

Actualité du droit naturel

De la vitalité des doctrines aux impensés du droit positif

Université Paris-Est Créteil

Sous la direction de Grégory Bligh et Nicolas Sild

12 février 2021

Cosmopolitisme et droit naturel dans l'Anthropocène : entre vouloir et pouvoir

Olivier de Frouville

Professeur à l'Université Paris 2 Panthéon-Assas

Cette contribution s'intéresse à l'impact possible de l'Anthropocène sur ce que l'on pourrait appeler le « programme moderne du cosmopolitisme »¹. Ce faisant on sera amené à mettre en lumière les relations complexes entre cosmopolitisme et droit naturel². Cette problématique recouvre un enjeu très concret pour le juriste, dans la mesure où le droit international contemporain est déjà en partie un droit cosmopolitique³. Il importe donc de savoir si la

¹ L'auteur voudrait remercier pour leur relecture et suggestions : Juliette Bagary-Latchimy, Victoria Bellami, Valéry Pratt et Nadia Seqat.

² Cette contribution s'inscrit dans le prolongement d'une réflexion formulée à l'occasion d'un colloque qui s'est tenu à Aix-en-Provence en 2014 sur les « théories et réalités du droit international public au XXI^e siècle » : O. de Frouville, « L'actualité du droit naturel en droit international », *Revue Québécoise de Droit International*, Hors série, mars 2016, pp. 43-55. J'avais essayé de montrer a) en quoi le discours sur la souveraineté relève du jusnaturalisme ; b) comment le discours sur la souveraineté se trouve déconstruit par les droits de l'Homme, qui relèvent eux aussi du « droit naturel moderne » ; c) comment les droits de l'Homme se retrouvent eux-mêmes sous le feu de la critique, en tant que théorie « anthropocentrique », au nom d'une part d'un retour de la « loi naturelle » dans certaines théories « post-modernes », et d'autre part d'un discours sur les « droits de la nature ».

³ Le droit cosmopolitique est souvent décrit comme un projet lointain voire irréalisable alors qu'il est déjà réalisé ou est en cours de réalisation dans les institutions du droit international contemporain. En faire une perspective

conception du cosmopolitisme qui sous-tend les développements contemporains du droit international est la bonne, ou s'il ne serait pas nécessaire de lui apporter des modifications au regard de ce que signifie l'Anthropocène pour la modernité politique et donc pour le droit moderne.

Mais avant de commencer cette enquête, il convient d'apporter deux précisions, la première sur le vocabulaire, la deuxième sur le champ d'étude. Pour ce qui est du *vocabulaire* on utilisera ci-après le terme de « naturel » en reprenant un sens un peu ancien de ce mot – « vieilli ou plaisant » selon le dictionnaire de l'Académie française – à savoir la personne « qui est originaire du pays, de la région où elle vit. *Les naturels de la contrée, de cette contrée.* » Les « naturels » de la Terre, ce sont tous les vivants qui peuplent la Terre, inclus l'être humain⁴. Pour ce qui est du *champ d'étude*, il ne sera traité ici que du rapport entre cosmopolitisme et Anthropocène, mais ce faisant on laissera de côté la problématique de l'intervention de l'être humain sur sa propre « nature », en vue de créer une techno-nature à partir de lui-même. Ne seront donc pas traitées les problématiques liées à la bioéthique ou au transhumanisme, qui posent des questions connexes mais distinctes.

Nous commencerons par rappeler pourquoi et en quoi le cosmopolitisme tel qu'il se manifeste aujourd'hui en droit international reste fondamentalement redevable à la doctrine du droit naturel moderne (I), avant d'examiner les raisons pour lesquelles l'Anthropocène vient mettre

purement utopique procède d'une double erreur : a) dans une méconnaissance du droit international qui continue à être assimilé à un droit strictement interétatique ayant pour unique objet de régir les relations entre États, et non aussi comme un droit global s'appuyant sur des institutions universelles et ayant pour programme l'élaboration de politiques publiques globales auxquelles correspondent des formes de réglementations globales ; b) dans l'idée que parce que le droit international ne se concrétiserait pas dans quelque chose qui ressemblerait peu ou prou aux institutions d'un État mondial – un parlement mondial, un gouvernement mondial – alors il ne pourrait pas du tout être qualifié de cosmopolitique – ce qui fait l'impasse sur deux considérations fondamentales pour Kant i) il ne doit pas y avoir d'État mondial, mais plutôt « Fédération d'États libres » ; ii) cette expression de « Fédération d'États libres » prenant la forme d'un oxymore (une institution ne peut pas être en même temps une Fédération, dans laquelle les États fédérés ne sont plus souverains, et une confédération, dans laquelle les États conservent leur souveraineté), elle désigne nécessairement un *processus* et non une institution qui pourrait se matérialiser à un moment dans l'Histoire. Autrement dit le droit cosmopolitique se réalise progressivement à travers de multiples institutions dont l'objet est la conciliation entre la pluralité irréductible des États et des peuples et la nécessaire unité d'action sur le plan global.

⁴ Entrée « Naturel, -elle », in *Dictionnaire de l'Académie française*, 9^e édition, disponible sur : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9N0132>

en cause ces présupposés (II), puis de s'interroger sur la possibilité et les contours d'une conception renouvelée du cosmopolitisme à l'âge de l'Anthropocène (III).

