

Laurent De Sutter, « **Le cosmopolitisme est un anti-juridisme** »

I. Cosmopolitisme

Dans la « note c » de son projet *Pour la paix perpétuelle* (1795), Emmanuel Kant rappelle ce qui constitue pour lui les principales divisions du domaine du droit. Ces divisions, explique-t-il, sont au nombre de trois. Il y a tout d'abord le *ius civitatis*, défini comme « la constitution selon le *droit civil* des hommes dans une même nation ». Il y a ensuite le *ius gentium*, défini comme la constitution « selon le *droit international* des Etats dans leurs rapports les uns avec les autres ». Et il y a enfin le *ius cosmopolitanicum*, défini quant à lui comme la constitution « selon le *droit cosmopolitique* pour autant que des hommes et des Etats entretenant des rapports extérieurs d'influence réciproque peuvent être considérés comme les citoyens d'un Etat humain universel »¹. Mais Kant précise immédiatement que ces trois divisions du domaine du droit doivent être conçues comme relevant elles-mêmes du *ius cosmopolitanicum*. Faire la part des choses entre *ius civitatis*, *ius gentium* et *ius cosmopolitanicum* est, écrit-il, « nécessaire relativement à l'idée de paix perpétuelle »². Dès lors qu'il s'agit, en concevant un *ius cosmopolitanicum*, de s'extraire de l'état de guerre présumé par le *ius gentium* tel qu'il est exercé en pratique, c'est la considération de paix qui doit gouverner la division même de la matière qui en est l'objet. Pour le dire de manière plus directe, on pourrait soutenir que la division kantienne des trois domaines du droit relève d'un vœu de *pacification* : celle-là même dont le *ius cosmopolitanicum* constitue le projet philosophique.

Dans la seconde partie de la *Doctrine du droit* (1797), Kant reprend ce principe de division du droit. A cette occasion, il précise que celui-ci ne concerne que le droit public. Le droit privé, lui, s'il relève également de la métaphysique des mœurs dont le *ius cosmopolitanicum* constitue l'horizon juridique, l'est sous l'angle de la nature. Contrairement à ce qu'ont soutenu la plupart des théoriciens du droit naturel, ce

¹ E. Kant, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*, éd. J. Lefebvre, Paris, PUL, 1985, p. 92. C'est Kant qui, à chaque fois, souligne.

² *Ibid.*

dernier, explique Kant, n'est pas contradictoire avec l'état de société. Précisément, le droit naturel de l'état de société est le droit privé. En revanche, dès lors que l'état de nature tel qu'il s'exprime en société se convertit en état civil, le droit privé cède la place au droit public, compris comme incluant le *ius civitatis*, le *ius gentium* et le *ius cosmopolitanum*³. Si le droit privé peut naître dans une situation où la guerre de tous contre tous est la condition commune, il n'en va pas de même du droit public, qui fait de la cessation de cette guerre son but. Reprenant cette fois la topique traditionnelle des théoriciens du droit naturel, Kant voit dans le droit – mais restreint à son volet public – un moyen de pacifier une société où, nonobstant l'existence de règles de droit privé, c'est le plus fort qui fait la loi. Comment est-ce possible ? La réponse de Kant n'est guère originale : grâce à l'élaboration d'une constitution garantie par une puissance dont la force est telle que aucun des membres de la société qu'elle gouverne ne peut s'y soustraire⁴. Cette puissance étant bien sûr un Etat.

Que le projet *Pour la paix perpétuelle* ne s'intéresse qu'à la division du droit en *ius civitatis*, *ius gentium* et *ius cosmopolitanum* se comprend mieux. La nécessité qui ordonne ces trois formes de droit public à l'exigence de paix n'existe pas dans le droit privé. D'une certaine manière, on pourrait même dire que le droit privé est strictement contingent : en aucune de ses dispositions ne s'affirme la nécessité qui gouverne le droit public. Parce qu'il n'est soumis à aucune nécessité, le droit privé se trouve donc déconnecté du concept pur de Droit (la majuscule est de Kant) dont le *ius cosmopolitanum* forme l'horizon rationnel. A l'inverse, le droit public se trouve racheté par l'exigence de *ius cosmopolitanum* qui se déduit de l'idée *a priori* de ce concept pur du Droit. Même si ses deux premières divisions – le *ius civitatis* et le *ius gentium* – appartiennent encore au domaine du droit pratiqué, leur collaboration possible à la perpétuation de la guerre se trouve rachetée par leur ordonnancement au *ius cosmopolitanum*, qui, pour sa part, ne l'est ni ne le sera jamais. Mais cela signifie aussi que, sans *ius cosmopolitanum*, le droit public, au fond, serait tout aussi contingent que le droit privé. Tel qu'il est pratiqué, le *ius gentium* lui-même a, au départ, été conçu comme un droit qui ne connaissait de cas d'application que lorsqu'une guerre éclatait entre des Etats. Le *ius gentium*, en soi, n'avait pas pour vocation à pacifier les relations entre Etats, mais à *exprimer* une forme de déploiement de leur violence guerrière.

