

Libéraux et communautariens

textes réunis et présentés par

ANDRÉ BERTEN

PABLO DA SILVEIRA

HERVÉ POURTOIS

Philosophie morale

puf

Note sur les traductions

Les références des textes sont indiquées dans le corpus. **Quant aux traductions,**

« Le libéralisme », « Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté » et « Conditions d'une culture démocratique. A propos du débat entre libéraux et communautariens » ont été traduits par H. Pourtois, « Une théorie libérale du bien ? » et « La communauté libérale » par A. Berten, « **La république procédurale et le moi désengagé** » et « **Le patriotisme est-il une vertu ?** » par **D. Verpoorten**, « Le moi désengagé » par Ch. Arnspurger, « La critique communautarienne du libéralisme » par P. Destrée.

« Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », « Le libéralisme politique », « Les libertés de base et leur priorité », « Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux États-Unis aujourd'hui » ont été traduits par ailleurs.

L'ensemble des traductions ont été revues et harmonisées par A. Berten et H. Pourtois.

Remerciements

Cet ouvrage s'inscrit dans un programme de recherche développé au Centre de philosophie du droit de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. Ce programme a bénéficié d'un financement dans le cadre d'une Action de recherche concertée.

Nous remercions plus particulièrement Jacques Lenoble, Philippe Coppens et Philippe Van Parijs pour les nombreux commentaires et suggestions qu'ils nous ont prodigués et Monique Canto-Sperber qui, dès le début, a accueilli avec intérêt ce projet.

ISBN 2 13 048263 5

ISSN 1248-8836

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1997, mars

© Presses Universitaires de France, 1997
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

cette vision-là de manière cohérente. Ce n'est pas une position plausible, car nous sommes capables de formuler, et nous nous posons dans les faits, des questions qui n'ont pas trait uniquement au sens des rôles dans lesquels nous nous trouvons, mais aussi à leur valeur. Les communautariens n'ont peut-être pas, en fin de compte, l'intention de nier de tels faits; peut-être qu'en fin de compte, leurs idées concernant notre « encastrément » ne sont pas incompatibles avec le fait de rejeter les liens dans lesquels nous nous trouvons. Mais, si tel est le cas, le contraste avec la vision libérale, clamé haut et fort, est une supercherie: la manière dont les communautariens nous considèrent comme encastrés dans des valeurs communautaires inclut la manière dont les libéraux nous considèrent comme indépendants de ces valeurs; et la manière dont les communautariens considèrent le raisonnement pratique comme un processus d'« autodécouverte » inclut la manière dont les libéraux le considèrent comme un processus de jugement et de choix. Les différences seraient alors d'ordre purement sémantique. Une fois que nous nous mettons d'accord sur le fait que les individus sont capables de remettre en question et de rejeter la valeur du mode de vie de la communauté, la tentative de décourager un tel questionnement par une « politique du bien commun » apparaît comme une barrière injustifiée à l'autodétermination des citoyens.

Le patriotisme est-il une vertu ?

ALASDAIR MACINTYRE*

I

L'une des tâches principales qui incombe au philosophe moral consiste à articuler les convictions de la société dans laquelle il vit, de manière telle que ces convictions puissent se prêter à l'examen rationnel. Cette tâche est d'autant plus urgente lorsque se manifeste, au sein d'une même communauté, une diversité de croyances conflictuelles et incompatibles, professées soit par des groupes rivaux qui divergent sur des questions clés en matière de morale, soit par les membres d'un seul et même groupe qui découvrent en eux-mêmes des allégeances morales concurrentes. Dans chacun de ces cas, le philosophe moral a pour tâche première de rendre explicite ce qui est en jeu dans ces différences d'opinions. Je me suis attelé, dans cet exposé, à un travail de ce genre.

Qu'il règne, dans notre société, de profonds désaccords au sujet du patriotisme, c'est une évidence. S'il serait erroné de supposer qu'il existe, en tout et pour tout, deux systèmes de croyances qui s'opposent l'un à l'autre, de manière claire et tranchée, il est au moins vraisemblable de penser que la variété des points de vue conflictuels peut

* A. MacIntyre (1984), *Is Patriotism a Virtue ?*, The Lindley Lecture, University of Kansas.

être située sur un spectre compris entre deux pôles. A un pôle, nous trouvons l'idée, considérée comme allant de soi par quasiment tout le XIX^e siècle et devenue un lieu commun dans la culture littéraire des lecteurs de Mac Guffey, que le « patriotisme » représente une vertu. A l'autre extrémité, nous trouvons l'idée contraire, exprimée parfois avec une clarté brutale dans les années 60, selon laquelle le « patriotisme » s'assimile à un vice. Je mentirais si j'annonçais être en possession des raisons permettant de trancher en faveur de l'une ou l'autre de ces options. Mon espoir est plutôt de parvenir à un éclaircissement des points qui les divisent.

Le premier pas nécessaire, en vue d'une telle clarification, est l'établissement d'une distinction entre le patriotisme proprement dit et deux ensembles d'attitudes qui y sont trop facilement assimilés. Le premier caractérise ceux qui prennent fait et cause pour leur nation du seul fait que c'est leur nation qui est le champion de quelque grand idéal moral. Durant la guerre de 14-18, Max Weber affirma qu'il fallait donner son appui à l'Allemagne parce qu'il s'agissait de la cause de la *Kultur*, tandis qu'Émile Durkheim soutenait avec une ardeur égale qu'il convenait de soutenir la France parce qu'il s'agissait de la cause de la *civilisation*. Aujourd'hui encore, on peut entendre des politiciens américains qui déclarent que les États-Unis méritent notre dévouement, parce qu'ils défendent les bienfaits de la liberté contre les malaises du communisme. Deux éléments distinguent cette attitude du patriotisme. Tout d'abord, c'est l'idéal, et non la nation, qui constitue l'objet premier de l'attachement ; ensuite, pour autant que ce soit bien un idéal de vertu qui motive la fidélité à son pays, cet idéal devrait fournir à n'importe quelle personne, indépendamment de sa nationalité ou de sa citoyenneté, le même bon motif de soutenir la cause de ce pays.