I. Le droit naturel aux origines du cosmopolitisme moderne

Le cosmopolitisme des Modernes – par opposition au cosmopolitisme des Anciens (celui des Cyniques et des Stoïciens principalement)⁵ – se présente avant tout comme une extension des théories du contrat social à la sphère des relations internationales. En tant que tel, il est intrinsèquement lié à la théorie du droit naturel *moderne*, c'est-à-dire du *droit rationnel*, qui s'oppose à la « loi naturelle » des Anciens, également reprise par la théologie chrétienne depuis Saint-Thomas d'Aquin. Avec les Modernes, l'Histoire de l'humanité devient l'Histoire de la Liberté – et par conséquent l'Histoire d'un effort constant pour mettre à distance la nature, la maîtriser et la dominer⁶. En tant que projet historique mais aussi en tant que complément nécessaire à une théorie rationnelle du droit, le cosmopolitisme est conçu comme un processus de sortie de l'état de nature pour atteindre l'état civil. Chez Kant, l'état de nature est défini comme l'état de guerre de tous contre tous, dont les humains sont amenés à sortir pour fonder des États – à savoir un pouvoir centralisé de contrainte qui fait respecter les droits de tous et de chacun. Mais comme la guerre continue de prévaloir entre les États et met constamment en danger la paix acquise à l'intérieur des États, alors il est nécessaire que les États, à leur tour, sortent de l'état de nature pour établir entre eux une « situation cosmopolitique »⁷ – seule à même de garantir la paix perpétuelle, c'est-à-dire le respect stable, définitif, des droits de tous et de chacun. Le droit naturel est tout à la fois le but, le moyen et le fondement de la construction : c'est *pour* protéger leurs droits naturels que les humains acceptent un pouvoir centralisé de contrainte ; c'est *par* l'exercice de l'autonomie de la volonté et la conclusion du

⁵ V. sur ce point notre contribution : « Le cosmopolitisme des Cyniques et des Stoïciens : quel usage pour un juriste internationaliste du XXI^e siècle ? », *Revue de Droit d'Assas*, n°21, juin 2021, p. 111-124.

⁶ Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, coll. « Points », édition révisée et augmentée, 2016, p. 41, citant ce texte de Michelet de 1830, symptomatique de l'esprit du temps : « Avec le monde a commencé une guerre qui doit finir avec le monde et pas avant : celle de *l'homme contre la nature*, de l'esprit contre la matière, de la liberté contre la fatalité. L'histoire n'est pas autre chose que le récit de cette interminable lutte [...] le triomphe progressif de la liberté [...] »

⁷ E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. L. Ferry, Gallimard, coll. Folioplus, 2009, Huitième proposition, p. 31. Le traducteur fait observer que Kant écrit en allemand *Zustand* « et non État, ce qui laisse ouverte la question de l'incarnation de cette idée cosmopolitique dans un système juridico-politique. »

« contrat social » qu'ils donnent un fondement rationnel à ce pouvoir et aux lois qui les régissent ; et c'est *en vue* de réaliser pleinement leur liberté que le droit public et le droit cosmopolitique sont établis.

Mais la relation entre cosmopolitisme et droit naturel est plus profonde encore : car si l'Histoire de l'humanité est l'histoire d'une libération, d'un arrachement à la nature, elle est aussi l'histoire d'une maîtrise et d'une instrumentalisation de la nature par l'humanité en vue de réaliser ses propres fins.

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant part de la contradiction entre le fait que nature et liberté sont séparés par un « abîme incommensurable »⁸ et le fait que pourtant « le concept de liberté doit rendre effectif dans le monde sensible la fin indiquée par ses lois »⁹. Dans l'optique transcendantale, la solution à l'antinomie s'établit sur le mode du *comme si* : dans les limites qui sont celles de sa raison, l'être humain ne peut pas faire autrement que de poser la liberté humaine comme fin dernière de la nature, *alors même* que de l'observation de la nature et de ses lois naturelles mécaniques on ne peut précisément tirer aucune finalité, aucune téléologie¹⁰.

⁸ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Aubier/GF-Flammarion, Introduction, II, [175], p. 154.

⁹ Sur ce point fondamental, v. la présentation d'A. Renaut de la *Critique de la faculté de juger*, dans l'édition citée note n°7, p. 42 : « Or, cette question de l'inscription de la liberté dans la nature ouvre, on le voit sans peine, un vaste champ d'interrogation, puisqu'il y va du domaine même de ce que nous appelons l'*histoire* : par définition, l'événement historique intervient en effet dans le champ des phénomènes, soumis qu'il est aux conditions de l'espace et du temps (comme tel, il relève de la *nature*), et cependant, en tant qu'il s'agit d'un acte que l'on peut juger moralement (ne serait-ce que pour désigner les responsabilités des acteurs), ce phénomène renvoie aussi à l'Idée de *liberté*. Ainsi est-il un domaine, celui de l'histoire, où les deux sphères de l'objectivité, au moins partiellement, se chevauchent [...] »

¹⁰ A. Viala, *Philosophie du droit*, 2^e ed., Paris, Ellipses, 2019, p. 51-52 : « [A]u finalisme des Anciens, succède à partir du XVII^e siècle le *mécanisme* des Modernes. Tandis que les Anciens [percevaient l'univers] comme une totalité programmée et animée par des *causes finales*, voilà maintenant qu'il est considéré, selon une perspective totalement désenchantée, comme dé-finalisé et mû par des *causes efficientes*. Les premières, que la cosmologico-éthique des Grecs plaçait au principe du monde, relient les éléments de la nature selon une intention destinée à l'accomplissement d'une fin. Chaque élément du *cosmos* aurait une vocation particulière qui lui serait assignée par le grand Tout [...]. Les secondes, au contraire, relient les éléments du monde, que les Modernes iront jusqu'à regarder comme un chaos, selon une logique aveugle qu'il appartient au savant de dévoiler en termes de causalité : chaque élément n'est que la conséquence d'une cause qui est elle-même la conséquence d'une autre cause, et ce au sein d'une chaîne qui n'a jamais commencée et qui, dans l'autre sens, n'aboutit nulle part et ne s'arrête jamais. »

De là découle l'idée d'un « dessein caché de la nature », pour reprendre l'expression utilisée dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*¹¹.