Kant est tout à fait conscient de l'histoire pratique du *ius gentium* – comme, d'ailleurs,

³ Id., *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, éd. A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 31 [Introduction. Division de la métaphysique des mœurs en général, III].

⁴ *Ibid.*, p. 126-127 [§ 44].

de l'histoire pratique du *ius civitatis*. Mais, à l'instar d'autres théoriciens du droit naturel, il considère que cette histoire pratique n'en forme pas le tout. À côté de celle-ci, il y a, explique-t-il, une histoire métaphysique. C'est à cette histoire métaphysique qu'appartient le concept pur de Droit dont le *ius cosmopolitanum* constitue l'expression concrète. Toutefois, cette histoire métaphysique ne se distingue de l'histoire pratique que pour autant que celle-ci, parfois, s'aveugle quant à celle-là. Dans les faits, dit Kant, on ne peut parler de droit si celui-ci refuse le lien de nécessité qui l'attache au concept pur de Droit. Parler de concept pur de Droit relève de la métaphysique – mais cette métaphysique a pour effet de bouleverser la pratique dont elle dépend. Lorsqu'il affirme que aussi bien le *ius civitatis* (à l'échelle de la société) que le *ius gentium* (à l'échelle du monde) doivent contribuer à la pacification de ce à quoi ils s'appliquent, c'est parce que cette obligation leur vient de leur attachement rationnel au concept pur de Droit. Penser le droit public sans y intégrer la nécessité de paix formulée par le *ius cosmopolitanum*, ce n'est pas penser le droit public. À proprement parler, ce n'est rien penser d'autre que l'anarchie la plus complète. C'est pourquoi, aux yeux de Kant, la pacification de la société et du monde doit d'abord passer par la pacification du droit. Et celle-ci doit passer par l'affirmation de la souveraineté de sa métaphysique sur sa pratique.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) aussi bien que dans la *Doctrine de la vertu* (1797), cette affirmation de la souveraineté de la métaphysique du droit sur sa pratique prend une dimension supplémentaire. Davantage que relever d'une métaphysique du droit, l'élaboration rationnelle de son concept pur relève de la métaphysique des mœurs que Kant tente d'y élaborer. C'est-à-dire que l'affirmation de la souveraineté de la métaphysique du droit sur sa pratique est en fait affirmation de la souveraineté de la métaphysique des mœurs sur celle du droit. Dans la *Doctrine du droit*, Kant spécifiait pourtant que l'idée de la raison présidant à l'affirmation de la nécessité de la paix n'était pas un principe « philanthropique (éthique) », mais bien un « principe juridique »⁵. Toutefois, il ne s'agissait là que d'une réserve de vocabulaire. Si, en effet, le concept pur de Droit appartient bien à la métaphysique du droit, cette métaphysique elle-même appartient entièrement à la métaphysique plus large des mœurs. La souveraineté de l'une sur l'autre est strictement logique : la seconde n'est en fait qu'une partie de la première. C'est pourquoi Kant peut à la fois décrire les exigences du *ius cosmopolitanum* comme strictement juridiques, et les faire se déduire de l'élaboration complète de son système éthique. De fait, le *ius cosmopolitanum* n'est pas moral : il est encore trop pratique. Mais cette concession doit être faite pour permettre un assujettissement étroit de la métaphysique du droit à la métaphysique

⁵ *Ibid.*, p. 179 [§ 62]. C'est Kant qui souligne.

des mœurs.

