

Être citoyen du monde : horizon ou abîme du politique ?

Michaël FÆSSEL

Le monde n'est plus une idée vague et indéterminée : c'est aujourd'hui une réalité, tant nos vies sont désormais globalisées. Le cosmopolitisme dans ces conditions a-t-il un avenir ? M. Fæssel, en montrant l'origine et la signification de cette utopie, souligne ses transformations et réaffirme sa pertinence politique.

Une utopie peut-elle survivre à la réalisation de l'une de ses variantes ? À une époque où le franchissement (effectif ou virtuel) des frontières est devenu une expérience quotidienne, cette question s'adresse tout particulièrement au cosmopolitisme. Certes, entre les phénomènes liés à la mondialisation et l'idéal cosmopolitique, il semble y avoir plus qu'une nuance. L'opposition entre une globalisation de nature surtout économique et une régulation politique à la mesure du monde est d'ailleurs devenue un *leitmotiv* du discours cosmopolitique contemporain. Mais même dans ce cas, c'est de la physionomie du présent que l'on déduit la nécessité de l'idéal : puisque les capitaux, mais aussi les risques, ignorent désormais complètement les frontières, le cosmopolitisme serait, pour la première fois dans l'histoire, devenu un idéal réaliste.

Si, comme l'affirme Ulrich Beck, « la réalité est elle-même devenue cosmopolitique »¹, que reste-t-il d'une utopie qui, historiquement, s'est nourrie de son caractère subversif à l'égard des ordres établis ? Les processus contemporains de « cosmopolitisation » se situent d'abord au niveau des expériences individuelles. D'une manière générale, ils provoquent un élargissement du champ de la perception : les moyens modernes d'information confèrent une dimension mondiale aux événements, la démocratisation des transports et des réseaux virtuels abolit les distances, les évolutions migratoires tendent à constituer partout des sociétés multiculturelles. La figure du « cosmopolite », aussi souvent idéalisée que combattue, a cessé d'être élitiste à l'heure du tourisme de masse. La domination mondiale de la langue anglaise donne du crédit à l'idée d'une traductibilité universelle des idiomes.

Ce ne sont là que quelques-uns des éléments contemporains qui expliquent pourquoi le monde a perdu de sa transcendance pour s'imposer comme un fait. En langage kantien (et la référence à Kant est rarement absente des discours cosmopolitiques modernes), on dira que le monde est passé du statut de principe régulateur à celui de principe constitutif. Ce qui, jusque-là, demeurait un horizon inaccessible autrement que par l'imaginaire ou par la raison est devenu une donnée de l'expérience. Le foisonnement des interdépendances sociales et culturelles explique pourquoi nous sommes tous devenus peu ou prou, et sans l'avoir choisi,

¹ U. Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier.

des « citoyens du monde ». Mais ce constat de fait altère aussi l'exigence de droit : peut-on encore désirer ce qui se produit d'une manière apparemment inéluctable ? Sauf à faire du cosmopolitisme la résultante logique et inévitable des évolutions du présent, il faut se demander en quoi un tel idéal est de nature, non pas à avaliser le cours des choses, mais à contredire ce qu'il comporte d'injuste.

Cette dernière considération tend à inscrire le cosmopolitisme dans le champ plus vaste d'une théorie de la justice. Dès lors, comme on aura l'occasion de le vérifier, il ne s'agit plus simplement d'instituer politiquement le monde pour répliquer à des évolutions historiques récentes. Il convient plutôt d'envisager le monde comme l'horizon d'accomplissement du politique. On trouve, au cœur de cette problématique, la question de la citoyenneté mondiale autour de laquelle gravitent la plupart des théories contemporaines du cosmopolitisme. Que signifie, pour l'individu, être « citoyen du monde » ? Cette citoyenneté est-elle destinée à demeurer symbolique ou doit-elle être instituée ? Dans ce dernier cas, quelle institution est-elle la mieux à même de garantir un ensemble de droits indépendants des appartenances nationales ? La citoyenneté cosmopolitique relève-t-elle du droit privé ou du droit public ? Implique-t-elle une autorité politique mondiale ou, au contraire, des entités supranationales (du type de l'Union européenne) suffisent-elles à en garantir l'efficacité ?

