

# LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE

Direction scientifique :

Olivier DE FROUVILLE

Professeur à l'Université Panthéon-Assas,  
membre de l'Institut Universitaire de France

Editions PEDONE

© Tous pays, tous supports

Editions A. PEDONE – PARIS – 2015

I.S.B.N. 978-2-233-00755-1

## OUVERTURE

### QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

OLIVIER DE FROUVILLE

*A Jacques Phytilis*<sup>1</sup>

*J'ai une dette immense envers Jacques Phytilis : il m'a appris, pêle-mêle, le dialogue socratique au cours de longues discussions – tournant assez souvent à l'engueulade – lors des déjeuners du dimanche, rue Crillon ; la poésie, dont je n'ai compris la dimension solaire (et pas seulement saturnienne) qu'en parcourant les Récitatifs du temps ; il m'a appris que le Droit a plus à voir avec le Verbe et la Poésie qu'avec la Science ; qu'en fait le Droit n'a rien à voir avec la Science ; qu'on peut faire du droit en philosophant et vice versa – et que lorsqu'on croit juger, on philosophe encore. Il m'a appris que le Droit n'est pas qu'un jeu de l'esprit, mais un jeu de la vie et de la mort. Il m'a appris la maïeutique et il l'a exercée sur moi, en me faisant accoucher de ma thèse qui – la vilaine – se tournait et se retournait à l'intérieur de moi sans vouloir sortir. Il m'a appris l'excès et l'ascèse, se succédant l'une après l'autre ; le souci de la transmission, le dévouement à la transmission.*

*Toutes ces choses – auxquelles il faut ajouter, parmi tant d'autres, cette affection un peu rentrée de la part de quelqu'un qui était si affectueux et si pudique – toutes ces choses, je le les lui dois. Et pourtant, je n'honorerai jamais cette dette. Pour une bonne raison, c'est que je me suis trompé de qualification juridique, mauvais étudiant que je suis : car c'était un don et le don ne crée pas chez celui qui le reçoit une dette mais une obligation morale de reconnaissance et de mémoire, une obligation de contre-don, qui est autant allégée, si l'on en croit Ricœur, par la gratitude que ressent celui qui reçoit<sup>2</sup>. Jacques n'attendait rien en retour de ce qu'il a donné si ce n'est l'échange :*

---

<sup>1</sup> Cette contribution trouve son origine dans une communication préparée à l'occasion de la rencontre à la mémoire de Jacques Phytilis, organisée par le professeur Andreas Helmis à Athènes, le 3 juin 2013, sur le thème « Amitié et Droit ». Elle a été reprise et révisée à la lumière notamment des discussions menées à Athènes pour servir de rapport introductif au colloque organisé dans le cadre de mon programme de recherche à l'I.U.F., consacré au « cosmopolitisme juridique ».

<sup>2</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, coll. Folio-Essais, 2004, pp. 374-375.

## OUVERTURE

*il donnait par amitié, pour le plaisir de la rencontre avec l'autre, pour le plaisir de voir la vie, de contempler « cette errance incompréhensible, révoltante, qui depuis les origines de l'espèce est la nôtre, et que nous cherchons à borner, amarrer, rendre humaine enfin par l'absolue rigueur du style. »*<sup>3</sup>

*« Qu'est-ce que le cosmopolitisme juridique ? », voilà une question qui aurait pu intéresser Jacques à plusieurs titres. Bien sûr, il y a son attachement à la Grèce et à Athènes, et il se serait souvenu, à cet égard, que le cosmopolitisme plonge ses racines dans la philosophie des Cyniques, auteurs qu'il ne cite pas à ma connaissance, mais dont on ne peut s'empêcher de penser qu'il était proche, par sa manière d'être et son éthique de vie. Il y a ensuite le fait que cette question n'est ni strictement juridique, ni strictement philosophique et se situe à l'intersection des deux<sup>4</sup>. Sans doute aurait-il également été intéressé par une réflexion sur le statut particulier des droits de l'Homme dans la construction du droit international contemporain – un thème qu'à la suite de Michel Villey, Jacques considérait comme éminemment suspect, jusqu'à ce qu'il rejoigne, à la fin de sa carrière, la faculté de droit de Limoges et découvre alors que les droits de l'Homme, ... c'était aussi du Droit ! Enfin, il y a le thème aristotélien de l'amitié qui, comme on va le voir, est au cœur de notre questionnement sur le « sentiment cosmopolitique ». Andreas Helmis ne pouvait évidemment pas mieux trouver pour en faire le thème des journées à la mémoire de Jacques Phytillis en juin 2013, car l'amitié était, pour Jacques, non pas seulement une qualité humaine mais un trait existentiel. Amitié comme bienveillance réciproque<sup>5</sup>, amitié qui est vie en commun, comme ces deux jours en commun que nous avons passés à nous souvenir de toutes ces journées passées avec Jacques et ses amis. Tant il est vrai, comme Aristote l'écrivait en conclusion*

<sup>3</sup> Jacques Phytillis, *Les récitatifs du temps*, Marseille, Sud, 1988, p. 5.

<sup>4</sup> Jacques Phytillis, *Espaces grecs, espaces méditerranéens. Variations sur le thème de l'Antiquité*, Nanterre, Editions européennes Erasme, 1990, p. 9 : « [I] est temps, ce me semble, que le savoir universitaire redevienne aussi un savoir de morale – ou d'éthique comme en l'occurrence on voudra –, le travail universitaire un travail de morale, l'enseignement universitaire un enseignement de morale. Car – je le demande sincèrement – : en vertu de quel droit un professeur exciperait-il de ses titres, quelle justification sociale, voire métasociale, pourrait-il donner de lui-même, sinon par le fait qu'il est appelé, dans la Cité, à former des citoyens, dans la longue durée de l'aventure humaine à parfaire des Hommes ? »

<sup>5</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. et présentation de Richard Bodéüs, GF-Flammarion, 2004, VIII 1156 b 25-35 : « Mais s'il y a bien trois choses qui suscitent l'amour, dans le cas de l'amour en retour, et qu'on ne lui souhaite pas du bien. Ridicules, en effet, seraient sans doute les bons vœux adressés au vin, sauf, le cas échéant, à souhaiter sa conservation pour son avantage personnel. Mais à son ami, dit-on, on doit adresser de bons vœux dans le souci qu'on a de lui. Or ceux qui forment de bons vœux dans le souci de quelqu'un, on dit qu'ils sont bienveillants envers cette personne, mais pas qu'ils sont ses amis si le même souhait n'existe pas aussi de la part de la personne en question : c'est que, pense-t-on, la bienveillance doit être réciproque pour faire une amitié. »

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

*de sa méditation sur l'amitié que « quel que soit le mode d'existence que préfèrent les individus selon leur tempérament ou, si l'on veut, l'activité qui constitue leur raison de vivre, ils souhaitent s'y consacrer avec leurs amis à longueur de jour. C'est pourquoi les uns se réunissent pour boire ensemble, les autres pour jouer aux dés, d'autres encore pour s'exercer au gymnase, aller à la chasse ou... s'adonner à la philosophie, chaque groupe passant ainsi la journée à faire ce qu'ils aiment le plus dans la vie. »<sup>6</sup> Merci à toi, Jacques, d'avoir permis à tes amis de faire ensemble, pendant ces deux jours, ce qu'ils aiment le plus dans la vie.*

\*

Il ne s'agit pas, dans cette contribution, d'élaborer une sorte de définition, forcément contestée et contestable, du cosmopolitisme juridique, ni même de passer en revue les *théories* du cosmopolitisme juridique. Ce que j'aimerais faire ici, c'est en quelque sorte me placer en amont et revenir aux sources du cosmopolitisme juridique : répondre à la question « qu'est-ce que le cosmopolitisme juridique ? » en s'interrogeant sur le *pourquoi* du cosmopolitisme juridique. Autrement dit : pourquoi n'en est-on pas resté à un cosmopolitisme moral ? Pourquoi a-t-on cru utile, voire nécessaire, d'étendre le cosmopolitisme à la sphère du droit ?

Répondre à cette question nécessite de recourir à une phénoménologie du rapport avec autrui, qui touche, en même temps, à la phénoménologie du droit, en ce sens où elle permet d'éclairer le passage de la relation interpersonnelle à la *vie en commun*, c'est-à-dire à la vie en société, sous des normes qui ne sont pas seulement des normes morales mais aussi, et nécessairement, des normes juridiques.

Pour introduire cette réflexion, je rappellerais l'importante controverse philosophique lancée par un article publié dans la *Boston Review* en 1994 par Martha Nussbaum, professeur de droit et d'éthique à l'Université de Chicago. L'article était accompagné de pas moins de 29 commentaires critiques – le nombre révélant à soi seul l'écho suscité par le propos de Nussbaum dans le contexte américain<sup>7</sup>. Le texte de Nussbaum, intitulé sobrement « Patriotism and Cosmopolitanism » est en réalité lui-même une réaction à un article publié par le philosophe communautarien Richard Rorty

---

<sup>6</sup> *Id.*, IX, 1172 a 1-10, p. 494.

<sup>7</sup> Ce débat a été publié en 1996 dans un volume qui réunit le texte de Nussbaum, onze des contributions originales publiées dans la *Boston Review*, plus cinq autres nouvelles contributions : Martha C. Nussbaum, *For Love of Country ?*, Boston, Beacon Press, 1996. Le volume a été republié en 2002, avec une nouvelle introduction de Nussbaum, dans le contexte du débat faisant suite au 11 septembre 2001. Nous faisons référence à cette édition de 2002.

## OUVERTURE

dans le New York Times, qui soulignait l'importance de la fierté nationale et appelait les américains à se retrouver autour de leur identité partagée.

Nussbaum exprime d'emblée sa méfiance à l'égard d'un tel patriotisme qui lui semble conduire à un nationalisme teinté d'ethnicisme. La recherche d'une « identité nationale » et la fierté attachée à cette identité favoriserait une fermeture sur soi-même, une intolérance ou à tout le moins une incompréhension des autres peuples et surtout conduirait à adopter des comportements allant à l'encontre des valeurs morales censées cimenter la communauté nationale, telles que la Justice et l'Égalité. L'affirmation de la primauté du particulier sur l'universel amènerait en quelque sorte à des replis en cascade, l'individu se définissant par référence à des communautés plus particulières les unes que les autres (national de tel pays, habitant de telle ville, de tel quartier, membre de telle communauté ethnique ou religieuse ou linguistique *etc.*) et perdant *in fine* la perspective universelle.

Nussbaum oppose alors au patriotisme le cosmopolitisme des Anciens, seul en mesure de transcender ces divisions et de conduire l'individu à faire allégeance à ce qui est moralement bon plutôt qu'à cette « idole colorée » qu'est la Nation.

Elle prend appui sur les philosophes cyniques et stoïciens pour développer sa propre conception du cosmopolitisme, en commençant par Diogène de Sinope qui, comme le conte Diogène Laërce, répondait, lorsqu'on lui demandait d'où il venait, qu'il était « citoyen du monde »<sup>8</sup>. Cette citoyenneté mondiale, nous dit Nussbaum, nous oblige à nous penser comme étant à la fois partie d'une communauté particulière, qui est celle dans laquelle nous sommes nés, et partie de la communauté humaine universelle, qui n'a pas de frontière. Elle nous oblige également à trouver la source de nos obligations morales dans cette communauté humaine, plutôt que dans la communauté locale. Nussbaum plaide en faveur d'une *éducation cosmopolite* des jeunes américains : plutôt que d'apprendre aux enfants qu'ils sont d'abord américains et, éventuellement, que tous les hommes sont égaux – c'est-à-dire au fond un certain nombre de principes abstraits de type juridiques et constitutionnels – il vaudrait mieux leur enseigner qu'ils sont d'abord citoyens du monde et que, s'il se trouve, par hasard, qu'ils sont nés aux États-Unis, ils n'en partagent pas moins le monde avec les autres citoyens du monde nés dans d'autres pays<sup>9</sup>. Autrement dit, elle invite à développer un

---

<sup>8</sup> « Comme on lui demandait d'où il était, il répondit : "Je suis citoyen du monde" », Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, ici éd. Le Livre de Poche, coll. « La pochothèque », trad. franç. sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, 2<sup>ème</sup> ed., 1999, p. 733.

<sup>9</sup> M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 6.

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

*sentiment cosmopolitique* chez les jeunes américains, qu'elle définit comme un amour de l'humanité<sup>10</sup>.

On peut schématiser et regrouper les critiques adressées à Nussbaum en deux principaux arguments qui sont d'ailleurs liés l'un à l'autre :

- La *première critique* est que le « sentiment cosmopolitique » est en réalité inaccessible au commun des mortels : c'est un sentiment construit par les philosophes au terme d'un effort considérable sur soi-même. C'est une ascèse, bien plus qu'un sentiment spontané. La spontanéité nous porte à accorder notre affection et nos attentions en priorité à ceux qui sont proches de nous et seulement ensuite à ceux qui sont plus éloignés. Elle nous conduit même, plus généralement, à rejeter ceux qui sont lointains, différents, et différents parce que lointains. Et ces auteurs ne manquent pas de remarquer que Nussbaum elle-même relève le caractère ascétique du cosmopolitisme d'un Diogène ou d'un Marc-Aurèle : se proclamer citoyen du monde et, ce faisant, prétendre n'obéir qu'à la loi morale de l'humanité, c'est d'emblée rejeter les conventions locales et se placer en marge. Si Diogène dort dans un tonneau et côtoie les chiens, c'est bien pour manifester cette naturalité et cette universalité qui l'éloigne de la société des hommes<sup>11</sup>. Mais une telle ascèse n'est évidemment pas à la portée de tous, il semble même exclu qu'elle puisse être enseignée aux enfants : elle doit rester le privilège de quelques-uns qui font signe pour les autres vers plus d'universalité, au prix d'un déracinement de leur communauté d'origine.

- La *deuxième principale critique* est que Nussbaum sous-estime la valeur morale du patriotisme : nous avons de bonnes raisons morales, répondent certains auteurs, d'accorder une préférence à nos concitoyens plutôt qu'aux citoyens du monde. De même que nous avons raison d'accorder plus de soins à nos enfants qu'aux enfants des autres. Si l'on veut faire le bien, il faut d'abord le faire autour de soi – toute ambition de s'élever vers une sorte de Bien universel conduit à se désintéresser de ceux qui sont autour de soi<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> *Id.*, p. 15.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 7 : « Diogenes knew that the invitation to think as a world citizen was, in a sense, an invitation to be an exile from the comfort of patriotism and its easy sentiments, to see our own ways of life from the point of view of justice and the good. » v. aussi p. 15 : « In the writings of Marcus Aurelius (...) a reader can sometimes sense a boundless loneliness, as if the removal of the props of habit and local boundaries had left life bereft of any warmth or security. (...) Cosmopolitanism offers no such refuge ; it offers only reason and the love of humanity, which may seem at times less colorful than other sources of belongings. »

<sup>12</sup> Martha Nussbaum ne conteste d'ailleurs pas ce fait, c'est-à-dire à la fois la nécessité d'un ancrage dans le local et la priorité accordée à ceux qui sont les plus proches de nous, notamment notre famille. Elle le justifie comme une valeur universelle à l'échelle de l'humanité – par conséquent conforme à une attitude cosmopolitique. Mais elle n'explique pas comment, du coup, s'effectue l'articulation entre différentes priorités et comment, concrètement, le sentiment cosmopolitique se traduira à l'heure des choix entre différentes allégeances. Comment passer d'un amour de l'humanité sur le plan des principes à un amour de l'humanité en actes, voilà ce que n'explique pas Martha

## OUVERTURE

A cela s'ajoute le fait que l'on ne peut pas avoir accès à l'universel autrement que dans le particulier : ce n'est que dans l'enracinement dans une culture, dans un milieu, dans un groupe, dans des expériences particulières et dans des émotions à l'égard de ceux avec qui l'on partage son existence que l'on a accès à une notion de l'universel. Il nous faut donc faire l'expérience des sentiments qui se développent au sein de la famille, du groupe, de la nation, pour que l'on puisse accéder à une compréhension de ce que pourrait être l'amour de l'humanité. En fait, c'est en aimant ceux qui sont proches de soi que l'on aime l'humanité, puisque l'on ne peut pas concrètement aimer l'humanité.