Le caractère de concession attaché au *ius cosmopolitanum* ne s'exprime nulle part aussi bien que dans le fait que Kant lui donne un statut de principe. Ni véritablement juridique (il n'a aucune dimension technique), ni véritablement moral (puisqu'il relève des moyens), le *ius cosmopolitanum* doit être considéré comme une sorte d'opérateur diplomatique chargé d'articuler les domaines hétérogènes du droit et de la morale. Sans contenu propre, sa mission est de faire passer les contenus de la seconde dans les dispositions de la première. Que, dans les deux cas, Kant parle de principe doit donc également être vu comme une simple réserve de vocabulaire. Il existe en effet entre les deux ordres de principe des différences qui les rendent impossibles, à moins d'un coup de force tel que l'introduction du *ius cosmopolitanum*. Un principe juridique est indissociable des opérations qu'il permet d'exécuter – tandis qu'un principe éthique est indissociable des fins qu'il tend à assigner. Tenter de faire des premiers autant de moyens destinés à réaliser les fins stipulées par les seconds revient à dénier aussi bien au droit qu'à la morale ce qui les distingue l'un de l'autre. En plus de mépriser le droit, cette attitude aboutit à dévaloriser la morale, condamnée à devoir enrôler de force ce qui pourrait lui servir à réaliser ses fins. D'une certaine façon, avec l'invention du *ius cosmopolitanum*, on pourrait parler d'un machiavélisme éthique de Kant : en portant le nom de *ius* il donne à croire que c'est le droit qui fait tout – alors qu'au fond il ne fait rien.

Pas un seul instant Kant ne s'intéresse au droit. La description des différentes divisions du domaine propre à celui-ci ne compte à ses yeux que comme autant d'étapes préparatoires à la complétion de sa métaphysique des mœurs. Que le *Projet de paix perpétuelle* se close sur l'affirmation de son caractère en fin de compte irréalisable en est peut-être la preuve la plus patente. S'il était possible de réaliser en pratique ce qui ne peut relever que du domaine de la raison pure, la distinction entre l'empirique et le métaphysique n'aurait plus lieu d'être. C'est ainsi que le *ius cosmopolitanum*, malgré la pétition de principe formulée par Kant, ne peut en aucun cas être dit juridique. Ce dont il relève, c'est d'une tentative métaphysique d'assujettir le droit *dans tous les sens du terme* aux exigences de la morale. Mais pourquoi vouloir assujettir le droit à la morale, sinon parce que l'on s'en méfie ? D'une certaine façon, on pourrait donc voir toute l'élaboration kantienne d'une métaphysique des mœurs comme une tentative de se rassurer par rapport aux dangers que recèlerait le droit. Mais quels sont ces dangers ? Précisément celui de l'affirmation du caractère juridiquement nul de toute métaphysique des mœurs. Jamais, nulle part, le droit n'a reçu de leçons de la morale, parce que jamais, nulle part, le droit n'a accordé la

moindre importance à ce qui ne relevait pas de sa pratique. Comme horizon moral, l'idée cosmopolitique n'a jamais eu d'autre effet que faire sourire les juristes – et, peut-être, faire penser les plus rêveurs d'entre eux⁶.

II. Cynisme

Comme on le sait, le projet cosmopolitique kantien ne constitue qu'un moment de l'histoire du cosmopolitisme en philosophie. Le texte du projet *Pour la paix perpétuelle* en témoigne lui-même : en plusieurs de ses points, il constitue une discussion, voire une réfutation, des thèses de ceux qui, comme Erasme, Grotius ou l'abbé de Saint-Pierre, en ont inspiré la rédaction. Mais l'histoire du cosmopolitisme en philosophie remonte bien plus loin que l'époque de la Renaissance. La première mention de l'expression « cosmopolitique », comme la lecture de Diogène Laërce permet de l'apprendre, se trouve dans la bouche de Diogène de Sinope. Interrogé sur ses origines par un interlocuteur, il répond, avec l'alacrité qui le caractérise : « Je suis citoyen du monde » (citoyen du monde se dit, en grec, *kosmopolitês*)⁷. Pour le grand cynique, s'affirmer citoyen du monde n'était qu'une façon de plus de déclarer son mépris à l'égard des lois de la cité qui l'accueillait (Athènes) – alors qu'il avait été chassé de sa cité d'origine (Sinope). Mais, comme toujours chez Diogène, cette déclaration de mépris n'était pas gratuite : elle se fondait sur la présupposition de l'existence d'un principe supérieur, principe qu'aucune loi, aucune institution, aucun prince ne pouvait concurrencer. Si le cynisme a inventé le cosmopolitisme, ce n'était pas comme clin d'œil ironique à la situation personnelle de Diogène (il n'était pas cosmopolite, il était apatride), mais comme annonce d'une loi supérieure à toutes celles qui pouvaient prétendre être attachées à un lieu.