Ces questions relèvent autant de la science politique que du droit ou de la sociologie. Depuis l'abbé de Saint-Pierre et Kant, la philosophie a contribué à l'imagination de modèles institutionnels susceptibles de donner un contenu effectif à la citoyenneté mondiale. Ce ne sera pas le biais adopté dans cette contribution. Plutôt que de définir un cadre adéquat à une « démocratie cosmopolitique » susceptible de relever les défis du présent², on essaiera de clarifier les principales significations charriées par le thème de la citoyenneté mondiale. Par sa seule introduction, ce dernier met à l'épreuve les concepts les mieux éprouvés de la pensée politique moderne : on citera seulement ceux de souveraineté, de peuple ou d'État. C'est que, et ce sera la fil conducteur de la présente étude, le cosmopolitisme entretient avec le politique comme tel une relation ambivalente. Il se présente à la fois comme son horizon d'attente (on se souvient de l'appel de Jacques Derrida en 1997 : « Cosmopolites de tous les pays, encore un effort ! ») et comme sa limite, puisque c'est le plus souvent contre un pouvoir institué que sont invoqués les droits du citoyen du monde. Dire que le cosmopolitisme est l'« achèvement » du politique renforce l'ambiguïté. On peut, en effet, se demander si la citoyenneté mondiale consacre la dimension politique de l'existence humaine ou si elle la relativise au bénéfice d'autres instances (morales, religieuses, culturelles, voire métaphysiques).

Avant de décider si le cosmopolitisme est devenu aujourd'hui un idéal réaliste, et pour pouvoir le faire, il faut donc établir s'il constitue une exigence collective légitime ou s'il n'entraîne pas plutôt la dénaturation de tout lien authentiquement politique.

Une métaphysique de l'universel ?

L'idée d'une cosmo-politique est si peu évidente que les premières occurrences du thème de la citoyenneté mondiale sont clairement antipolitiques. Il suffit, pour s'en convaincre, de citer la réponse de Diogène le Cynique à la question d'Alexandre lui demandant de quelle cité il était originaire : « Je suis un citoyen du monde (*kosmopolitès*) ». Cette revendication apparaît comme un défi adressé non seulement à la puissance du conquérant, mais encore aux classifications politiques en usage dans la Grèce antique. Le

² Sur ce point, on peut se reporter à la proposition de Daniele Archibugi dans *La Démocratie cosmopolitique, Sur la voie d'une démocratie mondiale*, Paris, Cerf, 2009.

cosmopolitisme de Diogène est d'essence individualiste et anarchiste : pour lui, être « citoyen du monde » signifie d'abord n'appartenir à aucune cité, n'être soumis à aucune grandeur d'établissement. De ce point de vue, l'absence d'institution mondiale n'est pas un argument contre le cosmopolitisme, mais au contraire une garantie d'indépendance absolue. C'est parce qu'il échappe à l'institution que le monde constitue un espace adéquat à l'individualisme cynique.

Il n'est pas question de présenter ici une histoire du cosmopolitisme, même à la lumière des critiques que ses partisans ont produites des puissances établies³. Il suffit de rappeler que la tradition anti-institutionnelle ouverte par Diogène se retrouvera dans le cosmopolitisme stoïcien dont l'essence est davantage métaphysique ou morale que politique. Quand bien même elle porte le nom de « citoyenneté », l'appartenance de l'homme au monde et à sa loi fonde, pour les stoïciens, un pouvoir de connaître et un devoir d'agir, pas un droit juridiquement opposable aux cités ou à l'Empire. Certes, le citoyen du monde appartient à une communauté. Mais celle-ci, en tant que communauté des sages, excède toutes les formations institutionnelles susceptibles d'advenir dans l'histoire.

