

JUSTIFIER LE DROIT INTERNATIONAL, DÉFENDRE LE COSMOPOLITISME

OLIVIER DE FROUVILLE*

*« But if you believe
you're a citizen of the world,
you're a citizen of nowhere. »*

Theresa MAY

*« From this day forward,
a new vision will govern...
it's going to be only America first,
America first »*

Donald TRUMP

Lorsque j'ai fait la connaissance d'Emmanuel Decaux à l'Université de Nanterre, nous vivions dans un monde bien différent. C'était le début des années 1990 et les images qui parlaient le mieux de l'esprit du temps étaient celles de Berlinois à cheval sur le Mur ou occupés à le détruire pierre par pierre. Certains croyaient sentir le vent annonciateur de nouveaux lendemains qui chantent. Ce n'était évidemment pas le cas d'Emmanuel Decaux, trop imprégné par le « sens tragique de l'Histoire »¹ pour croire que celle-ci puisse s'achever par une réconciliation universelle. La pièce n'était évidemment pas terminée, puisqu'elle était un éternel recommencement. Mais les choses avaient bougé, les données étaient nouvelles, l'Histoire avait ouvert le champ des possibles. À tout le moins pouvions-nous constater que ces possibles se traduisaient par l'expansion sans précédent du droit international dans sa dimension cosmopolitique. La plus vieille des idées cosmopolitiques, l'idée européenne, franchissait de nouvelles étapes décisives et la chute du Mur permettait enfin d'imaginer une Europe unifiée autour d'un projet commun de type fédéral. Quant à l'Organisation des Nations Unies et au système de sécurité collective, ils connaissaient une activité sans précédent, certes désordonnée et semée

* Professeur à l'Université Panthéon-Assas. Directeur du Centre de Recherche sur les droits de l'homme et le droit humanitaire – CRDH. Membre de l'Institut Universitaire de France. Membre du Comité des droits de l'homme des Nations Unies.

¹ Emmanuel Decaux rappelle notamment cette formule de Raymond Aron dans son éloge lors la remise du doctorat *honoris causa* de l'Université Panthéon-Assas à Sir Nigel Rodley. V. <https://www.youtube.com/watch?v=10VJBt3H9o0>

d'embûches, mais malgré tout prometteuse. Même les crises qui secouèrent dans le courant des années 90 l'Europe et le monde, la dissolution de l'ex-Yougoslavie et ses crimes, le génocide au Rwanda... tout ceci pouvait encore être perçu comme les manifestations monstrueuses du « travail du négatif » : le monde pouvait encore tirer les leçons de ses échecs et se perfectionner.

Plus de vingt ans après, cette confiance dans l'avenir est derrière nous et c'est plutôt l'incertitude qui domine. La seule certitude qui reste est peut-être que ce que nous pensons être, il y a encore vingt ans, le socle juridique et moral d'un ordre mondial en construction, ne va plus de soi. Au contraire, il semble que nous soyons entrés dans une nouvelle ère – que certains désignent déjà confusément par le nom du nouveau Président des États-Unis d'Amérique : l'« ère Trump ». Une ère dans laquelle nous ne serions plus seulement appelés à *expliquer* le droit international, mais sommés de le *justifier*. Une ère dans laquelle il nous faudrait à nouveau *défendre* le cosmopolitisme en tant que devenir du droit international ; et réaffirmer bien haut notre résolution « à préserver les générations futures du fléau de la guerre qui deux fois en l'espace d'une vie humaine a infligé à l'humanité d'indicibles souffrances »².

Prenant la plume pour rédiger une nouvelle conclusion à la dixième édition de son manuel de *Droit international public*, Emmanuel Decaux fait un constat sans appel :

« Ainsi, au seuil du XXI^{ème} siècle, le droit international reste sans cesse à réinventer. Des attentats terroristes du 11 septembre 2001 qui ont marqué la naissance du nouveau siècle, jusqu'aux conséquences en chaîne de la crise financière de 2008, ce sont les certitudes du monde occidental, fondées sur l'illusion de la 'fin de l'histoire', à travers le triomphe du marché et la 'globalisation heureuse' qui se trouvent ébranlées. »³

Emmanuel a le secret de ces formules qui, en quelques lignes, résument à la fois vingt ans d'Histoire et l'esprit du temps à un instant « t ». D'une certaine manière, on peut se réjouir de la mort d'une certaine téléologie de l'Histoire, par trop systématique et ne laissant finalement que peu de place à la liberté humaine. Progressivement, la face économique de la globalisation en est venue à coloniser sa dimension politique et culturelle. Qu'il faille mettre un frein voire un terme à un tel processus de destruction créatrice est une évidence. Mais la difficulté est que la mise en cause parfois violente du processus d'expansion du capitalisme ne semble pas ouvrir la voie à une politisation du monde. Bizarrement, la condamnation de la globalisation du marché ne donne pas lieu à une action résolue en vue de réaliser la globalisation juridique et politique, c'est-à-dire l'élaboration de normes et d'institutions aptes à gouverner l'activité économique mondialisée. Le terme « globalisation » lui-même ne semble plus pouvoir désigner une des hautes aspirations de l'esprit humain, mais devoir être au

² Préambule de la Charte des Nations Unies, premier paragraphe.

³ Emmanuel Decaux, Olivier de Frouville, *Droit international public*, coll. « Hypercours », Dalloz, 10^{ème} éd., p. 589.

contraire réduit à un complot ourdi par quelques oligarques. Rares sont ceux aujourd'hui qui évoquent encore l'idée d'une globalisation comme fédéralisation, selon le modèle cosmopolitique kantien de la « fédération d'États libres » ; et ceux qui le font sont le plus souvent considérés avec, au mieux, la sympathie que l'on accorde aux simples d'esprits ou aux doux rêveurs.

Désormais, la réponse apportée par les populistes de tout bord est celle d'un repli sur soi communautaire et national, une mise à l'abri des frontières et des murs. À la « globalisation heureuse » capitaliste succéderait ainsi une « renationalisation heureuse » ? L'expérience historique tend toutefois à nous montrer que jamais le nationalisme et le protectionnisme n'ont été facteurs de paix. La seule certitude est au contraire que, par deux fois, ils ont plongé le monde dans une guerre totale.

Une telle évolution ne peut manquer d'interpeller le juriste internationaliste. Même ceux d'entre nous qui sont les plus attachés à maintenir la souveraineté et la volonté de l'État au principe du droit international ne vont pas jusqu'à remettre en cause frontalement les évolutions du droit international contemporain. Celles-ci sont pourtant inspirées directement par le projet cosmopolitique. La Société des Nations puis l'ONU répondent directement à l'aspiration kantienne tendant à dépasser la paix provisoire et précaire des traités, pour atteindre un état de paix perpétuelle⁴ ; le droit du désarmement est une tentative de conjurer le risque d'une guerre d'extermination « qui ne laisserait s'établir la paix perpétuelle que dans le grand cimetière de l'espèce humaine »⁵ ; et la proclamation internationale des droits de l'homme confère valeur de droit positif à l'idée d'une citoyenneté cosmopolitique, ou citoyenneté du monde⁶. David Held, partant de la perspective des relations internationales, a raison de rappeler que « [l]e cosmopolitisme n'est pas fait d'idéaux politiques d'un autre âge, mais est intégré à des systèmes de règles et d'institutions qui ont déjà modifié la souveraineté de l'État de manière très nette, et dans tous les types de sociétés »⁷.

Les populistes ne sont pas des penseurs, mais utilisent – voire instrumentalisent – un certain nombre de courants de pensée et d'idées élaborées par des intellectuels, qui soit choisissent d'appauvrir et de vulgariser leur pensée, soit sont à leur tour relayés par certains médias ou certaines personnalités

⁴ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique* (1795), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2002, p. 47, Deuxième article définitif : « le traité de paix, il est vrai, met bien fin à la guerre présente [...], mais non à l'état de guerre (pour lequel il se trouve toujours un nouveau prétexte) ».

⁵ *Id.*, p. 21, Première section, 6.

