

LE COSMOPOLITISME ENTRE CHAOS ET RÉPUBLIQUE

Pierre HASSNER¹

Y a-t-il place pour les cosmopolites quand il n'y a ni *cosmos* ni *polis* ? Le beau mot de « cosmopolite » signifie « citoyen du monde » (*Weltbürger*). Il présuppose l'existence d'un monde ordonné (un *cosmos*) qui peut constituer une communauté sur le modèle d'une communauté politique (*polis*) et avec lequel l'individu entretiendrait une relation de citoyenneté, c'est-à-dire d'allégeance et de participation. Cette idée est évidemment toujours restée à l'état de rêve sur le plan politique, mais elle a trouvé une incarnation partielle au niveau culturel et spirituel, entre ce que Rousseau a appelé « ces quelques grandes Ames Cosmopolites qui franchissent les barrières qui séparent les peuples et qui, à l'exemple de l'être souverain qui les a créées, embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance² ».

Aujourd'hui, l'évolution des communications, l'effondrement des idéologies totalitaires, le progrès, aussi partiel et contradictoire qu'il soit, des juridictions internationales prètent une plus grande plausibilité sinon à l'idée d'un gouvernement mondial, du moins à celle d'une « situation cosmopolitique » au sens d'Emmanuel Kant, où « une violation des droits de l'homme à un point de la planète est ressentie partout³ » et « la situation intérieure de chaque État est un

1. Pierre HASSNER est agrégé de philosophie. Directeur de recherche émérite au Centre d'études et de recherches internationales (CERI) de la Fondation nationale des sciences politiques, il a publié *La Violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique* (Paris, Esprit, 1995 ; 2^e éd. remaniée Paris, Seuil, 2000), *La Terre et l'Empire* (Paris, Seuil, 2003) et a dirigé *Totalitarismes* (avec Jacques RUPNIK et Guy HERMET, Paris, Economica, 1984) et *Vents d'Est. Vers l'Europe des États de droit ?* (avec Pierre GRÉMION, Paris, Presses universitaires de France, 1990). Il a réalisé de nombreux travaux de philosophie politique (en particulier sur Kant et Hegel) et en relations internationales (surtout sur le nationalisme, le totalitarisme et la guerre). Ce texte a été écrit à l'occasion d'une conférence, présentée en anglais, à un colloque de l'Institut Nexus à Tilburg (Pays-Bas) en 1998, puis actualisé pour une conférence à la New School of Social Research de New York en 2000.

2. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, in ID., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), vol. III, 1964, p. 178.

3. Emmanuel KANT, *Vers la paix perpétuelle. Troisième article définitif sur le droit cosmopolitique*, trad. de Jean DARBELLAY, Paris, Presses universitaires de France, 1958, p. 107-111.

objet d'intérêt légitime pour tous les autres⁴ ». Mais les bases culturelles et spirituelles d'un tel état cosmopolitique sont plus incertaines qu'elles ne l'ont jamais été. C'est l'idée d'une base commune de discours et d'interaction, qu'elle soit globale ou nationale, qui est mise en question.

Dans son célèbre chapitre sur « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme » de *The Origins of totalitarianism* (traduit en France sous le titre trompeur : *Le Système totalitaire*), Hannah Arendt appelle la condition des « sans-État » « le phénomène de masse le plus nouveau de l'histoire contemporaine » et les personnes sans État (qu'en français on appelle le plus souvent, et, là encore, de manière trompeuse « apatrides »), « le groupe le plus symptomatique de la politique moderne »⁵. D'autre part, quand elle parle de l'aliénation de l'homme moderne dans *The Human Condition* (*La Condition de l'homme moderne*), elle déclare qu'il s'agit moins d'une aliénation par rapport à soi que par rapport au monde, et elle invente le mot de « *worldlessness*⁶ » (privation de monde) pour indiquer l'absence d'un cadre stable de significations sur le fond duquel l'action humaine puisse se déployer.