Plus importante pour nous que les aspects historiques, est l'utilisation, par les modernes, de cette dimension antipolitique *contre* le cosmopolitisme. C'est précisément parce qu'il vise à une forme d'universalité abstraite et désincarnée que le cosmopolitisme constituerait l'abîme du politique. Cet argument ne se trouve pas seulement chez les penseurs traditionnalistes qui opposent à l'universalisme de l'homme la contrainte des mœurs nationales. C'est ainsi que Rousseau s'en prend au cosmopolitisme dans lequel il voit une occultation du politique au profit d'une métaphysique du « genre humain » sujette à caution⁴. Deux arguments se mêlent dans la critique rousseauiste : 1/ l'idée d'humanité est trop générale pour servir de justification à l'action publique (le sentiment d'humanité ne peut être que vague et, par là, s'avère incapable de fonder une motivation), 2/ on ne peut dériver les droits politiques de l'humanité de l'existence d'une loi naturelle (Diderot) ou d'une bienfaisance innée au genre humain (Pufendorf). Dans les deux cas, les prétentions politiques de la citoyenneté mondiale se trouvent contredites au nom d'une théorie de la volonté qui, en dépit de sa généralité, ne saurait se constituer contre les intérêts particuliers (nationaux). Vouloir *politiquement*, c'est d'abord vouloir en tant que peuple, c'est-à-dire souverainement, parce que la volonté ne peut se laisser borner par une représentation *déjà existante*, fût-ce telle celle de l'égalité absolue entre les membres du genre humain.

Est ici visée la dépendance du cosmopolitisme par rapport à une ontologie du droit naturel. Pour Rousseau, il existe bien une identité de nature entre les hommes, mais elle est incapable de motiver des institutions légitimes puisque seules les contradictions consécutives à la vie sociale (dégénérée) rendent indispensable le contrat social. En un mot, l'appartenance de l'espèce humaine au monde ne dicte aucune conduite, elle ne rend légitime aucun projet collectif et, surtout, elle n'est à la source d'aucune volonté politique.

³ On peut se reporter à la synthèse historique de Peter Coulmas, *Les Citoyens du monde, Histoire du cosmopolitisme*, Paris, Albin Michel, 1995.

⁴ C'est dans le Manuscrit de Genève que la critique, presque toujours univoque, est la plus tranchée : « Nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites Républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens. Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus Cosmopolites, qui justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne » (*Du Contrat social*, Première version, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, p. 287).

À la suite de Rousseau, de nombreux auteurs insisteront sur les excès « idéalistes » du cosmopolitisme. Plus que son caractère utopique, c'est sa dimension métaphysique qui est citée comme un argument en sa défaveur⁵. Comment, en effet, constituer des procédures de délibération et de décision sur une base aussi fragile que l'appartenance au genre humain ? Le politique repose sur des expériences concrètes qui, du moins dans le cadre de la première modernité, renvoient à des réalités nationales. Le sentiment d'appartenance au monde comme à une société universelle peut d'ailleurs être interprété comme une illusion propre à un groupe social déterminé. La critique marxiste de la figure du « cosmopolite » lie cette dernière à l'idéologie bourgeoise qui, de manière contradictoire, assigne l'universel à une classe. On a ici un argument qui se retrouvera sous d'autres formes : la citoyenneté mondiale serait dépolitisante parce qu'elle reposerait sur une occultation des conflits au nom d'un intérêt commun illusoire⁶.

Un idéal juridique

On le voit, la difficulté réside dans l'articulation entre le politique et l'humanité comme genre. Une politique menée au nom de l'universel n'est-elle pas toujours le masque d'une lutte d'intérêts ? Et comment définir l'« homme » pour qu'un tel concept fournisse un contenu à la volonté ?

Il est vrai que le cosmopolitisme est conditionné à une métaphysique à chaque fois que la citoyenneté mondiale se trouve déduite d'une essence universelle et substantielle de l'homme qui fixerait par avance sa destination. S'il y a là quelque chose d'antipolitique, c'est toutefois seulement la subordination de la raison humaine à une *nature* qui soumettrait les conduites à une hiérarchie normative. Or, un trait central du cosmopolitisme moderne consiste à s'émanciper de toute métaphysique du *cosmos* et de l'ontologie de l'appartenance qui lui est liée⁷. Chez Kant, par exemple, le statut de citoyen du monde ne dépend plus d'une définition anthropologique, mais d'une exigence strictement juridique : la pacification des interactions entre les individus se trouve à la source du droit. La raison pratique juridique pose qu'aucun lien entre les individus ne doit être abandonné à la violence de l'état de nature. A partir du moment où les interactions se généralisent au monde entier (une condition qui se trouve remplie dans le monde moderne), il faut donc penser une forme de droit qui régule les liens transnationaux. Le « droit cosmopolitique » au sens strict concerne justement les prétentions juridiques que les « étrangers » peuvent faire valoir face aux États⁸.