Autrement dit, si l'on suit les détracteurs de Martha Nussbaum, le partage d'un sentiment cosmopolitique – le sentiment lié à une citoyenneté mondiale comme amour de l'humanité – par l'ensemble des êtres humains est non seulement impossible, mais quand bien même serait-il possible qu'il ne serait pas même souhaitable : plus simplement dit, on peut s'interroger sur la viabilité d'une société dont tous les membres seraient des Diogène ou des Marc-Aurèle, refusant toute convention sociale, aspirant sans cesse à une élévation universelle, quitte à négliger leurs proches et leurs concitoyens pour se porter sans cesse au chevet de l'humanité au nom de valeurs morales abstraites.

\*

Il y a cependant, me semble-t-il, quelque chose qui passe au travers des mailles de l'argumentation tant de Martha Nussbaum que de ses détracteurs. Au fond, l'une et les autres ne nous donnent le choix qu'entre un sentiment cosmopolitique élevé – une ascèse cynique ou stoïcienne – et une absence totale de sentiment pour l'autre de l'au-delà des frontières. On serait sommé soit d'aimer l'humanité sans condition et d'embrasser la vie ascétique de celui qui refuse toute allégeance particulière pour se fondre dans le Tout, soit de se replier sur ses communautés d'origine, ses proches, sa famille, en s'interdisant toute émotion à l'égard de l'autre dont ne ferait pas l'expérience de la présence immédiate.

Or, si l'on part de notre expérience, il est facile de constater que nos émotions ne s'arrêtent pas aux frontières nationales et s'étendent à des personnes qui ne sont pas géographiquement proches de nous : tous les jours,

---

Nussbaum, risquant ainsi de faire naître un sentiment de frustration chez le cosmopolite, incapable de mettre ses actes en accord avec ses principes. La question est posée concrètement par Bok, in M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 42 : « I see no reason to teach children that claims to national or other identities are "morally irrelevant." Rather, the question is how, and on what grounds, to weigh these claims when they conflict, and what responsibility to acknowledge with respect to each. Educational programs that declare either a global or a more bounded perspective to be the only correct one are troubling insofar as they short circuit reflection concerning such choices. »



## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

nous ressentons de la compassion ou de la fraternité pour des êtres humains qui se trouvent à l'autre bout du monde, que nous ne connaissons pas, dont nous apercevons le visage sur des photos, dans des reportages, et dont il nous semble que nous partageons la souffrance, ou avec lesquels, plus généralement, nous nous sentons en empathie. Nous avons de la compassion pour les victimes de conflits lointains – conflits dont nous ne connaissons pas les logiques sous-jacentes, mais dont nous voyons les effets désastreux sur les populations civiles martyrisées ; pour les victimes de la faim (la fameuse image qui, toujours, nous choque, nous afflige, nous révolte, de l'enfant dénutri, n'ayant que la peau sur les os) ; nous ressentons une certaine fraternité, une solidarité pour les opprimés derrière les barreaux dont nous admirons la dignité et la force, etc. Si l'on peut être certain que l'objet d'une telle émotion varie selon les époques, les lieux, les passions politiques propres à chaque peuple ou à chaque groupe au sein d'une population, le fait qu'une telle émotion puisse se déployer au-delà des frontières, en revanche, ne semble pas propre à une époque ou une région particulière.

Il y a donc bien une compassion « ordinaire » pour l'autre-lointain, une compassion qui ne relève nullement d'une ascèse et qui pourtant ne nous empêche pas non plus d'établir des priorités dans nos affections : nous émouvoir en regardant un reportage sur des civils victimes de bombardements en Syrie ne nous empêche pas d'être patriote et d'aimer nos enfants ou nos proches. Ce que j'aimerais essayer de faire ici, c'est élucider la nature de cette compassion au-delà des frontières, parce qu'il me semble que l'on ne peut pas comprendre le cosmopolitisme juridique sans au préalable éclairer ce qui, d'une certaine manière, l'anime.

Cela implique, en tout premier lieu, d'élucider la question du rapport à autrui, non pas psychologiquement, mais plutôt de manière analytique : comment décrire les différentes formes de rapport à autrui que nous entretenons, et en particulier ces expériences particulière de rapport avec un autrui lointain, un autrui que nous ne connaissons pas, mais dont le seul visage nous interpelle, nous émeut ?

C'est sur ce point qu'il nous semble utile de recourir à la phénoménologie en ce qu'elle nous permet de revenir aux formes pures de la relation avec autrui, c'est-à-dire aux formes catégoriales de cette relation (I).

Ce que j'aimerais montrer, à partir de là, c'est de quelle manière le retour de la conscience dans le « monde de la vie » perturbe la relation à l'autre et provoque le passage parfois brutal d'une catégorie à l'autre – comment plus particulièrement la perception de l'autre-lointain peut passer de la non-identification absolue à l'émotion cosmopolitique, c'est-à-dire à une véritable compassion ou à une solidarité effective en faveur d'un être lointain que l'on ne connaît pas et qui pourtant provoque une telle émotion en nous (II).

## OUVERTURE

La thèse, enfin, que j'aimerais défendre ici, est que le droit a pour fonction de *stabiliser, d'entretenir* et de *réguler* le passage d'une catégorie à l'autre. En particulier, la fonction du droit *cosmopolitique* est de donner sens et pérennité à nos émotions cosmopolitiques qui, sans cela, resteraient toujours frustrées dans un monde d'Etats «souverains», régis par le droit international classique de la Société d'Etats souverains. Pour que l'émotion envers autrui par-delà les frontières se pérennise et se mue en un véritable *sentiment cosmopolitique* – équivalent du sentiment patriotique au sein de la nation – il faut l'appui d'un *droit cosmopolitique*. Voilà ce qui, à mon sens, justifie le droit cosmopolitique, en donne, d'une certaine manière, le fondement ontologique (III).

### I. SENTIMENT COSMOPOLITIQUE ET PHÉNOMÉNOLOGIE DU RAPPORT À AUTRUI

Le recours à la phénoménologie se fera ici en deux temps qui doivent être distingués. En premier lieu, je voudrais appliquer sans la questionner la « méthode phénoménologique » du Edmund Husserl des *Méditations cartésiennes*<sup>13</sup>. Il s'agit d'amener le lecteur à s'interroger sur les différents types de rapports pré-cognitifs qui peuvent s'établir entre lui-même et l'autre, à partir de la vue du visage d'un autre inconnu. A partir de là, dans un deuxième temps, je m'interrogerai sur les catégories de rapports avec autrui qui ressortent d'une telle expérience. D'une certaine manière, dans cette phase, on reste toujours fidèle à la « méthode phénoménologique » husserlienne, mais on relativise ses conclusions sur la phénoménologie du rapport à autrui par rapport à d'autres interprétations « dialogiques ». C'est-à-dire que la méthode phénoménologique permet sans doute de saisir des catégories de rapport à autrui que Husserl n'avait pas décrites, mais que d'autres que lui ont su mieux mettre en valeur (relativisant d'ailleurs du même coup la valeur de la méthode elle-même).

\*

---

<sup>13</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1931 pour la trad. franç., nouvelle édition 2008. V. aussi, sur les *Méditations*, Paul Ricœur, les contributions réunies dans *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, notamment « Etudes sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl », pp. 187 et suiv. ; Jean Toussaint Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, nouvelle édition, Paris, Gallimard, Folio/essais, 1994. V. aussi Philippe Huneman, Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 1997, pp. 10 et suiv. sur l'œuvre de Husserl dans son ensemble.

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

L'expérience proposée ici au participant (au colloque) et au lecteur consiste à regarder les visages représentés par les photographies ci-dessous (projetées sur un écran lors du colloque)<sup>14</sup>, tout en se plaçant dans une disposition particulière d'esprit consistant à « mettre entre parenthèses le monde objectif », à « suspendre la thèse naturelle du monde », pour reprendre les expressions de Husserl. Il s'agit, autrement dit, de pratiquer l'*épokhè* phénoménologique, afin de se mettre en position d'élucider la « donation de sens » de ma conscience au visage qui est posé face à moi<sup>15</sup>. Il faut, en particulier, tenter de suspendre tout jugement de valeur, tout préjugé, tout ce que ces images suggèrent à la pensée par leur contenu normatif, historique ou axiologique – tâches difficile, je le reconnais, pour une de ces images qui est saturée par de tels contenus<sup>16</sup>.



*La petite fille brûlée au napalm,*  
Nick Ut,  
cadré sur le visage de la petite fille

<sup>14</sup> Lors du colloque, d'autres photos ont été projetées pour multiplier les exemples, notamment la mal-nommée « Madone de Benthala » d'Hocine Zaourar et la « femme afghane » de Steve McCurry. Pour les polémiques – esthétiques, politiques – entourant la « Madone », v. l'analyse de Jeremie Bennequin : <http://icons.canalblog.com/archives/2008/12/10/11690802.html> Et aussi : Pierre-Alban Delannoy, *La pietà de Bentalha. Etude du processus interprétatif d'une photo de presse*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; Juliette Henrot, *La Madone de Bentalha. Histoire d'une photographie*, Paris, Armand Colin, 2012.

<sup>15</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., Première méditation, § 8, en part. pp. 46-47.

<sup>16</sup> C'est évidemment à dessein que j'ai choisi cette image : étant tellement chargée de contenu, elle permet mieux, me semble-t-il, de saisir l'écart qui peut exister entre mon intentionnalité rapportée à autrui sur le plan catégorial (en quelque sorte la structure de mon vécu perceptif) et ma perception d'autrui dans le monde existant. Je m'inscris également, ce faisant, dans le fil des réflexions de Susan Sontag, sur la transformation du rapport à autrui qu'a engendré le développement de la photographie et du photo-journalisme. Nul doute qu'un tel développement a facilité le déploiement tous azimuts d'émotions cosmopolitiques, au sens où nous entendons ce terme *infra*. V. Susan Sontag, *Devant la douleur des autres*, trad. F. Durand-Bogaert, Paris, Christian Bourgois, 2003 pour l'éd. franç. Selon l'auteur, p. 26 : « Etre le spectateur des calamités qui se déroulent dans un autre pays constitue une expérience typiquement moderne, étant donné l'offre accumulée, depuis plus d'un siècle et demi, que nous font ces touristes professionnels, spécialisés, appelés journalistes. »

## OUVERTURE



*Femme égyptienne,*  
Gilles Perrin

Le choix des images n'est évidemment pas neutre. Il est fonction de ce que j'ai pu intuitivement comprendre de la perception que les photographes avaient ou voulaient transmettre de ces visages de l'autre. La *Petite fille brûlée au Napalm* de Nick Ut – cadré ici sur le visage de la petite fille<sup>17</sup> – montre de manière évidente la souffrance du sujet et part en conséquence de l'hypothèse selon laquelle la relation intentionnelle qui m'unira à ce sujet sera de l'ordre de la sympathie ou de la compassion. La *Femme égyptienne* de Gilles Perrin n'exprime aucune souffrance, mais nous interpelle par son regard et crée un lien mystérieux avec l'autre-lointain, inconnu – inconnu parce que jamais rencontré, mais aussi inconnu parce qu'à jamais inconnaissable. Si le lien est mystérieux, c'est précisément en raison de ce contraste entre l'impossibilité de connaître et le sentiment d'être proche, qui résulte du regard que l'autre-inconnu porte sur moi et du regard que je porte sur lui – y compris par l'intermédiaire d'une photo.

\*

---

<sup>17</sup> Un autre cadrage sera commenté *infra*. Un autre exemple dans le même registre est celui de la « Madone de Bentalha », v. not. le livre de Juliette Hanrot, cité *supra* p. 111, comparant cette photo avec les représentations chrétiennes de la Vierge pleurant le Christ : « Les œuvres d'art doivent aider les âmes à sentir plus profondément le lien entre le sacrement et le corps du Sauveur. L'objectif de la Madone de Bentalha se rapproche ainsi de l'art religieux. Elle cherche à procurer l'émotion, à entraîner l'empathie. Plus encore, elle permet d'éprouver la souffrance d'autrui. A travers elle, on pénètre la blessure, on accède aux victimes. Le thème photographique de la Mater dolorosa se révèle alors un choix pertinent lorsqu'il s'agit de rendre compte de violences extrêmes, littéralement incompréhensibles, c'est-à-dire qui ne peuvent être perçues ni par les sens, ni par la pensée. »

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

La deuxième étape de l'expérience consiste à procéder à la deuxième « réduction phénoménologique », à savoir la réduction « éidétique »<sup>18</sup>, permettant de passer des phénomènes aux essences : il s'agit d'élucider ce que la donation de sens par notre conscience aux visages perçus – donation de sens découverte par l'*épokhè* – nous dit de l'essence du rapport que nous entretenons avec autrui.

Edmund Husserl a consacré à cette question sa cinquième *Méditation cartésienne*. Le Husserl des *Méditations cartésiennes* pousse à l'extrême le subjectivisme et la position dite du « solipsisme », à savoir l'idée selon laquelle le monde se constitue *dans* et *à partir* du sujet pensant. Husserl est conscient du défi posé par une telle position lorsqu'il en vient à la question de la relation à autrui, c'est-à-dire à un autre être humain, par opposition à la simple relation aux objets :

*« La réduction transcendantale me lie au courant de mes états de conscience purs et aux unités constituées par leurs actualités et leurs potentialités. Dès lors il va de soi, semble-t-il, que de telles unités soient inséparables de mon ego et, par là, appartiennent à son être concret lui-même.*

*Mais qu'en est-il alors d'autres ego ? Ils ne sont pourtant pas de simples représentations et des objets représentés en moi, des unités synthétiques d'un processus de vérification se déroulant « en moi », mais justement des "autres". »*<sup>19</sup>

Contrairement à l'objet qui peut être appréhendé directement dans son apparence – la table en face de moi n'est qu'une « variation » de l'idée de table – l'autre être humain est un autre *ego* dont la seule perception du corps ne suffit pas à rendre compte. Il n'y a pas de *présentation* de l'autre, mais seulement « *apprésentation* » dit Husserl, c'est-à-dire présentation médiate : seul le corps est présenté mais la perception du corps ne rend compte qu'indirectement d'autrui, dont l'intériorité et les intentionnalités restent cachées<sup>20</sup>. Dès lors, si l'on refuse de le saisir en tant que simple objet, autrui

<sup>18</sup> Du grec *eidos*, forme, idée, essence. Husserl parle de réduction « éidétique » pour désigner, par exemple, dans la *Quatrième méditation cartésienne*, « une vérité d'une "généralité essentielle" et absolue, essentiellement nécessaire pour tout cas particulier, donc pour toute perception donnée en fait, dans la mesure où *tout fait peut être conçu comme n'étant qu'un exemple d'une possibilité pure*. » E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 34, *op. cit.*, p. 122.

<sup>19</sup> « Cinquième méditation cartésienne », in E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 42, *op. cit.*, p. 149.

<sup>20</sup> *Id.*, § 50, pp. 177-178 : « L'expérience est un mode de conscience où l'objet est donné "en original" : en effet, en ayant l'expérience d'autrui nous disons, en général, qu'il est lui-même, "en chair et en os" devant nous. D'autre part, ce caractère d'"en chair et en os" ne nous empêche pas d'accorder, sans difficultés, que ce n'est pas l'autre "moi" qui nous est donné en original, non pas sa vie, ses phénomènes eux-mêmes, rien de ce qui appartient à son être propre. Car si c'était le cas, si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et, en fin de compte, moi-même et lui-même, nous serions le même. (...) Il doit y avoir ici une certaine intentionnalité médiate (...) Il s'agit donc d'une espèce d'acte qui rend "co-présent", d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'"apprésentation" ».