Ces deux termes de « *statelessness* » et de « *worldlessness* », indiquant cette privation d'État et de monde, définissent, donc, la forme particulière que le problème du cosmopolitisme a prise à notre époque. Nous vivons, certes, dans un monde d'États et, en même temps, à l'ère de la globalisation. Mais les États sont de moins en moins capables de fournir à leurs citoyens un sens qui puisse inspirer leur vie commune, et la « communauté mondiale » existe encore moins. La globalisation (qu'en France on préfère appeler « mondialisation » précisément pour l'appriivoiser et l'humaniser en paroles) est, par définition, un processus dont la caractéristique principale est d'être opaque ou impénétrable, du moins pour le citoyen ordinaire. Voilà pourquoi le cas extrême du « réfugié en orbite » errant d'aéroport en aéroport sans qu'aucun pays ne veuille l'accueillir est, sinon exactement représentatif, du moins hautement révélateur de notre condition générale : il a perdu les attributs minimaux de la citoyenneté fournis par l'État (une identité bureaucratique et une garantie de sécurité personnelle) et il n'a littéralement aucun lieu sur terre qui puisse devenir *son* lieu et à travers lequel le monde puisse devenir *son* monde : il n'est pas un citoyen du monde, il est un citoyen de nulle part, donc il n'est pas un citoyen du tout, puisqu'il a perdu ce qu'Arendt a appelé « le droit à avoir des droits ».

4. ID., *Idées sur une Histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, proposition 8, trad. de Stéphane PIOBETTA, Paris, Aubier, 1947, p. 73-79.

5. Hannah ARENDT, *The Origins of totalitarianism*, New York, NY, Meridian books, 1958, part II, chap. IX, p. 277.

6. ID., *La Condition de l'homme moderne*, trad. franç. Georges FRADIER, Paris, Calmann-Lévy, 1961, ici *The Human Condition*, New York, NY, Double Day, 1959, p. 232-238.

La question philosophique fondamentale magnifiquement soulevée par Michael Ignatieff dans le chapitre sur le Roi Lear de *La Liberté d'être humain*⁷ est celle-ci : dans quelle mesure l'homme réduit à son individualité biologique est-il encore un homme ? La même question, bien sûr, est soulevée de manière encore plus radicale par Primo Levi dans *Si c'est un homme*⁸ à propos des prisonniers des camps nazis.

Contrairement à certaines visions extrêmes, il serait cependant erroné de réduire le monde actuel à un immense camp de concentration ou même à un immense « *no man's land* », comme tendent à le faire certains auteurs, en particulier Giorgio Agamben⁹. Il y a toujours des éléments d'ordre qui réapparaissent. Bien plus, dans l'étude des relations internationales une nouvelle métaphore a gagné du terrain : au lieu de l'opposition ami/ennemi, le système actuel serait caractérisé par un contraste entre le *cosmos* et le *chaos*, entre un centre relativement ordonné, stable et prévisible, correspondant au réseau des organisations économiques et politiques occidentales (en gros, le monde de l'OCDE), et une périphérie turbulente en proie aux guerres et aux révolutions, à la famine et au sida¹⁰.

Outre que cette vision a été brutalement ébranlée par l'attentat du 11 septembre, qui a montré que le centre du centre était éminemment vulnérable aux retombées des conflits de la périphérie, ses présupposés ou ses conséquences sur les plans éthique et culturel sont extrêmement discutables. Certains y voient la base d'un nouveau combat bipolaire, de « l'Ouest contre le reste », voire du bien contre le mal, ou d'un conflit des civilisations. D'autres, plus constructifs, prônent un dialogue et une interpénétration des cultures, mais craignent leur appauvrissement général sous l'impact des mass media, lequel conduirait à son tour à une réaction fondamentaliste au nom des traditions oubliées¹¹, ou au « narcissisme des petites différences », selon l'expression freudienne réutilisée par Ignatieff dans *Blood and belonging*¹². Au lieu du « cosmopolitisme enraciné » prôné par Mitchell Cohen¹³, on aurait une sorte de provincialisme sans racines.