⁶ *Ibid.*, p. 29, Deuxième section, introduction, note n°1 : « Or, toute constitution juridique, relativement aux personnes qui en relèvent, est établie : 1) D'après le *droit civique* des hommes, dans un peuple (*jus civitatis*). 2) D'après le *droit international*, des États, les uns par rapport aux autres (*jus gentium*). 3) D'après le *droit cosmopolitique* en tant que des hommes et des États, dans des conditions d'influence extérieures réciproques, doivent être considérés comme citoyens d'une cité humaine universelle (*jus cosmopoliticum*). »

⁷ David Held, « Le cosmopolitisme dans un monde multipolaire et saturé », in Olivier de Frouville (dir.), *Le cosmopolitisme juridique*, Paris, Pedone, 2015, pp. 190-191.

médiatiques, qui bénéficient souvent d'une grande audience⁸. Le fait est que la pensée contemporaine voit une résurgence incontestable des mouvements dont on pourrait dire, si on voulait leur trouver un point commun malgré leur grande diversité, qu'ils se caractérisent par une critique plus ou moins profonde de la modernité. Critique « externe », qui rejette totalement les acquis de la modernité et prône soit un retour à la pré-modernité, soit un dépassement de la modernité à travers une forme de post-modernité à définir ; critique « interne », en ce qu'elle s'indigne de ce que les promesses de la modernité aient été trahies et en particulier de ce que ses promesses d'émancipation aient été confisquées par un discours en réalité bourgeois et conservateur⁹. Plus spécifiquement, l'ensemble de ces mouvements se posent en critiques des dimensions cosmopolitiques du droit international contemporain. Sont particulièrement ciblées la proclamation de droits de l'homme universels et, donc, « non-nationaux » et l'institutionnalisation du pouvoir au-delà des États.

On peut être révolté par l'usage qui est fait de ces idées critiques dans la bouche des nouveaux populistes et des mouvements politiques extrémistes. Il n'en reste pas moins qu'en tant que telles, elles méritent d'être discutées sur le terrain de la pensée. Je voudrais, dans l'espace limité de cette contribution, me borner à essayer d'isoler quelques traits communs à tous ces discours philosophiques et politiques dont les résonances dans le domaine du droit sont considérables. Il est possible, pour ce faire, de partir justement d'un discours populiste, celui de la première ministre britannique Theresa May lors du congrès des Tories le 2 octobre 2016, qui concentre une grande partie des thèmes critiques que nous allons examiner :

« But if you believe you're a citizen of the world, you're a citizen of nowhere. You don't understand what the very word 'citizenship' means.
So if you're a boss who earns a fortune but doesn't look after your staff...
An international company that treats tax laws as an optional extra...
A household name that refuses to work with the authorities even to fight terrorism...
A director who takes out massive dividends while knowing that the company pension is about to go bust...
I'm putting you on warning. This can't go on anymore. A change has got to come. And this party – the Conservative Party – is going to make that change. »¹⁰

⁸ Comme la journaliste Natacha Polony, entourée du « comité Orwell », qui se revendique « think-tank souverainiste promouvant le pluralisme des idées ». V. Natacha Polony et le Comité Orwell, *Bienvenue dans le pire des mondes. Le triomphe du soft totalitarisme*, Plon, 2016. Sans parler d'un polémiste médiatique comme Eric Zemmour ou d'une éminence grise passée de l'ombre à la lumière comme Patrick Buisson.

⁹ V. notamment, pour un inventaire de ces critiques sous l'angle des droits de l'homme, l'excellent ouvrage de Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris, Seuil, 2016.

¹⁰ La conférence a été publiée sur internet par plusieurs médias britanniques, par ex. The Independent : <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/theresa-may-speech-tory-conference-2016-in-full-transcript-a7346171.html> Les extraits cités proviennent de cette source.

Les réactions au discours de May ont été nombreuses et certains n'ont pas manqué d'y déceler les échos d'autres discours du XX^{ème} siècle, aux tonalités ouvertement antisémites, allant du « Protocole des Sages de Sions » à l'anathème stalinien jeté contre les « cosmopolites déracinés »¹¹. De son côté, le philosophe Kwame Anthony Appiah a rappelé qu'il n'y avait aucune raison de décréter l'incompatibilité d'une double allégeance à la nation et à l'humanité¹².

Dans ces propos il est en fait possible de déceler au moins trois idées – on pourrait presque dire trois préjugés – erronées sur le cosmopolitisme qu'il convient d'examiner et de soumettre elles-mêmes à la critique : le cosmopolitisme ne serait que l'autre face du néolibéralisme ; le cosmopolitisme participerait à la formation d'un individu déraciné et uniquement mû par ses intérêts personnels ; et enfin, toute cosmo-politique serait impossible tant en théorie qu'en pratique. Nous terminerons ce passage en revue par quelques réflexions, apparemment sans suite, en guise de conclusion sans fin...

I. LE COSMOPOLITISME, L'AUTRE FACE DU NÉOLIBÉRALISME ?

Le premier trait commun de ces discours critiques réside dans une liaison systématique opérée entre le cosmopolitisme et le libéralisme économique. Ainsi, les dimensions cosmopolitiques du droit international auraient pour fonction essentielle de servir d'adjuvant au projet néolibéral, que ce soit par l'exercice d'une action disciplinaire (notamment par le truchement du Conseil de sécurité) ou par la mise en œuvre de programmes et de normes conduisant à l'individualisation des sociétés, à la réduction de l'intervention des États et à la dissolution des identités nationales (« mondialisme »). Plus spécifiquement, les droits de l'homme, cœur juridique et idéologique du cosmopolitisme, travailleraient à l'expansion du capitalisme en généralisant la revendication des droits individuels. Ce thème critique se retrouve dans de nombreux discours, par ailleurs assez éloignés les uns des autres en apparence, même s'ils ont tous en ligne de mire la globalisation comme processus économique, mené au profit des États-Unis d'Amérique ou encore d'une « hyper-classe mondiale ». Il y a là une convergence au-delà des identités politiques, puisqu'une telle dénonciation du libéralisme dans sa double composante économique et politique peut se revendiquer tout autant de Marx que de Schmitt ou de Heidegger.

On retrouve notamment cette thèse de « l'unité du libéralisme » à la base des travaux critiques d'un philosophe dont les idées trouvent un écho grandissant, Jean-Claude Michéa, issu du marxisme, mais plus souvent cité aujourd'hui dans les cercles intellectuels « conservateurs »¹³. Selon Michéa, il y aurait ainsi un

¹¹ Voir les réactions dans le Guardian daté du 9 octobre de Jeremy Adler et de Rob Sykes.

¹² BBC, 29 octobre 2016, « 'Mrs May, we are all citizens of the world', says philosopher ».

¹³ V. l'article d'Ariane Chemin paru dans *Le Monde* du 11 janvier 2017 « A la rencontre des jeunes conservateurs sans complexe ». V. cependant les réponses des intéressés en vue de contester cette

lien consubstantiel entre le « libéralisme du Marché » et le « libéralisme du Droit » ou libéralisme politique. À cet égard, les droits de l'homme ne seraient que l'envers juridique du libéralisme économique et ce lien trouverait son prolongement dans un processus de dépassement des souverainetés étatiques et de réduction des États à des « sites de passage », sortes d'unités fonctionnelles du système capitaliste mondial¹⁴.

Mais parmi les contributions récentes, c'est sur celle de Marcel Gauchet que nous aimerions nous pencher un peu plus longuement. La critique de « l'individualisme » porté par les droits de l'homme est un fil qui court tout le long de l'œuvre du philosophe¹⁵. Mais dans le quatrième volume de *L'avènement de la démocratie*, paru en 2017, il en vient à opérer le lien entre la juridisation des droits de l'homme dans nos sociétés contemporaines et l'expansion sans précédent de la « mondialisation néolibérale ». Tout d'abord, soutient Gauchet, la démocratie s'est transformée sous l'effet de la juridisation des droits de l'homme en une « démocratie des droits de l'homme », dont l'objet est « de protéger les individus privés contre les règles collectives méconnaissant leurs prérogatives propres, leurs intérêts singuliers ou leurs identités spécifiques »¹⁶. Ainsi, « [l]e problème n'est plus », comme en 1789, « de repenser le corps politique à partir des droits individuels, il est de garantir aux individus un droit d'appel contre l'autorité de la communauté des citoyens »¹⁷. Or ce renouvellement de l'idée démocratique, en ce qu'elle généralise « la répulsion envers la verticalité contraignante d'un guidage de surplomb, en vient à se confondre avec l'idée d'une société politique de marché »¹⁸. Autrement dit, il y a consonance entre la juridisation des droits de l'homme et les objectifs du néolibéralisme. Or une telle consonance « ouvre, globalisation aidant, sur la perspective d'un règne de l'universel des droits et des intérêts qui vient contester de front les limites que lui oppose la particularités des communautés

qualification et notamment : « Le Comptoir : socialistes et décroissants mais pas conservateurs », publié dans la revue en ligne *Le Comptoir*.