## OUVERTURE

nous échappe toujours en tant qu'autre en ce que l'*ego* percevant n'est pas en mesure de le saisir dans son essence. Pour résoudre cette difficulté du solipsisme, Husserl recourt d'une part à *l'analogie*, et d'autre part à *l'imagination* dans une progression en « trois degrés »<sup>21</sup>. Au premier degré, autrui est saisi *par analogie*, comme un autre moi-même, un *alter ego*. A un second degré, cette analogie s'atteste, de corps à corps, dans la concordance des comportements d'autrui. Puis au troisième degré, autrui est véritablement constitué en tant qu'autre par l'imagination qui permet de transporter l'*ego* *ici* à la place où autrui est, c'est-à-dire *là-bas*.

La phénoménologie husserlienne du rapport à autrui a inspiré tous ses successeurs phénoménologues, qui se sont à leur tour intéressés au « problème d'autrui ». Tous, à partir de Heidegger, ont toutefois considéré que Husserl avait échoué dans sa tentative de « tenir ensemble » deux exigences aussi difficiles à concilier : maintenir l'hypothèse du solipsisme et parvenir à constituer l'autre dans son altérité propre<sup>22</sup>. Chez Heidegger, le « *dasein* » est pensé comme étant « toujours-déjà-là » mais aussi comme « être-avec » :

« Sur la base de cet être-au-monde affecté d'un "avec", le monde est chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est monde commun [*Mitwelt*]. L'être-au est être-avec [*Mitsein*] en commun avec d'autres. L'être-en-soi de ceux-ci à l'intérieur du monde est coexistence [*Mitdasein*]. »<sup>23</sup>

Pour Sartre, « le solipsisme doit être rejeté (...) parce que nul n'est vraiment solipsiste »<sup>24</sup>. Autrui s'affirme, il s'impose à mon *ego* par son *regard* qui « m'objectifie »<sup>25</sup>. Dans la même veine, Merleau-Ponty relativise également l'hypothèse du solipsisme, qui devient une attitude que j'adopte par rapport

---

<sup>21</sup> Je renvoie au texte de la cinquième Méditation et à l'analyse éclairante de Paul Ricœur, in *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., pp. 233 et suiv.

<sup>22</sup> V. Paul Ricœur, « Sympathie et respect », in *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 335 et suiv. et en part. p. 336 : « On peut dire que la *V<sup>e</sup> Méditation* est une gageure intenable (...) » ; Jean Toussaint Desanti, op. cit., pp. 121 et suiv.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Etre et temps*, § 26, trad. F. Vezin, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1986 pour l'édition française, pp. 160-161.

<sup>24</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, coll. Tel, p. 296.

<sup>25</sup> *Id.*, pp. 302-303 : « si autrui-objet se définit en liaison avec le monde comme l'objet qui voit ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'être vu par autrui. C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet. Car, de même qu'autrui est pour moi-sujet un objet probable, de même, je ne puis me découvrir en train de devenir objet probable que pour un sujet certain. » Et : « En un mot, ce à quoi se réfère mon appréhension d'autrui dans le monde comme étant probablement un homme, c'est à ma possibilité permanente pour un sujet d'être-vu-par-lui, c'est-à-dire à la possibilité permanente pour un sujet qui me voit de se substituer à l'objet vu par moi. »

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

au monde dans lequel je suis déjà « situé » et « engagé »<sup>26</sup>. Ainsi, le solipsisme est une possibilité, un état possible de la conscience et non son état naturel<sup>27</sup>.

Parallèlement à ce discours avec et contre Husserl, s'affirme un autre courant phénoménologique, avec pour point de départ les écrits de Martin Buber et de Gabriel Marcel, dont l'influence est notable chez des auteurs comme Emmanuel Levinas et Paul Ricœur<sup>28</sup>. Ici, c'est tout simplement le point de départ égologique qui est contesté au profit d'une constitution réciproque du Moi et de l'Autre. Buber oppose la relation *Je-Cela* à la relation *Je-Tu*, le rapport aux objets et le rapport à autrui. Alors que la relation *Je-Cela* se caractérise par l'utilité, la relation *Je-Tu* est fondée sur la réciprocité : « Mon *Tu* agis en moi comme j'agis en lui. »<sup>29</sup>

Certes, chacune de ces philosophies est à distinguer des autres. Toutes, cependant, récusent l'idée du solipsisme comme point de départ « naturel » de la conscience : le Moi et l'Autre sont « toujours-déjà-là » et c'est de leur rencontre que naît le Soi. C'est-à-dire que le Soi se construit sur un mode non monadologique, comme chez Husserl, mais *dialogique*.

Il me semble pourtant que l'*épokhè*, si on consent à l'appliquer comme simple méthode phénoménologique<sup>30</sup>, donne accès à cette catégorie générale

---

<sup>26</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, coll. Tel, pp. 417-418 : « Le phénomène central qui fonde à la fois ma subjectivité et ma transcendance vers autrui, consiste en ceci que je suis donné à moi-même. *Je suis donné*, c'est-à-dire que je me trouve déjà situé et engagé dans un monde physique et social, *je suis donné à moi-même*, c'est-à-dire que cette situation ne m'est jamais dissimulée, elle n'est jamais autour de moi comme une nécessité étrangère, et je n'y suis jamais effectivement enfermé comme un objet dans une boîte. »

<sup>27</sup> Ainsi chez Sartre l'*indifférence* est une « sorte de solipsisme de fait » : « Il s'agit alors d'une *cécité* vis-à-vis des autres. (...) Je pratique alors une sorte de solipsisme de fait ; les autres, ce sont des formes qui passent dans la rue, ces objets magiques qui sont susceptibles d'agir à distance et sur lesquels je peux agir par des conduites déterminées. (...) Ces « gens » sont des fonctions : le poinçonneur de tickets n'est rien qu'une fonction de poinçonner ; le garçon de café n'est rien que fonction de servir les consommateurs. A partir de là, il sera possible de les utiliser au mieux de mes intérêts, si je connais leurs *clés* et ces « maîtres-mots » qui peuvent déclencher leurs mécanismes. » *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 430. Merleau-Ponty admet lui aussi le solipsisme comme attitude par rapport au monde : « Contre le monde social, je peux toujours user de ma nature sensible, fermer les yeux, me boucher les oreilles, vivre en étranger dans la société, traiter autrui, les cérémonies et les monuments comme de simples arrangements de couleurs et de lumière, les destituer de leur signification humaine. (...) La vérité du solipsisme est là. » *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 418.

<sup>28</sup> Martin Buber, *Je et tu* (1923), Paris, Aubier, nouvelle édition, 2012. Levinas signale l'influence de Martin Buber dans *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, Le Livre de Poche, p. 64 et lui a consacré plusieurs études (dont certaines portent également sur Gabriel Marcel), réunies dans *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, Le Livre de Poche, pp. 15 et suiv.

<sup>29</sup> Martin Buber, *op. cit.*, p. 48.

<sup>30</sup> Il faut noter que si l'*épokhè* est relativisée chez les auteurs qui suivent Husserl, elle n'est pas complètement disqualifiée en tant que méthode. On met simplement en doute le fait qu'elle puisse conduire à une réduction totale à la sphère du propre, la personne ne pouvant jamais totalement s'abstraire du monde qui est pré-donné à la conscience. Par ex. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, avant-propos, pp. 13-14 : « C'est parce que nous sommes

## OUVERTURE

du rapport à autrui qui avait été ignorée par Husserl, trop attaché à maintenir la rigueur de son hypothèse de départ, à savoir le solipsisme. La réduction appliquée aux autres-lointain qui sont à la fois re-présentés et appréhendés dans les photos projetées suggère en effet deux modes de relation : une relation fondamentalement *compatissante* face à la souffrance d'autrui, que l'on peut rattacher à l'imagination du semblable constituée *dans* et *à partir* de mon *ego* – et qui est encore compatible avec l'attitude solipsiste ; une relation *dialogique*, soutenue par un regard qui, m'interpellant, m'amène à m'interroger sur l'autre et à interroger l'autre sans jamais pouvoir le circonscrire. Autrement dit : le fait que l'autre ne manifeste aucune souffrance et se contente de m'interpeller par son regard, invitant au dialogue, empêche de mener la saisie analogisante à son terme. L'autre est *absolument autre* en ce qu'il ne peut être limité à sa souffrance : il est son histoire, sa vie, qui m'amène à me poser la question de ma propre histoire et de ma propre vie et, par conséquent, à changer de perspective sur moi-même.

C'est donc à partir de ces deux catégories de rapport qu'il faut essayer de comprendre ma relation à l'autre-lointain et l'existence d'une émotion pour l'autre-lointain, que je ne connais pas et avec lequel je n'entretiens aucun lien particulier.

Jusqu'à présent, on en est resté à un stade purement descriptif. Mais il semble qu'il faille, pour aller au fond des choses, ajouter une réflexion d'ordre *éthique* à la description. Dans cet esprit, Michael Theunissen, en guise de postscriptum à une étude détaillée des doctrines de la phénoménologie du rapport à l'autre de Husserl à Gabriel Marcel, synthétise ces doctrines sous la forme d'une progression éthique suivant une dialectique ternaire à la Hegel :

*« To a certain extent, this movement can be grasped in a Hegelian schema. It can be presented as a history of the human spirit, which comes out of its being-for-itself into otherness and eventually wins itself back again out of alienation through mediation with the Other. The three steps are therefore presented as thesis, antithesis, and synthesis. On the first step, the I is nothing but an I, on the second, it is with the Other in such a way that it itself becomes an Other; and on the third, it is with itself in being-with-the-Other. »<sup>31</sup>*

---

de part en part rapport au monde que la seule manière pour nous de nous en apercevoir est de suspendre ce mouvement, de lui refuser notre complicité (de le regarder *ohne mitzumachen*, dit souvent Husserl), ou encore de le mettre hors jeu. Non qu'on renonce aux certitudes du sens commun et de l'attitude naturelle, - elles sont au contraire le thème constant de la philosophie, - mais parce que justement, comme présupposés de toute pensée, elles "vont de soi", passent inaperçues, et que, pour les réveiller et pour les faire apparaître, nous avons à nous en abstenir un instant. (...) »

<sup>31</sup> Michael Theunissen, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Bubber*, The MIT Press Cambridge, Mass. And London, England, 1977, Postscript, p. 369.



## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

Le point de départ, sur le plan éthique, réside donc dans le *pur solipsisme* ou la position « égologique » ou, si l'on préfère, subjectiviste, qui est aussi le point de départ de la phénoménologie chez Husserl : le Moi (qui est ici *en soi*) est incapable de sortir de lui-même et l'autre est constitué *dans* et *à partir* de l'*ego*. Seulement, dans cette position initiale, l'*ego* ne parvient pas à constituer autrui *dans son altérité*, comme chez Husserl. Il se borne à le *constituer* : c'est-à-dire que l'autre n'est qu'une extension du Moi, il est une pure création de ma conscience. Comme l'autre est une partie du moi, je ne peux évidemment pas com-patir : la souffrance de l'autre n'est perceptible que si elle est en même temps ma souffrance.

Le second stade marque une *alter-ation*, un décentrement par rapport à soi au terme duquel le Moi *s'actualise* jusqu'à être en mesure de se percevoir comme *autre*. Il me semble que l'on peut rapprocher ce stade de ce que Rousseau conceptualisait comme *l'imagination du semblable*<sup>32</sup>, qui n'est pas tout à fait la sortie de l'*ego* transcendantal, mais la possibilité de la constitution d'autrui non plus seulement dans sa mêmété mais aussi dans son altérité. A ce stade, ma compassion procède d'une compréhension à partir du moi de la situation particulière de l'autre, que je peux *imaginer* comme pouvant être mienne : donc l'*autre* que je peux *imaginer comme semblable* (et non seulement comme *même*), parce que je fais un effort pour déplacer mon point de vue, pour sortir de moi. Ici se situe l'extrême limite du domaine de la phénoménologie du Husserl des *Méditations Cartésiennes* : à l'analogie de corps à corps, succède l'imagination du semblable qui permet de constituer l'autre en tant qu'autre, mais toujours *en moi* et *à partir* de moi.

Enfin, le dernier stade, après l'*alter-ation*, est la *relation dialogique* lorsque mon moi se trouve modifié par la *rencontre* avec autrui, dont il résulte un véritable détachement de l'*ego* : le moi devient *soi-avec-l'autre*. Lorsque je contemple le visage de la *femme égyptienne* de Gilles Perrin, je rentre en dialogue avec un autre qui ne se caractérise plus *que* par son altérité – rapport apaisé, qui n'est plus perturbé, comme dans la première image, par le ressenti chez l'autre d'une douleur intense. Je sors de moi à la rencontre de l'autre. Ou, à tout le moins, la constitution de l'autre en moi vient m'affecter en retour et déplacer mon regard sur l'autre, en l'enrichissant d'un nouveau contenu<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Cf. *infra* II. Sur la notion d'imagination du semblable, v. les travaux de Myriam Revault d'Allonnes et not. « A l'épreuve des camps, l'imagination du semblable », *Philosophie* n° 60, 1<sup>er</sup> décembre 1998, pp. 63-78 ; « Peut-on élaborer le terrible ? », *Philosophie*, n° 67, pp. 33-50.

<sup>33</sup> Catégorie de rapport à autrui qu'on peut rapprocher de la maxime de la « mentalité élargie », conceptualisée par Kant dans le paragraphe 40 de la *Critique de la faculté de juger* : à ceci près que l'on ne se situe pas ici dans le registre de la description phénoménologique, mais plutôt, comme le montre Myriam Revault d'Allonnes, dans l'effort pour penser « les conditions de possibilité d'une communicabilité universelle » à partir du sujet transcendantal. On peut toutefois se demander, à la

## OUVERTURE

L'approche « génétique » de Theunissen permet donc de comprendre les différentes catégories du rapport à autrui dans un *continuum*, dans lequel la charge éthique du rapport établi va croissante. On part d'une perception solipsiste centrée sur l'*ego* et ne recevant l'autre que comme analogue de soi : dans un tel rapport, la perception d'autrui comme altérité est nécessairement réduite, voire nulle – ce qui m'empêche pas le déploiement d'une émotion, mais d'une émotion purement solipsiste, centrée sur l'autre comme même. De cette position initiale solipsiste, le *continuum* de Theunissen décrit un processus de décentrement progressif, au cours duquel naît la possibilité d'un sentiment d'obligation envers autrui. Avec l'imagination du semblable naît la possibilité d'une norme réciproque, fondée sur la « règle d'or » : *ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse*. Finalement, le rapport dialogique ouvre la voie à la norme universelle, à la conciliation générale des *ego* en tant qu'autant d'altérités irréductibles à soi et aux autres.

Cette dimension « éthique » du rapport dialogique est fortement marquée, quoique de manière différente, chez Buber, Levinas et Ricœur. Buber distingue le rapport « Je-Tu » du rapport « Je-Cela », c'est-à-dire le rapport entre personnes du rapport entre une personne et un objet<sup>34</sup>. Le rapport « Je-Tu » se caractérise à la fois par sa réciprocity dans l'égalité, mais aussi par la transcendance du « Tu » qui ne saurait être réduit au même ou au « Cela ».

Levinas part de Heidegger et de sa rupture avec l'égologie transcendantale de Husserl, mais aussi de Buber. Il remet toutefois en question l'idée de réciprocity chez Buber : le rapport du Moi au transcendant « Autre » ne peut pas être réciproque<sup>35</sup>. C'est un rapport avec l'extériorité, le Moi étant radicalement séparé de l'Autre. Seul le langage assure la possibilité d'un rapport<sup>36</sup>. A cet égard, Levinas retient l'idée d'apprésentation chez Husserl :

---

lumière de ce qui va suivre, si le rapport dialogique pour ainsi dire « pur » existe vraiment dans l'expérience : ne relève-t-il pas plutôt de la transcendance, vers laquelle on tend sans jamais pouvoir l'atteindre ? Sur l'imagination du semblable et la maxime de la « mentalité élargie » chez Kant, v. Myriam Revault d'Allonnes, « Peut-on élaborer le terrible ? », *op. cit.*, p. 38.