7. Michael IGNATIEFF, *The Needs of strangers*, Londres, The Hogarth Press, 1984, chap. 1, p. 25 (*La Liberté d'être humain*, chap. 1 : « Le naturel et le social, le Roi Lear », trad. franç. de Maud SISSUNG, Paris, La Découverte, 1986.)

8. Primo LEVI, *Si c'est un homme*, trad. franç. de Martine SCHRUOFFENEGER, Paris, Julliard, 1987.

9. Giorgio AGAMBEN, *Quel que resta di Auschwitz*, Bollati, Berlingen, 1998.

10. Voir, p. ex., Ola TUNANDER, « Post-Cold War Europe. A synthesis of a bipolar friend-foe structure and a hierarchic cosmo-chaos structure », in TUNANDER (Ola), BAEV (Pavel) et EINAGEL (Victoria Ingrid), *Geopolitics in post-wall Europe*, Londres, Sage Publications, 1997.

11. Benjamin B. BARBER, *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, trad. franç. de l'américain Michel VALOIS, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

12. Michael IGNATIEFF, *Blood and belonging. Journeys into the new nationalism*, Londres, Viking, 1993, p. 14.

13. Mitchell COHEN, « Rooted cosmopolitanism », *Dissent*, 1992, reprod. in MILLS (Nicolaus), éd., *Legacy of dissent. 40 years of writing from Dissent magazine*, introd. Mitchell COHEN, préf. Michael WALZER, New York, NY, Simon & Schuster, 1994, p. 131.

La relation entre ces deux types d'identité et de comportement peut être conçue en termes spatiaux (un centre qui, tout en gérant la mondialisation, préserverait l'héritage de la civilisation occidentale tandis que la périphérie serait déchirée entre « Jihad et McWorld », selon l'expression de Benjamin Barber) ou en termes hiérarchiques (à l'intérieur de chaque pays ou civilisation il y aurait une élite de « cosmopolites enracinés » et une masse de « provinciaux sans racines » – ce provincialisme pouvant être soit celui, ouvertement particulariste, de l'ethnicité, soit celui, pseudo-universaliste, de la technique et de la culture de masse).

Cela pose le problème difficile de la relation entre l'art et la culture d'un côté, et l'éthique et la politique de l'autre. Toute « haute culture » est-elle par définition aristocratique ou élitiste et cela vaut-il, dès lors, pour tout cosmopolitisme ? Le cosmopolite est-il quelqu'un dont la communauté est « ailleurs », par exemple dans la république des lettres, un peu comme Machiavel exilé dans sa ferme et écrivant qu'après une journée passée dans la boue avec des paysans ou des voisins vulgaires : « Le soir tombé, je retourne au logis. Je pénètre dans mon cabinet et, dès le seuil, je me dépouille de la défroque de tous les jours, couverte de fange et de boue, pour revêtir des habits de cour royale et pontificale ; ainsi honorablement accoutré, j'entre dans les cours antiques des hommes de l'Antiquité. Là, accueilli avec affabilité par eux, je me repais de l'aliment qui, par excellence, est le mien et pour lequel je suis né¹⁴. »

On retrouve la dualité entre deux formes extrêmes de l'exil. Aristote dit que l'homme qui n'a pas besoin de communauté est un dieu ou un animal. De même, l'exilé aristocratique échappe à sa communauté de naissance ou politique par son libre choix, en devenant un citoyen du monde ou un membre de la communauté des élus, recrutés par cooptation à travers leurs « affinités électives ». Ses concitoyens peuvent être proches ou éloignés dans le temps ou dans l'espace, ils n'ont pas nécessairement entre eux des liens de sang ou de sol, de famille ou de territoire.