¹⁴ V. notamment Jean-Claude Michéa *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2010, pp. 109-110 : « Que faut-il, d'un point de vue libéral, pour édifier une communauté moderne ? [...] Il faut d'un côté, un *marché commun*, c'est-à-dire un espace où les monades humaines puissent échanger librement leurs biens et leurs services, selon les règles d'une concurrence libre et non faussée. Et de l'autre, un *ensemble de réglementations juridiques* (ou espace de Droit) permettant, pour une part, de protéger cette concurrence, et, pour une autre, de garantir à chaque monade (ou chaque libre association de monades) le droit de vivre selon sa définition *privée* de la vie bonne. [...] Comme, par ailleurs, ces conditions très minimales d'appartenance sont désormais en voie de mondialisation [...] une société libérale développée doit donc logiquement finir par se considérer comme un simple *site de passage*, n'impliquant aucune allégeance morale particulière de la part de ceux qui ont provisoirement choisi d'y résider, et que chacun doit être libre de quitter au profit d'un autre site, dès lors qu'un calcul quelconque lui en démontre l'avantage. »

¹⁵ V. à cet égard les développements consacrés à son œuvre et à son dialogue avec Claude Lefort dans l'ouvrage de Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, *op.cit.*, pp. 65 et suiv.

¹⁶ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie IV. Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, 2017, p. 571.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 667.

politiques.»¹⁹ Car désormais l'universalité des droits de l'homme, autrefois conçue pour « s'appliquer dans le cadre et du dedans des espaces politiques prédéfinis » tend à s'extérioriser et devient dès lors « source d'une déstabilisation identitaire en profondeur »²⁰. Même si cette « évasion cosmopolite », cette « passion de la désappartenance » a, dans la vie de tous les jours, apparemment peu de conséquences, si ce n'est qu'elle se prête à « une vision touristique du monde » plutôt sympathique, ses vrais effets se font en fait sentir, soutient toujours Gauchet, dans le domaine de l'économie : « [l']ouverture a ici le visage on ne peut plus concret et pressant de ce principe organisateur de la globalisation néolibérale qu'est le libre-échange et de la contrainte des économies nationales à l'extraversion »²¹. Avec pour corollaire la liberté illimitée de circulation et d'installation des individus sur toute la surface du globe et l'émergence d'une « démocratie sans *demos* ». D'où la thèse de Gauchet selon laquelle « [l]a question posée par les mouvements migratoires se révèle être, ainsi, le point d'appui à partir duquel la déconstitution du politique par le droit acquiert sa portée systématique »²².

On en revient finalement plus ou moins aux conclusions de Michéa : le libéralisme politique est indissociable du libéralisme économique ; les droits de l'homme favorisent à la fois l'individualisme et la concurrence entre agents économiques et la dénationalisation, c'est-à-dire la constitution de « citoyens du monde », détachés de toute allégeance nationale et réduits à l'état de purs agents économiques. Et qu'en est-il, dans ce cadre, du rôle du droit international ? Le fait est que ni Michéa, ni Gauchet ne semblent très informés ni même très intéressés par les évolutions du droit international contemporain. Cela s'explique sans doute par un certain « nationalisme méthodologique » qui continue de prévaloir dans le champ des sciences sociales, en tout cas en France, et qui participe sans aucun doute des problèmes de compréhension et d'appréhension du phénomène de la globalisation²³. Toujours est-il que Marcel Gauchet opère une distinction nette entre d'une part ce qu'il appelle le « droit des gens », qui renvoie *grosso modo* au droit international « classique » fondé sur la souveraineté – dont il semble penser qu'il est toujours entièrement d'actualité²⁴ – et le phénomène des organisations internationales, à la fois gouvernementales et non gouvernementales. Ces organisations ont essentiellement pour objet, selon

¹⁹ *Ibid.*, p. 670.

²⁰ *Ibid.*, p. 671.

²¹ *Ibid.*, p. 673.

²² *Ibid.*, p. 675.

²³ V. notamment le dossier de la revue *Raisons politiques*, 2014/2, n° 54 : « Les sciences sociales sont-elles nationalistes ? » et notamment Speranta Dumitru, « Qu'est-ce que le nationalisme méthodologique ? Essai de typologie », pp. 9-22. L'auteur définit la notion de nationalisme méthodologique comme « un biais cognitif » qui « consiste à comprendre le monde social en prenant l'État-nation pour unité d'analyse ». V. aussi la contribution d'Isabelle Delpla qui définit *a contrario* un « cosmopolitisme méthodologique » : « Cosmopolitisme ou internationalisme méthodologique », *Raisons politiques*, pp. 87-102.

²⁴ Marcel Gauchet, *op. cit.*, pp. 287-291.

lui, d'organiser une coopération entre nations visant à « faciliter les échanges et les communications de toutes nature en les codifiant. »²⁵ Le développement exponentiel des ONG à partir des années 70 serait par ailleurs concomitant de la montée en puissance du projet néolibéral²⁶.

Ainsi, tout est lié : tant les droits de l'homme que les institutions de la gouvernance mondiale et les ONG participent à l'accomplissement du capitalisme mondialisé – selon une description qui n'est pas sans rappeler la critique du « monde de la technique » par Heidegger²⁷.

Passons pour le moment sur la vision erronée des droits de l'homme comme volet juridique de l'individualisme libéral – on y reviendra en 2). Ce qui doit être plus spécifiquement contesté ici, c'est cette idée floue selon laquelle l'internationalisation des droits de l'homme et le développement des organisations internationales de coopération seraient au service de la globalisation néolibérale. S'agissant des organisations internationales, c'est de toute évidence ignorer leur diversité et la variété de leurs spécialisations et même les conditions historiques dans lesquelles elles se sont développées. Tout d'abord, les organisations internationales n'obéissent pas à un schéma et à une volonté unique, mais sont créées au gré des initiatives prises par les États dans différents contextes et à différents niveaux. Depuis la fin de la guerre froide, il est incontestable que les institutions créées à Bretton Woods et le GATT, auquel a succédé l'Organisation Mondiale du Commerce, ont pour objet et pour but la promotion d'un ordre économique mondial obéissant aux préceptes du libéralisme économique. Mais une telle adhésion est beaucoup moins claire pour les organisations de la galaxie des Nations Unies et l'OIT, qui ont leurs buts et leurs dynamiques propres, qui les placent bien souvent en opposition avec les orientations des organisations internationales économiques. La thèse de la convergence est encore plus fautive s'agissant du droit international des droits de l'homme. Là encore, c'est méconnaître les conditions de création et de développement de ce corpus juridique, en particulier depuis le début des années 90, qui a permis la montée en puissance de la catégorie des droits économiques, sociaux et culturels et l'émergence d'un discours critique de la mondialisation économique *au nom* des droits de l'homme²⁸. Si nos auteurs critiques avaient pris un peu la peine de se pencher sur

²⁵ *Id.*, p. 256.

²⁶ *Ibid.*, p. 258.

²⁷ V. notamment Martin Heidegger, « La question de la technique » et « Dépassement de la métaphysique » (trad. A. Préau), in *Essais et conférences*, Gallimard, coll. « Tel », 1958.

²⁸ Ce qui explique le « tournant » pris par la plupart des grandes organisations de défense des droits de l'homme, comme Amnesty International ou la F.I.D.H., qui ont commencé au début des années 90 à aborder la question des violations des droits économiques et sociaux engendrés par la mondialisation économique et la responsabilité des entreprises multinationales. Sur cette approche de la mondialisation par les droits de l'homme, v. notamment : David Kinley, *Civilising Globalisation. Human Rights and the Global Economy*, Cambridge University Press, 2009. Pour une approche juridique de la confrontation entre le droit international du commerce dans le domaine des services et le droit à l'éducation : Sophie Grosbon, *Le droit à l'enseignement supérieur et la libéralisation internationale du commerce des services*, Bruxelles, Bruylant, 2010.

les travaux du Comité des droits économiques, sociaux et culturels²⁹, ou sur ceux des différents rapporteurs spéciaux du Conseil des droits de l'homme des Nations Unies³⁰, ils auraient sans doute pu aisément constater que, loin d'accompagner le mouvement de la libéralisation à outrance, les droits de l'homme offrent les outils juridiques aptes non seulement à en limiter les effets mais aussi à en remettre en cause les fondements. À partir de là, il est facile de constater que la conception de la citoyenneté mondiale, qui ressort implicitement des discours et des programmes des organisations internationales, n'est pas de celle qui prône la liberté de circulation illimitée de tous les acteurs sur toute la surface du globe. À vrai dire, loin de représenter le summum de la « déconstitution du politique », la question migratoire révèle surtout l'incapacité des gouvernements, mais aussi d'une grande partie des élites intellectuelles, à se défaire de leur crispation nationaliste afin de pouvoir enfin penser sereinement cette question en tant que problème global. Et si solution il y a à cette question, elle passe justement par la systématisation d'une délibération dans un cadre globalisé et décloisonné, ouvert à tous les acteurs et non plus seulement aux États³¹.