Afin de pouvoir réinscrire la liberté dans la nature, il faut considérer cette dernière *comme si* elle était une force téléologique qui guidait et accompagnait l'humanité vers la réalisation de sa fin anti-naturelle qu'est la *culture*. En tant que force, elle fournit en quelque sorte également *l'énergie* de ce progrès vers une fin. On peut prendre l'exemple du vent, de l'eau ou du soleil : contrairement aux Anciens, nous savons, nous Modernes, que le soleil ne brille pas *pour* nous réchauffer, que les torrents ne coulent pas et que le vent ne souffle pas *pour* alimenter nos turbines et fabriquer notre électricité. Si plus un seul être humain n'habitait la Terre, ces phénomènes continueraient de se produire. Et pourtant, en tant qu'êtres humains, nous ne pouvons penser et agir autrement que *comme s'ils* étaient là *pour nous* : nous captons le soleil, le soleil, le vent, pour produire notre énergie, nous en faisons des *énergies renouvelables*, là où il n'y a au départ que des phénomènes vides de sens ou en tout cas dont la finalité nous échappe. Cet usage de la nature est ce qui nous permet d'avancer vers la réalisation de notre propre fin, un état dans lequel notre liberté pourra pleinement se déployer.

On perçoit cependant la tension inhérente à une telle hypothèse : si l'être humain reste libre, il a le pouvoir de *choisir* de se laisser guider ou au contraire de ne pas se laisser guider par la nature, en vue de la réalisation de ses fins. Kant sur ce point ne se berce d'aucune illusion puisque selon son anthropologie, l'insociable sociabilité¹² et le penchant au mal¹³ dominant l'être humain. La vision kantienne n'est pas celle d'un progrès infini ou d'une

¹¹ E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, *op. cit.*, p. 28, Huitième proposition : « On peut considérer l'histoire de l'espèce humaine dans son ensemble comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite à l'intérieur et, dans ce but également parfaite à l'extérieur, une telle constitution réalisant l'unique situation dans laquelle la nature peut développer complètement dans l'humanité toutes ses dispositions. »

¹² *Id.*, Quatrième proposition, p. 15 : « Le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle être cependant en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci. J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur tendance à entrer en société, tendance cependant liée à une constante résistance à le faire qui menace sans cesse de scinder cette société. »

¹³ E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Paris, Vrin, 2004, Première partie, § II, pp. 94 et suiv.

réalisation inéluctable de la liberté comme fin dernière – que rien n’assure¹⁴. Cela est dû au fait que bien que disposant seul de cette faculté toute particulière qu’est l’entendement, l’homme, ironise Kant, est loin d’être le favori de la nature (pour ne pas dire qu’il en est le plus bête rejeton) :

« [C]e qu’il y a d’incohérent dans les *dispositions naturelles* présentes en lui l’expose à des tourments qu’il s’invente lui-même et le plonge, lui et ses semblables, par l’oppression de la tyrannie, la barbarie des guerres, etc., dans une détresse telle, et il travaille lui-même tellement, autant qu’il en a la capacité, à la destruction de sa propre espèce que même avec la nature la plus bienveillante en dehors de nous, la fin de celle-ci, si elle résidait dans le bonheur de notre espèce, ne pourrait pas être atteinte sur terre dans un système de la nature, parce que la nature en nous n’en est pas capable. »¹⁵

Comment juguler les effets délétères de cette insociable sociabilité et de ce penchant au mal ? Ou, pour le formuler différemment : quel est le moyen choisi par la nature pour accomplir ses fins, « c’est-à-dire le dépassement en l’homme de ses penchants animaux vers des “fins libres” »¹⁶ ? Le droit. Seuls le droit et les institutions civiles peuvent être en mesure de canaliser ces forces de la nature et de neutraliser ce penchant de l’être humain à se soustraire à la loi morale : dans un premier temps le droit étatique à travers la constitution d’un État et dans un second temps, venant nécessairement compléter la construction, le droit cosmopolitique¹⁷.

Le droit ne change pas l’être humain, il ne le rend pas moralement bon. Mais il est le moyen dont se sert la nature pour réaliser les fins humaines : raison pour laquelle Kant précise aussi

¹⁴ C’est dit très clairement aussi dans *La Paix perpétuelle*, à la fin du Premier supplément, Ak 368 : « C’est ainsi que la nature garantit, grâce au mécanisme même des penchants humains, la paix perpétuelle ; mais assurément la sûreté qu’elle fournit n’est pas suffisante pour en prédire (théoriquement) l’avenir, elle suffit cependant relativement à la pratique et impose le devoir de *travailler à ce but* (qui n’est point purement chimérique). »

¹⁵ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, paragraphe 83, [430], p. 428.

¹⁶ A. Renaut, présentation de la *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 53.