<sup>34</sup> Martin Buber, *Je et tu*, *op. cit.*

<sup>35</sup> A propos de Buber, Levinas explique, dans une relecture rétrospective de *Totalité et infini* : « Mon interrogation consistait à mettre en question cette réciprocity initiale. Autrui à qui je m'adresse, ne serait-il pas d'abord celui envers qui j'ai la relation que l'on a à l'égard de celui qui est plus faible. (...) Bien que Buber soit l'un des premiers penseurs à mettre l'accent sur une relation du Je-tu par rapport au Je-cela, ce concept de réciprocity me troublait parce que dès lors que l'on est généreux en espérant la réciprocity, cette relation ne relève plus de la générosité mais de la relation commerciale, l'échange de bons procédés. Dans la relation à autrui, l'autre m'apparaît comme celui à qui je dois quelque chose, à l'égard de qui j'ai une responsabilité. De là, l'asymétrie de la relation Je-tu, et l'inégalité radicale entre le Je et le tu, car toute relation avec autrui est une relation avec un être envers lequel j'ai des obligations. » Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, Le Livre de Poche, p. 111. V. aussi *Totalité et infini*, p. 64.

<sup>36</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, pp. 28-29 : « Nous tâcherons de montrer que le rapport du Même et de l'Autre (...) est le langage. Le langage accomplit en effet un rapport de telle

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

l'Autre ne peut jamais être « représenté », comme une chose, il est toujours « appréhété » parce que son intériorité nous reste toujours cachée. La relation à l'Autre ne peut donc se penser que comme « l'idée de l'infini » chez Descartes<sup>37</sup>. L'infini s'oppose à une totalité, dans laquelle se résoudrait la dialectique hégélienne entre Moi et l'Autre. L'Autre est exprimé par son visage qui désigne justement ce qui, chez l'autre, dépasse ce qui est représenté<sup>38</sup>. Dès lors, toute relation à l'autre est, par définition, éthique : elle est toujours bonté, responsabilité de moi pour l'autre. Elle est aussi respect, et jamais appropriation : à cet égard, Levinas condamne une conception de la liberté illimitée comme pouvoir arbitraire<sup>39</sup>.

On retrouve cette lecture éthique des différentes catégories de rapport à autrui chez Paul Ricœur. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur forge le concept de *sollicitude*<sup>40</sup> qui replace la question de la relation à autrui au cœur d'un questionnement portant d'une part sur l'éthique, entendue comme « visée de la vie bonne », et d'autre part sur la morale « pour l'articulation de cette visée dans des *normes* caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte (...) »<sup>41</sup> Ricœur parvient ainsi à démontrer que la dimension dialogique du rapport à autrui – qu'il explicite par le concept de *sollicitude* – est centrale non seulement pour la réalisation du projet d'une « vie bonne », mais aussi à la vie dans des institutions justes. La « visée éthique » qui se traduit par « l'estime de soi » passe nécessairement par une relation de type dialogique avec autrui appelée « sollicitude » :

---

sorte que les termes ne sont pas limitrophes dans ce rapport, que l'Autre, malgré le rapport avec le Même, demeure transcendant au Même. » V. aussi, par ex., p. 187.

<sup>37</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 40 : « Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le « je pense » entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée «idée de l'infini» ».

<sup>38</sup> *Id.*, p. 43 : « La manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi*, nous l'appelons, en effet, visage. »

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 337-338 : « Que ce soit dans la pensée scientifique ou dans l'objet de la science, que ce soit enfin dans l'histoire comprise comme manifestation de la raison et où la violence se révèle elle-même comme raison – la philosophie se présente comme réalisation de l'être, c'est-à-dire comme sa libération par la suppression de la multiplicité. La connaissance serait la suppression de l'Autre par la saisie, par la prise ou par la vision qui saisit avant la saisie. Dans cet ouvrage, la métaphysique a un sens tout à fait différent. Si son mouvement mène vers le transcendant comme tel, la transcendance ne signifie pas appropriation de *ce qui est*, mais son respect. La vérité comme respect de l'être – voilà le sens de la vérité métaphysique. »

<sup>40</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990 : concept de sollicitude établi à partir d'une « herméneutique du soi » qui « se trouve à égale distance de l'apologie du *Cogito* et de sa destitution » (p. 15) – et qui permet ce faisant de fonder une *altérité comme ipséité* (p. 14) : « soi-même en tant que... autre ». La sollicitude construit un rapport fondé sur la *mutualité* par l'expérience du *manque* (p. 225) et met ainsi à jour « le paradoxe de l'échange au lieu même de l'irremplaçable », l'équivalence entre « l'estime de l'autre *comme un soi-même* et l'estime de *soi-même comme un autre*. » (p. 226).

<sup>41</sup> *Id.*, p. 200.

## OUVERTURE

*« A l'estime de soi, entendue comme moment réflexif du souhait de "vie bonne", la sollicitude ajoute essentiellement celle du manque, qui fait que nous avons besoin d'amis ; par choc en retour de la sollicitude sur l'estime de soi, le soi s'aperçoit lui-même comme un autre parmi les autres. »<sup>42</sup>*

Il en résulte une condamnation de l'attitude solipsiste sous l'angle de l'éthique : le solipsisme n'est en réalité pas compatible avec la « visée éthique » ou bien mène la personne dans une recherche de la « vie bonne » qui est une impasse, puisqu'elle fait abstraction de la pluralité.

Avec le concept de sollicitude, Ricœur pousse plus loin la description phénoménologique du rapport à autrui en admettant le principe d'une dissymétrie entre moi et autrui, présente dans la phénoménologie d'Emmanuel Levinas. Mais au lieu d'en rester à un rapport profondément dissymétrique – sorte de contre-épreuve du solipsisme – dans lequel l'autre m'assigne à responsabilité dans une position d'extériorité absolue, Ricœur mobilise le concept d'amitié chez Aristote, pour parvenir à l'idée d'une « recherche d'égalité à travers l'inégalité » fondamentale entre moi et l'autre :

*« Tentons, pour conclure, de prendre une vue d'ensemble de l'éventail entier des attitudes déployées entre les deux extrêmes de l'assignation à responsabilité, où l'initiative procède de l'autre, et de la sympathie pour l'autre souffrant, où l'initiative procède du soi aimant, l'amitié apparaissant comme un milieu où le soi et l'autre partagent à égalité le même souhait de vivre-ensemble. Alors que dans l'amitié l'égalité est présupposée, dans le cas de l'injonction venue de l'autre elle n'est rétablie que par la reconnaissance par le soi de la supériorité de l'autorité de l'autre ; et, dans le cas de la sympathie qui va de soi à l'autre, l'égalité n'est rétablie que par l'aveu partagé de la fragilité, et finalement de la mortalité. »<sup>43</sup>*

On en vient ainsi à une description très complète du rapport à autrui sur un mode dialogique où, contrairement à ce qui se passe chez Levinas, la dissymétrie entre moi et l'autre n'empêche pas la réciprocité, la relation pouvant se comprendre comme une recherche d'égalité, avec pour point d'équilibre la figure de l'amitié.

Surtout, pour ce qui nous intéresse plus particulièrement, Ricœur intègre à sa phénoménologie la question des *sentiments*, qui constitue en quelque sorte le cœur pré-cognitif de la relation à autrui, avant même la question de l'éthique et avant la question de la norme morale ou juridique. L'injonction lévinassienne est déjà de l'ordre de la norme : l'autre m'assigne à responsabilité, il m'oblige<sup>44</sup>. Ce que Ricœur souhaite montrer, me semble-t-il, c'est que la relation à l'autre ne procède ni de l'éthique (la recherche de la

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 222.

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

vie bonne), ni de la morale (l'obligation), mais de quelque chose de beaucoup plus spontané qui est le sentiment :

« *C'est pourquoi il nous importe tant de donner à la sollicitude un statut plus fondamental que l'obéissance au devoir. Ce statut est celui d'une spontanéité bienveillante, intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée de la vie "bonne" »*<sup>45</sup>.

Le sentiment constitue par conséquent la « chair affective » de la recherche éthique :

« *Bornons-nous ici à souligner la part que prennent les sentiments – qui sont en dernier ressort des affections – dans la sollicitude. Ce que la souffrance de l'autre, autant que l'injonction morale issue de l'autre, descende dans le soi, ce sont des sentiments spontanément dirigés vers autrui. C'est cette union intime entre la visée éthique de la sollicitude et la chair affective des sentiments qui m'a paru justifier le terme "sollicitude" »*<sup>46</sup>.

Mais, suivant Martha Nussbaum<sup>47</sup>, Ricœur reconnaît aussi la fragilité du sentiment, la précarité de la bonté qui caractérise la sollicitude. A la spontanéité bienveillante peut succéder la réification d'autrui, sa négation en tant que personne digne de respect. C'est face à ce risque conceptualisé dans la figure du Mal que s'introduit l'exigence de la norme universelle, qu'elle soit morale ou juridique. Chez Ricœur, l'obligation morale (l'éthique chez Levinas) vient donc en quelque sorte comme garantie de la sollicitude face aux dangers qui la guettent.

Mais avant d'en venir à cette place du droit dans la réflexion, et en particulier du droit cosmopolitique, il nous faut tenter d'expliquer cette précarité du sentiment, dont on peut déduire que le solipsisme, loin d'être une catégorie rendue obsolète par la découverte de la relation dialogique, garde au contraire son actualité lorsque, portant notre attention au-delà du rapport pré-cognitif avec autrui, on s'intéresse au devenir de ce rapport en société.

## II. RAPPORT À AUTRUI ET SOCIÉTÉ

Pour aborder cette problématique du rapport avec autrui en société, il semble qu'il n'y a pas de meilleur point de départ que la phénoménologie avant l'heure de Jean-Jacques Rousseau. La *pitié* rousseauiste<sup>48</sup> est cette faculté

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>47</sup> Ricœur cite *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 2001.

<sup>48</sup> On peut d'ores et déjà remarquer que Tocqueville reprendra ce concept de « pitié » ainsi que l'idée d'« imagination du semblable » comme conséquence du principe d'égalité dans les sociétés démocratiques : « Quand les rangs sont presque égaux chez un peuple, tous les hommes ayant à peu près la même manière de penser et de sentir, chacun d'eux peut juger en un moment des sensations de tous les autres : il jette un coup d'œil rapide sur lui-même ; cela lui suffit. Il n'y a donc pas de misère

## OUVERTURE

que nous avons de nous imaginer à la place d'autrui, autrement dit cette imagination du semblable succédant, chez Husserl, à la saisie analogisante, y compris à partir d'une attitude solipsiste :

*« Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs ; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente : Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible. C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut rechercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation. »<sup>49</sup>*

Cette « répugnance innée à voir souffrir son semblable » est bien une « vertu naturelle » qui « précède en [l'homme] l'usage de la réflexion », il s'agit autrement dit d'un « sentiment » pré-cognitif, si naturel « que les bêtes mêmes en donnent quelque fois des signes sensibles »<sup>50</sup>. Or ce sentiment n'est pas anéanti mais son expression est fortement perturbée par le passage de l'état de nature à l'état social. Ainsi, « toutes les vertus sociales » découlent de la pitié à l'état social. Néanmoins, ces vertus trouvent rarement lieu à s'exprimer à l'état social, où les intérêts prévalent et où l'homme se replie sur lui-même au fur et à mesure que sa capacité d'identification à son semblable s'amenuise et que « l'amour-propre » (par opposition à l'amour de soi, l'instinct de conservation) grandit.

---

qu'il ne conçoive sans peine et dont un instinct secret ne lui découvre l'étendue. En vain s'agira-t-il d'étrangers ou d'ennemis : l'imagination le met aussitôt à leur place. Elle mêle quelque chose de personnel à sa pitié, et le fait souffrir lui-même tandis qu'on déchire le corps de son semblable. » Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, GF-Flammarion, Partie III, Chapitre 1, p. 208. On reviendra toutefois plus spécifiquement sur Tocqueville, lorsqu'on abordera la question du droit *infra*.

<sup>49</sup> Jean-Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité parmi les hommes*, in *Ecrits politiques*, Le Livre de poche, éd. G. Mairet, pp. 101-102.

<sup>50</sup> *Id.*, p. 100. En étendant la capacité d'émotion aux animaux, Rousseau pose d'emblée la question d'une éthique animale : « Sans parler de la tendresse des mères pour leurs petits, et des périls qu'elles bravent pour les en garantir, on observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant ; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce ; il y en a même qui leur donnent une sorte de sépulture ; et les tristes mugissements du bétail entrant dans une boucherie annoncent l'impression qu'il reçoit de l'horrible spectacle qui les frappe. »

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

« *Quand il serait vrai que la commisération ne serait qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme sauvage, développé mais faible dans l'homme civil, qu'importerait cette idée à la vérité de ce que je dis, sinon de lui donner plus de force ? En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant. Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement. C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige : c'est la philosophie qui l'isole ; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à se mettre les mains sur les oreilles et s'argumenter un peu pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. »<sup>51</sup>*

Si tout être humain peut donc imaginer l'autre comme son semblable, une telle imagination est rendue plus difficile, voire impossible lorsque l'homme rentre en société : et l'émotion spontanée peut disparaître totalement au profit d'un sentiment construit qui conduit les individus jusqu'au meurtre de leurs semblables. On y reviendra à propos du droit international, que Rousseau juge durement à cet égard<sup>52</sup>. En attendant, on est bien obligé de constater, avec Ricœur, reprenant en cela Nussbaum, la « fragilité de la bonté », c'est-à-dire la précarité d'un sentiment qui constitue pourtant la « chair » de l'éthique. Or cette fragilité peut être constatée quotidiennement. Bien sûr, la distinction opérée par Rousseau entre « état de nature » et « état civil » ne renvoie à rien qui soit historique – « commençons par écarter tous les faits »<sup>53</sup> – mais rejoint bien plutôt les conclusions d'une phénoménologie du social, voire d'une sociologie « réaliste », comme celle d'un Tönnies<sup>54</sup>, distinguant la « communauté » et la « société », ou d'un Durkheim avec la « solidarité organique » et la « solidarité par division du travail »<sup>55</sup>.

On rejoint aussi les conclusions de la phénoménologie post-husserlienne : l'individu est « toujours-déjà-là » dans le monde, avec les autres : il n'y a pas d'état pré-social et l'*épokhè* ne saurait « réduire » totalement ce pré-donné

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>52</sup> V. citation *infra*.

<sup>53</sup> Selon la formule décisive du *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité...*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>54</sup> Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887), Paris, 2010, PUF.

<sup>55</sup> Emile Durkheim, *De la division du travail social* (1930), 7<sup>ème</sup> éd., Paris, 2007. V. la recension par Emile Durkheim du livre de Tönnies : « Communauté et société selon Tönnies », *Revue philosophique*, 27, 1889, pp. 416-422, in Emile Durkheim, *Textes I. Eléments d'une théorie sociale*, Ed. de Minuit, 1975, coll. « Le sens commun », pp. 383-390.

## OUVERTURE

dans lequel baigne la conscience. Dès lors, le passage de la « pitié » au « raisonnement » s'effectue dans le social, dans la relation « ordinaire » que nous entretenons avec les autres qui sont face à moi, mais aussi avec les autres-lointains : il suffit que du fait de la survenance d'un *intérêt*, à l'émotion pré-cognitive succède un sentiment construit socialement.

J'aimerais illustrer cette idée à l'aide d'un exemple d'actualité puis faire un détour par la littérature, avant de proposer à nouveau au lecteur de porter son regard sur une photographie, mais sous un angle différent.

\*

Un exemple tiré de la « vie réelle » tout d'abord, relevé dans un article paru dans *Le Monde* du 6 avril 2013 :

« *Au début, quand les Roms s'installent, le voisinage est toujours favorable, car personne n'est indifférent à la misère humaine, raconte Louis Souchal, chargé de ces questions à la ville de Nantes. Mais, au bout de deux ou trois mois, cela se dégrade.* »

(...)