Vers la paix perpétuelle (1795) marque donc une avancée notable dans la « politisation » du concept de cosmopolitisme. Chez Kant, la citoyenneté mondiale n'est plus revendiquée à partir d'une morale philanthropique, mais en fonction de l'exigence rationnelle qui veut qu'aucune relation intersubjective n'échappe au droit. Si le « citoyen du monde » est d'abord l'étranger, c'est parce que l'étatisation de la planète est en voie d'achèvement et qu'elle condamne à l'arbitraire les individus auxquels n'est pas reconnu le statut de citoyen national. On a souvent critiqué la restriction kantienne du droit cosmopolitique à un « droit de visite » : l'État doit accepter d'entrer dans une relation juridique avec les étrangers présents sur son sol, mais ces derniers ne peuvent par pour autant faire valoir un « droit d'installation »

⁵ C'est, par exemple, le cas de John Rawls qui argumente en faveur d'une application des principes de justice dans un cadre national où la responsabilité de protéger les droits humains incombe en priorité aux États (voir *Paix et démocratie, Le droit des peuples et la raison publique*, Paris, La Découverte, 2003).

⁶ Sur ce point, voir Étienne Balibar, « Cosmopolitisme et internationalisme : deux modèles, deux héritages », dans *Philosophie politique et horizon cosmopolitique*, Unesco, Paris, 2004, p. 37-63.

⁷ J'ai développé ce point dans *Après la fin du monde, Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 243-282.

⁸ Voir *Vers la paix perpétuelle*, Troisième article définitif.

sur ce territoire. Concrètement, le droit cosmopolitique garantit aux étrangers d'être pris en charge par des instances judiciaires et non pas administratives (comme c'est largement le cas aujourd'hui en France). La restriction relative au « droit d'installation » a un sens historique précis : Kant pense dans le contexte des débuts de la colonisation⁹. La citoyenneté mondiale justifie la prétention à entrer dans des relations juridiques avec les autres, non pas la constitution d'un nouvel Empire.

À cet égard, il n'est plus contradictoire d'affirmer le cosmopolitisme dans le contexte du pluralisme politique des États. De fait, il n'y aurait pas d'« étrangers » dans un monde régi par un État mondial unifié. C'est encore dans une lignée kantienne que Habermas s'inscrit lorsqu'il insiste sur le principal apport de la construction européenne : l'invention d'une citoyenneté transnationale qui ne remet pas formellement en cause l'existence des États-nations¹⁰. On peut discuter de la forme d'institution la mieux à même de garantir ce droit des étrangers, et il est inévitable qu'un tel droit vienne limiter la souveraineté des États. Mais, en deçà de ces aspects institutionnels, l'avancée kantienne réside dans une construction strictement politique (*i.e.* ni métaphysique, ni morale, mais référée à la condition de coexistence entre les individus) du concept de cosmopolitisme. L'universel n'est plus le point de départ de la réflexion puisqu'il n'est plus donné dans aucune nature humaine. Il constitue bien plutôt l'horizon juridique dans lequel se place une raison politique libre de tout présupposé relatif à l'essence de l'homme.

Une exigence émanant de la société civile

Pour autant, le cosmopolitisme n'est pas sans effet sur la définition du politique. En règle générale, ses opposants reprochent à cet idéal de restreindre, de manière le plus souvent hypocrite, la politique à la morale. « Qui dit "humanité" veut tromper » affirme Carl Schmitt, parodiant un mot de Proudhon¹¹. Une guerre menée au nom de l'humanité implique en effet la criminalisation (*i.e.* la déshumanisation) de l'adversaire qui, aux yeux du juriste allemand, constitue le masque moral de menées impérialistes. Surtout, la « tromperie » résiderait dans l'occultation, par le libéralisme cosmopolitique, du critère de la politique : le partage entre ami et ennemi. Puisque l'humanité n'a pas d'autre dehors que le monstrueux, la (cosmo)politique se verrait réduite à des actions de police internationale au nom du Bien dont l'histoire des dernières décennies n'a donné que trop d'exemples.