Tout aussi absurde est le procès fait aux ONG *en général* d'être à la fois le produit de la libéralisation économique et les suppôts de son expansion sur le plan mondial. C'est ignorer et en fait mépriser la grande diversité de la société civile et la capacité d'auto-organisation des mouvements sociaux, dont bon nombre poursuivent un agenda cosmopolitique qui a précisément pour objet de contrer les effets de la globalisation libérale, ou de promouvoir des modèles alternatifs³².

En définitive, la critique de la « complicité » entre le cosmopolitisme et le néolibéralisme relève d'une mauvaise compréhension des intentions et des buts du

²⁹ Marco Odello, Francesco Seatzu, *The UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights : The Law, Process and Practice*, Routledge, 2014 ; Ben Saul, David Kinley, Jacqueline Mowbray (ed.), *The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights : Commentary, Cases and Materials*, Oxford University Press, 2004. Et voir notamment la déclaration du Comité : « La dette publique et les mesures d'austérité sous l'angle du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels », doc. ONU E/C.12/2016/1, 22 juillet 2016 et notamment le paragraphe 8 : « Le Comité est pleinement conscient du fait que, dans le cas du FMI ou de la BIRD, les statuts établissant les organisations ont parfois été interprétés par ces dernières comme n'exigeant pas d'elles qu'elles tiennent compte des considérations relatives aux droits de l'homme dans leurs décisions. Le Comité ne souscrit pas à cette interprétation. »

³⁰ V. par ex. les travaux du rapporteur spécial sur le droit à l'alimentation, Olivier de Schutter et notamment : Mission auprès de l'Organisation mondiale du Commerce (25 juin 2008), doc. ONU A/HRC/10/5/Add. 2 ; « Principes directeurs applicables aux études de l'impact des accords de commerce et d'investissement sur les droits de l'homme », Rapport du Rapporteur spécial, doc. ONU A/HRC/19/59/Add.5, 19 décembre 2011.

³¹ V. Catherine Wihtol de Wenden, *La question migratoire au XXI^e siècle. Migrants, réfugiés et relations internationales*, Les Presses de Sciences Po, 2010 ; et notre contribution « Les instruments universels de protection : quelle effectivité ? », in Habib Gherari et Rostane Mehdi, *La société internationale face aux défis migratoires*, Paris, Pedone, 2012, pp. 94-115.

³² V. notre contribution « La place de la société civile dans les organisations internationales : quelle stratégie pour la France au XXI^e siècle ? », in Gérard Cahin, Florence Poirat, Sandra Szurek, *La France et les organisations internationales*, Paris, Pedone, 2014, pp. 295-325.

cosmopolitisme, en tout cas tel quel celui-ci s'exprime dans les œuvres de la plupart des auteurs qui s'en réclament, mais aussi dans le droit international contemporain et les programmes et idées défendues par les organisations internationales. C'est notamment sur la base du constat de l'impuissance des États à gouverner une économie mondialisée, y compris par les moyens traditionnels de la coopération internationale, que les tenants du cosmopolitisme prônent le développement de nouvelles formes de gouvernance globale³³. Mais tout se passe comme si les tenants de la thèse de la « complicité » ne pouvaient pas concevoir un tel « dépassement par le haut », c'est-à-dire une domestication du marché mondial par une politique elle-même globalisée. Cela s'explique par deux raisons essentielles : d'une part parce que, pour la plupart d'entre eux, l'individu ne peut se concevoir comme « monade » arrachée à sa communauté (le plus souvent nationale) d'origine ; et d'autre part, en raison de l'impossibilité tant pratique que théorique de formes de dévolution et d'exercice du pouvoir dans un cadre « supranational » – cette expression étant elle-même révélatrice de l'impossibilité de penser le politique en dehors du cadre étatique. Ces deux objections constituant les deux autres traits communs aux discours anti-cosmopolites qu'il nous faut maintenant envisager.

II. LE COSMOPOLITISME, CONSTRUCTION D'UN INDIVIDUALISTE DÉRACINÉ ?

Le deuxième trait commun aux discours critiques qui nous intéresse réside en effet dans la dénonciation du caractère « abstrait », « déraciné » et « hors sol » des normes issues du cosmopolitisme. La critique des droits de l'homme, en particulier, fait valoir l'appartenance ou l'identité nationale comme condition d'épanouissement d'une liberté réelle, à l'opposé de droits universels et donc abstraits. Là encore, les variantes sont nombreuses. À l'appui de la critique des droits de l'homme universels, on cite volontiers Joseph de Maistre et le passage plein d'ironie de ses *Considérations sur la France* :

« J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie : s'il existe, c'est bien à mon insu. »

Une première variation autour de ce thème reprend les habits du nationalisme du XX^{ème} siècle. Elle est davantage l'apanage des politiciens extrémistes ou populistes et trouve à vrai dire peu de soutien, au moins explicite, parmi les universitaires. En revanche, nombre d'« intellectuels » plus ou moins médiatiques reprennent volontiers à leur compte la nostalgie de la « Nation », seul berceau culturel à même de procurer sécurité et bien-être aux citoyens de

³³ V. notamment Jürgen Habermas, « La constellation postnationale et l'avenir de la démocratie », in *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000, pp. 43-124 ; David Held, *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*, Polity, 2010 et *Global Covenant. The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Polity, 2004.

l'État. Pour ces « nouveaux » nationalistes, la Nation constitue la communauté ultime voire exclusive d'appartenance de l'individu, et doit normativement imposer sa primauté sur d'autres formes d'appartenance ou d'allégeances. Le nationalisme prétend s'opposer presque terme à terme au cosmopolitisme, considéré comme l'idéologie par excellence du « déracinement »³⁴. Mais le nationalisme s'oppose également à d'autres formes de communautarismes revendiquant des appartenances infra ou transnationales qui tendent à dissoudre ou à fragmenter la « communauté de base » (nationale). Or les droits de l'homme cosmopolitiques sont à cet égard désignés comme étant également coupables de défendre, ou d'être « instrumentalisés » en vue de défendre, les droits particuliers revendiqués par ces communautés infra-nationales ou transnationales contre la communauté nationale. Les droits de l'homme universels deviendraient ainsi l'outil d'un « minoritarisme » agissant, une fausse universalité, en quelque sorte, venant miner les bases de la seule universalité réelle, celle de la Nation³⁵. Ainsi le cosmopolitisme est-il coupable à la fois de déraciner et de par trop enraceriner.

Mais le thème du déracinement connaît également une variation plus répandue dans les discours philosophiques et politiques, qui cherchent à éviter l'accusation d'un retour aux démons du passé. En vertu de cette critique, le cosmopolitisme, à travers le « Droit » entièrement subjectivisé – transformé par les droits de l'homme – atomiserait l'individu et le séparerait de manière artificielle de ses affiliations communautaires, en particulier nationale mais non exclusivement ; et ce faisant accentuerait les tendances à la fragmentation de la société déjà induites par la colonisation du monde vécu par l'économie. On retrouve ces thèmes critiques, à partir de perspectives souvent différentes, non seulement chez des philosophes politiques français comme Jean-Claude Michéa³⁶ et Marcel Gauchet³⁷, déjà cités,

³⁴ Parmi la littérature produite dans les cercles de réflexion des mouvements d'extrême droite, v. par ex. les contributions parues en ligne dans la revue du « Club de l'Horloge », *Polemia*, à l'occasion de la XXIX^{ème} Université annuelle du Club de l'horloge consacré au « Cosmopolitisme, idéologie dominante mondiale », en particulier Pierre Milloz, « Le cosmopolitisme, voilà l'ennemi » et H. de Lesquen, « Les douze champs de bataille de la guerre contre le cosmopolitisme ».