*A Choisy-le-Roi, M. Bellucci, lui, tient une comptabilité précise. Au départ, on lui avait dit que la situation était provisoire. Mais, au bout de deux ans et demi, le travail d'insertion n'a permis le relogement que de quatre familles Roms.*

*« Je ne leur demande pas de rentrer chez eux, je veux juste qu'on les enlève de-là. On nous dit qu'on est racistes mais, si la mairie veut faire du social, qu'elle les prenne chez elle ! »<sup>56</sup>*

Le « [a]u début (...) personne n'est indifférent à la misère humaine » connote l'attitude au départ compatissante de la population. Les habitants se placent spontanément dans une relation d'accueil de l'étranger souffrant, touché par la « misère humaine ». Pour reprendre le langage de Ricœur, la sollicitude déploie ici « la sympathie pour l'autre souffrant, où l'initiative procède du soi aimant »<sup>57</sup>. Mais bientôt, la question de l'intérêt vient dissoudre la « bonté bienveillante ». Le soi se replie sur le moi. Dans notre exemple, la compassion n'est pas tout à fait supprimée, mais elle s'exprime exclusivement à partir du point de vue solipsiste de l'habitant de la commune. Il ne veut pas qu'ils « rentrent chez eux », ce qui prouve un reste de compassion, mais alors que la compassion devrait donner lieu à l'action, ses effets sont neutralisés par le transfert de la responsabilité sur un *autre*, et qui plus est un autre abstrait (ce qui facilite encore le transfert) : « si la mairie veut faire du social, qu'elle les prenne chez elle ! »

<sup>56</sup> Elise Vincent, « A Choisy-le-Roi, la difficile cohabitation entre riverains et campements roms », *Le Monde*, 6 avril 2013.

<sup>57</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 224-225.



QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

\*

Un détour par la littérature permettra sans doute de comprendre encore mieux l'idée, à partir d'un angle un peu différent. Dans le roman *Quatrevingt-treize* de Victor Hugo, la scène inaugurale décrit la rencontre entre le bataillon « des bonnets-rouges » et une paysanne et ses enfants, réfugiés dans les bois, après la mise à sac de leur village. Immédiatement, le sergent qui l'interroge cherche à savoir « de quel bord » elle est. L'immense talent de Hugo consiste à décrire un sujet absolument non politisé, ce qui dans un premier temps désarçonne complétement le bataillon. Comment peut-on n'être d'aucun parti, d'aucune nation, d'aucune faction ? Comment autrui peut-il échapper à toute *situation* ?

« - (...) *Quelles sont tes opinions politiques ?*

*La femme regarda le sergent et ne répondit pas.*

- *Entends-tu ma question ?*

*Elle balbutia :*

- *J'ai été mise au couvent toute jeune, mais je me suis mariée, je ne suis pas religieuse. Les sœurs m'ont appris à parler français. On a mis le feu au village. Nous nous sommes sauvés si vite que je n'ai pas eu le temps de mettre des souliers.*

- *Je te demande quelles sont tes opinions politiques ?*

- *Je ne sais pas ça.*

*Le sergent poursuivit :*

- *C'est qu'il y a des espionnes. Ça se fusille, les espionnes. Voyons. Parle. Tu n'es pas bohémienne ? Quelle est ta patrie ?*

(...)

- *Je ne sais pas, dit-elle.*

- *Comment, tu ne sais pas quel est ton pays ?*

- *Ah ! Mon pays. Si fait.*

- *Eh bien, quel est ton pays ?*

*La femme répondit :*

- *C'est la métairie de Siscoignard, dans la paroisse d'Azé.*

*Ce fut le tour du sergent d'être stupéfait. Il demeura un moment pensif, puis il reprit :*

- *Tu dis ?*

- *Siscoignard.*

- *Ce n'est pas une patrie, ça.*

- *C'est mon pays. »*

Et plus loin, aux termes d'un long dialogue de sourds :

« - *Arrive au fait. Qui es-tu ?*

- *Je ne sais pas.*

## OUVERTURE

- *Tu ne sais pas qui tu es ?*
- *Nous sommes des gens qui nous sauvons.*
- *De quel parti es-tu ?*
- *Je ne sais pas.*
- *Es-tu des bleus ? Es-tu des blancs ? Avec qui es-tu ?*
- *Je suis avec mes enfants. »*

La paysanne est son existence. Elle *est...* « avec ses enfants ». Ils *sont...* « ceux qui se sauvent ». Double incarnation d'une pure communauté organique, pratiquement hors du social et du politique. La femme et ses enfants ne sont qu'un corps qui se sauve, pur *ego* transcendantal avant l'heure. Après plusieurs minutes d'incompréhension (comment peut-on n'être que *soi* ?), le constat que la paysanne ignore sa propre *situation* – sa soumission pourtant effective au seigneur, au curé – laisse libre cours à l'émotion, à la compassion, à la fraternisation :

*« Le sergent s'approcha de la femme et fixa ses yeux sur l'enfant qui tétait. La petite quitta le sein, tourna doucement la tête, regarda avec ses belles prunelles bleues l'effrayante face velue, hérissée et fauve qui se penchait sur elle, et se mit à sourire.*

*Le sergent se redressa et l'on vit une grosse larme rouler sur sa joue et s'arrêter au bout de sa moustache comme une perle.*

*Il éleva la voix.*

*- Camarades, de tout ça je conclus que le bataillon va devenir père. Est-ce convenu ? Nous adoptons ces trois enfants-là.*

*- Vive la République ! crièrent les grenadiers.*

*- C'est dit, fit le sergent.*

*Et il étendit les deux mains au-dessus de la mère et des enfants.*

*- Voilà, dit-il, les enfants du bataillon du Bonnet-Rouge.*

*La vivandière sauta de joie.*

*- Trois têtes dans un bonnet, cria-t-elle.*

*Puis elle éclata en sanglots, embrassa éperdument la pauvre veuve et lui dit :*

*- Comme la petite a déjà l'air gamine !*

*- Vive la République ! répétèrent les soldats.*

*Et le sergent dit à la mère :*

*- Venez, citoyenne. »*

Le constat inverse d'une politisation du visage eût conduit à la conclusion de la complicité de la paysanne avec l'ennemi et donc à son exécution. D'ailleurs, le mendiant Tellmarch recueillera plus loin la femme blessée, laissée pour morte, ses enfants lui ayant été pris par les Vendéens, après avoir été surprise dans les rangs des bonnets-rouges. Le fait qu'elle puisse être potentiellement victime de toutes les parties au conflit, n'étant d'aucun parti, permet à Hugo de faire ressortir son statut d'innocence absolue – c'est-

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

à-dire de dépolitisation absolue – de pure sensibilité, de détachement du monde social – détachement qui seul permet un rapport à l'autre direct, sans médiation aucune – du type dialogique<sup>58</sup>.

Le récit fait d'abord apparaître cet aller-retour entre les différents « stades » éthiques de la relation à autrui, depuis le solipsisme jusqu'au dialogisme. Le bataillon et le sergent sont initialement plongés dans le monde et abordent l'autre dans une attitude solipsiste. Ils « constituent » la paysanne *dans* et *à partir* de leur *ego*, avec cette question déterminante : « Quelles sont tes opinions politiques ? ». La découverte progressive de l'innocence absolue de la paysanne, c'est-à-dire du fait qu'elle est elle-même hors du monde, les amènent d'une part à libérer leur émotion pré-cognitive – la « pitié » rousseauiste – et d'autre part à établir un rapport nouveau, sur un mode *dialogique*, par la reconnaissance de l'autre comme une semblable : « Venez, citoyenne. »

Ensuite, le récit de Hugo nous place devant une figure nouvelle que nous n'avons pas appréhendée jusqu'à présent qui est celle de l'Ennemi ou de l'Etranger-étrange – l'*Alien*, si l'on veut, le terme anglais ayant, depuis un certain film, acquis ce sens d'étrangeté absolue, de ce qui est absolument étranger à l'Homme et qui doit par conséquent être détruit.

Pour comprendre ce mode particulier de la relation à autrui, c'est sans doute la phénoménologie de Jean-Paul Sartre qui nous sera du plus grand secours. Pour Sartre, la conscience est toujours « pour-soi », elle est néantisation de l'être, c'est-à-dire « l'en-soi ». L'homme se caractérise donc par une non-coïncidence par rapport à lui-même : « je suis ce que je ne suis pas et (...) je ne suis pas ce que je suis »<sup>59</sup>. Solitaire, l'homme est par conséquent incapable de saisir sa propre *situation* qui « reflète à la fois ma facticité et ma liberté », à savoir que « à l'occasion d'une certaine structure objective du monde qui m'entoure [la facticité], elle me renvoie ma liberté sous forme de tâches à faire librement »<sup>60</sup>. Cette situation lui est révélée par le regard d'autrui, qui cherche

<sup>58</sup> Rapport que seul Tellmarch, le mendiant ermite, peut établir avec tous, dans cette grande boucherie de la *guerre civile* : le chef Vendéen comme la paysanne blessée dans les rangs des bonnets-rouges. Sa compassion est universelle et en ce sens Tellmarch est une incarnation de la pitié rousseauiste et rappelle que le mal vient de la société, que le pouvoir corrompt et que par conséquent seul l'ermite, par ces temps troublés, est protégé contre la corruption : « Les pauvres, les riches, c'est une terrible affaire. C'est ce qui produit les catastrophes. Du moins, ça me fait cet effet-là. Les pauvres veulent être riches, les riches ne veulent pas être pauvres. Je crois que c'est un peu là le fond. Je ne m'en mêle pas. Les événements sont les événements. Je ne suis ni pour le créancier, ni pour le débiteur ». A comparer avec Rousseau : « Celui qui n'a rien désire peu de chose ; celui qui ne commande à personne a peu d'ambition. Mais le superflu éveille la convoitise, plus on obtient, plus on désire. Celui qui a beaucoup veut tout avoir ; et la folie de la monarchie universelle n'a jamais tourmenté que le cœur d'un grand roi. Voilà la marche de la nature, voilà le développement des passions. » J.-J. Rousseau, « Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre. L'état de guerre », in *Ecrits politiques*, Le Livre de poche, éd. G. Mairet, p. 209.

<sup>59</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 306.

<sup>60</sup> *Id.*

## OUVERTURE

à ramener le *pour-soi* à l'*en-soi*. Sartre prend l'exemple bien connu de la honte qui, « dans sa structure première est honte devant quelqu'un » :

*« Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge pas ni ne le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. Il est certain que ma honte n'est pas réflexive, car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive : dans le champ de ma réflexion, je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui ».*<sup>61</sup>

Ainsi le regard d'autrui tend à me réduire à ce que je suis (un *en-soi*), il détermine au moins en partie ma *situation* par une contrainte qui vient redéfinir les possibilités de ma liberté, fait de moi un esclave et me met en danger :

*« Je suis esclave dans la mesure où je suis dépendant dans mon être au sein d'une liberté qui n'est pas la mienne et qui est la condition même de mon être. En tant que je suis objet de valeurs qui viennent me qualifier sans que je puisse agir sur cette qualification, ni même la connaître, je suis en esclavage. Du même coup, en tant que je suis l'instrument de possibilités qui ne sont pas mes possibilités, dont je ne fais qu'entrevoir la pure présence par-delà mon être, et qui nient ma transcendance pour me constituer un moyen vers des fins que j'ignore, je suis en danger. Et ce danger n'est pas un accident, mais la structure permanente de mon être-pour-autrui. »*<sup>62</sup>

Le récit de Victor Hugo est la fiction d'une impossible *situation* par le regard d'autrui. Les premières questions ont pour objet ce passage du *pour-soi* de la paysanne inconnue à un *en-soi* : « quelles sont tes opinions politiques ? » « Quelle est ta patrie ? » « Es-tu des bleus, es-tu des blancs ? » Mais cette tentative pour la situer s'avère être une impasse, parce que la paysanne perdue au milieu des bois est un *pour-soi* pur, elle est en quelque sorte *existence* de bout en bout, inassignable à une substance ou à une situation quelconque. « Nous sommes des gens qui nous sauvons. » « Je suis avec mes enfants. » Et c'est d'être face à cette pureté d'une existence à nue, en quelque sorte, qui provoque l'émotion du bataillon, permet l'épanchement d'un sentiment à l'*état de nature*. Inversement, le regard porté sur les Vendéens sur la paysanne la situe comme faisant partie des « rouges ». Cette situation particulière la désigne comme l'Ennemi, l'étranger-étrange, l'*Alien* à

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 314.

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

exterminer. Ainsi le regard d'autrui, en assignant à une substance, en vient-il à la négation d'autrui comme être humain digne de respect : on touche là, déjà, avec cette approche du massacre<sup>63</sup>, au lien entre éthique et norme.

\*

Le dernier exemple vient illustrer l'idée de Rousseau que la pitié subsiste en société sous la forme des « vertus sociales » : le sentiment n'est pas totalement anéanti, ce sont seulement les circonstances de son émergence qui sont perturbées. Je propose de regarder à nouveau *la petite fille brûlée au Napalm* de Nick Ut, mais cette fois en restituant à la photo son cadrage original, qui permet d'embrasser le contexte qui entoure le visage de la petite fille souffrante. Je renonce en même temps à ma tentative d'*épokhè* et regarde cette photo sans plus faire abstraction de ce que j'en sais, du contexte qu'elle appréhende, de sa valeur symbolique et de l'impact monumental qu'elle a pu avoir sur l'opinion publique américaine et mondiale en pleine guerre du Vietnam<sup>64</sup>. Ce que je peux constater, c'est que le visage souffrant est entièrement investi par ce contexte que je ne refuse plus à ma conscience. Ici encore, la « pitié » comme sentiment pré-cognitif semble s'être épuisée.



*La petite fille brûlée au Napalm,*  
Nick Ut,  
cadrage original.

<sup>63</sup> V. notamment Jacques Semelin, *Purifier et détruire : Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 2012.

<sup>64</sup> V. Benjamin Stora, *Imaginaires de guerre. Les images dans les guerres d'Algérie et du Vietnam*, Paris, La Découverte, 2004.

## OUVERTURE

Mais cette disparition de la compassion ne signe pas la disparition de tout sentiment : il semble que l'affect demeure, mais transformé en « vertu sociale », c'est-à-dire soit en sentiment d'*indignation* face à l'horreur, soit en sentiment de solidarité politique pour ses victimes et, plus largement, pour le peuple vietnamien face à l'Amérique menant une guerre injuste. C'est donc un véritable sentiment cosmo-politique, c'est-à-dire un sentiment qui n'est plus de l'ordre de la « spontanéité bienveillante », mais bien un sentiment politique, construit et élaboré dans un soi plongé dans le « monde de la vie ».

\*

Revenons à notre étonnement initial : il y a bien une « compassion ordinaire » pour l'autre-lointain, la compassion que nous ressentons *naturellement* pour l'autre que nous ne connaissons pas et qui, à l'autre bout du monde, souffre dans son corps ou son esprit, est victime d'une injustice, meurt torturé aux mains de son bourreau... Nous avons identifié cette compassion en tant que « pitié » rousseauiste, « bonté » chez Levinas, « spontanéité bienveillante » constituant la « chair affective » de la sollicitude chez Ricœur. Il s'agit à chaque fois de décrire une émotion a-sociale, s'exprimant à un stade où la conscience est encore capable de s'abstraire des déterminations du monde. Elles se situent dans l'immédiateté de la rencontre<sup>65</sup>, à un stade pré-cognitif, *naturel*, parce que ne relevant pas encore d'une « conscience-étendue »<sup>66</sup>, informée par la mémoire et déformée par le projet.

---

<sup>65</sup> Sur un plan sociologique, la description que fait Tönnies du concept de *communauté* suggère cette immédiateté de la rencontre qui correspond à l'état « primitif et naturel » fictionnel dans lequel elle est censée survenir : « ... la théorie de la communauté est fondée sur l'idée que dans l'état primitif et naturel se manifeste une unité parfaite des volontés humaines (...) La source commune de ces relations réside dans la vie végétative conditionnée par la naissance. (...) Ce lien, qui exprime une affirmation immédiate réciproque, se manifeste de la façon la plus intense dans trois sortes de rapports, à savoir : 1) le rapport entre une mère et son enfant ; 2) le rapport entre un homme et une femme qui forment un couple, ce terme étant à comprendre dans son sens naturel ou plus généralement animal ; 3) le rapport entre frères et sœurs, c'est-à-dire entre enfants se reconnaissant comme descendants d'une même mère. » F. Tönnies, *op. cit.*, p. 11.