Le patriotisme, en revanche, se définit par une espèce de loyauté à une nation déterminée, que peuvent afficher ceux-là seuls qui possèdent en propre cette nationalité spécifique. Seuls des Français peuvent faire montre de patriotisme envers la France alors qu'il est loisible à quiconque de faire sienne la cause de la *civilisation*. En rester là conduirait trop facilement à manquer la seconde distinction, tout aussi

importante. Le patriotisme ne doit pas davantage être assimilé à une fidélité béatement accordée à sa nation et qui ne prêterait pas la moindre attention aux caractéristiques propres de celle-ci. Le patriotisme se définit généralement et spécifiquement par une attention particulière portée non seulement à sa propre nation, mais également aux caractéristiques, mérites et exploits de sa propre nation. Ces derniers sont, bien entendu, considérés *comme* des mérites et des exploits, et c'est ce caractère de mérite et d'exploit qui fournit le support des attitudes patriotiques. Mais le patriote n'évaluera pas de la même manière des mérites et des exploits parfaitement similaires lorsqu'ils sont le fait d'une nation autre que la sienne. Il les caractérisera, en effet – en tout cas dans son rôle de patriote –, non comme de simples mérites et exploits, mais, d'emblée, comme les mérites et les exploits de cette nation-là.

Dire cela permet d'attirer l'attention sur le fait que, pour autant qu'il *soit* une vertu, le patriotisme appartient à la classe des vertus de loyauté, classe dans laquelle on trouve également la fidélité conjugale, l'amour de sa famille ou de ses parents, l'amitié et le dévouement vis-à-vis d'institutions telles que des écoles, des clubs de cricket ou de base-ball. Toutes ces attitudes manifestent une sollicitude active envers des personnes, des institutions ou des groupes déterminés, une attitude fondée sur une relation historique particulière d'association entre la personne qui manifeste cette attitude et la personne, l'institution ou le groupe en question. Souvent, mais pas toujours, la sollicitude se trouvera associée à un sentiment de gratitude, suscité par les bienfaits que les individus estiment avoir reçus de la personne, de l'institution ou du groupe auxquels ils manifestent leur attachement. Mais ce serait encore une erreur de concevoir le patriotisme, ou l'une des attitudes apparentées à ce modèle de loyauté, comme étant essentiellement et d'abord motivé par la gratitude. Il existe, en effet, beaucoup de personnes, d'institutions ou de groupes auxquels chacun d'entre nous a de bonnes raisons de se sentir redevable, et qui ne suscitent pas le développement de ce type de loyauté. Le patriotisme, et les attitudes analogues, n'est pas simplement lié à la gratitude mais à une forme bien spécifique de grati-

tude. Et ceux qui considèrent le patriotisme et les loyautés de ce type comme des vertus se sentent poussés à croire que ce qu'ils doivent à leur nation, ou à quelqu'un ou quelque autre entité, n'est pas simplement une gratitude pour des bienfaits reçus, basée sur une relation de réciprocité des bénéfices.

S'il est vrai qu'en tant que patriote on peut aimer son pays, qu'en tant qu'époux ou épouse on peut se manifester une fidélité conjugale, et s'il est vrai qu'on peut mentionner, au nombre des raisons justifiant cela, les mérites de son pays ou de son conjoint et la reconnaissance éprouvée à leur égard pour des bienfaits reçus, il ne peut jamais s'agir là que de justifications *partielles*. Car ce qui est valorisé l'est, précisément, en tant que se rapportant à *mon* pays ou à *mon* conjoint ou en tant que bienfait reçu par *moi* de *mon* pays ou de *mon* conjoint. Cette particularité de la relation est essentielle et incontournable et, en l'identifiant en tant que telle, nous venons de spécifier un problème majeur. Quel est le lien entre le patriotisme comme tel, l'égard porté à une nation déterminée, et l'égard que le patriote accorde aux mérites et aux exploits de sa nation et aux avantages qu'il en a reçus ? Il faudra différer la réponse à cette question, car il s'avère qu'elle dépend de la réponse à une autre question, apparemment plus fondamentale encore. Elle peut s'énoncer sous la forme d'une thèse : si le patriotisme correspond à la description que j'en ai donnée, alors, le « patriotisme » non seulement ne peut pas désigner une vertu mais doit désigner un vice, et cela, parce que le patriotisme ainsi compris est incompatible avec la morale.

II

Ce que présuppose cette thèse, c'est une conception de la morale qui a joui d'un grand crédit dans notre culture. Selon cette conception, juger d'un point de vue moral, c'est juger de manière impersonnelle. C'est juger comme jugerait n'importe quel individu rationnel, indépendamment de ses intérêts particuliers, de ses sentiments et de sa

position sociale. Et agir moralement, c'est agir conformément à de tels jugements impersonnels. Ainsi, penser et agir moralement exige de l'agent moral qu'il s'abstraie de toute particularité sociale et de toute partialité. Le conflit potentiel entre la morale, ainsi comprise, et le patriotisme saute aux yeux. Le patriotisme m'oblige à manifester un attachement particulier à ma nation et vous incite à faire de même à l'égard de la vôtre. Cela transforme des faits aussi contingents que mon lieu de naissance, le gouvernement en place à cette époque, l'identité de mes parents, l'identité de mes arrière-arrière-grands-parents et ainsi de suite en éléments déterminants pour décider ce qu'est, pour moi, une action vertueuse — tout au moins tant que c'est le caractère vertueux du patriotisme qui est en question. Cette prise en compte d'éléments contingents fait apparaître le point de vue moral et le point de vue patriotique comme systématiquement incompatibles.

Même si cette incompatibilité est indéniable, on pourrait soutenir que les deux points de vue n'ont pas à être posés comme nécessairement antagonistes. La portée du patriotisme, et de toutes les autres loyautés analogues, peut être restreinte, de manière à ce qu'elle trouve toujours à s'exercer dans les limites imposées par la moralité. Dans ce cas, le patriotisme ne serait rien de plus qu'un attachement, parfaitement convenable, pour sa propre nation, mais qui ne peut jamais autoriser la violation des bornes qui sont fixées par le point de vue de la morale impersonnelle. Cette version du patriotisme est prônée par certains moralistes libéraux qui s'indignent souvent quand leurs critiques laissent entendre qu'ils ne sont pas patriotes. Aux yeux de ces critiques toutefois, un patriotisme pareillement limité dans sa portée apparaît comme un patriotisme émasculé qui révèle sa faiblesse lorsque, forcé par certaines des plus importantes situations de la vie sociale réelle, il entre en conflit avec le point de vue d'une moralité impersonnelle authentique ou bien se condamne, dans les faits, à n'être plus qu'un jeu de slogans vides. Ces circonstances sont au moins de deux types.