Dans l'Athènes où évoluait Diogène, une telle déclaration avait une portée considérable. Que les lois de la cité puissent être dépassées par une loi supérieure était, pour les Grecs de l'Antiquité, proprement impensable : il n'y a pas de loi supérieure à celles de la cité ! A leurs yeux, seul le cadre de la cité était à même de fournir des lois susceptibles de protéger ceux qui pouvaient prétendre y appartenir. En revanche, celui qui ne pouvait prétendre appartenir à aucune cité ne pouvait pas non plus prétendre à la protection offertes par les lois propres à l'une d'entre elles. Ce n'était d'ailleurs pas un hasard si Diogène avait trouvé refuge à Athènes : elle était une des seules cités grecques à prévoir un statut pour les sans-statut. Pour que Diogène

⁶ Cf. G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Paris, Minuit, 1967, p. 72 et s. (sur le comique propre à la pensée moderne de la loi). Voir aussi L. De Sutter, « Une pratique comique du droit est-elle possible ? », à paraître.

⁷ *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, éd. L. Paquet, Paris, LGF, 1992, p. 93 [D.L., VI, 63].

puisse formuler sa déclaration méprisante à l'égard des lois de la cité qui l'accueillait, il fallait en effet d'abord que les lois de cette cité elles-mêmes l'y autorisent. Mais tel est peut-être le fond de la position cynique : nous avons toujours le droit de mordre la main qui nous nourrit, dès lors qu'une maxime supérieure guide notre action. Le cosmopolitisme inauguré par Diogène n'est pas seulement une forme de mépris à l'égard des lois de la cité, elle est aussi une forme particulièrement sophistiquée d'ingratitude. Peut-être faudrait-il alors en déduire que les relations entretenues par le cynisme et le cosmopolitisme témoignent en faveur de l'identité de l'un à l'autre. Identité qui les rassemble tous deux sous la bannière d'une métaphysique refusant tout contact avec l'empirique⁸.

De Diogène à Kant, l'histoire de la diffusion du cosmopolitisme passe, on le sait, par le stoïcisme, doctrine d'Etat de l'Empire romain, puis par l'augustinisme, avant de s'évanouir et de renaître avec les penseurs humanistes de la Renaissance⁹. Du point de vue du droit, cependant, les débats philosophiques autour de la question du cosmopolitisme seront longtemps sans effet. Ce n'est qu'avec les premières élaborations techniques du *ius gentium* que la question des fins attendues d'un droit supposé dépasser les limites des Etats sera posée dans des termes susceptibles de concerner les juristes. Le *Projet pour la paix perpétuelle* de Kant constitue à cet égard un compte-rendu assez fidèle des conclusions auxquelles les premiers théoriciens du *ius gentium* étaient eux-mêmes parvenues. Dans le *De iure belli ac pacis* (1625), Hugo Grotius considérait déjà que le *ius gentium* devait être compris comme l'expression technique d'un droit naturel défini comme suit : « Le droit naturel est une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne »¹⁰. C'est-à-dire que le *ius gentium* n'a de sens qu'indexé sur un droit supérieur, droit lui-même fondé dans un principe de nature à la fois métaphysique et morale : seule une telle indexation est susceptible de convertir ce droit de guerre en droit de paix.

Peut-être les déclarations par lesquelles Grotius ouvre le *De iure belli ac pacis* doivent-elles être considérées comme autant de profession de foi cyniques. Contrairement au projet *Pour la paix perpétuelle* ou même à la *Doctrine du droit*, l'ouvrage de Grotius est

⁸ Cf. C. Rosset, *L'Anti-nature. Eléments pour une philosophie tragique*, Paris, PUF, 1973, p. 129-130.

⁹ Cf. E. Brown et P. Kleingeld, v° Cosmopolitanism, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, publié en ligne le 23 février 2002 (révisé le 28 novembre 2006), <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism>.