<sup>66</sup> Je me réfère ici à la distinction opérée par le neurologue Antonio R. Damasio dans ses travaux – que je ne peux pas approfondir dans le cadre de cette contribution – entre deux types de consciences : « L'espèce la plus simple [de conscience], que j'appelle la *conscience-noyau*, dote l'organisme d'un sentiment de soi relativement à un moment, maintenant et relativement à un lieu, ici. La portée de la conscience-noyau est le ici et le maintenant. (...) A l'inverse, l'espèce complexe de conscience que j'appelle *conscience-étendue*, et dont il existe plusieurs niveaux et degrés, dote l'organisme d'un sentiment de soi – une identité et une personne, vous ou moi, rien de moins – et place cette personne en un point du temps historique individuel, avec une riche connaissance immédiate du passé qu'elle a vécu, comme du futur qu'elle a anticipé, et avec une connaissance aiguë du monde qu'elle côtoie. » A. R. Damasio, *Le sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, Paris, Odile Jacob, coll. « Sciences », trad. C ; Larssonneur, C. Tiercelin, 1999, p. 30.

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

Nous avons vu également en quoi ce sentiment constitue la « chair affective » d'un rapport à autrui décrit catégorialement mais aussi selon une progression éthique. Le sentiment à l'égard d'autrui est absent dans une position de solipsisme pur, dans laquelle l'autre devient un produit du moi, une fonction de l'*ego* – avec ce risque constant de la négation d'autrui : l'autre comme pure volition, exposée au risque du « ne pas vouloir ». Ce sentiment perce à un second stade de la relation, lorsque la conscience solipsiste parvient à constituer l'autre comme *semblable*, c'est-à-dire à *imaginer* l'autre comme un autre moi-même, à se mettre à la place de l'autre. La compassion devient possible : elle est un *souffrir ensemble*, toutefois conditionnée par la capacité du moi de se représenter la souffrance de l'autre. Mais on comprend les limites d'un tel rapport : l'autre demeure un *alter ego*, l'autre reste fondamentalement un même, ce qui fait, par exemple, que sa souffrance ne peut être comprise qu'en tant qu'elle renvoie à ma propre expérience de la souffrance.

Enfin, la progression éthique atteint le stade d'un rapport dialogique, déjà inclus dans l'idée husserlienne d'« appréhension » : rapport réciproque entre le « Je » et le « Tu » qui se détache du rapport entre le « Je » et le « Ça » chez Buber ; rapport dissymétrique entre le Moi et l'Autre, chez Levinas, où l'Autre est transcendance, extériorité face à un Moi radicalement séparé, le lien étant assuré par le langage ; rapport inégalitaire mais sans cesse à la recherche de l'égalité dans *l'amitié* chez Ricœur, marqué par la *sollicitude* qui procède tant du Moi que de l'Autre. Le sentiment apparaît alors dans toute sa dimension éthique : il n'est plus seulement affect. La différence qui nous semble toutefois exister entre Levinas et Ricœur est la suivante : chez Levinas, le sentiment et l'éthique ne font qu'un, car la relation à l'autre est toute entière éthique ; Ricœur, au contraire, procède à une double dissociation : entre l'éthique et la morale d'une part ; entre le sentiment, l'éthique et la morale d'autre part. Dans les deux cas, le sentiment est la chair, l'impulsion, ou le motif d'une obligation du moi envers l'autre. Mais la morale prend en quelque sorte le relais de l'éthique, lorsque l'estime de soi est menacée de se pervertir en *amour de soi*, sous l'effet d'un *penchant au mal*<sup>67</sup>. Au fond, c'est la fragilité du sentiment, de la sollicitude dans la société qui est ici soulignée.

C'est cette fragilité, cette instabilité du sentiment pour autrui et les glissements d'une catégorie à l'autre de rapport à autrui que nous avons pu explorer à travers nos trois exemples.

D'abord, la disposition naturelle des habitants d'une commune à compatir avec la misère d'une population Rom réfugiée... se transformant

---

<sup>67</sup> Cf. *infra*.

## OUVERTURE

progressivement en exaspération et en repli sur la sphère du moi : la conscience solipsiste, sans oublier tout à fait l'autre qui lui fait face, cherche à se défaire de sa responsabilité en l'imputant à une institution publique anonyme. Puis l'hypothèse fictionnelle d'une existence pure qui suscite le passage du stade solipsiste au stade dialogique vibrant d'éthicité : face à la nudité du visage de la paysanne, le bataillon a « l'idée de l'infini », de l'extériorité et tient un discours de bonté et de justice, comme chez Levinas. En complément, la phénoménologie de Jean-Paul Sartre nous permet de comprendre, peut-être encore plus clairement que celle de Levinas, le massacre qui suit : l'autre *situé*, ramené à un *en soi* d'Ennemi est condamné à la destruction. Enfin, regarder la photo de Nick Ut avec son cadrage original, c'est comprendre qu'au sentiment pré-cognitif qui soutient le rapport dialogique, peut venir se substituer un autre sentiment, qui en récupère en quelque sorte la substance émotionnelle, mais pour la transformer en quelque chose de différent : un sentiment politique, cosmopolitique, en l'occurrence, puisqu'il prend la défense d'une citoyenne du monde, mon égale, ma sœur, petite fille brûlée par le napalm étatsunien.

La « spontanéité bienveillante » s'éteint dans la politisation du visage d'autrui – le fait de le *situer* dans le monde – sans pour autant qu'un retour au solipsisme en soit la conséquence<sup>68</sup>. La question du sentiment cosmo-« politique », est donc de savoir comment le sentiment que je ressens pour l'autre lointain peut être maintenu au-delà de l'émotion première et constituer la matière d'un rapport dialogique. C'est là que la norme entre en jeu : norme morale, d'abord, mais aussi norme juridique, avec le droit cosmopolitique.

### III. DU SENTIMENT COSMOPOLITIQUE AU COSMOPOLITISME JURIDIQUE

Comment la passion pourrait-elle naître entre deux êtres malgré la politisation de leurs visages ? Un tel amour est toujours un miracle dans la littérature – et c'est en définitive toujours un amour impossible. Roméo et Juliette ne sont-ils pas représentatifs, à cet égard, d'une aspiration qui sera celle de la Modernité ? A savoir précisément la consécration d'une liberté d'échapper à la classe sociale, économique, politique, au groupe familial, tribal, ethnique... auquel on est assigné par la naissance. « 'Tis but thy name

---

<sup>68</sup> Là encore, les formules de Tönnies au sujet du concept de *société* sont évocatrices : « La théorie de la *société* conceptualise cette dernière comme un cercle d'hommes qui vivent et habitent paisiblement les uns avec les autres, comme dans la *communauté*, mais qui, loin d'être essentiellement liés, sont bien plutôt essentiellement séparés ; alors que dans la *communauté*, ils restent liés en dépit de toute séparation, dans la *société*, ils sont séparés en dépit de toute liaison. (...) Au contraire, ici [dans la *société*, ndla], chacun est pour soi et dans un état de tension vis-à-vis de tous les autres. Les domaines de l'activité et de la puissance de chacun sont nettement délimités les uns par rapport aux autres. » F. Tönnies, *op. cit.*, p. 45.



## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

that is my enemy », affirme Juliette à Roméo dans le jardin des Capulet, comme si la spontanéité de l'amour permettait de détacher l'être de Roméo, le visage de Roméo, de sa condition sociale – c'est-à-dire de son nom, Montague :

*« Thou art thyself, though not a Montague.  
What's Montague? It is nor hand, nor foot,  
Nor arm, nor face, nor any other part  
Belonging to a man. O, be some other name!  
What's in a name? That which we call a rose  
By any other name would smell as sweet;  
So Romeo would, were he not Romeo call'd,  
Retain that dear perfection which he owes  
Without that title. Romeo, doff thy name;  
And for thy name, which is not part of thee,  
Take all myself. »*<sup>69</sup>

La tragédie est inévitable, car le droit est absent : et ça n'est sans doute pas un hasard si, après la mort des deux amants, c'est la voix du Prince qui conclut la pièce, se reprochant d'avoir « fermé les yeux sur vos désordres » et annonçant une « paix assombrie » en un matin où « [l]e soleil par chagrin ne montre point sa tête »<sup>70</sup>.

Le sentiment pour autrui est d'abord pure spontanéité, on l'a montré. Il se situe avant toute relation sociale, avant toute situation d'une personne par rapport à l'autre. Chez Levinas, l'intervention du tiers vient mettre un terme au *face-à-face* et change la nature du rapport à autrui : désormais, ce rapport inter-humain « est question de justice », c'est-à-dire de choix et de jugement, de *situation* de l'un par rapport à l'autre<sup>71</sup>. C'est cet *inter-essement* qui, selon

---

<sup>69</sup> *Romeo and Juliet*, Act two, scene II, 38-48. « C'est seulement ton nom qui est mon ennemi./ Tu es toi-même, tu n'est pas un Montague./ Qu'est-ce un Montague ? Ce n'est pied ni main./ Ni bras ni visage, ni aucune partie/Du corps d'un homme. Oh ! sois un autre nom !/Qu'y a-t-il en un nom ? Ce que nous nommons rose/Sous un tout autre nom sentirait aussi bon ./ Et ainsi Roméo, s'il ne s'appelait pas/Roméo, garderait cette chère perfection/Qu'il possède sans titre. Oh ! retire ton nom./ Et pour ton nom qui n'est aucune partie de toi/Prends-moi toute entière ! ». Trad. franç. de Pierre-Jean Jouve et Georges Pitoëff, in *Œuvres complètes de Shakespeare*, vol. II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959, pp. 474-475.

<sup>70</sup> *Id.*, Acte cinq, scène III : « Où sont vos ennemis ? Montague ! — Capulet !/ Voyez quel fléau tombe sur votre haine/ Et comment par l'amour le Ciel tua vos joies !/ Et moi pour avoir fermé les yeux sur vos désordres./J'ai perdu deux parents : tous nous sommes frappés » Et, dernière réplique : « Ce matin nous apporte la paix assombrie./ Le soleil par chagrin ne montre point sa tête./ Séparons-nous pour nous entretenir encore de ces tristesses./ Les uns sont pardonnés, d'autres seront punis/ Car jamais il n'y eut plus douloureux récit/ Que celui de Roméo et de Juliette. »

<sup>71</sup> Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, op. cit., pp. 146-147 : « La responsabilité pour l'autre homme est, dans son immédiateté, certes antérieure à toute question. Mais comment oblige-t-elle si un tiers trouble cette extériorité à deux où ma sujétion de sujet est sujétion au prochain ? Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain et aussi un prochain de l'autre et non

## OUVERTURE

Levinas, est source de conflits et de violence<sup>72</sup> et appelle à réfléchir à des institutions politiques justes – si tant est qu’elles soient possibles<sup>73</sup>.

Paul Ricœur discerne lui aussi les périls du rapport inter-humain né de la sollicitude : si celle-ci s’exerce à partir d’une dissymétrie entre moi et l’autre, elle s’expose à « toutes les dérives maléfiques de l’interaction, commençant avec l’influence et s’achevant dans le meurtre. » Ce sont ces dérives, ce « penchant au mal » identifié par Kant<sup>74</sup>, qui sont à l’origine, selon Ricœur, du passage de la sollicitude à la norme<sup>75</sup>. Alors que l’estime de soi (la recherche éthique de la vie bonne) conduit à la sollicitude, le respect de soi (le rapport autonome à l’obligation) a sa contrepartie dialogique dans le respect dû aux personnes<sup>76</sup>.

L’interaction en société est l’occasion de l’exercice d’un « *pouvoir-sur* [qui], greffé sur la dissymétrie initiale entre ce que l’un fait et ce qui est fait à l’autre – autrement dit, ce que cet autre subit – peut être tenu pour l’occasion par excellence du mal de violence. » Et Ricœur de citer la torture, à travers laquelle « le bourreau cherche à atteindre et parfois – hélas ! – réussit à briser, [...] l’estime de soi de la victime, estime que le passage de la norme a porté au rang de respect de soi. »<sup>77</sup>

---

pas simplement son semblable. Qu’ai-je à faire ? Qu’ont-ils déjà fait l’un à l’autre ? Lequel passe avant l’autre dans ma responsabilité ? Que sont-ils donc, l’autre et le tiers, l’un par rapport à l’autre ? Naissance de la question.] La première question dans l’inter-humain est question de justice. Il faut désormais savoir, se faire une conscience. A ma relation avec l’*unique* et l’incomparable se superpose la comparaison et, en vue d’équité ou d’égalité, une pesée, une pensée, un calcul, la comparaison des incomparables et, dès lors, la neutralité – présence ou représentation – de l’être, la thématization et la visibilité du visage en quelque façon dé-visagé comme simple individuation d’individu ; le poids de l’avoir et des échanges ; la nécessité de penser ensemble sous un thème synthétique le multiple et l’unité du monde, et, par là, promotion dans la pensée de l’intentionnalité et de l’intelligibilité du rapport et de l’ultime signification de l’être ; et par là enfin l’importance extrême dans la multiplicité humaine de la structure politique de la société soumise aux lois et dès lors aux institutions où le *pour-l’autre* de la subjectivité – où le moi – entre avec la dignité de citoyen dans la réciprocité parfaite des lois politiques essentiellement égalitaires ou tenues à le devenir. » V. aussi *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris, Martinus Nijhoff, 1978, Le Livre de Poche, p. 245.

<sup>72</sup> Dans *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, *op. cit.*, p. 15, l’intéressement se définit comme *conatus des étants*, il s’agit donc de l’*esse* de l’être qui déborde le seul cadre des rapports inter-humain : « L’intéressement de l’être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d’égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l’intéressement de l’essence. »

<sup>73</sup> Institutions justes qui ne sont possibles qu’à la condition de considérer que la relation à autrui est dés-inter-esement : *Altérité et transcendance*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>74</sup> Dans les réflexions sur le « mal radical » de la première partie de *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. M. Naar, Paris, Vrin, 2004.

<sup>75</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 256.

<sup>76</sup> *Id.*, p. 254.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 256-257.

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

Inversement, la sollicitude reste présente comme « âme cachée » de la norme morale (et juridique). C'est également « elle qui, à titre ultime, arme notre indignation, c'est-à-dire notre refus de l'*indignité* infligée à autrui. »<sup>78</sup>

La question du rapport à autrui est donc affaire de norme, et donc de droit. Lorsque la force du face à face s'épuise, lorsque la sollicitude cède sous l'effet d'une distinction sociale qui conduit l'un à rechercher l'anéantissement de l'autre, la contrainte du droit vient régénérer le sentiment sous la forme d'un sentiment civique. Le droit est un régulateur d'émotion : il les aiguillonne lorsqu'elles sont insuffisantes, il les limite lorsqu'elles sont excessives.

\*

Le sentiment civique est construit par le droit avec la matière de la sollicitude, comme les « vertus sociales » de Rousseau sont ce qui reste de la « pitié » à l'état civil. Ainsi, le droit définit envers qui il est non seulement permis mais aussi obligatoire d'éprouver des émotions. Tocqueville a parfaitement montré ce lien entre la sympathie et le droit dans son enquête patiente sur les peuples démocratiques<sup>79</sup>. Dans la Troisième partie du *De la démocratie en Amérique*, il se penche sur l'influence de la démocratie sur les mœurs : il montre dans le chapitre premier « comment les mœurs s'adoucissent à mesure que les conditions s'égalisent », c'est-à-dire que l'égalité des conditions et l'adoucissement des mœurs (qui se manifeste par la sympathie pour autrui) sont des faits corrélatifs<sup>80</sup>. Dans une société hiérarchisée comme l'est la société aristocratique, on ne ressent de la sympathie que pour son semblable, c'est-à-dire celui qui appartient à la même « caste » que soi. Et les services ou les secours que l'on rend à une personne d'une caste différente sont rendus sur le fondement d'obligations mutuelles, obligations qui ne sont pas issues « du droit naturel, mais du droit politique »<sup>81</sup>. Car les nobles ne peuvent pas se figurer nettement la souffrance

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 258. Sur l'indignation comme catalyseur des réformes politiques, v. notamment Leah Bradshaw, « Emotions, Reasons and Judgements », in Rebeccas Kingston, Leonard Ferry, *Bringing the passions back in. The emotions in political philosophy*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2008, pp. 173-188 et part. pp. 182-183. En ce sens, « l'indignation » d'un Stéphane Hessel, suivi par les mouvements des « indignés » n'est pas vide de sens, comme on a pu essayer de le faire croire. V. Stéphane Hessel, *Indignez-vous*, Montpellier, Indigènes, ed. revue et augmentée, 2011.