De ce genre de critiques, on ne retiendra ici que le principe qui consiste à identifier le cosmopolitisme à *politique de la dépolitisation* et, par là, à une morale d'autant plus ambiguë qu'elle justifie les plus grandes violences. Il n'est pas douteux que, à l'instar d'autres utopies, le cosmopolitisme a fait l'objet de récupérations idéologiques diverses. Le point est de savoir si l'invitation à penser dans des catégories et à agir dans des institutions qui ne reçoivent pas de garantie de la tradition trahit nécessairement un *ethos* antipolitique. De fait, le modèle du cosmopolitisme pluraliste exposé à l'instant suppose que quelque chose du politique se joue hors de l'État ou, du moins, à sa marge. L'affirmation d'une citoyenneté mondiale est, par nature, subversive par rapport à l'identification moderne entre capacité juridique et nationalité.

Nombre de théoriciens contemporains du cosmopolitisme insistent sur le fait que cette forme hybride de citoyenneté trouve son lieu de revendication, mais aussi son expression juridique la plus exemplaire, au sein de la société civile plutôt que dans l'État. Par là, ils

⁹ En l'espèce, les tentatives européennes de conquête de la Chine et du Japon.

¹⁰ Voir Habermas, *La Paix perpétuelle, Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, 1996.

¹¹ C. Schmitt, *La Notion de politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, rééd. Champs-Flammarion, p. 96.

retournent en faveur du cosmopolitisme un argument présenté par Hegel contre cet idéal. La seule référence que les *Principes de la philosophie du droit* font au cosmopolitisme se trouve dans la section sur la société civile, plus exactement dans un développement consacré à l'« administration du droit ». Le contexte n'a rien de hasardeux puisque Hegel expose dans ce passage ce que l'on pourrait appeler l'idéologie de la société civile, à savoir la théorie universaliste et libérale des droits de l'homme. À l'intérieur des sociétés modernes,

l'homme vaut parce qu'il est homme, non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, italien, etc. Cette conscience pour laquelle c'est la pensée qui vaut est d'une importance infinie, - elle n'est déficiente que lorsqu'elle se bloque en une opposition à la vie concrète de l'État, par exemple en tant que cosmopolitisme¹².

Selon Hegel, le principe de la liberté et de l'égalité individuelles constitue une découverte historique parfaitement légitime pour autant qu'il soit circonscrit à une institution déterminée : la société civile moderne en tant qu'elle organise juridiquement la sphère des échanges et de la satisfaction des besoins. On pourrait dire que, dans la société civile, les individus sont citoyens du monde au sens où ils possèdent les mêmes droits originaires, quelle que soit leur appartenance nationale. Hegel voit très bien qu'il y a une dimension mondiale dans le capitalisme et que celle-ci favorise la prise de conscience de l'universalité du genre humain. Mais il refuse d'accorder une valeur politique à ce qui relève déjà de la cosmopolitisation des expériences : l'État (national) demeure à ses yeux le seul acteur politique crédible. Le citoyen véritable doit faire allégeance à un État qui a, en particulier, les moyens de parer aux inégalités économiques inhérentes à la société civile moderne.

Il est possible de renverser cet argument en montrant qu'il milite en faveur d'une nouvelle conception du cosmopolitisme plutôt que contre l'idée de citoyenneté mondiale. De fait, le présupposé de Hegel, que l'on retrouve dans bien des théories politiques contemporaines, est que le cosmopolitisme ne peut être que l'achèvement non-historique (et, par là, antipolitique) de l'idée d'État. Le libéralisme détacherait de ses conditions historiques l'image de l'homme universel produite par la société civile moderne pour en faire un absolu *opposable* au pouvoir des États. On trouverait un bon exemple de cette subordination de l'État à la société civile dans le concept de « crime contre l'humanité » forgé au lendemain de la Seconde Guerre mondiale : son caractère imprescriptible nous place en-dehors de l'histoire tout en soumettant les États à un devoir juridique transcendant leurs constitutions.

Le présupposé hégélien repose toutefois sur l'identification entre l'État et le politique. Il est vrai que l'exigence cosmopolitique émane le plus souvent d'organisations de la société civile : associations humanitaires, organisations non gouvernementales, syndicats transnationaux. Mais les revendications portées par ces organisations 1/ n'ont rien de principiellement anti-institutionnelles puisqu'elles visent, au contraire, à voir reconnus des droits jusqu'ici ignorés par les États et 2/ elles ne visent pas une hypothétique « sortie de l'histoire », mais participent plutôt d'une politisation des rapports sociaux. Le cosmopolitisme peut ici s'entendre comme une exigence de citoyenneté renforcée pour autant qu'il recouvre des revendications qui sont en excès par rapport aux droits formels garantis par la seule nationalité. C'est en tant que « travailleurs », défenseurs des droits de l'homme, écologistes, etc. que militent des individus organisés dans la société civile. Par cela seul qu'ils formulent des exigences juridiques indépendantes de leur appartenance nationale, ils se déclarent citoyens du monde.