Le premier type résulte de la rareté des ressources vitales. Historiquement, il s'est souvent agi de la rareté des terres adaptées à la culture et à l'élevage, et peut-être, de nos jours, peut-on parler de la rareté des

combustibles fossiles. Dans ce cas, la survie et la croissance d'une communauté peuvent exiger, au nombre de leurs conditions matérielles de réalisation, l'usage exclusif des ressources, ou d'une partie des ressources, indispensables à la survie et à la croissance interne d'une autre communauté. Quand pareil conflit survient, le point de vue de la morale impersonnelle ordonne une répartition des biens, telle que chaque personne individuelle compte pour une et seulement pour une. Par contre, le point de vue patriotique ordonne que je privilégie au maximum les intérêts de ma communauté, et qu'autrui privilégie les intérêts de la sienne. Et, assurément, quand la survie d'une des deux communautés est en jeu, et parfois même simplement lorsque de gros intérêts sont en jeu, le patriotisme implique la volonté de mener une guerre livrée au nom de sa propre communauté.

Le second type de circonstances génératrices de conflit naît des divergences qui surgissent entre deux communautés au sujet de la « bonne » manière de vivre. La compétition pour l'appropriation de biens rares n'est donc pas le seul motif qui peut conduire à une situation où le point de vue moral libéral et le point de vue patriotique se trouveront en total désaccord : l'incompatibilité peut s'exprimer également au travers de conflits de croyances. La gestion de la *pax romana* obligea de temps en temps l'*imperium* romain à poser ses frontières aux endroits où elles pouvaient être le plus facilement protégées de sorte que la charge de l'entretien des légions pût se concilier avec la mise en œuvre de la loi romaine. Plus tard, l'empire britannique ne procédera pas autrement. Mais cela impliquait la violation du territoire et de l'indépendance des peuples barbares frontaliers. Beaucoup de ces peuples – les Gaéliques écossais, les Indiens iroquois, les Bédouins – voyaient dans les raids qu'ils pratiquaient sur les territoires de leurs ennemis traditionnels, vivant aux limites de tels empires, un constituant essentiel de la vie bonne. Alors que les colonies urbaines ou les communautés agraires, qui fournissaient à ces peuples la cible de leurs attaques, tenaient leur assujettissement et leur reconversion dans des activités pacifiques comme une de leurs responsabilités essentielles. Et dans ce contexte, à nouveau, le point de vue de la morale impersonnelle et celui du patriotisme ne peuvent être conciliés.

Le point de vue de la morale impersonnelle, dans la compréhension qu'en ont les philosophes modernes, partisans du libéralisme, exige la neutralité non seulement à l'égard intérêts rivaux et concurrents, mais aussi à l'égard des ensembles, rivaux et concurrents, de croyances au sujet de la meilleure manière de vivre pour les êtres humains. Tout individu doit être laissé libre de poursuivre à sa manière le mode de vie qu'il s'est choisi parce qu'il l'a jugé meilleur que d'autres ; à l'inverse, la morale s'impose à tous sans exception, du seul fait qu'elle se compose de règles auxquelles tout individu rationnel consentirait, indépendamment de ses intérêts et de son opinion sur la meilleure manière humaine de vivre. Dans le cadre des conflits qui divisent des nations ou des communautés au sujet des modes de vie, le point de vue moral sera, une fois encore, celui de l'arbitre neutre, rendant la justice selon un mode qui donne un poids égal aux besoins, désirs, croyances propres à chaque individu à propos du bien et du mal, tandis que le patriote sera, à nouveau, suspecté de partialité.

En faisant la présentation du point de vue de la morale libérale impersonnelle, j'ai en même temps décrit une doctrine dont se réclament les actions politiques et les déclarations d'un grand nombre d'individus dans notre société. La vérité de ce point de vue est également formulée et défendue explicitement par la plupart des philosophes moraux modernes. Au niveau de la philosophie morale, elle a un certain nombre de versions distinctes, certaines avec une saveur kantienne, ou utilitariste, ou contractualiste. Je n'entends pas suggérer que les désaccords entre ces écoles sont sans importance. Cependant, on retrouve, dans ces diverses postures philosophiques, les cinq traits dominants que j'ai attribués à ce point de vue. Rappelons-les. Premièrement, la morale est composée de règles auxquelles souscrit, sous certaines conditions idéales, tout individu rationnel. Deuxièmement, la morale n'étant l'expression d'aucun intérêt particulier, ces règles sont neutres et s'imposent de manière contraignante aux parties rivales. Troisièmement, ces règles sont également neutres par rapport aux ensembles de croyances en compétition au sujet de ce qu'est, pour des êtres humains, la meilleure manière de vivre. Quatrièmement, les unités qui sont concernées par la morale tout comme les agents

morales sont les être humains individuels et dans les évaluations morales, chacun de ces individus compte pour un et personne ne compte pour plus qu'un. Cinquièmement, le jugement que forme l'être moral, à partir de l'allégeance qu'il témoigne aux règles, est identique chez tous les êtres moraux sans exception et donc affranchi de toute particularité sociale. Ce que la morale fournit, ce sont des critères d'après lesquels toutes les structures sociales concrètes peuvent être jugées, d'un point de vue qui leur est, à toutes, indépendant. L'allégeance à la morale, ainsi entendue, n'est pas seulement incompatible avec un patriotisme considéré comme une vertu, mais exige bel et bien que tout patriotisme – au moins dans ses versions substantielles – soit traité comme un vice.

Mais s'agit-il de la seule façon d'envisager la morale? Un regard sur le passé nous apprend que non. Cette conception de la morale a envahi la culture occidentale postrenaissante en un point précis de son histoire comme le corollaire moral du libéralisme politique et de l'individualisme social. Les accents polémiques qui l'ont entourée, dès son émergence, reflètent les conflits dont elle est issue et présupposent les alternatives morales contre lesquelles elle s'est élevée, et qu'elle a supplantées. Tournons-nous donc à présent vers l'étude de l'une de ces versions morales alternatives, dont l'intérêt spécifique tient à la place qu'elle assigne au patriotisme.

III

Selon la conception libérale de la morale, *où* et *de qui* j'apprends les principes et les préceptes moraux, cela ne joue – et ne peut jouer – aucun rôle dans la détermination du contenu de la morale et de la nature du lien qui m'unit à elle, de même que *où* et *de qui* j'ai appris les principes et les préceptes des mathématiques ne joue aucun rôle dans la détermination de leur contenu ou de mon attitude par rapport aux vérités mathématiques. Par contraste, dans la conception morale

alternative que je me propose d'esquisser, les questions du *où* et du *de qui* j'apprends ma morale deviennent essentielles à la détermination tant du contenu que de la nature du lien moral.