<sup>79</sup> Je dois à la lecture des travaux de Myriam Revault d'Allonnes d'avoir attiré mon attention sur ce passage du *De la démocratie en Amérique*. V. M. Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008, pp. 17 et suiv. Tout en gardant ces travaux comme guide, je cite toutefois Tocqueville directement dans le texte, plutôt que de me contenter de citations indirectes.

<sup>80</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, *op. cit.*, Partie III, Chapitre 1<sup>er</sup>, pp. 205 et suiv. Il faudrait ici citer l'intégralité du texte de ce premier chapitre qui est, comme souvent chez Tocqueville, d'une intelligence et d'une acuité rares. Je me contente ici de le résumer et de le paraphraser avec quelques citations, mais j'invite le lecteur à le lire dans son intégralité.

<sup>81</sup> *Id.*, p. 206.

## OUVERTURE

du serf, et inversement « et c'est à peine s'ils croient faire partie de la même humanité ». Tocqueville cite les chroniqueurs du Moyen-Age qui rapportent avec des douleurs infinies la fin tragique d'un noble, mais racontent « sans sourciller le massacre et les tortures de gens du peuple. » Il cite une lettre de Mme de Sévigné relatant sur un ton amusé la répression féroce d'une révolte populaire en Bretagne :

*« On aurait tort de croire que Mme de Sévigné, qui traçait ces lignes, fût une créature égoïste et barbare : elle aimait avec passion ses enfants et se montrait fort sensible aux chagrins de ses amis ; et l'on aperçoit même, en la lisant, qu'elle traitait avec bonté et indulgence ses vassaux et ses serviteurs. Mais Mme de Sévigné ne concevait pas clairement ce que c'était que de souffrir, quand on n'était pas gentilhomme. »<sup>82</sup>*

Les peuples démocratiques n'ont sans doute pas plus de sensibilité que Mme de Sévigné, mais leur sensibilité, dit Tocqueville, se porte sur plus d'objets, ceci en raison du principe d'égalité :

*« Dans les siècles démocratiques, les hommes se dévouent rarement les uns pour les autres ; mais ils montrent une compassion générale pour tous les membres de l'espèce humaine. On ne les voit point infliger des maux inutiles, et quand, sans se nuire beaucoup à eux-mêmes, ils peuvent soulager les douleurs d'autrui, ils prennent plaisir à le faire ; ils ne sont pas désintéressés, mais ils sont doux. »<sup>83</sup>*

La conclusion est que, à l'état civil, c'est bien le droit qui oriente la compassion sur tel ou tel objet, l'autorise, la rend possible, la stimule :

*« Ainsi, le même homme qui est plein d'humanité pour ses semblables quand ceux-ci sont en même temps ses égaux, devient insensible à leurs douleurs dès que l'égalité cesse. C'est donc à cette égalité qu'il faut attribuer sa douceur, plus encore qu'à la civilisation ou aux lumières. »<sup>84</sup>*

C'est donc le principe d'égalité qui déploie la « pitié » rousseauiste, c'est-à-dire la capacité de se mettre à la place de l'autre : l'imagination du semblable. Si l'on suit Tocqueville, cette sympathie à l'égard d'autrui est susceptible de se déployer « pour tous les membres de l'espèce humaine ». Qu'est-ce à dire, sinon que l'insertion du principe d'égalité dans le droit positif fait naître ce que nous avons appelé un « sentiment cosmopolitique », c'est-à-dire une sympathie à l'égard non seulement de mon « compatriote », mais à l'égard de tout autre membre de l'espèce humaine qui, *de droit*, en vertu du principe d'égalité, est également « citoyen du monde », c'est-à-dire revêtu d'un statut politique et juridique ?

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 208-209.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 209.

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

Un tel « sentiment cosmopolitique » se heurte toutefois à trois difficultés majeures. Et ce sont à ces trois difficultés majeures que le cosmopolitisme juridique cherche à répondre. Autrement dit, le cosmopolitisme juridique se conçoit comme une élaboration juridique du principe d'égalité visant à permettre à celui-ci de déployer toutes ses virtualités.

\*

La première difficulté ressort du propos de Tocqueville : si la compassion s'étend à *l'espèce humaine* toute entière, l'idée d'humanité elle-même ne désigne pas un ensemble fixe, comme le montre l'exemple, pris par Tocqueville, des esclaves Noirs des Américains, qui « sont sans cesse exposés à des punitions très sévères ». Les esclaves sont exclus de l'humanité, ce qui empêche toute forme de compassion à leur égard. On sait depuis longtemps que l'extension du concept d'humanité est variable : initialement, elle se limite au groupe social qui se distingue d'autres groupes sociaux. S'appuyant sur les travaux de Claude Lévi-Strauss, Alain Finkielkraut relève que « [l]'idée que tous les peuples du monde forment une seule humanité n'est pas, il est vrai, consubstantielle au genre humain. Ce qui a même longtemps distingué les hommes de la plupart des autres espèces animales, c'est précisément qu'ils ne se reconnaissent pas entre eux. »<sup>85</sup>

A cette première difficulté s'en ajoute une seconde : quand bien même aurait-on réussi à faire correspondre l'extension du concept d'humanité avec son extension réelle (l'ensemble des êtres humains sur la Terre), la compassion pour autrui se heurterait toujours au problème du solipsisme. La « pitié » rousseauiste comme « imagination du semblable » reste prisonnière des limites d'une constitution de l'autre *dans et à partir* de mon *ego*. Tocqueville l'avait bien vu aussi, comparant à nouveau les peuples aristocratiques aux peuples démocratiques. Les peuples aristocratiques ne conçoivent pas d'idées générales car, en raison des conditions inégales entre les individus, « on dirait qu'il y autant d'humanités distinctes qu'il y a de classes ». Au contraire, le « semblable » appelle à la généralisation des idées et à l'application de ses « vérités » à autrui :

*« L'homme qui habite les pays démocratiques ne découvre, au contraire, près de lui, que des êtres à peu près pareils ; il ne peut donc songer à une partie quelconque de l'espèce humaine, que sa pensée ne s'agrandisse et ne*

<sup>85</sup> Alain Finkielkraut, *L'Humanité perdue*, Paris, Seuil, coll. Points, 1996, p. 33, p. 13. Il cite *Anthropologie structurale 2* de Claude Lévi-Strauss : « la notion d'humanité, englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée. (...) pour de vastes fractions de l'espèce humaine et pendant des dizaines de millénaires, cette notion paraît être totalement absente. L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village : à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent elles-mêmes d'un nom qui signifie "les hommes" (...) »

## OUVERTURE

*se dilate jusqu'à embrasser l'ensemble. Toutes les vérités qui sont applicables à lui-même, lui paraissent s'appliquer également ou de la même manière à chacun de ses concitoyens et de ses semblables.* »<sup>86</sup>

Le rapport à autrui s'en tient à une monadologie, sans accéder au stade dialogique : mon égal est un Même, un *alter ego*, son altérité est impensée – d'où l'impossibilité d'une véritable égalité, c'est-à-dire d'une égalité *réelle*, qui ne soit pas un universel abstrait mais prenne en compte les différences, comme partie de l'identité du Même à l'Autre.

La dernière difficulté à laquelle se heurte le sentiment cosmopolitique est liée aux deux autres : elle tient à la structuration du monde : les « Etats souverains ». Dans le monde clos qui est le nôtre<sup>87</sup>, les territoires et les populations se trouvent juridiquement (en vertu du droit international) et la plupart du temps également factuellement, sous le pouvoir d'entités politico-administratives appelées Etats. Ce pouvoir s'exprime juridiquement sous la forme de *compétences* que l'Etat exerce à titre exclusif sur un territoire donné, délimité par des frontières.

Une telle structuration du monde contribue aux deux difficultés précédentes, à savoir la restriction du concept d'humanité et la généralisation solipsiste des « vérités ». Elle pose par ailleurs une difficulté propre qui est non pas d'empêcher la formation d'un sentiment cosmopolitique, mais d'en limiter l'effectivité, la possibilité pratique qu'il ne soit pas frustré dans son élan, mais que cet élan puisse effectivement se déployer dans la réalité. Examinons ces trois points successivement, car ils sont la clé de compréhension du cosmopolitisme juridique.

*Premièrement*, la constitution du monde en Etats souverains est un frein au processus qui consiste à faire correspondre l'extension du concept d'humanité avec son extension réelle (l'ensemble des êtres humains sur la Terre). Un tel processus s'était amorcé en Europe sous l'empire de la pensée chrétienne – mais exclusivement dans une perspective solipsiste. Dans la fameuse controverse de Valladolid<sup>88</sup>, le point de vue de Las Casas (contre celui, aristotélicien, de Sepulveda), consiste à admettre que les « indiens » font partie de l'humanité. C'est dire, pour Las Casas, qu'ils ont vocation à devenir chrétiens, tout comme les Européens. Aussi, la pensée chrétienne de la Seconde scolastique est-elle universaliste : l'Humanité est

<sup>86</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, *op. cit.*, Partie I, Chapitre 3, p. 23.

<sup>87</sup> Il revient à René Jean Dupuy d'avoir fait l'analyse encore aujourd'hui la plus pénétrante de cette « clôture » : *La clôture du système international. La cité terrestre*, Paris, PUF, 1989.

<sup>88</sup> Pour une analyse approfondie des positions de Las Casas et Sepulveda, dans le contexte d'une réflexion sur le rapport à l'autre appliqué à la découverte de l'Amérique : Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, coll. Points, 1982, en part. pp. 187 et suiv. Pour une admirable reconstitution romancée de la controverse : Jean-Claude Carrière, *La controverse de Valladolid*, Belfond, 1992.

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

une, composée de ceux qui ont déjà découvert le Christ, et de ceux qui sont appelés à le découvrir. Un détail de la magnifique fresque murale de Diego de Rivera au Palais national de Mexico montre à droite Bartolomé de Las Casas faisant barrage avec sa croix aux conquistadors qui assassinent les autochtones. Mais à gauche, on voit que cette protection est accordée pour faciliter la conversion des autochtones.



Fresque murale, Palais national de Mexico,  
Diego de Rivera  
Détail

Les querelles puis les guerres religieuses au sein même de la Chrétienté mettent un terme à cette illusion solipsiste d'une Humanité une. L'Europe elle-même renonce à son unité, figurée par la double tutelle du Pape et de l'Empereur : elle se divise en « Etats souverains ». Et avec l'apparition d'Etats souverains, ce sont autant d'humanités séparées qui se constituent progressivement sous le nom de « nations ». Nations qui sont des « Etats-nations », c'est-à-dire que l'ensemble humain « national » est déterminé essentiellement par un lien établi entre l'identité de l'Etat et l'identité « nationale »<sup>89</sup>. Le national « appartient » à l'Etat, non pas seulement en

---

<sup>89</sup> V. à cet égard les réflexions pénétrantes de Gérard Maitre dans son avant-propos à la nouvelle édition de *Du contrat social*, Librairie générale française, Le livre de poche, 2011, p. 24 : « Pour ce qui est de la *moralité*, la démocratie se heurte également à une limitation très grave : dans l'Etat, la démocratie est nécessairement liée au particularisme, à l'identité nationale, et, quand les circonstances historiques s'y prêtent, au nationalisme tout court. A vrai dire, il n'y a là rien

## OUVERTURE

raison d'un lien juridique – la nationalité – mais en raison de son identité, de sa culture, de sa filiation, voire de sa « race ». Ce lien d'appartenance est exacerbé par le « nationalisme », dont le développement est le produit de doutes existentiels liés à la crise économique et à la conjoncture politique, mais dont l'origine repose sur ce lien établi entre l'Etat moderne – comme organisation politico-administrative – et la Nation. Jean-Jacques Rousseau est le spectateur de cette grande séparation qui ne fera que s'accroître avec la Révolution française. Il y voit la suite logique (ou naturelle) du processus qui a conduit les hommes à s'unir en nations, puis en Etats, pour tenter de mettre fin, entre eux, à l'état de guerre perpétuelle. Mais ayant mis un terme par la formation des Etats à la guerre à l'intérieur, les hommes ont créé les conditions d'une guerre perpétuelle entre nations. Dès lors, ce sont les mêmes atrocités qui sont commises, mais cette fois entre « nationaux » de différents pays, et à une échelle décuplée :

*« Le droit civil étant ainsi devenu la règle commune des citoyens, la loi de nature n'eut plus lieu qu'entre les diverses sociétés, où, sous le nom de droit des gens, elle fut tempérée par quelques conventions tacites pour rendre le commerce possible et suppléer à la commisération naturelle, qui, perdant de société à société presque toute la force qu'elle avait d'homme à homme, ne réside plus que dans quelques grandes âmes cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples, et qui, à l'exemple de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance. »<sup>90</sup>*

Et Rousseau de décrire avec beaucoup de lucidité les conséquences d'une telle paix établie par le droit international moderne, la paix « des cimetières », comme dira Kant<sup>91</sup>, annonçant les grands massacres du XX<sup>ème</sup> siècle :

*« Les corps politiques restant ainsi entre eux dans l'état de nature se ressentent bientôt des inconvénients qui avaient forcé les particuliers d'en sortir, et cet état devint encore plus funeste entre ces grands corps qu'il ne l'avait été auparavant entre les individus dont ils étaient composés. De là sortirent les guerres nationales, les batailles, les meurtres, les représailles qui font frémir la nature et choquent la raison, et tous ces préjugés horribles qui placent au rang des vertus l'honneur de répandre le sang humain. Les plus honnêtes gens apprirent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables ; on vit enfin les hommes se massacrer par milliers sans savoir pourquoi ; et il se commettait plus de meurtres en un seul*

---

d'étonnant, les caractères moraux de la démocratie étant ceux de la souveraineté elle-même : particularisme, de l'un, identité de la nation, citoyenneté pensée en référence à la nationalité, ce sont là autant d'ingrédients constitutifs du souverain qui définissent la grammaire de l'Etat moderne. »

<sup>90</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in *Ecrits politiques*, Le Livre de poche, éd. G. Mairet, p. 124.

<sup>91</sup> *Vers la paix perpétuelle*, op. cit., p. 80 : « (...) une guerre d'extermination qui anéantirait en même temps les deux parties et avec elle également tout droit, n'établirait la paix perpétuelle que dans le grand cimetière du genre humain. »



## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

*jour de combat et plus d'horreurs à la prise d'une seule ville qu'il ne s'en était commis dans l'état de nature durant des siècles entiers sur toute la face de la terre. Tels sont les premiers effets qu'on entrevoit de la division du genre humain en différentes sociétés. »<sup>92</sup>*

*Deuxième point*, la construction de l'Etat moderne et la formation du droit international moderne, consécutifs de la Réforme et des tentatives pour ramener la paix en Europe, procèdent elles-mêmes d'une attitude solipsiste. Le droit international n'est pas fondé sur la reconnaissance de l'autre comme Autre, mais comme Même, la mêmété étant définie étroitement par un statut juridique, celui de l'égalité souveraineté, dont découle une série de droits et d'obligations. Les deux idées fondatrices de l'ordre européen au XVII<sup>ème</sup> et au XVIII<sup>ème</sup> siècles, au moment du déclin de l'autorité de l'Empereur et du Pape et de la montée en puissance des Etats modernes, sont la *tolérance* et le principe *cujus regio, ejus religio* (tel prince, telle religion) : autrement dit le principe de la *coexistence* au prix de l'*indifférence* réciproque. Chaque souverain choisit la religion de ses sujets et, par extension, chaque souverain choisit le régime politique, le modèle économique, social, culturel, applicable à ses sujets. Et chaque souverain s'interdit de porter un jugement sur les choix opérés par un autre souverain et plus encore d'intervenir en vue d'exercer une influence : cela s'appelle le « domaine réservé », ou le « principe de non ingérence ». Autrement dit, le droit international établit la coexistence des Etats par l'exclusion de toute discussion sur ce qui divise : la religion, les systèmes politiques, économiques... Et sur l'interdiction faite à chacun de « s'ingérer » sur la réponse apportée par chacun à ces questions. Il en résulte que chaque Etat refuse par principe la mise en question de ce qui, à ses yeux, constitue son identité. Au contraire, l'Etat se définit par son identité, par rapport aux autres. C'est dans le maintien et le développement d'une identité propre qu'il situe sa souveraineté.