¹² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 209, Remarque.

Il n'y a là nul angélisme comme le montrent les mouvements sociaux contemporains qui, par exemple en Amérique du sud, ont réussi à imposer des standards économiques et écologiques transnationaux qui se sont progressivement mués en droits politiques. On a pu constater qu'au Brésil la dynamique du droit a été inverse de celle expérimentée en Occident : les revendications sociales ont préexisté aux revendications politiques en même temps qu'elles en ont facilité l'émergence¹³. En d'autres termes, l'exigence de citoyenneté est née du refus d'une condition sociale devenue intolérable. Cette dynamique est cosmopolitique en ce sens qu'elle ne trouve pas son origine dans des luttes dont le cadre est national et qu'elle remet pourtant en cause la réduction de la citoyenneté à la nationalité. Peu importe que le cosmopolitisme ne se donne pas immédiatement le « monde » comme cadre d'action. Il peut parfaitement s'articuler à des luttes locales (au niveau de la ville ou de la région) dès lors que les exigences de droit se formulent dans un autre langage que celui des États.

Hegel avait raison de voir dans la société civile le lieu d'émergence de l'idéologie cosmopolitique. L'indifférence relative des rapports culturels, économiques et sociaux aux frontières contribue à dessiner un espace d'expérimentation pour l'universel. Mais les faits démontrent que la société civile, pour peu qu'elle ne se laisse pas coloniser par le marché, est une instance de politisation des expériences individuelles. Pour reprendre un exemple de Merleau-Ponty, le « journalier » fait l'expérience d'habiter le monde lorsqu'il a « perçu concrètement le synchronisme de sa vie et de la vie des ouvriers et de la communauté de leur sort »¹⁴. La citoyenneté mondiale désigne d'abord la conscience de partager des intérêts communs en dépit du clivage perceptif entre les classes et les individus. En ce sens, le cosmopolitisme devient le support d'une revendication dont il faut encore préciser la nature.

Le droit d'avoir des droits

Le cosmopolitisme moderne ne s'identifie pas à l'uniformisation du monde, que ce soit par la « marchandise » ou par les « valeurs ». C'est, du reste, ce qui fonde sa différence avec les phénomènes de mondialisation qui désignent d'abord la généralisation de la logique capitaliste à l'humanité entière. Le cosmopolitisme promeut un universalisme pluralisé qui, à l'inverse du marché, ne passe pas nécessairement par l'adoption d'institutions mondiales. C'est le point fort des théories de la « cosmopolitisation » évoquées au début de cette étude : elles démontrent que la conscience d'appartenir au (même) monde n'est nullement exclusive d'autres formes d'allégeances. Comme le suggère Ulrich Beck, il n'existe plus de réponse univoque à la question « Qui suis-je ? » : la cosmopolitisation marque une évolution « non linéaire, dialectique, dans lequel l'universel et le contextuel, le semblable et le différent, le global et le local doivent être appréhendés non pas comme des polarités culturelles, mais comme des principes étroitement liés et imbriqués l'un dans l'autre »¹⁵.

Cette approche sociologique présente l'avantage de dédramatiser le problème de la traduction institutionnelle de la citoyenneté mondiale. Dès lors que, de fait, le monde est devenu post-national et post-international sans que, pour autant, les États nations aient disparu, certaines questions lancinantes de la philosophie du cosmopolitisme perdent de leur intensité. Par exemple, l'inexistence de « prêteurs entre États » (Hegel), c'est-à-dire d'instances capables d'arbitrer entre des entités souveraines, n'est plus un argument anti-cosmopolitique puisque l'action des marchés financiers démontre, souvent pour le pire, qu'il est devenu facile de traverser les frontières. L'enjeu du cosmopolitisme contemporain est

¹³ Ce point a été bien mis en valeur par Catherine Colliot-Thélène dans *La Démocratie sans « démos »*, Paris, PUF, 2011.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 507.

¹⁵ U. Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, op. cit., p. 144.

d'imaginer des institutions capables de s'appuyer sur l'affaiblissement (relatif) des souverainetés nationales tout en freinant les évolutions les plus préoccupantes de la mondialisation économique.