¹⁷ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, *op. cit.*, paragraphe 83, [432], p. 430 : « La condition formelle sous laquelle seulement la nature peut atteindre cette intention finale qui est la sienne réside en cette constitution, dans le rapport des hommes entre eux, où, au préjudice que se portent les uns aux autres les libertés en conflit, est opposée une puissance légale dans un tout qui s’appelle *société civile* ; car c’est uniquement en elle que se peut accomplir le plus grand développement des dispositions naturelles. Reste toutefois que, pour une telle constitution, quand bien même les hommes seraient assez intelligents pour la découvrir et assez sages pour se soumettre volontairement à sa contrainte, serait requis en outre un tout *cosmopolite*, c’est-à-dire un système de tous les États qui courent le risque de se nuire réciproquement. »

que l'adoption d'une constitution républicaine – la seule qui soit adaptée au droit de l'homme et donc à la liberté – n'est pas conditionnée au fait que l'État soit composé d'« anges »¹⁸. Il suffit, dit Kant, « d'une bonne organisation de l'État (ce qui est assurément au pouvoir des forces humaines) pour opposer les unes aux autres ces forces de la nature de façon que l'une arrête les autres dans leur effet destructeur ou même le supprime »¹⁹. Or cette question de la formation de l'État par le truchement duquel l'homme « bien qu'il ne soit pas moralement bon, est cependant contraint par-là de devenir un bon citoyen [...] n'est pourtant pas insoluble même s'il s'agissait d'un peuple de démons (pourvu qu'ils aient quelque intelligence) »²⁰.

Cette dernière précision est importante : pourvu *qu'ils aient quelque intelligence*. L'intelligence dont il s'agit ici est de toute évidence non seulement la compréhension, mais aussi la *prudence*, au sens de la *phronêsis*, à savoir « faire passer la juste mesure de la théorie à la pratique »²¹.

Or nous n'avons pas su faire preuve de cette *intelligence* indispensable dans l'usage de la nature : c'est ce qui explique que nous soyons entrés dans l'Anthropocène²².

2. Anthropocène et cosmopolitisme

Comme cela est maintenant assez bien connu, l'Anthropocène se caractérise par le fait que « l'empreinte humaine sur l'environnement planétaire est devenue si vaste et intense qu'elle rivalise avec certaines des grandes forces de la nature en termes d'impact sur le système

¹⁸ E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2002, p. 77, Premier supplément de la garantie de la paix perpétuelle.

¹⁹ *Id.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Comme le résume G. Delannoi, « Prudence », in Ph. Raynaud, S. Rials, *Dictionnaire de la philosophie politique*, Paris, Puf, 1996, p. 590.

²² De cette « intelligence » on peut aussi rapprocher la notion de « bon usage » de la nature. Cf. C. et R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, coll. Champs essais, 2009, p. 16 : « [...] que la technique soit fruste ou sophistiquées, qu'elle soit mise en œuvre individuellement ou collectivement, il faut, en l'appliquant, s'employer à en faire bon usage. Le "bon usage" est une très vieille idée que l'on trouve par exemple chez Aristote. On la rencontre également dans la Genèse où l'on lit que Dieu a confié la terre aux hommes, comme un bien commun, pour qu'ils en aient l'usage et qu'ils en prennent soin. La modernité n'y met pas fin, et on la trouve dans un des premiers textes politiques fixant nos rapports à la nature : les ordonnances de Colbert sur le "bon usage" des forêts du royaume. » V. aussi sur les ordonnances de Colbert, p. 90.

Terre. »²³ A priori un tel constat pourrait faire penser que l'être humain est parvenu à réaliser la fin qui lui est promise par la nature : à savoir la maîtrise totale de celle-ci. Mais ce n'est pas ce que nous disent les scientifiques, comme en témoignent entre autres les rapports de plus en plus alarmants du GIEC²⁴ et de l'IPBES²⁵.

L'Anthropocène caractérise une ère où l'être humain a conduit la Terre « à sa limite », comme le résume très bien Sandrine Maljean-Dubois dans son cours de La Haye sur le droit international de la biodiversité :

« Selon les auteurs d'un article paru dans la revue *Nature* en 2009, la Terre présenterait neuf seuils biophysiques qui seraient – non sans liens entre eux – de véritables frontières à ne pas dépasser sans risquer des conséquences catastrophiques. [...] Dans la version actualisée qu'ils présentent en 2015, les auteurs soulignent que nous aurions déjà atteint le point de basculement pour au moins quatre limites, s'agissant de l'intégrité de la biosphère et notamment de la perte de la biodiversité, mais aussi des cycles biogéochimiques (azote, phosphore), de la déforestation et des changements climatiques. Les auteurs en concluent que, de ce point de vue, nous sommes sortis d'un "espace de fonctionnement sécurisé" (*a safe operating space for humanity*) pour entrer dans une zone à risque, éprouvant au-delà du raisonnable les capacités de résilience de notre biosphère. »²⁶

Ces perspectives catastrophiques ne seraient rien ou pas grand-chose en soi si nous pouvions être assurés de la pérennité de l'humain comme « seigneur de la nature » (pour reprendre

²³ Je reprends cette citation et ces informations de l'introduction de l'ouvrage de référence en français de C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, op. cit., pp. 17-18.

²⁴ Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat des Nations Unies (GIEC). V. en dernier lieu les rapports du sixième cycle d'évaluation (AR6) et, en particulier, le rapport du Groupe de travail III sur l'atténuation du changement climatique publié le 4 avril 2022 : IPCC, *Climate change 2022. Mitigation of Climate Change, Working Group III contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, IPCC AR6 WG III : <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg3/>

²⁵ Plateforme intergouvernementale scientifique et politique sur la biodiversité et les services écosystémiques (IPBES, appelée souvent le « GIEC de la biodiversité »). V. en dernier lieu le *Global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, E.S. Brondizio, J. Settele, S. Diaz, H.T. Ngo (ed.), IPBES secretariat, Bonn, Germany, 2019 : <https://ipbes.net/global-assessment>

²⁶ S. Maljean-Dubois, « Le droit international de la biodiversité », *R.C.A.D.I.*, 2020, t. 407, pp. 123-538, et ici p. 156.

l'expression de Kant dans la *Critique de la faculté de juger*²⁷) – et donc de son pouvoir de modifier à nouveau le cours de la nature, autrement dit de revenir sur les causes créant ces risques.