Pour cette doctrine, il importe énormément que la morale de chacun soit apprise de, dans et au travers du style de vie adopté par une communauté particulière. Bien sûr, les règles morales, élaborées au sein d'une communauté historique particulière, ressembleront souvent ou même, parfois, seront identiques aux règles auxquelles un respect est dû dans d'autres communautés, spécialement dans des communautés qui ont partagé une même histoire ou qui se réfèrent aux mêmes textes sacrés. Mais, de façon caractéristique, il subsistera toujours *quelques* traits distinctifs qui se détacheront sur le fond du jeu de règles saisi globalement, traits qui résultent souvent d'une réponse que les membres de cette communauté particulière ont apportée, par le passé, à certains événements ou succession d'événements, comportant des cas problématiques, dont la résolution entraîna la mise en question, la reformulation ou la compréhension, en des termes nouveaux, d'une ou de plusieurs règles. De plus, la manière dont les règles morales sont enseignées et comprises est étroitement liée à des dispositifs institutionnels spécifiques. Les morales de différentes sociétés peuvent se rejoindre dans le précepte qui prescrit à l'enfant d'honorer ses parents, mais ce que signifie «honorer», ce qu'est un «père», ce qu'est une «mère» sera soumis à de grandes variations dans les divers ordres sociaux considérés. Il en résulte que ce que je prends comme guide de mes actions et comme critère de leur évaluation n'est jamais la morale comme telle, mais toujours une morale singulière propre à un ordre social singulier.

A cela, les actuels zéloteurs de la morale moderne libérale peuvent rétorquer : sans doute, c'est par le biais des règles, apprises dans une société déterminée, qu'une première compréhension de la loi morale est atteinte. Mais, ce qui autorise ces règles, mises en forme par des institutions sociales situées, à être admises comme règles morales, c'est le fait qu'elles ne représentent rien d'autre que des applications particulières de règles générales et universelles. Et les individus n'accèdent à une morale véritable que parce que et dans la mesure où ils dépassent

le niveau de ces applications socialement limitées des règles universelles et générales, en direction des règles morales universelles et générales comprises comme telles. Apprendre à se considérer soi-même comme un agent moral, c'est apprendre à se dégager des particularismes sociaux et à adopter un point de vue indépendant de toute configuration d'institutions sociales déterminées. Et le fait que tout le monde, ou presque, doive faire cet apprentissage, en partant d'un point de vue profondément infecté par le particularisme social et la partialité, ne nous force en rien à rechercher une version morale alternative. Mais cette réfutation appelle trois remarques.

D'abord, la question ne se réduit pas au mode d'acquisition sociale des règles morales. Corrélativement, il y a aussi le fait que les biens en référence et à l'égard desquels toute configuration de règles doit se justifier vont être, eux aussi, des biens particuliers et socialement situés. Ce qui fonde ces biens et ce qu'ils procurent, c'est la jouissance d'un type particulier de vie sociale, vécue au travers d'un ensemble de relations sociales. Ce dont je jouis est le bien propre de *ce* monde social particulier, que j'habite, et j'en jouis *en tant que tel*. Je pourrais, certes, bénéficier et jouir pareillement de formes similaires de vie sociale, présentes dans d'autres communautés ; mais cette vérité hypothétique ne diminue en rien l'importance de l'assertion selon laquelle mes biens sont, dans les faits, trouvés *ici*, parmi *ces* gens-là, dans *ces* relations précises. Les biens ne sont jamais rencontrés que sur un mode situé. Dès lors, l'affirmation générale et abstraite, selon laquelle telles ou telles règles se justifient par leur propension et leur capacité à fournir tels ou tels biens est vraie si, et seulement si, les configurations de règles X, Y ou Z, incarnées par les pratiques des communautés X, Y ou Z, sont productives et constitutives des biens X, Y ou Z, prisés en des temps et en des lieux précis, par des individus déterminables.

Il s'ensuit que *je* trouve la justification de *ma* fidélité aux règles morales, au sein de *ma* communauté particulière ; coupé de la vie de cette communauté, *je* n'aurais aucune raison d'être moral. Mais ce n'est pas tout. L'obéissance aux règles morales n'est pas, en général, une sinécure pour l'espèce humaine. Si elle l'était, notre besoin de moralité ne serait pas ce qu'il est. C'est parce que nous sommes cons-

tamment susceptibles d'être aveuglés par le désir immédiat, d'être distraits de nos responsabilités, de nous laisser aller à des écarts de conduite, et parce qu'il peut arriver, même au meilleur d'entre nous, de rencontrer des tentations tout à fait inhabituelles, qu'il importe à la morale que *je* ne puisse être un agent moral que parce que *nous* sommes des agents moraux, que j'aie besoin de ceux qui m'entourent pour me redonner des forces morales et pour m'assister en cas de défaillance. D'une manière générale, ce n'est qu'au sein d'une communauté que les individus deviennent capables de moralité et sont soutenus dans leur moralité. Les individus se constituent comme des agents moraux aussi bien sous l'effet du regard que d'autres portent sur eux, sur ce qu'ils doivent et ce qui leur est dû, que sous l'effet du regard qu'ils portent sur eux-mêmes. En attendant beaucoup de moi, en matière de morale, les autres membres de ma communauté me témoignent une forme de respect qui n'est en rien dictée par une promesse de bénéfice ; et ceux de qui on n'attend peu ou rien, en matière de morale, sont traités avec un manque de respect qui, s'il s'exprime trop souvent, s'avérera préjudiciable à leurs capacités morales. Bien entendu, l'héroïsme moral solitaire est parfois exigé et parfois atteint. Mais il ne faut pas faire d'une exception la règle. Et une fois admis que l'aptitude morale et l'action morale ne peuvent naître et exister qu'au travers de liens sociaux institutionnels situés, propres à des groupes sociaux déterminés, il devient difficile de compter pour rien, comme le font les partisans du libéralisme moral, l'allégeance à une société et à une morale.