L'Etat du droit international moderne – l'Etat « souverain » – est donc solipsiste dans son principe même : il *constitue* le monde et les autres *dans* et *à partir* de lui. Le droit international lui-même est compris comme tirant sa validité de la *volonté* de l'Etat (aux termes d'une fiction faisant de l'Etat une *personne* dotée d'une conscience et d'une volonté, au même titre qu'une personne physique). Selon le raisonnement *dualiste* qui tire les conséquences du principe de souveraineté, le droit international ne peut être valide *du point de vue de l'Etat*, que sur le fondement d'une disposition du droit interne, généralement constitutionnelle<sup>93</sup>. De même, l'Etat constitue l'humanité *dans*

<sup>92</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité...*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>93</sup> Dualisme qui continue à prévaloir dans la majorité des Etats, y compris ceux qui se prétendent monistes : sur le problème du « dualisme » et sur ses contradictions, v. notamment notre étude sur Dionizio Anzilotti : « Anzilotti d'hier et d'aujourd'hui », *Droits*, n° 56, 2012, pp. 239-253.

## OUVERTURE

et à partir de sa « conscience ». Ce faisant il procède par généralisation, comme l'homme démocratique de Tocqueville : toutes les vérités qui lui sont applicables le sont à l'espèce humaine. L'humanité elle-même est constituée par analogie, puis par universalisation du cas particulier de l'Etat qui la pense. A partir de cette prémisse, il faut bien reconnaître quelque vérité à l'anathème de Carl Schmitt : « Qui dit humanité veut tromper. »<sup>94</sup> A ceci près que « l'intention dolosive » (pour en rester aux métaphores anthropomorphiques) n'est pas nécessairement constituée. Schmitt voit de la malignité là où l'Etat ne fait que suivre sa pente naturelle : à partir du moment où il constitue l'humanité dans et à partir de lui – sans jamais passer à un stade dialogique de la relation à l'autre – son action en faveur de l'humanité a nécessairement une tendance impérialiste. C'est-à-dire qu'il tend naturellement à réduire l'Autre au Même, à généraliser ses vérités pour les appliquer à l'autre.

*Troisième point*, la structuration du monde en Etats souverains aboutit à la frustration du sentiment cosmopolitique qui ne peut pas trouver son prolongement dans une action effective, faute de *qualité pour agir* et de recours juridiques. Dans le cadre du droit international dit « classique », il n'est en effet pas possible d'agir en faveur des nationaux d'un autre Etat qui sont, par exemple, victimes d'emprisonnement arbitraire. D'une part, parce que le traitement réservé par l'Etat à ses ressortissants, sur son territoire, fait partie des « affaires intérieures », couvertes par le principe de « non ingérence » ; d'autre part, parce que les individus ne sont, de toute façon, pas des « sujets » du droit international : seuls les Etats étant sujets et ayant la capacité à agir sur le plan international. Au regard du droit international classique, le *pouvoir-sur* (pour reprendre l'expression de Ricœur) de l'Etat à l'égard de son national est absolu ; en conséquence, mon *pouvoir-faire*<sup>95</sup> est nul : j'aurais beau m'émouvoir, compatir, me sentir solidaire, je ne peux strictement rien, si ce n'est peut-être en appeler à mon propre Etat pour qu'il intervienne, sachant toutefois qu'une telle intervention relève, en dernière instance, de son pouvoir discrétionnaire. Ainsi mon sentiment, ne trouvant pas d'issue, risque de s'épuiser : je passerai de l'indignation à la résignation, puis à l'indifférence. Le monde divisé par des frontières étouffe le sentiment cosmopolitique, finalement réservé, comme l'écrit Rousseau, à quelques « grandes âmes cosmopolites ».

---

<sup>94</sup> Carl Schmitt prétend, en écrivant cela, appliquer un mot de Proudhon « avec la modification qui s'impose », mais il ne dit pas quel mot de Proudhon il emprunte. Il écrit également : « Le concept d'humanité est un instrument idéologique particulièrement utile aux expansions impérialistes, et sous sa forme éthique et humanitaire, il est un véhicule spécifique de l'impérialisme économique. » C. Schmitt, *La notion de politique*, Paris, Flammarion, 1992, p. 96.

<sup>95</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 256 : « Nous avons appelé *pouvoir-faire*, ou puissance d'agir, la capacité qu'a un agent de se constituer en auteur de son action, avec toutes les difficultés et apories adjacentes. »

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

\*

Ceci nous permet de revenir à notre questionnement initial : *Qu'est-ce que le cosmopolitisme juridique ?* Le monde structuré en Etats souverains et le droit international donnent lieu à la guerre, cette « relation d'Etat à Etat »<sup>96</sup> où se donne libre cours le « penchant au mal ». Le cosmopolitisme juridique est la doctrine qui cherche à *faire droit* à mon sentiment cosmopolitique, c'est-à-dire à ma sollicitude pour l'autre-lointain dans un monde constitué par des Etats souverains. Plus profondément, il cherche à donner une réponse à la question cruciale du rapport égalitaire à entretenir avec tout membre de l'espèce humaine, dans un monde structuré juridiquement et factuellement en Etats souverains.

Le cosmopolitisme juridique repose sur la double affirmation de l'égalité et du respect, quintessence de la modernité concentrée par Kant au double niveau de la formule de l'impératif catégorique et de la définition du droit. Paul Ricœur a montré le génie d'un impératif pratique qui, pour formuler la norme morale, combine la force universalisante du concept d'humanité à l'exigence d'une prise en compte de l'autre dans son altérité, avec l'idée d'une personne existant comme « fin en soi et non pas simplement comme moyen. »<sup>97</sup> On retrouve la même tension dans la définition du droit, dont le « principe universel » s'énonce de la manière suivante :

« Toute action est juste qui peut faire coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout autre selon une loi universelle, ou dont la maxime permet cette coexistence. »<sup>98</sup>

L'universalité vient contrer le « penchant au mal » engendré par la dissymétrie du rapport à autrui ; mais cette universalité doit elle-même « coexister » avec « la liberté de l'arbitre de chacun », arbitre qui réintroduit la personne et le respect qui lui est dû.

Que ce soit au niveau de la morale ou du droit, il s'agit toujours de parcourir le continuum éthique qui conduit de l'attitude solipsiste à la position

---

<sup>96</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, nouvelle éd. mise à jour par G. Mairet, Le livre de Poche, Livre I, Chapitre IV (*De l'esclavage*), p. 75 : « La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'Etat à Etat, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats ; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs. Enfin chaque Etat ne peut avoir pour ennemis que d'autres Etats et non pas des hommes, attendu qu'entre choses de diverses natures on ne peut fixer aucun vrai rapport. »

<sup>97</sup> Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs I*, trad. A. Renaut, GF Flammarion, Fondation, deuxième section, IV, 429, p. 108 : « L'impératif catégorique sera donc le suivant : *agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen.* » Et le commentaire de Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, pp. 258 et suiv.

<sup>98</sup> Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs II*, trad. A. Renaut, GF Flammarion, Doctrine du droit, Introduction, § C, VI, 230, p. 17.

## OUVERTURE

dialogique. Il s'agit, plus encore, de faire de la position dialogique une obligation tant morale que juridique, qui plus est à portée universelle. Il y a, dans cette exigence de tenir ensemble l'attitude dialogique et l'universalité, une tension extrême, une tentation continuelle du retour vers le moi, vers l'attitude solipsiste.

En commandant à l'intériorité de toujours considérer la personne non seulement comme un moyen, mais toujours aussi comme une fin, l'impératif catégorique fait de la « conscience de l'infini » une obligation morale. L'émotion pré-cognitive est accueillie, mais tenue à distance par le respect dû à la personne. L'obligation morale tend à réduire la dissymétrie de la sollicitude pour amener le rapport au niveau ultime de l'amitié. L'obligation morale devient ainsi la condition de l'amitié, c'est-à-dire de la mutualité et de la réciprocité.

Mais ce rapport est troublé, comme on l'a dit, par l'intervention du tiers, qui pose la question de la justice, et par conséquent du droit. Ni l'émotion pré-cognitive, ni la morale n'ont plus leur place : le sentiment se mue en obligation civique, il est la chair d'un rapport extérieur entre moi-même et tous les autres de la société. Il n'y a pas de rapport dialogique possible – pas de conciliation des libertés possible – sans contrainte : la question du droit devient alors celle de la « possibilité d'une contrainte générale réciproque s'accordant avec la liberté de chacun selon des lois universelles »<sup>99</sup>.

Ainsi l'exigence du rapport dialogique est-elle prise en charge successivement par la morale et le droit, dans une dialectique complexe entre l'universel et le particulier. Et c'est dans cette conciliation entre l'universel et le particulier que se trouve la formule qui se déploie de proche en proche, du droit public au droit des peuples, puis du droit des peuples au droit cosmopolitique, chaque niveau représentant la garantie de l'autre jusqu'à s'étendre à l'humanité entière. Ainsi :

*« On peut dire que cette pacification universelle et perpétuelle constitue, non pas simplement une partie, mais le but final tout entier de la doctrine du droit dans les limites de la simple raison ; car l'état de paix est seul l'état où le tien et le mien se trouvent garantis par des lois au sein d'une masse d'hommes voisins les uns des autres (...) »*<sup>100</sup>

Le premier apport du cosmopolitisme juridique consiste donc à mettre un terme à une vision fragmentée du monde et du droit. La question du rapport à autrui n'est pas différente, qu'on l'applique à l'autre-proche ou à l'autre-lointain. Seule la structuration du monde en Etats souverains a pu faire croire que le problème de ma relation à l'autre-lointain pouvait différer de ma

---

<sup>99</sup> *Id.*, § E, VI, 232, p. 19.

<sup>100</sup> *Ibid.*, Conclusion, VI, 355, p. 183.

## QU'EST-CE QUE LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE ?

relation à l'autre-proche. En adoptant un point de vue supérieur, qui transcende les frontières, la vision cosmopolitique part du principe d'une humanité une, au sein de laquelle la problématique du droit est elle-même unique, comme fondée sur l'unicité de la problématique du rapport à autrui.

*Vers la paix perpétuelle.* Ce programme qui est au cœur du cosmopolitisme juridique n'a pas pour seul objet, comme on le pense souvent, d'établir la paix entre les Etats. La paix perpétuelle désigne le problème du droit tout entier, défini lui-même à partir du problème du rapport à autrui. Elle transcende d'emblée les frontières parce qu'elle met au jour le fait que la guerre entre Etats n'a pas d'autre cause, n'est pas d'une nature différente, de la violence qui prévaut entre les hommes à l'intérieur des Etats :

« *A quoi bon travailler à une constitution civile légale entre individus particuliers, c'est-à-dire à l'organisation d'une communauté ? La même insociabilité, qui contraignait les hommes à travailler à cette constitution, est à son tour la cause du fait que toute communauté dans les relations extérieures, c'est-à-dire en tant qu'Etat en rapport avec d'autres Etats, jouit d'une liberté sans frein et que, par suite, un Etat doit s'attendre à subir de la part d'un autre exactement les mêmes maux qui pesaient sur les individus particuliers et les contraignaient à entrer dans un état civil conforme à la loi.* »<sup>101</sup>

Le penchant au mal qui pousse un homme à torturer un autre homme ou des Etats à se faire la guerre est toujours le même : ce sont les mêmes normes, morales et juridiques, qui sont nécessaires pour tenter d'y mettre un frein et de maintenir l'amitié, comme point d'équilibre précaire, comme marque d'une vertu tant morale que civique.

Il ne nous appartient pas ici, on l'a dit, d'explicitier le sens du cosmopolitisme juridique et de décrire de manière détaillée comment il prétend réaliser et maintenir l'idéal d'un rapport dialogique dans la pluralité. Les clés d'un tel équilibre nous paraissent toutefois être, encore une fois, élaborées chez Kant dans les trois articles définitifs en vue de la paix perpétuelle :

- Premièrement, tous les Etats doivent avoir une constitution « républicaine » qui articule la liberté et l'égalité comme principes régulateurs d'une pratique autolégislative<sup>102</sup>.

- Deuxièmement, « le droit des gens doit être fondé sur un fédéralisme d'Etats libres »<sup>103</sup>, expression dont on a essayé ailleurs<sup>104</sup> de montrer que le

---

<sup>101</sup> Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. L. Ferry, Gallimard, coll. Folio-plus, Septième proposition, p. 22.

<sup>102</sup> Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, trad. F. Proust, GF Flammarion, 1991, VIII, 349, p. 84.

<sup>103</sup> *Id.*, VIII, 354, p. 89.

<sup>104</sup> Olivier de Frouville, « Perspectives du droit cosmopolitique sur la responsabilité de protéger », *Droits*, n°57, 2013, pp. 95-118 ; « On the theory of the international constitution », in D. Alland,

## OUVERTURE

caractère en apparence antinomique cachait en réalité l'idée d'un processus, bien plus que d'une institution particulière : processus qui vise à étendre les acquis de la constitution « républicaine » dans les relations entre les peuples.

- Troisièmement, « le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle », chaque personne ayant un *droit de visite*, ceci « en vertu du droit de la commune possession de la surface de la terre, sur laquelle, puisqu'elle est sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini, mais doivent finalement se supporter les uns à côté des autres et dont personne à l'origine n'a plus qu'un autre le droit d'occuper tel endroit. »<sup>105</sup>

On ne doit guère s'étonner que c'est sous cet article qu'intervient la dénonciation virulente non seulement de l'inhospitalité mais surtout des pratiques colonialistes des « Etats civilisés » qui « va jusqu'à l'horreur ». Colonialisme qui est en quelque sorte l'expression même du solipsisme avide d'imposer ses vérités à l'autre et ce faisant de nier l'existence de l'autre<sup>106</sup>. Face à cette tendance solipsiste qui exaspère la dissymétrie du rapport et laisse s'épanouir le penchant au mal, Kant préconise le modeste *droit de visite*, comme marque de respect pour l'infini de la différence de l'autre peuple ; le droit, dit Kant, « s'arrête à la *recherche* des conditions de possibilité d'un commerce avec les anciens habitants. » Recherches des conditions de possibilité et non recherche du commerce : recherche du rapport dialogique empreint de respect pour l'autre dans son altérité propre – recherche, par essence sans garantie de parvenir à un résultat permettant à « des parties du monde éloignées » d'« entrer pacifiquement en relations mutuelles, relations qui peuvent finalement devenir publiques et légales et ainsi enfin rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique. »

C'est aux termes de cette recherche patiente d'équilibre dans un rapport dialogique avec autrui que se forme un droit cosmopolitique, qui fonde l'intérêt et le droit d'action de chacun pour l'autre :

« *Cependant, la communauté (plus ou moins étroite) formée par les peuples de la terre ayant globalement gagné du terrain, on est arrivé au point où toute atteinte au droit en un seul lieu de la terre est ressentie en tous.* »<sup>107</sup>

Ainsi le droit cosmopolitique fait-il droit au sentiment cosmopolitique, libéré par la double affirmation, folle dans sa raison, humble dans son hubris, de l'égalité et de l'humanité.

---

V. Chetail, O. de Frouville, J. Vinuales, *Unity and Diversity of International Law. Essays in honour of Professor Pierre-Marie Dupuy*, Martinus Nijhoff Publishers, 2013, pp. 77-103.

<sup>105</sup> Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, *op. cit.*, VIII, 357, p. 93.

<sup>106</sup> *Id.*, VIII, 358-359, pp. 94-96.

<sup>107</sup> *Ibid.*, VIII, 360, pp. 96-97.