Inversement, l'autre figure de l'exilé, sans doute plus pertinente politiquement aujourd'hui, est celle d'une famille attachée à sa maison ou à sa ferme, qui n'aspire nullement à voyager mais est condamnée à un exil involontaire par la guerre ou la famine, le nettoyage ethnique ou la persécution. Ce type d'exilé aspire avant tout à retourner chez lui – la majorité des Kosovars expulsés sont retournés chez eux avec une rapidité surprenante –, mais fréquemment il est forcé de chercher à prendre racine ailleurs tout en restant le plus souvent attaché sentimentalement et culturellement à son pays d'origine.

Le rôle culturel et politique des diasporas est essentiellement ambigu et divers. Elles peuvent constituer un pont entre le pays d'origine et le pays d'accueil,

14. Nicolas MACHIAVEL, Lettre à Francesco Vettori, 10 déc. 1513, in Id., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1952, p. 1436.

comme la diaspora chinoise, et créer des synthèses originales entre les deux cultures. Ou elles peuvent, en entretenant le culte du pays natal, se fermer à la fois aux influences extérieures et aux changements qui ont lieu « au pays ». Elles deviennent alors un facteur de nationalisme et d'exclusivisme. Ce fut en grande partie le cas pour les diasporas croate et slovaque.

Peut-être le cas le plus intéressant, à nouveau, à la fois politiquement et culturellement, est-il le cas intermédiaire : celui de peuples nomades qui errent de territoire en territoire sans perdre un fort sentiment d'identité. Les Juifs et les Tsiganes sont les exemples modernes les plus évidents. La magnifique formulation de Franz Rosenzweig, dans *L'Étoile de la rédemption* : « C'est en nous-mêmes que nous avons pris racine, sans racines dans la terre, et donc éternels errants¹⁵ », saisit l'essence du destin du Juif errant. Toutes sortes de questions se posent dès lors : le Juif errant ne peut jamais s'arrêter et prendre racine dans la terre, mais si cette situation résulte d'une malédiction à laquelle il ne peut échapper, elle correspond également à sa nature et à sa vocation. L'identité des Juifs et des Tsiganes est-elle fondée sur leur exclusion des communautés normales, ou cette exclusion est-elle causée par leur inaptitude et leur refus de s'arrêter et d'être intégrés ? Avoir leurs racines en eux-mêmes exclut-il, pour eux, la nostalgie de racines territoriales ? Avoir ses racines dans le Livre ou la Loi dans le cas des Juifs remplace-t-il ou renforce-t-il les aspirations au retour sur la terre sacrée ? L'errance perpétuelle conduit-elle à une plus grande ouverture aux autres, à un plus grand sens de l'universel, ou, au contraire, à un attachement plus exclusif à sa propre tradition ?

Toutes ces réponses ont été données à différentes époques et en différents lieux par différentes versions de l'expérience juive. Quant aux Tsiganes, si le mode de vie de ceux qui restent attachés à leur identité ne les a guère portés à l'universalisme abstrait, leurs modes d'expression, y compris leur langue, ont été soumis à un processus constant de contamination et d'enrichissement mutuels avec ceux des différents pays où ils ont provisoirement pris racine.

En tout cas, la difficulté de distinguer entre les identités choisies et imposées est illustrée par le comportement des anticosmopolites. Quand les mineurs roumains descendirent sur Bucarest en 1990, les victimes de prédilection de leurs passages à tabac, en l'absence de Juifs, furent les Tsiganes et les porteurs de lunettes. Pour des raisons qui n'avaient rien de commun, ces deux catégories n'appartenaient pas à une communauté qui se définissait précisément par son hostilité aux autres.