¹⁰ H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, éd. D. Alland et S. Goyard-Fabre, Paris, PUF, 1999, p. 38 [I, 1, x, 1].

en effet un travail technique, et d'une technique proche de cette casuistique que Kant détestait tant. Placer en ouverture d'un tel travail un jeu de pétitions de principe cosmopolitiques ne pouvait relever, chez Grotius, que d'une forme de stratégie destinée à en faire mieux accepter les solutions concrètes. Or c'est précisément la définition du cynisme. Comme le dit Peter Sloterdijk, est cynique toute tentative de rédimmer une horreur réelle par un bien idéal. En tentant de fonder en droit le lien de nécessité liant le *ius gentium* et un idéal de paix, Grotius pas plus que Kant ne pouvait ignorer que celui-ci n'avait, en fait, pas d'autre objet possible qu'exprimer le désir de guerre hantant l'idée même d'Etat. Si, malgré cette connaissance, l'un comme l'autre ont persisté à tenter de l'affirmer, ce ne pouvait donc qu'être en contradiction avec les positions qu'ils prétendaient défendre en le faisant. Plutôt que véritablement faire du *ius gentium* – et même de toute forme de droit – un instrument de paix, ils mettaient eux aussi en œuvre son caractère guerrier, mais en faveur d'une guerre autre, dont les enjeux les intéressaient davantage (par exemple, les guerres de religion pour Grotius, la révolution française pour Kant). C'est cette *tricherie* consistant à faire semblant qu'une telle contradiction n'en est pas une que l'on peut qualifier de cynique¹¹.

D'une certaine manière, la dimension cynique du cosmopolitisme défendu par Kant après Diogène et ses héritiers n'est nulle part mieux attestée que dans l'histoire de la langue¹². Comme on sait, le mot « cosmopolite » apparaît en français au milieu du XVI^e siècle. S'il signifie alors, comme le mot grec dont il est dérivé, « citoyen du monde », cette citoyenneté, au départ, ne s'applique toutefois pas qu'aux humains. « Cosmopolite » est surtout un mot de botanique qui sert à désigner les plantes dont l'espèce se trouve largement répartie à la surface du globe : il faut attendre le milieu du XVIII^e siècle pour qu'il quitte le domaine de la botanique de manière définitive. Dans son autobiographie intitulée *Le Cosmopolite ou Le Citoyen du monde* (1753), Jean-Louis Fougeret de Montbron dresse ainsi le portrait d'un homme pour qui les limites imposées par les nations et les communautés ne comptent pas. Citoyen du monde, le cosmopolite de Fougeret de Montbron ne l'est plus parce qu'il méprise les lois afférentes à celles-ci, mais parce que ces lois ne l'affectent que de manière minime. Il est un favorisé auquel la richesse ou la naissance donnent la capacité de pouvoir s'accommoder sans dommage de toutes les particularités locales. Après la Révolution française, toutefois, le mot « cosmopolite », auquel Fougeret de Montbron avait attaché une nuance aristocratique, va rapidement perdre la valeur positive apportée par cette nuance. Pour la bourgeoisie du XIX^e siècle, le brillant est devenu insupportable, et le

¹¹ Cf. P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, trad. fr. H. Hildenbrand, Paris, Christian Bourgeois, 1987, p. 292 et s. (sur le « cynisme d'Etat et d'hégémonie »).

¹² Cf. v^o Cosmopolite, *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction de A. Rey, 2^e éd., t. I, Paris, Le Robert, 1998, p. 907b.

« cosmopolitisme » une insulte.

Sous la plume de Charles Maurras et de Maurice Barrès, le mot « cosmopolitisme » s'oppose désormais au mot « nationalisme ». Plutôt qu'à qualifier le mode de vie propre à l'élite internationale dont Fougeret de Montbron était un représentant de choix, il sert à dénoncer la manière dont cette même élite tire profit des différences nationales sans payer en retour ceux qu'ils exploitent. Figure exemplaire de cette ploutocratie méprisant les spécificités des différentes nations, le peuple juif est la cible favorite des dénonciateurs de cette exploitation : « cosmopolite » désigne désormais tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, entretiennent des relations avec la grande bourgeoisie d'affaires juive. Le piquant de cette accusation, toutefois, est que ceux qui furent les premières victimes de l'accusation de « cosmopolitisme » furent des écrivains eux-mêmes antisémites comme Paul Morand – mais soit. Comme il est naturel, cet usage péjoratif des mots « cosmopolite » et « cosmopolitisme » va disparaître après la fin de la seconde guerre mondiale, et ceux-ci ne vont plus servir qu'à désigner la forme de brassage des couleurs et des genres spécifique aux grandes métropoles, aux grands ports, aux lieux d'échange. On parlera désormais de « foule cosmopolite », comme on dirait « foule bigarrée » : est cosmopolite ce qui présente les traits esthétiques d'un assemblage hétérogène, mais dont l'hétérogénéité n'est jamais niée. Être « citoyen du monde » signifie être citoyen de quelque part, mais autre part.

