale ». L'auto-détermination absolue, enfin, serait réalisée à l'échelle de l'humanité tout entière : en supprimant la limite entre l'intérieur et l'extérieur, entre la morale et la politique, c'est l'idée même de « limite » qui serait

---

3 Bessonne Magali, *Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ?* revue *Ethique publique* vol. 17, n°1, 2015

4 Lyotard, Jean-François, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris : Galilée, 1986.

5 Abizadeh Arash, *Closed Borders, Human Rights, and Democratic Legitimation*, in David Hollenbach, *Driven from Home. Protecting the Rights of Forced Migrants*. Washington : Georgetown University Press, 2010.

6 Wolff, Francis, *Trois utopies contemporaines*, Paris : Fayard, 2017.

supprimée, pour ne laisser subsister qu'une frontière, ultime, qui serait celle du globe terrestre lui-même, accomplissant par là le vieux projet de la République romaine.

Au terme de cette rapide analyse, nous constatons que la République moderne subit une crise issue de l'exigence universaliste dont elle est elle-même porteuse : au nom de la Justice et de l'unité du genre humain, il est désormais impensable d'enfermer une république particulière dans des frontières exclusives, qui seraient en réalité autant de limites puisant leur source d'autorité dans une nature illégitime. La crise de la république, c'est celle d'une auto-détermination désormais dépouillée de toute scorie naturaliste : le citoyen de cette république ne doit plus appartenir à une nation, mais bien à la société humaine dans son ensemble. Toute frontière, ainsi que la République, n'a donc plus de légitimité que selon un partage universel de son usage. Ainsi le verbe partager n'aurait plus le sens de « séparer », « diviser », mais plutôt de « prendre part à » ; partager des frontières, dans cette perspective, reviendrait à signifier, pour n'importe quel homme concerné, « prendre part » à leur gouvernance, plutôt qu'être séparé de manière contingente et arbitraire de ses congénères.

Ne nous y trompons pourtant pas : Platon, Aristote, Cicéron, autant que Rousseau ou Kant, rendaient intimement solidaires l'idée de la Cité idéale ou de la République et l'exigence morale du développement de la vertu intérieure. Or fusionner, comme le souhaite le projet cosmopolitique, la politique et la morale, ne peut pas être conçu autrement que comme une manière pour celle-là, la politique, de phagocyter celle-ci, la morale. Francis Wolff l'affirme lui-même, lorsqu'il fait de l'utopie politique une « éthique de la troisième personne », c'est-à-dire une manière de poser objectivement la Justice sans se l'être d'abord appropriée à l'échelle individuelle, selon une « éthique de la première personne ». Or, suffit-il que tous les hommes aient les mêmes droits pour que la Justice soit universellement garantie et pour que la République historique soit devenue adéquate à son idée ? N'y a-t-il pas une incarnation culturelle ou morale nécessaire pour que cette idée de République puisse être efficacement médiatisée jusque dans le monde concret des hommes ? Dans le cas d'une incarnation culturelle nécessaire, François Jullien a pu montrer dans son œuvre en quel sens le concept d'« écart » était particulièrement fertile pour faire naître du « commun » entre des cultures cultivant la dimension de « l'entre » ; l'uniformité culturelle, loin de favoriser le commun, ne saurait susciter rien d'autre que du conformisme, c'est-à-dire un défaut d'humanité sur le plan du contenu du comportement des hommes ; Régis Debray, quant à lui, a pu développer l'idée suivant laquelle toute unité sociale repose nécessairement sur un « postulat d'incomplétude » par lequel elle s'échappe toujours à elle-même vers un fondement transcendant, sous peine de se diluer dans une entropie généralisée ; une République sans mythe, autrement dit, serait une illusion anthropologique, ce serait peut-être d'ailleurs notre propre mythe actuel, celui d'un droit subjectif débarrassé de toute projection imaginaire vers un point d'Archimède politique ; à moins de retrouver un récit d'émancipation concernant l'humanité tout entière, ce que semble refuser notre condition postmoderne. Concernant une intériorisation morale tout aussi nécessaire, rappelons-nous que pour Cicéron, dans le « Songe de Scipion », le citoyen était ultimement ramené à son devoir moral intime, afin de pouvoir occuper idéalement sa place spécifique dans le firmament, c'est-à-dire au sein de la République cosmique où chaque citoyen était devenu un héros divinisé. Kant, pour sa part, considérait que la « République phénoménale » ne pouvait guère se rapprocher de la « République nouménale » qu'à la condition, pour les citoyens, d'obéir à la loi morale inconditionnée, c'est-à-dire à la forme pure du devoir inscrite dans leur nature rationnelle. Traditionnellement, c'est davantage la politique qui était asservie à la morale, l'une ne pouvant rien sans l'autre. Notre époque semble postuler l'inverse, en considérant que l'idée de République sera réalisée dès lors que la République historique aura trouvé la forme parfaite de son incarnation institutionnelle. Or l'idée de République n'est-elle pas dans les cœurs, dans les consciences et dans les esprits *avant* et *afin* de se retrouver dans les institutions ? En supprimant toute limite entre l'intérieur et l'extérieur sur le plan politique, il faudrait prendre garde à ne pas supprimer le *seuil* personnel qui permet seul de conserver une intériorité morale indépendante de toute ingérence

politique extérieure ; car c’est là l’asyle ultime de notre conscience, notre dernier garde-fou contre toute tentation tyrannique et hégémonique venue de l’extérieur, et peut-être, par là, le dernier refuge de l’idée même de République en tant que règne de la liberté sur Terre.