³⁵ V. par ex. l'ouvrage précité de Natacha Polony et le Comité Orwell, dans lequel on trouve tous les poncifs – et les contre-vérités ou *Alt-Facts* – de l'extrême droite sur le sujet, y compris la haine de l'Islam : Natacha Polony et le Comité Orwell, *Bienvenue dans le pire des mondes*, op. cit., par ex. pp. 186-187 : « La révolution multiculturelle est allée de pair avec l'avènement de la religion des droits de l'homme. Dans les sociétés occidentales, les droits de l'homme et du citoyen se sont ainsi transformés en droits des individus et des minorités au mépris des intérêts nationaux et du bien commun. Les juges, en particulier les juges supranationaux de Bruxelles, ont accéléré cette évolution. Par leurs jurisprudences, ils ont créé toujours plus de nouveaux droits fondamentaux, traquant au passage les discriminations jusqu'à l'obsession. L'islam politique s'est engouffré dans cette brèche pour peu à peu imposer sa norme. » V. aussi Natacha Polony, *Nous sommes la France*, Plon, 2015, p. 143, qui fait très clairement du nationalisme un antidote au néolibéralisme, dont le cosmopolitisme serait en revanche complice.

³⁶ V. Jean-Claude Michéa, op. cit., en part. pp. 99-100 : « Le programme d'épuration libérale du Droit (ou, comme préfèrent le dire les libéraux de gauche et d'extrême gauche, la « lutte contre toutes les discriminations et contre toutes les exclusions » se découvre donc, lui aussi, voué par nature à un mouvement sans fin. » V. aussi « Droit, libéralisme et vie commune », *Journal du Mauss*, Novembre 2015, <http://www.journaldumauss.net/?Droit-liberalisme-et-vie-commune>

³⁷ On renvoie notamment aux passages cités en 1).

mais aussi Pierre Manent³⁸, ou encore, plus récemment, chez Axel Honneth, à la recherche d'une « éthicité démocratique » qui semble devoir passer par une critique pied-à-pied de l'usage des « droits subjectifs » juridiques dans la société³⁹. On les retrouve également dans les écrits d'internationalistes se réclamant d'une lecture « critique » (de gauche) du droit international⁴⁰. Aucun de ces auteurs ne propose directement de refonder la société en s'affranchissant des droits de l'homme mais tous interrogent le droit international contemporain dans sa composante cosmopolitique, en ce qu'elle serait complice d'une logique libérale menant à terme à la dissolution du « politique », c'est à dire, au fond, dans l'esprit de ces auteurs, d'une priorité de la communauté sur l'individu. On rejoint par ce biais la critique précédente, relative à la confusion entre cosmopolitisme et néolibéralisme, puisque la thèse est que l'atomisation de la société ferait partie du « plan » du néolibéralisme pour parvenir à ses fins, celle d'un monde sans frontière et sans nations et entièrement tourné vers le commerce.

De telles critiques ne peuvent que laisser perplexe sinon le citoyen, du moins le juriste qui peut prétendre à une bonne connaissance du droit international des droits de l'homme et de la jurisprudence des organes de protection des droits de l'homme⁴¹. Une étude un peu approfondie de cette jurisprudence devrait suffire pour s'apercevoir que les appréhensions sur une possible décomposition de la société accélérée par les droits de l'homme sont sinon totalement injustifiées, du moins en grande partie à nuancer. Le fait, notamment, de réduire les droits de l'homme aux droits individuels libéraux de 1789 et de ne concevoir leurs usages que dans une guerre de droits entre individus apparaît pour le moins complètement anachronique et manquer en tout cas deux développements importants. D'une part, en effet, la question de la mise en balance des droits avec l'intérêt général, et donc la dimension sociale des droits individuels, a été développée tout au long du XX^{ème} siècle dans les jurisprudences des cours nationales et intégrée d'emblée dans

³⁸ V. notamment Pierre Manent, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006, en particulier pp. 55-66 et de par ex. p. 58 : « Gouvernés par ces instruments de gouvernance et non de gouvernement, les peuples européens deviennent les instruments de leurs instruments, la matière mécontente mais docile d'un empilement de gouvernances qui, de la commune aux Nations unies, ont pour unique propos de prévenir toute action individuelle ou collective qui ne serait pas la simple application d'une règle de droit. [...] Le temps est revenu du despotisme éclairé, désignation exacte pour la somme d'agences, administrations, cours de justice et commissions qui, dans le désordre mais d'un esprit unanime, nous donnent de plus en plus méticuleusement la règle ». Et, plus récemment, sur un ton plus ouvertement polémique : *Situation de la France*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.

³⁹ Axel Honneth, *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 2015 (2011 pour l'édition allemande), notamment pp. 128 et suiv. les développements sur les « limites de la liberté juridique ».

⁴⁰ V. par ex. Martti Koskenniemi, « L'effet des droits sur la culture politique » et « Les droits de l'homme, la politique et l'amour », in M. Koskenniemi, *La politique du droit international*, Paris, Pedone, 2007 ; David Kennedy, *The Dark Sides of Virtue. Reassessing international humanitarianism*, Princeton University Press, 2004.

⁴¹ Pour une critique de ces discours sous un angle plus politique, v. l'ouvrage de Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, *op. cit.*

le langage des textes internationaux fondateurs⁴². D'autre part, la dynamique de l'égalité – par ailleurs inhérente à l'évolution des sociétés démocratiques, comme l'avait vu Tocqueville⁴³ – loin d'être accentuée par les droits de l'homme et le principe de non discrimination, a été freinée sous l'influence du principe universaliste inhérent au concept même de droits de l'homme. Ainsi, à Vienne, en 1993, il a été réaffirmé que les droits des femmes faisaient partie des « droits universels de la personne »⁴⁴. La question des minorités qui, après la SdN, fit l'objet d'un régime juridique spécifique, fut appréhendée après la Seconde guerre mondiale dans le cadre des droits de l'homme universels⁴⁵. Et plus récemment, c'est la même approche universaliste qui a prévalu, non sans tensions, à propos des droits des populations autochtones et de leurs membres⁴⁶. De même, le principe de respect de la diversité culturelle, plutôt que de servir de caution au relativisme culturel, a-t-il été construit en droit international comme un outil visant à « mieux comprendre » et appliquer le principe d'universalité des droits de l'homme⁴⁷. Autrement dit, les critiques des droits de l'homme et du cosmopolitisme se trompent de cible : ils assimilent abusivement les droits de l'homme à la dynamique tocquevillienne de l'égalité, inhérente au processus démocratique. Ils ne voient pas que d'une certaine manière, les droits de l'homme sont, dans ce contexte, et pourvu qu'ils soient bien interprétés – c'est à dire qu'ils ne se laissent pas eux-mêmes submerger par la dynamique de l'égalité – l'outil juridique par excellence de la limitation des excès de l'individualisme forcené qui saisit certains de nos contemporains.

⁴² V. sur ce point les développements relatifs au « régime des droits de l'homme » dans notre ouvrage : *L'intangibilité des droits de l'homme en droit international. Régime conventionnel des droits de l'homme et droit des traités*, Paris, Pedone, 2004.

⁴³ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, par ex. t. II, Deuxième partie, Chapitre XIII : « Quand l'inégalité est la loi commune d'une société, les plus fortes inégalités ne frappent point l'œil ; quand tout est à peu près de niveau, les moindres le blessent. C'est pour cela que le désir de l'égalité devient toujours plus insatiable à mesure que l'égalité est plus grande. »

⁴⁴ V. Déclaration et Programme d'action de Vienne, Partie I, § 18 : « Les droits fondamentaux des femmes et des fillettes font inaliénablement et indissociablement partie des droits universels de la personne. » Sur l'approche des droits des femmes comme droits de l'homme, v. les travaux du Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes : Diane Roman (dir.), *La Convention pour l'élimination des discriminations à l'égard des femmes*, Paris, Pedone, 2014.

⁴⁵ V. notamment le « Commentaire du Groupe de travail sur les minorités sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques », doc. ONU E/CN.4/Sub.2/AC.5/2000/2, et en particulier le § 4 : « La Déclaration reprend et complète les droits contenus dans la Charte internationale des droits de l'homme et d'autres instruments relatifs aux droits de l'homme en renforçant et en précisant les droits qui permettent aux personnes appartenant à des minorités de préserver et de promouvoir leur identité en tant que groupes. Les droits de l'homme énoncés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme doivent, ce faisant, être à tout moment respectés, notamment le principe de la non-discrimination entre les personnes. »

⁴⁶ V. notamment Marc Weller et Jessie Hohmann (ed.), *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples : A Commentary*, Oxford University Press, 2017.

⁴⁷ V. notamment le « cadre conceptuel et juridique » de l'experte indépendante sur les droits culturels, Mme Farida Shaheed, doc. ONU A/HRC/14/36, § 3. Et plus généralement, sur les droits culturels comme droits de l'homme : Mylène Bidault, *La protection internationale des droits culturels*, Bruylant, 2009, en part. p. 53 et p. 76. Et la contribution du même auteur dans ce volume : « Les droits culturels sont-ils universels, enfin ? ».