De cela se dégagent clairement les trois conditions requises pour faire du patriotisme une vertu. *Si*, en premier lieu, il est exact que je ne peux appréhender les règles morales que par le biais de communautés situées qui en incarnent une version, *si*, ensuite, il est exact que la justification de la règle morale doit faire référence à des biens attachés à la vie de communautés déterminées, *si*, enfin, il est exact que je nais à la vie morale et m'y maintiens uniquement par l'effet des divers soutiens moraux prodigués par ma communauté, *alors* il est clair que, sans cette communauté, je suis peu susceptible de m'épanouir en tant qu'être moral. Si tel est effectivement le cas, alors, l'allégeance à ma

communauté, et aux obligations qu'elle m'impose – pouvant aller jusqu'au sacrifice de mon existence pour sa survie –, ne pourrait pas être significativement opposée, ou mise en compétition, avec ce qu'une morale objective exigerait de moi. Séparé de ma communauté, je serais enclin à perdre ma maîtrise sur les véritables critères du jugement. L'attachement à ma communauté, à la hiérarchie d'une structure de parenté définie, d'une communauté locale particulière et d'une communauté naturelle déterminée est, de ce point de vue, un prérequis à toute morale. Ainsi, le patriotisme et toutes les loyautés analogues ne sont plus seulement des vertus, mais passent au rang de vertus fondamentales. Tout cela dépend évidemment, en dernier ressort, de la vérité ou de la fausseté des trois conditions avancées ci-dessus. Et l'argumentation ne nous permet pas jusqu'ici de rendre un verdict sur cette vérité ou cette fausseté. Quelques progrès ont néanmoins été réalisés, non seulement parce que les termes du débat ont été clarifiés, mais aussi parce qu'il apparaît que cette discussion ne peut être réduite à un simple désaccord entre deux conceptions rivales de la morale, comme s'il existait quelque part, dans le monde social, un objet indépendant, qui attendrait d'être décrit, d'une manière plus ou moins satisfaisante, par les points de vue concurrents. Nous sommes bel et bien en présence de deux morales rivales et incompatibles, chacune d'entre elles étant considérée, par ses partisans, comme la morale en soi ; chacune des deux versions exigeant de nous une allégeance exclusive. Comment évaluer semblables prétentions ?

Une manière de procéder consiste à faire appel à Aristote. Puisque nous n'avons à portée de main ni une réserve de principes premiers clairs et établis, ni un quelconque recours épistémologique qui nous fournirait un critère neutre et indépendant pour départager les prétentions concurrentes, nous serons bien avisés de recourir à une méthode dialectique. Et une telle stratégie montre sa fécondité lorsqu'elle parvient à concentrer l'attention sur les critiques qu'émettent, symétriquement, les adeptes d'un parti à l'égard de leurs détracteurs, en les accusant d'exclure du débat des éléments qu'ils considèrent, eux, comme d'une importance fondamentale. Au moins cette démarche nous livrera-t-elle une première indication sur les éléments dont les deux écoles reconnaissent

l'importance mais dont l'interprétation controversée permet de penser qu'elle s'appuie sur un socle de croyances partagées. Quel est l'espace où surgissent de telles questions ?

IV

Un tel espace peut être circonscrit par une objection que les partisans du patriotisme peuvent raisonnablement, du moins à première vue, élever contre leurs adversaires. La justification rationnelle des règles et des préceptes moraux, que font valoir ceux qui considèrent le patriotisme comme une vertu, présente, en effet, une structure claire et rationnellement défendable. Pour eux, les règles morales se justifient si, et seulement si, elles sont productives et partiellement constitutives d'une forme de vie sociale partagée et dispensatrice de bienfaits directement appréciés par les membres des communautés qui cultivent cette forme de vie sociale. Donc, c'est *en tant que* tel membre de telle ou telle communauté que je puis juger les raisons qu'a la morale d'exiger ceci ou cela de moi, dans chacun des rôles sociaux que j'assume. Par contraste, on peut soutenir que la morale libérale m'enjoint d'adopter une position abstraite et artificielle, voire même impossible : celle d'un être rationnel, satisfaisant aux exigences de la morale, non pas *en qualité de* parent, d'agriculteur ou de stratège, mais *en qualité d'agent* rationnel, affranchi de tout conditionnement social et métamorphosé non pas simplement en un spectateur impartial, à l'image de celui d'Adam Smith, mais en un acteur impartial que son objectivité déracinée voue à être un citoyen de nulle part. Comment puis-je me convaincre moi-même de pratiquer cet acte d'abstraction et d'affranchissement ?

La réplique libérale est claire : abstraction et détachement sont justifiables, parce qu'ils constituent une condition de la liberté morale, de l'émancipation à l'égard des pesanteurs que génère le *statu quo* social, politique et économique. Si je ne parviens pas à tenir à distance tous

les traits qui caractérisent ce *statu quo*, y compris les rôles dans lesquels je me présente quotidiennement, je serai incapable de l'observer d'un œil critique et de décider, pour moi-même, quelle position il est rationnel et juste que j'adopte à son égard. Cela n'empêche pas le résultat final de pareil examen de déboucher sur l'approbation d'une partie, ou du tout, de l'ordre social considéré, mais cette approbation même ne pourra être considérée comme valide – c'est-à-dire donnée librement et rationnellement – que si je me suis astreint préalablement à cette prise de distance. (L'aval quasi complet du *statu quo* économique existant caractérise les libéraux conservateurs actuels, tel Milton Friedman, qui est aussi libéral que les libéraux libéraux pour qui le *statu quo* est en grande partie insatisfaisant – J. K. Galbraith ou Edward Kennedy, par exemple –, ou que les libéraux radicaux.) Dans le fond, la morale libérale fait appel, à sa façon, à un bien supérieur : le bien qui correspond à la jouissance de ce genre particulier de liberté émancipante qu'elle met sans cesse en valeur. Et au nom de ce bien, elle se montre capable non seulement d'apporter une justification aux règles morales, mais aussi de formuler une objection convaincante et potentiellement préjudiciable à la morale du patriotisme.

Estimer que la critique du *statu quo* ne peut tolérer aucune limite fait partie de l'essence de la morale du libéralisme. Aucune institution, aucune pratique, aucun attachement ne peuvent être tenus à l'abri d'une mise en question, sanctionnée, éventuellement, par un rejet. Inversement, la morale patriotique, précisément parce qu'elle se définit en termes d'appartenance à une communauté, prenant appui sur une structure sociale, politique et économique spécifique, doit préserver de la critique au moins quelques pans essentiels de cette existence communautaire. Parce que le patriotisme doit être un engagement qui est, à certains égards, inconditionnel, il exclut, dans ces dimensions-là, la critique rationnelle. Mais s'il en est ainsi, les adeptes d'une morale patriotique se condamnent eux-mêmes à une attitude fondamentalement irrationnelle – puisque refuser d'examiner certaines de ses croyances et attitudes fondamentales, c'est déjà promouvoir leur adoption, qu'elles soient rationnellement justifiables ou non, ce qui est irrationnel. Ils se constituent ainsi prisonniers de cette irrationalité.

Comment les adeptes d'une morale du patriotisme peuvent-ils faire pièce à cette accusation ? La réponse est triple.