Pour autant, la remise en cause contemporaine de l'étanchéité des frontières nationales ne s'accompagne pas nécessairement de la cosmopolitisation des esprits, encore moins de celle des institutions. Wendy Brown a montré qu'aux frontières classiques de l'ère westphalienne s'est substituée l'édification de « murs » qui, parfois de manière transnationale, assurent le partage entre une mondialisation heureuse et une mondialisation du désastre¹⁶. Les critères d'entrée ne sont plus toujours déterminés selon des attributs nationaux : ils prennent de plus en plus souvent un tour social, ethnique et sécuritaire. Ce sont les pauvres, les immigrés ou les terroristes présumés qui sont refoulés par les murs de la mondialisation. L'affaiblissement des souverainetés nationales ne dispose donc pas nécessairement au cosmopolitisme puisqu'il provoque des réactions « mélancoliques » de la part d'États qui investissent dans la répression ce qui leur reste de pouvoir.

Ce point permet de préciser le contenu de la citoyenneté mondiale. On a exposé précédemment les raisons pour lesquelles il était imprudent de définir les droits cosmopolitiques en termes substantiels : le risque est de dépolitiser ce concept en le soumettant à une image dogmatique de l'homme. Il reste que, si le cosmopolitisme a un sens, le citoyen doit se voir reconnus des droits qui sont liés à son appartenance au monde. C'est ce qui permet de penser une notion forgée par Hannah Arendt dans le contexte de la critique du totalitarisme : le « droit d'avoir des droits ». L'apparition historique, au cours des années 1920, d'une masse de « parias » déchus de leur nationalité montre que la production institutionnelle d'individus « sans droits » constitue une des conditions *sine qua non* de la domination totale. Dès lors que les protections d'un individu dépendent exclusivement de l'appartenance nationale, il devient aisé aux États de priver une partie de leur propre population de sa capacité juridique. Dès lors, le droit cosmopolitique doit être envisagé comme une limitation de l'arbitraire national qui ouvre en même temps la voie à une dynamique juridique.

Le droit d'avoir des droits est le droit fondamental d'acquérir des capacités juridiques¹⁷. Il est universel au sens où il constitue une présupposition nécessaire pour penser le droit subjectif en général, y compris celui attaché à la citoyenneté nationale. En ce sens, le droit cosmopolitique se rapproche bien des droits de l'homme, mais seulement en tant que ces derniers excèdent, par nature, toute formulation historique. Plus qu'un droit substantiel, il s'agit d'un droit originaire sans lequel aucune prétention juridique ne serait pensable. À ceux qui critiqueraient le caractère excessivement formel de ce droit, il faut répondre que ce formalisme fonde l'effectivité politique du cosmopolitisme. Le droit d'avoir des droits est celui de *politiser* des relations qui, sans lui, demeureraient circonscrites à des enjeux économiques, sécuritaires ou ethniques. Le cosmopolitisme n'est, à ce niveau, rien d'autre qu'un principe de relativisation de toutes les hiérarchies qui n'ont pas été politiquement formulées et voulues. Il permet justement de pallier aux processus de « dé-démocratisation » (Wendy Brown) qui assujettissent le droit à des impératifs marchands qui n'ont jamais fait l'objet d'une délibération publique.

¹⁶ W. Brown, *Murs, Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009.

¹⁷ Fichte est en réalité le premier à avoir défini, à la suite de Kant, le droit cosmopolitique comme droit d'acquérir des droits (voir *Fondement du droit naturel*, 1796, § 15).

Quel monde ?

De ce qui précède, il est possible de tirer une conclusion provisoire : le cosmopolitisme constitue une manière d'approcher le *commun* sans le subordonner à une *appartenance*. Dans la perspective défendue ici, la citoyenneté mondiale ne se fonde pas sur l'appartenance de l'individu humain à une espèce douée d'une nature, mais sur une exigence juridique qui transcende les frontières nationales. De même, cette forme de citoyenneté ne désigne pas l'appartenance juridique à une sphère qui serait plus grande, mais demeurerait homologue à celle définie par les États. Le monde n'est pas un grand Tout en attente d'institutionnalisation. On l'a vu, c'est à partir de revendications locales qui émanent de la société civile qu'il faut envisager la dynamique du cosmopolitisme, et non sur la base d'une généralisation du droit étatique à la planète entière. Enfin, le « droit d'avoir des droits » par lequel nous avons essayé de rendre compte de la spécificité de la citoyenneté cosmopolitique ne trouve pas son origine dans des attributs substantiels de la nature humaine, il inquiète au contraire les régimes d'appartenances qui caractérisent l'existence sociale ordinaire.