III. L'IMPOSSIBILITÉ THÉORIQUE ET PRATIQUE D'UNE COSMO-POLITIQUE ?

Un troisième trait commun aux critiques du droit international dans sa dimension cosmopolitique réside dans la certitude de l'impossibilité à la fois théorique et pratique de toute dévolution et de tout exercice du pouvoir à l'échelle internationale. Selon les préceptes de Thomas Hobbes, la société internationale reste à l'état de nature et cet état est indépassable. Il y a, à cet égard, une opposition radicale entre la thèse de Hobbes et celle soutenue par Kant qui, précisément, repose sur cette hypothèse d'un dépassement de l'état de nature entre États. Sur ce point, c'est Carl Schmitt, lui-même lecteur de Hobbes, qui constitue la référence la plus courante des discours critiques anti-cosmopolites.

D'abord pour son axiome qui situe le critère du politique dans la relation ami-ennemi, dont il découle que « le monde n'est pas unité politique, il est un *pluriversum politique* » ce qui signerait l'impossibilité théorique et pratique d'un « État universel » ou même toute possibilité d'une forme politique mondiale qui ne se réduirait pas à la coexistence d'unités politiques⁴⁸. Le plus gênant dans cette théorie est, précisément, son caractère axiomatique, à savoir qu'elle part d'une prémisse admise comme juste pour en tirer des conséquences qui le seraient par conséquent nécessairement. Or l'idée selon laquelle le politique serait consubstantiel de la relation ami-ennemi ne saurait à tout le moins être validée sans discussion. On peut, en tout cas, lui préférer l'idée d'une politique définie comme art de vivre ensemble dans la cité dans l'acceptation et le respect de la pluralité humaine. Si l'on suit cette définition, rien ne s'oppose plus à l'idée d'un *universum politique*, à condition de ne pas caricaturer l'idée d'universalité, comme le fait Schmitt ou encore, dans ses traces, Alain de Benoist⁴⁹, en confondant volontairement universalité et unité, cosmopolitisme et rêve de fusion de l'humanité. Le cosmopolitisme n'a jamais prétendu construire « l'État universel », tout au contraire – il s'est toujours inscrit dans la pluralité et, dans sa forme juridique et politique, dans l'idée fédéraliste. Emmanuel Kant rejette explicitement l'hypothèse d'un État universel dans sa *Doctrine du droit*⁵⁰ et dans le *Projet de paix perpétuelle*⁵¹

⁴⁸ Carl Schmitt, *La notion de politique (avec Théorie du partisan)*, Flammarion, 1992, pp. 95-96.

⁴⁹ Alain de Benoist, « Le cosmopolitisme bute sur une aporie » (15 juin 2016), revue en ligne *Philitt* et, dans la même revue et dans le même sens : Valentin Fontan-Moret, « L'État universel en échec », qui assimile abusivement le cosmopolitisme au projet de construction d'un État mondial.

⁵⁰ Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit*, II, § 61, trad. Alain Renaut, GF-Flammarion, p. 177.

⁵¹ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, 367 : « L'idée du droit des gens suppose la séparation de beaucoup d'États voisins, indépendants les uns des autres, et bien qu'une condition de ce genre constitue déjà en soi un état de guerre (si toutefois une union fédérative ne prévient pas l'ouverture des hostilités), cette condition vaut mieux néanmoins suivant l'idée rationnelle que la fusion de ces États opérée par une puissance qui, l'emportant sur les autres, se transforme en une monarchie universelle ; les lois, en effet, à mesure que le gouvernement acquiert de l'extension,

au profit de l'antinomie de la *Fédération d'États libres* (Deuxième article définitif pour la paix perpétuelle). Et dans la période contemporaine, Jürgen Habermas conçoit son cosmopolitisme en dehors de toute projet de gouvernement mondial, lui préférant l'idée d'une « politique intérieure à l'échelle de la planète »⁵².

Depuis ses origines, le cosmopolitisme voit précisément dans la pluralité humaine l'essence même de l'universalité. « Ma cité et ma patrie, en tant qu'Antonin, c'est Rome ; en tant qu'homme, l'univers. En conséquence, les choses utiles à ces deux cités sont pour moi les seuls biens » écrivait Marc Aurèle⁵³. Autrement dit, il n'y a pas d'accès à l'universel en soi, en dehors de l'expérience du singulier ; et il n'existe pas de cosmopolitisme qui ne soit, en fait, enraciné⁵⁴. La réalisation du cosmopolitisme n'implique donc nullement la fusion de l'humanité et l'indifférenciation des peuples, bien au contraire. Kant réfute cette hypothèse d'emblée : il ne saurait, écrit-il, y avoir de *fédération de peuples* sous la forme d'un État fédératif puisqu'un État implique un rapport entre un gouvernement et un peuple, or on ne peut réduire *les peuples* à un seul peuple⁵⁵. Plus tard encore, Emmanuel Levinas a porté plus loin, ou plus près, comme on voudra, cette dialectique au niveau d'une phénoménologie du rapport à autrui qui montre non plus l'indissociabilité de l'universel et du singulier, mais la consubstantialité de l'identité et de l'altérité :

« [A]litérité de l'unique et de l'incomparable, à cause de l'appartenance de chacun au genre humain, laquelle, ipso facto et paradoxalement, s'annulerait, précisément pour laisser chaque homme unique dans son genre. »⁵⁶

perdent toujours plus de leur force, et un despotisme sans âme tombe après avoir extirpé les germes du bien finalement dans l'anarchie. »

⁵² Jürgen Habermas, *Après l'État – nation. Une nouvelle constellation politique*, op.cit., pp. 119-120 : « Une politique censée se porter à la hauteur des marchés mondiaux et influencer sur les règles de la chasse aux lieux de production les moins coûteux ne saurait donc être menée dans le cadre d'un 'État mondial'. Elle devra être engagée sur une base de légitimation moins exigeante, propre aux formes d'organisations non étatiques caractéristiques des systèmes de négociation internationale qui sont établis en vue de réguler d'autres domaines politiques. [...] Les systèmes internationaux de négociation, qui permettent de réaliser des accords entre acteurs étatiques, communiquent, d'un côté, avec les processus interétatiques dont dépend le gouvernement concerné, mais, d'un autre côté, s'intègrent au cadre de la politique de l'organisation mondiale. Ce qui permet de concevoir une politique intérieure à l'échelle de la planète sans gouvernement mondial. »

⁵³ Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Livre VI, XLIV, trad. M. Meunier, GF-Flammarion, p. 96.

⁵⁴ V. en particulier à cet égard l'ouvrage d'Anthony Kwame Appiah, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Odile Jacob, 2008. V. aussi Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme*, Aubier, coll. Alto, 2006, pp. 99 et suiv. et « Nationalisme méthodologique – cosmopolitisme méthodologique : un changement de paradigme dans les sciences sociales », *Raisons politiques*, 2014/2, n°54, pp. 103-120 et en part. p. 107 : « Le cosmopolitisme ne cherche ni à ordonner hiérarchiquement les différences, ni à les dissoudre. Au contraire, il les accepte en tant que telles, et leur accorde même une valeur positive. [...] Il donne une place à ce qui est exclu par la différence hiérarchique et par l'égalité universelle, en présentant les Autres comme différents et égaux ».

⁵⁵ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., 354.

⁵⁶ Emmanuel Levinas, « Les droits de l'homme et les droits d'autrui », in *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, Livre de poche, p. 160.