Quand le moraliste libéral relève que le patriote est tenu de considérer les projets et les agissements de sa nation d'une manière non critique, il n'indique pas seulement que certains de ces projets et agissements seront, occasionnellement, exemptés d'analyse, mais souligne, surtout, que quelques points, au moins, seront interdits de critique, à titre définitif. Le patriote ne peut pas nier cela ; mais ce qui, avant tout, importe pour lui, c'est d'identifier clairement et précisément ce qui tombe sous le coup de cette exemption permanente. Arrivé à ce stade de notre mise en perspective de la morale du patriotisme et de la morale libérale, il est crucial de ne pas nous tromper d'adversaires. Le libéralisme et le patriotisme ne sont pas des positions inventées par moi ou par d'autres commentateurs ; ces options ont leurs figures emblématiques et leurs hérauts respectifs. Et bien que j'espère, jusqu'ici, m'être tenu à mon projet de départ, qui ne visait rien de plus qu'à articuler entre eux les discours respectifs de ces hérauts, il devient à présent important, pour l'explication de la morale patriotique, que ses figures de proue soient identifiées. Ce qui va suivre est donc une tentative d'identifier les conduites patriotiques communes à Charles Péguy et Charles de Gaulle, à Adam von Trott et à Bismarck. On remarquera que dans ces paires le premier nom est à chaque fois celui de quelqu'un qui se positionna, en permanence, et de manière radicale, à l'extérieur de l'establishment et témoigna de l'hostilité à celui-ci. Quant au second nom, c'est celui de quelqu'un qui fut un membre de l'establishment politique de sa nation, mais qui, en dépit de cette responsabilité exercée au moins pendant un temps et de son identification concomitante au *statu quo* du pouvoir et du gouvernement, fut aussi, à un moment donné, écarté de ce *statu quo*. Ces personnages montrent clairement qu'on peut mettre à l'abri des critiques du patriote beaucoup de choses, mais que ce qui n'est jamais à l'abri de la critique, c'est le *statu quo* du pouvoir et du gouvernement, ainsi que les politiques suivies par ceux qui exercent le pouvoir et qui sont au gouvernement. Mais alors, qu'est-ce qui est effectivement immunisé contre la critique ? La réponse est : *la nation conçue comme projet*, un projet qui a pris

naissance, d'une manière ou d'une autre, dans le passé et qui, porté par les efforts d'une communauté, transforme celle-ci en un corps moralement distinct qui prend en charge sa revendication à l'autonomie politique, et la concrétise dans diverses expressions organisées et institutionnalisées. Cette définition de la nation comme projet explique qu'on puisse être patriote à l'égard d'une nation dont l'indépendance politique n'est pas encore acquise – c'est le cas de Garibaldi –, ou, à l'instar des patriotes polonais de 1860, qu'on puisse témoigner une fidélité à une nation qui a, un jour, existé, et qui pourrait renaître. Le patriote se définit par une façon particulière de réunir un passé, dont il tire son identité morale et politique distincte, et un avenir dont le projet est sa nation et qu'il lui incombe de réaliser. Seule l'allégeance à ce projet est inconditionnelle. L'allégeance à des gouvernements, à des formes de gouvernement spécifiques ou à des chefs particuliers dépendra entièrement de leur dévouement à ce projet et de leur aptitude à ne pas le contrecarrer ou le faire échouer. C'est ce qui rend possible qu'un patriote comme Péguy se montre profondément opposé aux dirigeants de son pays ou qu'un patriote de la trempe d'Adam von Trott aille jusqu'à intriguer pour renverser le gouvernement.

Certes, ces considérations peuvent, partiellement, contrer l'attaque des moralistes libéraux, qui n'admettent pas que la morale du patriotisme ordonne au patriote, en certaines circonstances, d'abdiquer complètement son sens critique et donc sa rationalité. Elles ne sont cependant pas suffisantes. Tout ce que j'ai mis sur le compte de la morale du patriotisme reste, en effet, compatible avec le fait qu'en certaines occasions, elle peut exiger mon soutien à des initiatives, essentielles au projet de ma nation ou même à sa survie, et cela, même si le succès de ces initiatives ne devait pas profiter aux intérêts de l'ensemble du genre humain, évalués selon le point de vue de la morale objective et impartiale. L'exemple d'Adam von Trott illustre très bien ce cas de figure.

Patriote allemand, exécuté en 1944, suite à l'attentat manqué contre Hitler, Adam von Trott avait choisi de travailler en Allemagne, en collaboration avec l'opposition conservatrice aux nazis. Les membres de cette opposition étaient très peu nombreux mais extrêmement bien placés. Ils envisageaient de se débarrasser d'Hitler de l'in-

térieur plutôt que par un renversement du régime nazi, qui aurait entraîné la destruction de l'Allemagne née en 1871. Mais pour donner le change, Trott fut forcé de se compromettre avec le régime. Il servit donc non seulement la cause de son pays, ce qui était son intention, mais également, conséquence inévitable, la cause des nazis. Cet exemple met particulièrement bien en évidence la relativité et la vanité des calculs qui visent à établir si telle ou telle série d'événements s'accorde aux « intérêts supérieurs de l'espèce humaine ». Et pourtant, l'avènement du nazisme fit partie des rares circonstances dont l'enjeu était si grand – et que la taille de cet enjeu soit devenue plus claire *a posteriori* ne change rien – qu'il donnait un clair contenu à cette expression : « les intérêts supérieurs de l'espèce humaine » et qu'il ordonnait des actions, dont le renversement du régime nazi.

Comment le patriote peut-il répondre ? Peut-être de deux manières. La première consiste à repréciser, d'abord, que, tout enracinée qu'elle soit dans une communauté située, et inextricablement liée à la vie sociale de cette communauté, la morale particulariste du patriote n'est pas inapte à fonder rationnellement le rejet d'un certain nombre d'aspects de l'organisation sociale en place. La conception de la justice produite par la notion d'appartenance à une communauté précise peut offrir des critères permettant d'apercevoir les défauts d'institutions politiques déterminées. Quand l'antisémitisme nazi fut confronté au phénomène des Juifs allemands décorés de la Croix de fer, il se trouva contraint de désavouer les critères d'excellence allemands qui avaient cours avant lui, et qui avaient permis de reconnaître et d'honorer la fidélité sans faille des soldats juifs à l'Allemagne. Ensuite, la conception qui assigne à une nation une mission spécifique n'exclut pas que cette mission puisse comprendre, pour une part d'elle-même, l'extension, par-delà les frontières, d'une justice présente au départ dans les institutions de la mère patrie. Il arrive que des gouvernements, ou certaines de leur actions, échouent, ou soient perçus comme ayant failli si radicalement à la mission qui leur incombait que le patriote trouve qu'il est à un point où il lui faut choisir entre les exigences du projet constitutif de sa nation et les exigences de la morale qu'il a acquise au sein d'une communauté, tirant de ce projet le sens de son existence. Oui, rétor-

quera la critique libérale du patriotisme, tout cela *peut*, en effet, se passer ainsi mais cela peut, aussi bien, ne pas se passer ainsi et, dans les faits, cela ne se passe pas souvent ainsi. En définitive, le patriotisme s'avère être une source permanente de péril moral. Cette assertion, je le reconnais, ne peut pas être réfutée avec succès.