C'est là, dans la relation entre une identité collective et les autres, que l'éthique, la politique et l'esthétique se rencontrent. Certes, selon l'expression de Spinoza, « *omnis determinatio negatio est* » : toute définition implique une différenciation par rapport à quelque chose d'autre. Mais la différenciation

15. Franz ROSENZWEIG, *L'Étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982, p. 360.

équivaute-elle au retranchement ou à l'agression ? Si l'opposition amis/ennemis constitue, comme l'affirme Carl Schmitt, l'essence même de la politique¹⁶, si la vitalité d'une culture se mesure à sa conviction d'être la seule¹⁷, si l'éthique se définit par la lutte entre les enfants de lumière et les enfants des ténèbres, si en vérité il n'y a pas de milieu entre le conflit des individus, des nations et des cultures et l'uniformité, alors le cosmopolitisme est impossible.

Le cosmopolitisme consiste à reconnaître et à apprécier l'autre en tant qu'autre. Et cela signifie qu'il n'est ni complètement étranger, ni une copie conforme de soi-même. Concilier la communauté et l'altérité, l'identité et les différences, trouver l'universel dans le particulier et le particulier dans l'universel, c'est là non seulement la définition de la dialectique, mais la condition de tout dialogue authentique.

Le philosophe dont la pensée offre une base pour ce dialogue à différents niveaux et donc une voie pour sortir du dilemme arendtien entre droits universels et communautés particulières, c'est bien évidemment Kant. C'est vrai sur le plan de l'histoire, puisque pour lui la nature a préparé à la fois l'unification de l'espèce humaine et de la planète et leur diversité. C'est vrai sur le plan esthétique, à travers la notion de « sens commun » et la prétention à une universalité de l'expérience qui ne peut jamais être démontrée conceptuellement. C'est vrai sur le plan de l'éthique, à travers la notion de respect mutuel et, plus généralement, de réciprocité. C'est vrai sur le plan politique, à travers les idées de gouvernement républicain et d'organisation fédérale comme solution de rechange au despotisme et à l'anarchie, comme coexistence d'individus et de nations indépendants selon des lois universelles.

La grande contribution de Kant consiste à articuler les niveaux du citoyen, de l'État et de l'univers d'une manière qui offre une place aux droits et à la dignité de l'homme, à l'identité et à l'autonomie des communautés politiques et culturelles et à la solidarité de tous les habitants de la planète, y compris ceux, comme les réfugiés, qui ont perdu la protection de tout État particulier. Son *Projet de paix perpétuelle* déclare que tous les États devraient être républicains, qu'ils devraient s'unir dans le cadre d'une organisation internationale ou d'un « fédéralisme d'États libres », mais aussi que tout homme habitant la planète devrait avoir droit à l'hospitalité selon un « droit cosmopolitique » valable pour tous. Ce « droit cosmopolitique » ne doit pas nier la particularité et la diversité, mais il transforme leur signification grâce à l'émergence d'un « esprit cosmopolitique ». « Se considérer soi-même, selon le droit civil interne,

16. Carl SCHMITT, *La Notion de politique*, trad. franç. Marie-Louise STEINHAUSER, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

17. Friedrich NIETZSCHE, *Considérations inactuelles. II : De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, trad. franç. d'Henri ALBERT, rev. par Jacques LE RIDER, in *Œuvres*, éd. dir. par Jean LACOSTE et Jacques LE RIDER, Paris, Robert Laffont (Bouquins), 1993, t. I, p. 217-283.

comme un membre associé d'une société cosmopolitique, voilà l'idée la plus sublime qu'un homme puisse avoir de sa destination. On ne peut y penser sans enthousiasme¹⁸. »

Pierre HASSNER

*Centre d'études et de recherches internationales (CERI),
Fondation nationale des sciences politiques,
56, rue Jacob, F-75006 Paris
hassner@ceri-sciences-po.org*

18. E. Kant, Réflexion 8077, cité in Monique CASTILLO, « L'idée de citoyenneté politique chez Kant », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 14, 1988, p. 175.