Mais les caractéristiques de l'Anthropocène semblent rendre de plus en plus irréaliste cette ambition de maîtrise renouvelée.

Deux caractères de l'Anthropocène doivent être en effet soulignés : le premier c'est l'interaction des différents seuils biophysiques avec un effet d'entraînement mutuel. Par exemple, la perte de la biodiversité aggrave le réchauffement climatique et réciproquement, ces deux effets combinés augmentent la désertification, l'acidification des océans, le stress hydrique, la déforestation, avec des effets toujours nouveaux et inattendus.

En 2022, nul ne saurait ignorer que la déforestation et la réduction drastique des milieux naturels entraînent une mise en contact plus fréquente avec les espèces sauvages qui facilite la transmission des virus animaux aux êtres humains... raison pour laquelle nous nous sommes trouvés face à une pandémie mondiale qui nous a mis littéralement à genoux face à des « naturels » – ces virus mutants – sur lesquels nous avons eu grand-peine à affirmer notre maîtrise.

Le second caractère de l'Anthropocène, et sans doute le plus inquiétant du point de vue de notre désir de maîtrise, c'est l'existence de boucles de rétroaction, à savoir un effet d'entraînement et d'amplification des phénomènes (avec des boucles de rétroaction « positives »). Par exemple, pour le climat, la hausse des températures entraîne une augmentation de la vapeur d'eau dans l'atmosphère ce qui conduit à un accroissement de l'effet de serre et donc à un réchauffement plus important, provoquant à son tour une fonte plus rapide de la calotte glaciaire, un dégel du

²⁷ E. Kant, *Critique de la Faculté de juger*, trad. A. Renaut, *op. cit.*, Paragraphe 83 [431], p. 428 : « En tant qu'il est le seul être sur terre qui possède un entendement, par conséquent un pouvoir de se proposer arbitrairement des fins, il est assurément celui à qui revient le titre de seigneur de la nature et, si l'on considère celle-ci comme un système téléologique, il est quant à sa destination la fin dernière de la nature ». Cependant, Kant poursuit en rappelant la condition sous laquelle une telle hypothèse transcendantale résiste à l'épreuve des faits, à savoir à la fois la *compréhension* par l'être humain d'être la fin dernière de la nature et la *volonté* d'établir cette relation finale : « mais cela n'intervient toujours que de façon conditionnelle, à savoir sous la condition qu'il le comprenne et qu'il ait la volonté d'établir, entre la nature et lui-même, une relation finale telle qu'elle puisse se suffire à elle-même indépendamment de la nature et constituer par conséquent une fin qui soit finale, mais ne doive nullement être recherchée dans la nature. »

permafrost, une multiplication des feux de forêt, un réchauffement des océans etc. qui sont autant de causes d'un réchauffement plus rapide.

Ces « boucles de rétroaction » montrent que l'impact humain sur la Terre nous fait littéralement perdre le contrôle.

Nous ne sommes plus en sécurité dans « notre » nature.

Comme on l'a vu plus haut, Kant n'excluait nullement l'hypothèse d'une liberté qui, loin de conduire à la conservation de l'espèce aboutirait à sa destruction. Mais une telle destruction serait une apocalypse *entre humains*, elle résulterait d'un conflit entre humains et aboutirait à la destruction des humains, la nature restant en quelque sorte dans une position indifférente, en arrière-plan. Toutefois Kant n'avait peut-être pas envisagé la situation dans laquelle l'être humain verrait la nature se retourner contre lui. Comme l'observe Michaël Fœssel :

« Si “modernité” veut dire affirmation d'une temporalité humaine autonome (celle de l'histoire et des progrès de la liberté), alors l'aboutissement Anthropocène d'une telle sécession par rapport à la nature a quelque chose de fondamentalement ironique. Tous les efforts de l'humanité pour s'émanciper de la nature s'achèvent dans un retour (pour l'instant désastreux) à la suprématie de la Terre : les artefacts humains n'auront servi qu'à créer une nouvelle puissance géologique. A la fin du monde, c'est Gaïa (la Terre mère) qui gagne : une nature qui n'est plus seulement l'arrière-plan des actions humaines, mais la principale actrice de l'histoire. L'Anthropocène résonne alors comme un rappel à l'indifférence foncière de cette Nature à une humanité ramenée au rang de second rôle (négatif) dans l'histoire du vivant. »²⁸

Ce qui constitue réellement une rupture avec la modernité, c'est que l'être humain puisse être dépassé par la nature, que son rêve de maîtrise de la nature ait pour conséquence ironique une nature qui prend le dessus sur lui. Cet événement-là, contrairement aux inégalités, à la guerre etc. ne peut même pas être considéré comme conduisant l'humanité au mieux, au progrès, par cette sorte de « ruse de la nature »²⁹ décrite par Kant : il la condamne irrémédiablement. Une fois le processus enclenché il devient fort improbable que l'humanité puisse continuer à user de la nature pour faire place à sa propre fin, car la nature ne se prêtera plus à cet usage : elle sera littéralement déchaînée, hors de contrôle, non maîtrisable. C'est un grain de sable dans la

²⁸ M. Fœssel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2012, p. 298-299.

²⁹ V. A. Renaut, *op. cit.*, p. 53-54.

belle logique des modernes, une erreur humaine qui, contrairement aux autres, n'est pas rattrapable : même si l'humanité le *voulait*, même si elle en avait, pour reprendre le terme de Kant, *l'intelligence*, elle ne le *pourrait* plus.