Un second type, très différent, de défense du patriotisme pourrait se présenter comme suit. J'ai soutenu précédemment que le genre d'estime de son pays compatible avec une moralité libérale, faite d'objectivité et d'impartialité, serait trop peu solide et soumise à un trop grand nombre de contraintes pour encore être considérée comme une version de patriotisme traditionnel. Mais il ne s'ensuit pas qu'une variante de ce patriotisme traditionnel ne puisse pas s'accorder avec une variante de la loi morale universelle, qui poserait des limites, validerait et corrigerait la morale particulariste du patriote. L'étude des possibilités d'une telle conciliation est une question trop vaste et trop spécifique pour être développée dans cet article. Mais il faut noter que même si elle était possible – et tous ceux qui ont été et patriotes et chrétiens ou à la fois patriotes et partisans de la loi naturelle définie par le thomisme, ou encore patriotes et défenseurs des droits de l'homme, n'ont cessé de désigner cet idéal –, cela n'affaiblirait d'aucune manière l'affirmation libérale selon laquelle le patriotisme est un phénomène moralement dangereux.

Que le partisan d'une morale du patriotisme, pour peu que mon argumentation soit correcte, soit forcé d'admettre ce dernier point ne met pas pour autant un terme au débat. Car la morale libérale de l'impartialité et de l'objectivité se révèle être, elle aussi, dans une symétrie tout à fait intéressante, un phénomène moralement dangereux. Supposons un instant déliés les liens que génère le patriotisme. La morale libérale sera-t-elle en mesure de les remplacer par quoi que ce soit de solide et d'adéquat? En fait, ce que la morale du patriotisme produit de mieux, c'est une présentation et une explication des liens et des allégeances qui caractérisent la vie sociale et en forment la substance. Elle le fait en soulignant l'importance morale de la reconnaissance d'une histoire commune par les différents membres d'un groupe social. Chacun de nous, de façon plus ou moins vive, comprend sa vie comme

une pièce de théâtre; et, en raison des relations que nous entretenons avec d'autres, nous devons nous considérer comme des personnages dans la pièce vécue par eux. De surcroît, le récit de chacune de nos vies est enchâssé dans l'histoire d'une ou de plusieurs unités humaines plus larges. Je conçois mon histoire personnelle comme mêlée à l'histoire de ma famille, de cette ferme, de cette université ou de cette campagne; et je comprends pareillement la vie des individus qui m'entourent comme entrelacée à ces histoires plus vastes. Je me vois donc, je les vois donc, comme partageant un intérêt pour l'issue de cette histoire et pour le genre d'histoire dont il s'agit et doit s'agir: tragique, héroïque, comique.

Une thèse centrale de la morale du patriotisme consiste à dire que, si je ne comprends pas le récit de ma vie personnelle comme imbriquée dans l'histoire de mon pays, j'oblitérerai et perdrai une dimension essentielle de la vie morale. Si je ne saisis pas cela, je ne serai pas en mesure de comprendre ce que je dois aux autres et ce que les autres me doivent, quels crimes commis par ma nation je suis tenu de réparer, pour quels bienfaits reçus je suis tenu de me sentir redevable. Prendre la mesure de ce qui m'est dû et de ce que je dois et comprendre l'histoire de la communauté à laquelle j'appartiens sont, dans ce sens, une seule et même chose.

Il est nécessaire d'insister sur une conséquence de ce qui précède. Le développement du patriotisme, tel que je l'ai entendu dans cet article, n'est possible que dans certains types de communautés nationales et sous certaines conditions. Une communauté nationale qui renierait systématiquement sa propre histoire véritable, ou qui lui substituerait une histoire largement inventée, une communauté nationale dans laquelle les liens tissés par l'histoire ne seraient pas les liens proprement fédérateurs de la communauté (ceux-ci ayant par exemple été remplacés par des liens d'intérêt mutuel), serait une communauté à l'égard de laquelle le déploiement d'une attitude patriotique s'assimilerait, à tout point de vue, à une attitude irrationnelle. De même qu'une famille, dans laquelle les relations entre les membres seraient dictées uniquement par une réciprocité d'intérêts égoïstes, ne serait plus une famille, au sens traditionnel du mot, une nation dont les membres

adopteraient la même attitude à l'échelle nationale ne serait plus une nation, et cela offrirait une raison suffisante pour soutenir que le projet constitutif de cette nation s'est tout simplement effondré. Dès lors que tous les États bureaucratiques modernes ont tendance à réduire la communauté nationale à cette configuration de relations réciproquement intéressées, ils s'acheminent vers une situation dans laquelle aucune morale patriotique authentique n'aura sa place, et où tout ce qui prétendra en tenir lieu se réduira à un simulacre injustifiable.

En quoi cela est-il préoccupant ? Dans les communautés modernes, où l'appartenance est comprise uniquement, ou principalement, en termes de profits mutuels, deux recours seulement se profilent, en général, quand surviennent des conflits qui menacent cette réciprocité d'intérêts. L'un d'eux est l'imposition arbitraire de quelque solution musclée ; l'autre prend les traits d'une invocation de critères neutres, impartiaux et impersonnels, ressortissant à la doctrine morale libérale. L'importance de ce recours ne doit certes pas être négligée. Mais s'agit-il d'un recours fiable ? Le problème est que, pour susciter l'allégeance aux critères d'impartialité et d'impersonnalité, il faut trouver une motivation qui possède une justification rationnelle et puisse en même temps faire pièce aux motifs fournis par l'intérêt. Or, la nécessité d'une telle allégeance surgit précisément et seulement quand la possibilité d'en appeler à la réciprocité des intérêts a disparu, une telle réciprocité ne pouvant plus fournir le type de motivation nécessaire. Et il est difficile de définir ce qui pourrait la remplacer adéquatement. Parce qu'elle revêt les traits d'un appel à la rationalité, l'invitation faite aux agents moraux, considérés comme des individus rationnels, de s'attacher à une rationalité impersonnelle qui relativise leurs intérêts particuliers se doit de fournir une raison adéquate d'agir de la sorte. Et c'est le point sur lequel l'exposé libéral de la morale affiche une vulnérabilité patente. En pratique, cette faiblesse se mue en un handicap sérieux en un point nodal de l'organisation sociale.