C'est un même fil, me semble-t-il, qui court depuis Marc Aurèle jusqu'à Lévinas, depuis le rapport pré-politique entre le Je et le Tu jusqu'au projet d'une Fédération d'États libres. La conception de la politique comme relation entre ami-ennemi relève en définitive d'une obsession : celle de l'homogénéité, pour ne pas dire de la pureté. Elle relève de cette idée qu'il n'y a pas de rapport politique en dehors d'un processus d'inclusion-exclusion lui-même générateur d'une propension au conflit inhérente à l'espèce humaine. Chacun son anthropologie : celle de Marc-Aurèle, comme celles de Kant ou de Lévinas mettent l'accent sur l'insociable sociabilité⁵⁷, la répulsion que l'autre éprouve à l'égard du même et simultanément l'attraction que le même a pour l'autre... La politique est l'action sans cesse recommencée consistant à trouver un équilibre précaire et toujours éphémère dans cette dialectique appliquée à tous les domaines de l'activité humaine. Dans cette perspective, le problème politique, qui débouche lui-même sur le problème du droit, est le même en quelque société que ce soit. Partout et à quelque niveau que cette insociable sociabilité se manifeste, elle se traduit par des institutions politiques et du droit qui opèrent la synthèse de l'universel et du particulier et, en définitive, *font droit* à l'altérité du semblable. Ce n'est évidemment pas un hasard si Carl Schmitt construit une théorie de la fédération qui refuse cette qualification à la Société des Nations, pour la réserver à des ensembles « homogènes »⁵⁸. Et effectivement, dans une perspective purement statique, l'effort d'un monde pluriel, d'un monde d'États souverains pour mettre fin aux guerres ne peut se traduire autrement que par un « équivalent négatif » à l'idée d'un État mondial, à savoir une « alliance contre la guerre ». Et pourtant, en même temps qu'elle s'institue, cette alliance est déjà au-delà d'elle-même : elle s'étend « toujours plus loin », parce qu'elle aspire à sa transformation en une véritable alliance positive ; elle est travaillée par l'antinomie de la *Fédération d'États libres*, qui postule à la fois la liberté des composantes et le caractère fédératif des institutions qui les réunit, donc la coexistence de deux souverainetés inconciliables⁵⁹.

Cette forme politique antinomique, qui s'incarne aujourd'hui dans l'Union européenne, est la preuve de la possibilité d'une construction politique au sein même du *pluriversum*.

⁵⁷ Selon la Quatrième proposition de *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* d'Emmanuel Kant : « L'homme possède une inclination à *s'associer*, car dans un tel état il se sent plus homme, c'est-à-dire ressent le développement de ses dispositions naturelles. Mais il a aussi une forte tendance à se *singulariser* (s'isoler), car il rencontre en même temps en lui-même ce caractère insociable qu'il a de vouloir tout diriger seulement selon son point de vue ; par suite, il s'attend à des résistances de toute part, de même qu'il se sait lui-même enclin à résister aux autres. »

⁵⁸ V. notamment à ce sujet notre contribution : « Perspectives du droit cosmopolitique sur la responsabilité de protéger », *Droits*, n° 57, 2013, pp. 95-118, en part. pp. 112-115.

⁵⁹ V. Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, 356.

IV. QUELQUES RÉFLEXIONS, APPAREMMENT SANS SUITE, EN GUISE DE CONCLUSION SANS FIN...

A. Une nouvelle trahison des clercs ?

Dans *Les origines du totalitarisme*, Hannah Arendt rappelle l'amertume des humanistes de l'entre-deux guerre, confrontés à la complicité des élites intellectuelles avec les idéologies totalitaires :

« les porte-parole de l'humanisme et du libéralisme oublient souvent une chose : dans une atmosphère d'où se sont évaporées toutes les valeurs et les propositions traditionnelles (...), il était en un sens plus facile d'accepter, plutôt que de vieilles vérités devenues de pieuses banalités, des propositions manifestement absurdes, précisément parce que nul n'était censé prendre ces absurdités au sérieux. La vulgarité et son refus cynique des critères reçus et des théories admises s'accompagnaient d'une tranquille acceptation du pire et d'un mépris de tous les faux semblants qu'il était facile de prendre pour un style de vie courageux et neuf. »⁶⁰

Assisterait-on aujourd'hui à une résurgence de ce que Julien Benda avait appelé en 1927, la « trahison des clercs », qu'il percevait pour sa part dans une adhésion sans frein d'une partie des « intellectuels » de son temps au nationalisme⁶¹ ?

On pourrait évidemment multiplier les rapprochements entre l'époque que nous vivons et l'entre-deux guerre et ceux-ci sont d'ailleurs nombreux dans les travaux récents en sciences sociales⁶². Quoiqu'il en soit, les clercs qui se complaisent dans la dénonciation du « droit-de-l'hommeisme » et des ONG et continuent à accorder une présomption d'innocence irréfutable à l'État et à la souveraineté devraient peut-être s'interroger sur ces parallèles⁶³.

⁶⁰ Hannah Arendt, *Le totalitarisme, in Les origines du totalitarisme*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, révisée par H. Frappat, Gallimard, « Quarto », 2010, p. 648, cité par Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris, Seuil, 2016, p. 293.

⁶¹ Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1927 pour la première édition, ici coll. « Les cahiers rouges », 1975, p. 211 : « La religion du particulier et le mépris de l'universel est un renversement des valeurs qui caractérise l'enseignement du clerc moderne [...] » et, p. 260 : « Telle est depuis un demi-siècle l'attitude de ces hommes dont la fonction était de contrarier le réalisme des peuples et qui, de tout leur pouvoir et en pleine décision, ont travaillé à l'exciter ; attitude que j'ose appeler pour cette raison *la trahison des clercs* ».

⁶² Voir la bibliographie citée par Emmanuel Mattiati dans l'introduction de l'ouvrage qu'il a dirigé avec Ute Lemke et Massimo Lucarelli, *Cosmopolitisme et réaction : le triangle Allemagne-France-Italie dans l'entre-deux-guerres*, Université Savoie Mont Blanc, 2014.

⁶³ Emmanuel Decaux distingue entre l'anti-droit-de-l'hommeisme « primaire » et l'anti-droit-de-l'hommeisme « secondaire », ce dernier, théorisé notamment par son ami Alain Pellet ayant une portée avant tout épistémologique chez un universitaire que par ailleurs on ne peut guère soupçonner de vouloir contester les fondements du droit international contemporain. Mais il met en garde contre les risques d'instrumentalisation de l'un par l'autre : « Lorsqu'Alain dénonce les 'droits-de-l'hommeisme' il le fait en juriste, soucieux de défendre l'intégrité du droit international, sa cohérence face à tout risque de fragmentation, mais il est trop souvent entendu sur le terrain des relations internationales, là où les *like-minded* dénoncent l'influence des démocraties, pourtant bien silencieuses, ou l'action des ONG étrangères, désormais mises au pas en Russie comme en Chine ». Emmanuel Decaux,

Dans un article paru en 1935, Paul Morand, écrivain « cosmopolite » s'il en est, amorçait la mue qui allait le conduire jusqu'à la collaboration avec le régime de Vichy : il réalisait que le cosmopolitisme aristocratique⁶⁴ qu'il affectionnait et pratiquait personnellement était en voie de disparition, pris en tenaille entre la montée du nationalisme et un « internationalisme » (celui de la SdN) qu'il exérait :

« C'est du déclin de la culture cosmopolite que date la naissance de l'internationalisme. Par un étrange paradoxe, ce dernier s'est mis à grandir en même temps que les nationalités à qui il emprunte leur mysticisme ; la religion du nationalisme exigeait le sacrifice de l'individu à l'État, la foi internationaliste exige que les nations s'immolent à une surnation. Ainsi s'oppose-t-elle de plus en plus au cosmopolitisme, qui, lui, loin d'être une foi, est un scepticisme ; qui loin d'être une passion, est une expérience ; qui, loin d'être démagogique, est le propre d'une élite ; qui ne s'applique avec égoïsme et désintéressement qu'à acquérir une connaissance plus parfaite de l'univers, une conscience plus nette de ses valeurs ; qui, loin de s'effrayer de l'incohérence et de la disparité en voit le charme et la recherche. Un cosmopolite n'aurait pas inventé la SDN ; Genève lui fait horreur, autant que l'abrutissement international en série par la TSF, le fordisme, le cinéma ou la guerre ; 'la guerre, c'est la vulgarisation du voyage', pense avec dégoût le cosmopolite pour qui le voyage c'est la récompense des esprits éclairés, et, la guerre, vingt millions de pauvres gens faisant connaissance malgré eux dans un déluge de fer et dans un chaos de palabres prolongées par ces crises qu'engendrent les guerres. »⁶⁵

Curieusement, l'idée que l'internationalisme de la SdN puisse servir à démocratiser l'expérience cosmopolitique jusque là réservée à une élite n'est pas venue à l'esprit de Morand. Que le droit international de la SdN puisse défendre la diversité et être au service de l'expansion continue et sans fin de la maxime de la pensée élargie kantienne⁶⁶ ; que le cosmopolite spectateur du monde puisse converger avec le cosmopolite acteur dans une même quête infinie de l'altérité⁶⁷ ; que les droits de l'homme ne soient pas seulement des machines-

« Relations internationales : introduction au droit international », in *Dictionnaire des idées reçues*, Paris, Pedone, 2017, pp. 484-485. Le procès du « droit-de-l'homme » est en effet l'un des thèmes préférés d'un certain nombre de discours extrêmes et anti-modernes. Cela n'en est que plus dérangeant lorsque ce terme est repris par des hommes politiques en charge de fonctions au plus haut niveau de l'État, y compris parmi ceux qui prétendent à une certaine autorité intellectuelle, ou qui sont perçus dans les media comme disposant d'une telle autorité.