Observons que, selon le GIEC, l'augmentation prévue des températures diffère *selon les scénarios politiques*. Autrement dit, notre contrôle n'est pas *encore* nul : nous pouvons *encore vouloir* changer les choses. Mais *peut-on* – c'est-à-dire a-t-on les moyens pratiques, juridiques, politiques – de ce vouloir ?

C'est semble-t-il de cette manière que l'on peut formuler le problème du cosmopolitisme à l'ère de l'Anthropocène. Car il semble bien que nous ayons besoin d'une cosmo-politique et d'un droit cosmopolitique pour relever des défis qui mettent en question la biosphère et la survie de l'humanité dans son ensemble, et non telle ou telle partie de l'humanité. On ne peut pas espérer apporter des solutions à partir d'une politique nationale ou même inter-nationale, dans une perspective fondée sur la souveraineté des Etats définis selon leur assise territoriale et leurs populations humaines. Mais on voit bien aussi que ces solutions ne peuvent provenir d'un cosmopolitisme qui resterait entièrement arrimé aux présupposés de la modernité, notamment d'une nature réputée soumise aux fins humaines.

3. Une conception renouvelée du cosmopolitisme ?

Le problème est donc de savoir si et en quoi le programme du cosmopolitisme doit être révisé à l'ère de l'Anthropocène ? La question est donc de savoir ce que nous devons changer au droit international d'aujourd'hui. Ce questionnement a provoqué jusqu'ici deux types de réactions.

La première réaction se situe au niveau proprement *philosophique*. Elle consiste en une tentative de refondation du cosmopolitisme sur l'idée des risques globaux : la menace d'une extinction de l'humanité serait de nature à rendre *nécessaire* et inéluctable le cosmopolitisme³⁰.

³⁰ V. par ex. M. Fössel, *Après la fin du monde, op. cit.*, citant Beck et Habermas, p. 243-244 : « L'affaiblissement de l'idée de progrès historique, mais certainement aussi l'érosion de la croyance dans le monde, ont remis à l'arrière-plan les spéculations sur l'État-mondial, parfois même les espérances juridiques placées dans les institutions supranationales. En revanche, l'apparition des risques universels globaux, qu'ils soient de nature écologique, militaire, ou même économique, réhabilite le cosmopolitisme en l'inscrivant dans l'urgence. Par définition, les menaces transnationales ignorent les frontières : elles ne peuvent être combattues efficacement qu'à l'échelon global. Pour la première fois dans l'histoire, le cosmopolitisme est devenu une doctrine réaliste. » Dans le même sens S. Audier, *L'âge productiviste. Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris,

Ce faisant, il semble que l'on ne fasse que renouer avec le schéma kantien du dessein caché de la nature, avec cette idée que les épreuves et les catastrophes nous rapprochent ultimement du but. À nouveau, les hommes ont créé de toute pièce un obstacle qui semble les éloigner du but ultime, qui peut provoquer leur destruction – mais grâce au plan caché de la nature, l'humanité sera en mesure de surmonter cette épreuve : il lui apparaîtra comme *nécessaire* de construire des institutions cosmopolitiques, de nature à faire face à l'Anthropocène. Mais c'est oublier que l'Anthropocène met précisément en doute cette téléologie de la nature : celle-ci n'est plus *avec* nous, elle est, au mieux, indifférente. Elle ne réagit pas à nos interventions techniques *pour* nous sauver, mais en créant des conditions telles que notre destruction est rendue possible. Sur le plan théorique, un tel argument est donc toujours dépendant de l'idée de la maîtrise et d'une téléologie de la nature, dont on a montré que c'était précisément ce dont il fallait se débarrasser. De plus, sur un plan pratique, l'histoire récente montre qu'il n'est pas du tout évident que le « risque » amène à un progrès de la proposition cosmopolitique : au contraire, on assiste plutôt au repli des nations sur elles-mêmes, suivant la conviction que c'est précisément la globalisation qui est à l'origine du mal et que seule une renationalisation pourra permettre de « calmer le jeu ». Selon cette vision « anti-mondialiste », cosmopolitisme et capitalisme mondial relèvent du même projet : la thèse est que construire des institutions globales ne fait en réalité qu'encourager l'expansion du marché et donc aggraver la crise. On a essayé de montrer ailleurs³¹ que ce lien entre capitalisme et cosmopolitisme était erroné : on y reviendra par la suite. Toujours est-il qu'une telle conviction, largement partagée, rend difficile de croire que le risque global amènera inéluctablement à des institutions globales.

La deuxième réaction se situe au niveau *juridique*. Observons à cet égard que le droit international a beaucoup évolué au XX^e siècle – il n'est plus le droit interétatique du XIX^e et du début du XX^e siècle. Depuis la Société des Nations et plus encore depuis l'adoption de la Charte des Nations Unies, des pans entiers du droit international relèvent en fait du droit cosmopolitique – en ce sens où ses normes et ses institutions ont pour objet des questions globales et pour but ultime la paix perpétuelle³². De même, il faut observer que le droit

La Découverte, 2019, p. 809 ; et C. Pelluchon, *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015, p. 319.

³¹ V. O. de Frouville, « Justifier le droit international, défendre le cosmopolitisme », in *Réciprocité et universalité. Sources et régimes du droit international des droits de l'homme. Mélanges en l'honneur d'Emmanuel Decaux*, Paris, Pedone, 2017, p. 1159-1178.

³² Cf. note n° 3.

international n'est pas resté imperméable aux préoccupations liées à l'Anthropocène, comme le reflète l'élaboration d'un foisonnant droit international de l'environnement³³, mais aussi l'émergence d'un droit de l'homme à l'environnement³⁴.

Le droit procède essentiellement de deux manières : en faisant de la nature ou des « naturels » des objets de droit, ou en en faisant des sujets de droit.