En quoi cette brève esquisse de l'histoire du mot « cosmopolite » vient-elle appuyer l'argument suivant lequel le projet cosmopolitique kantien serait de nature cynique ? Tout simplement en ceci qu'elle fournit les éléments permettant de déconnecter l'idée cosmopolitique de la nécessité que Kant avait instituée comme sa clé. En effet, du *Cosmopolite* de Fougeret de Montbron au « métissage » à l'œuvre à Marseille ou Casablanca, la langue française insiste avant tout sur le caractère contingent du cosmopolitisme. C'est-à-dire sur le fait qu'il ne se déduit pas d'un principe *a priori* de la raison, mais qu'il s'expérimente sous autant de formes que les circonstances en nourrissant le développement. C'est ce caractère contingent qui permet d'expliquer pourquoi le détachement à l'égard des spécificités nationales qui se manifeste dans le cosmopolitisme ne se transforme jamais en mépris à l'égard des lois qui les défendent. Même l'hystérie nauséabonde de Maurras et Barrès peut être comprise comme une forme de vigilance à cet égard : le cosmopolitisme commence à devenir un problème à partir du moment où, précisément, il prétend pouvoir oublier sa contingence. Qu'il soit contingent implique par conséquent, pour celui qui s'en réclame, d'être prêt à répondre de ses actes là où ceux-ci se produisent, et non, comme Diogène, affirmer la supériorité d'une loi autre pour s'en abstenir. Contrairement à ce

que considèrent aujourd'hui les principaux héritiers de Kant, le cosmopolitisme n'a aucun sens – sinon un sens cynique – s'il prétend à l'universalisme.

III. Pratique

Est-il possible d'imaginer une forme de cosmopolitisme qui ne doive rien au cynisme ? Si elle était possible, cette forme de cosmopolitisme devrait combiner au moins trois exigences. La première serait une exigence de contingence radicale. Selon cette première exigence, le cosmopolitisme ne pourrait jamais être décrété comme une doctrine subordonnée à un impératif dont la formulation serait réservée à d'autres que ceux qui l'expérimentent. La seconde exigence que soutiendrait un cosmopolitisme non cynique serait une exigence de pragmatisme radical. Selon cette seconde exigence, le cosmopolitisme ne pourrait jamais être considéré comme un horizon d'attente, une maxime d'action ou même un idéal à mettre en œuvre. S'il doit y avoir un cosmopolitisme, celui-ci ne peut que *suint* des opérations concrètes grâce auquel son dessin prend forme. Et la troisième exigence propre à ce cosmopolitisme aussi contingent que pragmatique serait une exigence de localisme radical. Selon cette troisième exigence, tout cosmopolitisme qui aurait pour vocation d'englober l'univers entier doit être combattu comme un envahisseur violent. Il n'y a ni contingence, ni pragmatisme, s'il n'y a pas une situation à laquelle rattacher les opérations capables de produire un cosmopolitisme dépourvu de toute duplicité ou arrière-pensée. De ces trois exigences, il faut donc conclure que *la possibilité d'un cosmopolitisme non cynique repose avant tout sur la possibilité d'en penser le caractère univoque*.

Dans une communication longtemps restée non publiée, Isabelle Stengers a donné un nom au caractère univoque propre à un cosmopolitisme non cynique¹³. Ce nom, c'est celui de *proposition*. A la différence du projet qui préoccupait tant Kant – et qui ne réclamait pour toute conséquence que sa réalisation scrupuleuse – une proposition demande à être prise en charge de telle manière que les conséquences inattendues qu'elle recèle puissent recevoir une chance d'actualisation. En ce sens, la proposition cosmopolitique soumise par Isabelle Stengers est d'abord un appel à accepter que le vœu cosmopolitique qu'il nous arrive de nourrir ne nous appartient pas. Même s'il ne s'agit pas là d'une de ses exigences, la proposition cosmopolitique est formulée dans des termes favorables à la nouveauté et à l'invention : elle est une manière de solliciter le déploiement de ce que Isabelle Stengers, d'une belle expression qu'elle

¹³ Cf. I. Stengers, « The Cosmopolitical Proposal », *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, sous la direction de B. Latour et P. Weibel, Karlsruhe – Cambridge (MA), ZKM – MIT Press, 2005, p. 994 et s.

emprunte à William James, appelle un « art des conséquences ». Du point de vue politique, cet art des conséquences s'articule comme une forme de réceptivité aux événements susceptibles de nous obliger à penser davantage que ce à quoi la routine de nos pratiques nous autorise. Non seulement cet art des conséquences constitue une proposition favorable à la nouveauté et à l'invention, mais elle constitue aussi une proposition favorable à l'action. La paresse et le refus de penser sont les deux premiers vices que celle-ci suggère de pourchasser.