Toute communauté politique, sauf dans des conditions tout à fait exceptionnelles, exige le maintien permanent de troupes armées en vue d'assurer sa sécurité minimale. Des membres de celles-ci, elle exige et qu'ils soient prêts à sacrifier leur vie au profit de la sécurité

nationale, et que leur détermination à le faire ne soit pas subordonnée à leur opinion personnelle sur le bien-fondé de telle ou telle décision de leur pays, qu'ils mesureraient selon quelque critère d'évaluation neutre et impartial, faisant équitablement référence aux intérêts de leur propre communauté et aux intérêts des autres communautés. Cela signifie que les bons soldats ne peuvent pas être libéraux, et que leurs actions doivent comporter au moins une bonne dose de morale du patriotisme. Paradoxalement, la survie politique de n'importe quel État, au sein duquel la morale libérale a reçu un large assentiment, dépend en fin de compte de l'aptitude de cet État à former un nombre suffisant de jeunes gens, hommes et femmes, qui ne mettent pas en pratique cette morale libérale. Dans cette perspective, la morale libérale concourt à la dissolution des liens sociaux.

Ici, l'accusation que peut porter, avec succès, la morale du patriotisme contre la morale libérale est le reflet inversé de celle que la morale libérale faisait valoir, tout à l'heure, contre la morale du patriotisme. Tandis que le moraliste libéral se montre capable de démontrer que le patriotisme constitue une source permanente de dangers, en ce qu'il donne à notre attachement à la nation la priorité sur notre attachement à une critique rationnelle, le moraliste qui défend le patriotisme se montre capable de démontrer que la morale libérale constitue une source permanente de danger, dans la mesure où le criticisme moral, auquel elle invite, fragilise nos liens sociaux et moraux. Et chacun des partis en présence a, en fait, raison.

V

Le philosophe moral qui accepte de considérer cette conclusion comme contraignante voit clairement la principale tâche qui l'attend. Elle consiste à se demander si, tout en admettant que les lignes de force de ces deux morales modernes rivales ne sauraient être vraies toutes les deux, nous ne devrions pas nous garder de conclure précipitamment

que toutes deux sont fausses. Et il s'agit là d'une investigation dans laquelle des progrès considérables ont déjà été accomplis. Mais l'histoire, dans son impatience, ne laisse pas le temps aux philosophes moraux d'achever leur tâche, et encore moins d'en faire part à leurs concitoyens. En Grèce, la *polis* cessait d'être l'institution politique de référence à l'époque même où Aristote reformulait son raisonnement. Tout philosophe contemporain qui étudie les concepts clés de la vie politique moderne depuis le XVIII^e siècle est menacé de revivre le destin d'Aristote, sur un mode tout de même un peu moins dramatique. La chouette de Minerve semble ne sortir qu'au crépuscule.

Cela veut-il dire pour autant que mon raisonnement est dépourvu de toute signification pratique immédiate ? Oui, si l'on considère que sa conclusion, stigmatisant une profonde incompatibilité entre la morale libérale de l'objectivité et la morale de l'appartenance, n'a pas, en elle-même, de signification pratique pour la compréhension de la vie politique quotidienne. Mais peut-être est-ce justement la reconnaissance systématique de cette incompatibilité qui nous permettra de repérer l'imperfection majeure qui grève la vie politique des États modernes occidentaux, du moins de ceux qui tirent leur légitimation des Révolutions américaine et française. Ces États ont, en effet, marqué leur différence par rapport aux Anciens Régimes qu'ils ont destitués, en proclamant que, là où les pratiques antérieures avaient toujours été l'expression du népotisme et de la partialité des coutumes, des institutions et des traditions locales, ils établissaient, pour la première fois, dans leurs formes constitutionnelles et institutionnelles, des règles morales impersonnelles et impartiales, valant pour tous les êtres rationnels. Ainsi, Robespierre déclara qu'il revenait à la Révolution française d'avoir réuni le combat pour la France au combat pour les droits de l'homme. Au XIX^e siècle, les États-Unis produisirent leur propre version de cette revendication qui, du point de vue rhétorique, accoucha de nombreux discours du Quatre Juillet, et d'un point de vue éducatif, posa les assises de l'américanisation des immigrants, essentiellement européens, qui s'établirent durant le XIX^e et au début du XX^e siècle.

A cet égard, Hegel recourt à une distinction utile, qu'il établit par

les mots *Sittlichkeit* et *Moralität*. *Sittlichkeit* désigne simplement la moralité ordinaire d'une société déterminée. *Moralität* ne s'emploie que dans le contexte, tel que je l'ai défini, d'un universel rationnel, d'une morale objective, d'une morale libérale. On enseigna aux immigrants qu'ils laissaient derrière eux des pays et des cultures, où *Sittlichkeit* et *Moralität* étaient séparées et souvent opposées, et qu'ils pénétraient dans un pays et une culture dans lesquels la *Sittlichkeit* n'était autre que la *Moralität*. Par conséquent, dans l'esprit de beaucoup d'Américains, la cause de l'Amérique, comprise comme l'objet de la ferveur patriotique, et la cause de la morale, comprise dans les termes de la morale libérale, en vinrent à s'identifier l'une à l'autre. Si ce que j'ai présenté dans cet article est correct, l'histoire de cet amalgame ne peut être qu'une histoire de confusion et d'incohérence. Une morale reposant sur des liens et des solidarités circonstanciées a été apposée à une morale basée sur des principes universels, objectifs et impartiaux. Cela n'a pu se réaliser qu'au prix d'une incohérence.

Pour cette raison, une manière de tester l'argumentation que j'ai développée et de déterminer si elle a, ou n'a pas, de portée empirique et de signification pratique serait de réexaminer l'histoire politique et sociale de l'Amérique moderne à la lumière de cette confusion conceptuelle et de sa mise en pratique. Si cette grille de lecture s'avère éclairante, elle nous désignera, peut-être, cette confusion comme un élément indispensable à la survie d'un État moderne de grande dimension, qui a l'obligation de se montrer libéral dans de nombreux dispositifs institutionnels, mais qui, parallèlement, doit être capable de susciter un sentiment patriotique dans le chef d'un nombre suffisant de citoyens. Tenter de vérifier cette hypothèse, c'est s'exposer à la découverte d'un nouveau style d'État, dont l'ordre moral réclame une incohérence permanente vécue sous la forme d'une allégeance nationale à deux configurations de principes en contradiction mutuelle. Mais il s'agit là d'une tâche qui – heureusement – sort du cadre de cet article.