Dans les régimes juridiques comme ceux qui sont fondés sur la Convention-cadre des Nations Unies sur les changements climatiques ou sur la Convention sur la diversité biologique, etc., des éléments de la nature sont considérés comme objets de droit et en particulier objets de protection. D'une manière générale, le droit international de l'environnement reconduit donc le dualisme homme/nature et ajoute au principe de protection des considérations qui sont liées à une exploitation « durable » des ressources³⁵. Au fond, ce sont toujours les intérêts bien compris des États et éventuellement de l'humanité qui servent de principe directeur – et l'idée de gestion « patrimoniale » type « bon père de famille ».

La seconde manière consiste à conférer des droits à des naturels ou à des éléments de la biosphère : la Terre-mère, un fleuve, un parc naturel... Les naturels sont alors faits « sujets » du droit et, en tant que tels, titulaires de droits qu'il est possible de revendiquer pour leur compte devant les tribunaux³⁶. Qu'on fonde ces droits sur la valeur en soi des « naturels » ou sur une simple « fiction », le procédé a pour avantage de faire pénétrer la nature dans les institutions étatiques selon la tactique du cheval de Troie : la nature et les naturels entrent avec l'apparence d'un sujet et avec les capacités juridiques qui leur sont associées ; ce qui permet de faire valoir

³³ V. par ex. J.-P. Beurrier, *Droit international de l'environnement*, Paris, Pedone, 2017 ; P.-M. Dupuy, J. E. Vinuales, *International Environmental Law*, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

³⁴ C. Perruso, « L'affirmation d'un droit à un environnement propre, sain et durable universel. Notes sur la résolution 48/13 du Conseil des droits de l'Homme des Nations Unies », *La Revue des droits de l'homme* [en ligne] : <https://journals.openedition.org/revdh/13063>

³⁵ V. à cet égard la Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement, 13 juin 1992, adoptée à l'issue de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement. D'un côté, le cinquième paragraphe préambulaire reconnaît « que la Terre, foyer de l'humanité, constitue un tout marqué par l'interdépendance » - ce qui tend à promouvoir une cosmopolitique de la nature ; de l'autre, le Principe 1 réaffirme brutalement la finalisation de la nature, dans une perspective très classique : « Les êtres humains sont au centre des préoccupations relatives au développement durable. Ils ont droit à une vie saine et productive en harmonie avec la nature. »

³⁶ Parmi beaucoup d'autres contributions : M.-A. Hermitte, « La nature, sujet de droit ? », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2011/1, p. 173-212 ; D. R. Boyd, *The Rights of Nature. A Legal Revolution that could save the world*, ECW Press (Canada), 2017.

leurs intérêts propres et donc potentiellement de s'autonomiser par rapport aux fins humaines et aux intérêts humains particuliers ou généraux.

Cette double intégration de la nature et des naturels dans le champ des droits nationaux et du droit international va de pair avec des propositions cosmopolitiques telles que l'adoption d'approches « participatives », « inclusives », multi-acteurs ou multi-niveaux, le tout pris dans une dynamique affirmée de globalisation³⁷. Par ce biais, on voit se développer l'aspect institutionnel et juridique du cosmopolitisme dans le champ du droit de l'environnement.

Est-il permis, à la lumière de ces développements, de penser un cosmopolitisme rénové, débarrassé du récit moderne de maîtrise sur la nature et qui pourrait permettre de faire face aux défis de l'Anthropocène ?

Rien, à cet égard, n'est tout à fait sûr.

Quand bien même, en effet, on en viendrait à rénover de la sorte le cosmopolitisme, il faudrait compter avec deux autres formes qui semblent intrinsèquement liées à la modernité et qui paraissent faire obstacle à une cosmopolitique de la nature : l'État souverain et ce que Serge Audier a appelé « le productivisme »³⁸. Trois points doivent être notés à cet égard.

Premier point, État et productivisme constituent deux formes du projet de maîtrise propre à la modernité : maîtrise politique avec l'État, maîtrise économique avec le productivisme.

L'État moderne est en effet ce dispositif politico-administratif qui assujettit à l'intérieur et exerce sa puissance à l'extérieur. L'État comme personne artificielle est pensé comme le sujet cartésien solipsiste qui conçoit le monde à partir et à travers lui. Il est tout entier projet de maîtrise mais aussi de saisie : maîtrise des territoires et des populations, saisie de ce qui est extérieur à lui par l'exercice de sa puissance, en vue soit de l'incorporer, soit de le maintenir à distance.

Les relations internationales sont pensées par ce macro-sujet comme des relations à l'état de nature, qui sont conditionnées par l'exercice par chaque sujet de son droit de nature à l'auto-conservation et donc à la survie. Rappelons par exemple que la Cour internationale de Justice

³⁷ P.-M. Dupuy, « Où en est le droit international de l'environnement à la fin du siècle ? », in P.-M. Dupuy, *Ordre juridique et désordre international*, Paris, Pedone, coll. Doctrine(s), 2018, p. 265.

³⁸ S. Audier, *L'âge productiviste...*, *op. cit.*

a justifié la politique de dissuasion nucléaire par le droit fondamental de tout État à la survie³⁹, qui fonde également le « droit naturel » de légitime défense inscrit à l'article 51 de la Charte.

Tant que l'on demeure dépendant de cette vision de l'État et des relations internationales, l'édifice du droit international demeure fondamentalement arrimé à une logique volontariste : pour les juristes, cela veut dire que l'État a la capacité de s'engager et de se « lier » par rapport aux autres par des engagements juridiques obligatoires ; mais pour les États existe toujours la tentation de penser le droit international comme une forme d'auto-limitation.