⁶⁴ C'est-à-dire le cosmopolitisme d'une petite élite mondiale cultivée, parlant le français et partageant une culture commune.

⁶⁵ « L'enfer des cosmopolites », in Paul Morand, *Chroniques 1931-1954*, Paris, Grasset, p. 526. Je dois à la lecture de l'introduction d'Emmanuel Mattiati citée *supra* note n°51 d'avoir attiré mon attention sur l'existence de cet article. V. son analyse, p. 34.

⁶⁶ Une des trois maximes du sens commun dégagée par Emmanuel Kant au paragraphe 40 de la *Critique de la faculté de juger* : « Penser en se mettant à la place de tout autre. » Maxime qui renvoie à la capacité de toute personne « à s'élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement, à l'intérieur desquelles tant d'autres sont comme enfermés, et à réfléchir sur son propre jugement à partir d'un *point de vue universel* (qu'il ne peut déterminer que dans la mesure où il se place du point de vue d'autrui.) »

⁶⁷ V. à ce sujet le très bel ouvrage d'Olivier Rémaud, *Un monde étrange. Pour une autre approche du cosmopolitisme*, Paris, PUF, 2015 et notamment les très beaux passages, pp. 189-202, sur

outils du fordisme et de la culture de masse, cela lui semblait de toute évidence inconcevable. Sa détestation de la modernité, Kant compris, prenait le dessus. Peut-être parce que, comme me le disait récemment Emmanuel Decaux, avec son humour habituel : « Morand était un magnifique écrivain... mais il n'était pas très intelligent ! »

B. Le courage de la vérité dans l'ère de la post-vérité

L'expression « post-vérité » a été choisie comme mot de l'année 2016 par le dictionnaire d'Oxford, comme si le langage se trouvait marqué par le double choc du Brexit et de l'élection de Donald Trump à la présidence des États-Unis. Comme l'explique le quotidien *Le Monde* :

« Dans l'ère de l'information post-vérité, (...) les faits ne sont plus fondamentaux. Les personnalités publiques peuvent désormais annoncer de fausses nouvelles en toute connaissance de cause, sans le moindre égard pour la vérité – et en tirer bénéfice. »⁶⁸

À vrai dire, cette forme de politique qui fait fi de la vérité est peut-être moins nouvelle qu'elle n'en a l'air. La dialectique, et parfois l'opposition, entre vérité et politique est vieille comme Socrate⁶⁹. Si nouveauté il y a, elle réside peut-être davantage dans un paradoxe : c'est qu'à l'âge de la communication déchaînée par les nouvelles technologies de l'information, le mensonge puisse continuer à s'épanouir et que des parts entières de la population restent imperméables au simple exposé des faits. L'explication de ce paradoxe est peut-être à rechercher dans le fait que, tout en contribuant à créer un espace public totalement décloisonné à l'échelle du monde, l'internet semble avoir reproduit et aggravé la fragmentation des communautés épistémiques, chacun étant désormais en mesure de filtrer le type et la nature des informations qui sont susceptibles de parvenir à son attention.

Dans certains pays, cette fragmentation s'ajoute au contrôle totalitaire de l'information par le biais de la surveillance et de la censure des informations diffusées sur le réseau. Ainsi, au totalitarisme de l'information manipulée par un censeur unique s'ajoute ou, selon les cas, se substitue un atomisme qui semble tout aussi néfaste à la vérité dans la lutte contre le mensonge en politique et, par

l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant et sur le commentaire d'Hannah Arendt relatif au paragraphe 40 de la *Critique de la faculté de juger* (*Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, 1991, p. 116).

⁶⁸ *Le Monde*, éditorial du 2 janvier 2017 « Les risques de la société 'post-vérité' ». V. aussi *The Economist*, 10 septembre 2016, numéro intitulé « Art of Lie. Post-Truth Politics in the Age of Social Media ».

⁶⁹ V. à cet égard l'étude de Hannah Arendt écrite à la suite de la polémique et de la campagne de diffamation qui a suivi la publication de *Eichmann à Jérusalem*, « Vérité et politique », in H. Arendt, *La crise de la culture* (1954), Gallimard, 1972, coll. Folio/essais, pp. 289 et suiv. Arendt rappelle d'emblée que « [l']objet de ces réflexions est un lieu commun. Il n'a jamais fait de doute pour personne que la vérité et la politique sont en assez mauvais termes et nul, autant que je sache, n'a jamais compté la bonne foi au nombre des vertus politiques. Les mensonges ont toujours été considérés comme des outils nécessaires et légitimes, non seulement du métier de politicien ou de démagogue, mais aussi de celui d'homme d'État ».

conséquent, dans la fondation d'une communication apte à générer des décisions individuelles et des accords collectifs rationnels.

L'ère de la « post-vérité » ferme-t-elle la période d'expansion de la dimension cosmopolitique du droit international ? N'ouvre-t-elle pas plutôt une période de résistance au démantèlement du droit international, entendu non pas seulement comme droit de la coexistence, mais comme l'ordre juridique d'un monde commun à toutes les nations et à tous les individus ? Mais quelle peut être la résistance du clerc, ou de l'universitaire, dans un monde où la vérité n'a plus d'importance ?

L'acte de résistance par excellence, c'est précisément de s'essayer à ce « courage de la vérité », étudié par Michel Foucault⁷⁰ ; et ne pas se résigner au règne de la post-vérité, à la primauté des émotions et à l'impuissance de la rationalité. Il faut donc réitérer les faits, ne pas se lasser de rappeler les principes, décrypter les retournements d'arguments, mettre à jour la manipulation des mots, ne rien céder. Pour le juriste, c'est aussi ne pas en rester au droit comme jeu de l'esprit : ne pas hésiter, aussi à intervenir sur le terrain du droit, c'est à dire le droit comme pratique sociale. Emmanuel Decaux aime à citer Bergson : « il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action »⁷¹. Manière de rappeler que sa « pratique » en tant qu'expert aux Nations Unies ne répond pas à une aspiration au dépaysement ou, pire, à un détournement de l'universitaire de sa vocation. Il-y-a une cohérence interne entre la pensée et l'action, puisque la pensée oriente l'action et que l'action nourrit la pensée. « Il est facile pour un intellectuel d'avoir raison dans sa tour d'ivoire. Il est beaucoup plus exaltant pour un universitaire de tenter mettre en œuvre ce qu'il sait et ce qu'il croit. »⁷² Une philosophie de la vie universitaire pour notre temps.

⁷⁰ Voir l'étude de la *parrèsia* par Michel Foucault dans ses cours au collège de France de 1982-1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, et de 1984, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009. En particulier, dans ce dernier volume, p. 14 : « La *parrèsia* est donc, en deux mots, le courage de la vérité chez celui qui parle et prend le risque de dire, en dépit de tout, toute la vérité qu'il pense, mais c'est aussi le courage de l'interlocuteur qui accepte de recevoir comme vraie la vérité blessante qu'il entend. » On peut aussi penser à Denis de Rougemont : « Ce qu'il nous faut pour être libres, uniquement et tout simplement, c'est du courage. [...] Un homme libre, c'est un homme courageux, non pas un homme qui aurait reçu (de qui ?) trois ou quatre ou trente-six libertés. On entend dire : 'X est un esprit libre'. De qui tient-il sa liberté ? Ni de l'État, ni de la révolution, ni des Soviétiques, ni de la démocratie, et surtout pas de leurs experts. Il la tient de sa vision seule et de son courage à lutter pour la joindre. [...] Nous ne serons libre dans la paix que si nous combattons encore ». Redoutable leçon, difficile chemin que nous indique ici l'auteur : notre liberté ne nous est pas donnée, nous ne la recevons pas ; rien n'est acquis. Nous devons sans cesse combattre. « Aurons-nous le courage ? » devient dès lors la vraie question. Question que se posent sans cesse ceux qui vivent sous le joug d'une dictature. Question que dans nos démocraties nous oublions trop souvent de nous poser.

⁷¹ Conclusions à l'occasion du colloque de Grenoble organisé par Mihaela Anca Ailincăi sur *Soft law et droits fondamentaux* le 5 février 2016.

⁷² Emmanuel Decaux, « La Sous-Commission des droits de l'homme des Nations Unies, de 1947 à nos jours », *Relations internationales*, 2007/4, n°132, pp. 59-77, p. 62.