À chaque niveau où nous l'avons saisi, le cosmopolitisme constitue un principe critique de désappropriation par rapport aux communautés effectives. En ce sens, il repose bien sur une idée du monde, même si, de manière paradoxale, celle-ci est le plus souvent passée sous silence par les théories contemporaines de la citoyenneté mondiale. Comme l'écrit Pierre Guénancia, « le monde exerce la fonction, critique par excellence, de délimitation : nous nous représentons notre appartenance comme l'une des appartenances possibles, notre destin comme l'un des destins possibles et non pas comme ce destin qui est nécessairement le mien »¹⁸. Loin de désigner une chose ou une totalité, le « monde » agit ici à la manière d'un opérateur de déréalisation qui prive les appartenances locales de leur prétention à l'absolu. Se penser « citoyen du monde » n'est peut-être pas d'abord un acte juridique, mais un jeu avec les représentations qui permet au sujet de relativiser ses propres allégeances éthiques et politiques. L'accès à un monde commun présuppose la mise en suspens des mondes particuliers (professionnel, culturel, religieux, etc.) dans lesquels évoluent les individus¹⁹.

De ce point de vue, il est sans doute illusoire de parvenir à une distinction nette entre les éléments qui, à l'intérieur du cosmopolitisme, relèvent de la politique et ceux qui empruntent à la morale ou au simple exercice de la pensée²⁰. Le fait, pour l'homme, de se représenter comme « habitant du monde » ouvre la voie à une revendication juridique dont il a été question dans ce texte, mais aussi à des devoirs (comme celui de la préservation de la nature) ou même à des positions métaphysiques fondamentales (faut-il penser le monde comme « création », « sol » ou « horizon » de l'existence ?). C'est que l'expérience du monde est faite aussi bien de perceptions sensibles que d'intuitions normatives et d'idéalisations. En ce sens, un cosmopolitisme qui prend la question du monde au sérieux, en d'autres termes un cosmopolitisme qui n'est pas une simple variante de l'universalisme de la raison, recourt nécessairement à des catégories instables. Sa force est aussi sa faiblesse : il remet en cause les concepts habituels de la philosophie politique (peuple, souveraineté, État) parce qu'il ne dispose pas des fondements (en particulier contractualistes et institutionnels) qui garantissent traditionnellement la citoyenneté.

¹⁸ P. Guénancia, « Le citoyen du monde. Prolégomènes à une philosophie du cosmopolitisme », conférence à la Société française de philosophie du 23 mars 2013, à paraître. Du même auteur, on lira « L'idée de nation d'un point de vue cosmopolitique », *Esprit*, juin 2008.

¹⁹ Cette mise entre parenthèse n'est pas sans lien avec la méthode phénoménologique de la « réduction ». L'articulation entre l'idée phénoménologique de monde et le cosmopolitisme mériterait un développement à part.

²⁰ Sur l'intrication entre politique et morale dans le cosmopolitisme moderne, on se reportera aux analyses de Seyla Benhabib dans *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, 2008.

La perspective ébauchée dans ce texte avait simplement pour but de montrer que, du moins dans un contexte moderne, le thème de la citoyenneté mondiale a inévitablement des effets politiques. Sa première conséquence est paradoxale : en brouillant les partages traditionnels (national/international, dedans/dehors, souveraineté/dépendance), le cosmopolitisme interdit de décider trop rapidement de ce qui est politique et de ce qui ne l'est pas. Le droit d'avoir des droits ne se laisse pas enclorre dans une constitution, ce pourquoi il apparaîtra toujours suspect aux amateurs de déductions juridiques contraignantes. Le cosmopolite milite pour faire paraître du commun dans le monde, sans préjuger de ce qu'il est légitime de présenter sur une telle scène. Contre les tentations de clôture, le cosmopolitisme participe par là de l'indétermination démocratique.

Publié dans laviedesidees.fr, le 18 juin 2011

© laviedesidees.fr