Par rapport à la morale cosmopolitique dont le projet *Pour la paix perpétuelle* fournissait le cahier des charges, l'éthique cosmopolitique proposée par Isabelle Stengers a l'avantage de laisser aux pratiques qui la mettent en œuvre le dernier mot. Il ne s'agit plus, comme chez Kant, d'assujettir les différentes pratiques à l'unité d'un principe, mais au contraire de saluer leur multiplication active. Si l'exigence de contingence se traduit par la valorisation de l'expérimentation, celle de pragmatisme radical par celle des opérations concrètes, et celle de localisme radical par celle des situations problématiques, il n'est en effet aucune pratique pour prendre le dessus sur les autres. Chacune d'elles, parce qu'elles savent toutes ce qu'elles font, dispose au contraire des moyens d'inventer un cosmopolitisme à sa mesure et à son intérêt, pour autant que celui-ci soit compris étymologiquement – c'est-à-dire comme une manière de créer une médiation avec d'autres. Ni hégémonique, ni autiste, chaque pratique possède sa propre manière d'investiguer les possibles inédits qui se présentent à elle comme autant d'invitations à l'expérimentation. Mais une telle invitation n'est pas toujours amicale : créer de l'intéressement doit souvent se faire dans un contexte où la guerre règne bien davantage que la paix. La proposition cosmopolitique d'Isabelle Stengers, parce qu'elle se veut empirique plutôt que métaphysique, n'est pas une nouvelle forme d'irénisme éthique. Elle implique d'accepter que, pour qu'il y ait expérimentation, il faut d'abord qu'il y ait problème.

Du point de vue de la pratique du droit, ce problème est avant tout celui de la justice¹⁴. Cependant, la justice qui intéresse les praticiens du droit n'est ni celle des philosophes, ni celle des sociologues. A leurs yeux, l'affirmation d'un idéal de justice vers lequel le droit devrait tendre n'a pas davantage de pertinence que l'observation cynique stipulant que la justice se résume au droit, c'est-à-dire à la force. La justice, pour les juristes, relève des modes de fonctionnement : elle est ce au nom de quoi ils peuvent se permettre d'hésiter lorsqu'ils se trouvent confrontés à des événements excédant la routine. Mais s'il s'agit d'un problème, c'est parce que cette possibilité

¹⁴ Cf. I. Stengers, *La Vierge et le neutrino. Les scientifiques dans la tourmente*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond – Le Seuil, 2006, p. 174 et s.

d'hésitation ne peut pas prendre la forme d'un recours : il n'y a pas, en droit, de justice vers laquelle se tourner lorsque tout va mal. Au contraire, s'il y a une justice, celle-ci réside dans le mode d'hésitation des juristes eux-mêmes. En ce sens, un juriste ne peut parler de justice qu'à partir du moment où, interpellé par quelque chose qui se présente à lui, il se sent obligé d'hésiter plus qu'il ne le *pourrait*. Il y a en effet toujours moyen, en droit, de s'arrêter d'hésiter. Il suffit pour cela d'invoquer tel texte, tel élément de jurisprudence, voire telle autorité, et de se contenter de cette invocation comme si celle-ci était à même de constituer la meilleure réponse à la difficulté que rencontre celui qui l'invoque. Mais une telle invocation est avant tout une manière paresseuse d'en finir avec l'hésitation : la justice n'est pas un cahier des charges à satisfaire ; elle est une perplexité à affirmer.

Peut-être est-ce le droit romain qui constitue le modèle du régime d'hésitation décrit par Isabelle Stengers comme propre au droit. Comme l'a rappelé Emile Benveniste, la cité romaine, contrairement à la cité grecque, ne se pense pas comme un tout dont les citoyens seraient les parties¹⁵. Si, en grec, la *politeia* dérive de la *polis*, il n'en va pas de même en latin : c'est la *civitas* qui y dérive du *civis*. C'est-à-dire que la société politique à laquelle s'applique le droit romain n'est jamais conçue autrement que comme l'assemblage de la multitude des citoyens qui le composent. Mais comment une telle composition est-elle possible ? Précisément grâce à l'existence d'un régime juridique de citoyenneté inventé au fur et à mesure que cette composition se développe. Les règles de droit stipulant les conditions d'accès à la citoyenneté n'ont pas d'autre objectif, à Rome, que d'assurer la continuation de ce processus de composition grâce auxquelles d'autres dispositifs juridiques peuvent s'articuler les uns aux autres. Une fois la citoyenneté affirmée comme relevant du droit, une multitude d'autres opérations devient possible : filiation, héritage, mariage, etc. Si, à Rome, c'est bien le droit qui assure une forme de cohésion civile, celle-ci n'a jamais la prétention à excéder le tissu serré des opérations qu'il rend possible. En ce sens, il est possible de soutenir qu'il y a un empirisme juridique à Rome : une conception du droit qui en éprouve la pertinence sous l'angle exclusif des effets qu'il permet de produire.

L'empirisme propre à la pratique du droit romain a été à l'origine d'un développement particulier de l'histoire du cosmopolitisme. Là où le cosmopolitisme grec s'était affirmé *contre* les lois de la cité, le cosmopolitisme romain, lui, s'y complaît. C'est-à-dire que l'idée de cosmos, de *mundus*, qui donne son champ d'application territorial aux règles du droit romain ne prétend jamais excéder le champ d'application personnel qui est

¹⁵ Cf. E. Benveniste, « Deux modèles linguistiques de la cité », *Essais de linguistique générale*, 2, Paris, Gallimard, 1974, p. 272 et s.

aussi le sien : celui de la citoyenneté. Ce qui définit le cosmopolitisme romain, c'est l'expansion de plus en plus importante de la citoyenneté aux populations intégrées dans la République, puis l'Empire. Pour pouvoir constituer un monde commun, il fallait, d'abord, aux yeux des Romains, que ce monde soit aussi univoque que le cosmopolitisme qui en formait l'idée. Autrement dit, le cosmopolitisme romain est un cosmopolitisme basé sur l'idée d'un dehors provisoire : s'il a vocation à déployer ses effets juridiques dans l'entièreté du monde connu, ce déploiement s'opère toujours sous réserve de nouvel inventaire. Contrairement au cosmopolitisme métaphysique défendu par tout ceux qui aimeraient voir ses principes être appliqués à tous les êtres humains, le cosmopolitisme empirique construit par les Romains exige avant tout que soit poursuivi le tissage de la continuité juridique opérée par la catégorie de citoyenneté. En ce sens, il s'agit bien d'un cosmopolitisme local : il ne se déploie qu'à partir des situations et des problèmes qui lui ont un jour donné naissance.

Locale, pragmatique et empirique, l'idée romaine de *mundus* correspond à une idée cosmopolitique compatible avec la proposition pratique formulée par Isabelle Stengers. Qu'elle se déploie à partir d'une catégorie juridique – la *civitas* – dont l'objet est le déploiement d'autres catégories juridiques exprime assez qu'elle ne prétend à rien d'autre qu'assurer la solidité des continuités qui les unissent entre elles. Passant d'un problème premier à ceux que l'assomption des conséquences de celui-ci conduit à prendre en compte, elle constitue peu à peu le réseau de ces continuités sans jamais apercevoir la *big picture* qui les subsumerait toutes. En ce sens, elle est condamnée à l'hésitation : dès lors qu'aucun idéal de *mundus* n'est susceptible de rédimmer la multiplicité des situations dont elle est la conséquence, cette dernière ne peut jamais être considérée comme stabilisée. Le *mundus* est chaque fois à redécouvrir et à réinventer. Que le droit soit, pour les romains, l'instrument privilégié de cette redécouverte et de cette réinvention tient peut-être à ce qu'il est aussi, à leurs yeux, le seul à pouvoir construire des continuités suffisamment solides. Le droit, pour les romains, n'est ni juste, ni au service de la justice. Il relève de la technique, voire de l'ingénierie : la principale épreuve qu'un dispositif juridique se doit d'affronter est une épreuve de conductivité et de solidité. Faut-il en déduire que le cosmopolitisme, s'il en faut, ne pourrait relever que d'une forme sophistiquée de plomberie ? Bien sûr. Il n'y a rien de moins équivoque qu'un tuyau – rien de moins équivoque que le droit.

Laurent De Sutter est FWO Senior Researcher en théorie du droit à la Vrije Universiteit Brussel, et secrétaire de la section Belge de l'Association internationale pour la théorie du droit (IVR). Il dirige la collection "Travaux Pratiques" aux Presses

Universitaires de France, et est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont, dernièrement, *Deleuze - La Pratique du droit* (Paris, Michalon, coll. "Le Bien Commun", 2008).