Cela ne veut pas dire que le droit international n'a pas évolué dans un sens communautaire, qu'il ne s'est pas cosmopolitisé : mais on voit bien, à l'occasion par exemple des négociations sur le climat, que cette problématique de l'égoïsme souverain empêche fondamentalement d'aller aussi loin qu'il serait nécessaire pour faire face à la menace du réchauffement.

Quant au productivisme, il englobe selon Serge Audier toutes les formes économiques d'exploitation de la nature dans un rapport sujet-objet, ce qui comprend les modèles socialistes ou communistes, même si aujourd'hui c'est plus particulièrement le capitalisme mondialisé qui est visé.

Comme l'État sur le plan politique, le productivisme prend le point de vue du sujet qui se saisit de l'objet pour l'incorporer à sa substance. Comme le dit Castoriadis (que cite Serge Audier à ce sujet), le capitalisme vise à cet égard « l'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle »⁴⁰.

Deuxième point, État et productivisme sont liés, ils s'accompagnent et se renforcent mutuellement en vue d'accomplir le projet de la modernité.

Ce lien provient du fait que la logique de l'État est foncièrement territoriale : son double projet d'assujettissement à l'intérieur et de compétition de puissance à l'extérieur implique le contrôle du territoire et l'exploitation de ses ressources.

Or le capitalisme s'accommode particulièrement de la structure de la souveraineté : fondé sur la théorie des avantages comparatifs et la spécialisation des sites de production dans une optique de réduction des coûts de production et de maximisation des richesses, il profite de la division

³⁹ Cour internationale de Justice, *Licéité de la menace ou de l'emploi d'armes nucléaires*, avis consultatif du 8 juillet 1996, *C.I.J. Rec.*, p. 226, § 96.

⁴⁰ S. Audier, *L'âge productiviste...*, *op. cit.*, p. 743, renvoyant à Cornelius Castoriadis, « Spécificité et crise des sociétés occidentales », in *Quelle démocratie ? Tome 2*, pp. 113-114 et aussi « La "rationalité" du capitalisme », *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, VI, Paris, Seuil, 1999, pp. 65-92.

de l'espace en territoires sous souverainetés, de la disparité des législations et des niveaux de vie et de l'absence de réglementation internationale⁴¹.

Troisièmement, État et capitalisme sont d'autant plus forts pour empêcher toute évolution vers une conception renouvelée du droit international qu'ils s'appuient sur une conception « naturalisée du cours de l'histoire ». Autrement dit, l'État est présenté généralement comme la forme « naturelle » de regroupement politique des sociétés, à tel point que l'affirmation selon laquelle il pourrait exister d'autres formes d'organisations est généralement reçue avec un scepticisme poli (au mieux). De même, le « marché » constitue désormais la nouvelle grande « loi naturelle » fondée sur quelques articles de foi comme la théorie des avantages comparatifs et l'idée que la maximisation de la richesse (basée sur l'exploitation des ressources naturelles et de la force de travail) aboutit nécessairement à une amélioration du « bien-être » collectif et individuel.

Du fait de son implantation profonde dans les structures sociales et politiques, de sa portée désormais universelle (au sens où il est effectivement mis en œuvre en pratique sur toute la surface de la Terre) et de sa « naturalisation » qui en fait un « destin » indépassable pour l'humanité, ce couple État/capitalisme désarme en grande partie les efforts opérés pour inventer un nouveau cosmopolitisme au cœur du droit international⁴². Les ambitions du droit international contemporain visant à attribuer à la nature un statut juridique de chose protégée ou des droits revendicables sont en effet de faible poids face à la logique productiviste à l'œuvre, dont le déploiement est facilité par la structure interétatique du droit international. Le discours et le droit cosmopolitique sont inspirés par les organisations de la société civile (cosmopolitiques dans leur esprit et leur structuration) et portés par les organes intégrés des organisations internationales interétatiques : mais les projets, une fois déposés sur la table des

⁴¹ Dans ce sens, v. aussi S. Audier, *L'âge productiviste...*, *op. cit.*, p. 809 : « En réalité, c'est le capitalisme mondial qui joue les États les uns contre les autres, en les mettant en concurrence au plan fiscal, social et environnemental. » V. aussi P. Dardot et C. Laval, *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020, p. 13-15.

⁴² On rejoint à cet égard le point de vue défendu par C. Bonneuil et J.-B. Fressoz dans *L'événement anthropocène*, *op. cit.*, à savoir que la question n'est pas tant d'incriminer la modernité et tous les autres « monstres sacrés » que de lutter contre des récits qui rendent politiquement inoffensives les critiques et ouvrent la voie à des processus de « désinhibition » qui tendent à normaliser l'insoutenable. En particulier, p. 319 : « La petitesse des processus de désinhibition nous rappelle que la modernité n'est pas ce mouvement majestueux, inexorable et spirituel dont nous parlent les philosophes. On peut au contraire la penser comme une somme de petits coups de force, de situations imposées, d'exceptions normalisées. »

négociations intergouvernementales, sont passés à la moulinette des exigences souveraines qui, fondamentalement, rejoignent celles du marché⁴³.

*

En conclusion, je note que beaucoup d'auteurs qui se sont exprimés récemment autour de l'Anthropocène et de ses conséquences potentiellement catastrophiques soulignent qu'aucune solution n'est possible sans une forme ou une autre de cosmopolitisation.

Certains la croient possible en raison de la formation d'une communauté globale du risque, dans la lignée d'Ulrich Beck. D'autres s'en tiennent à la position morale kantienne, à savoir que c'est un devoir que d'y travailler sans relâche, indépendamment de la question de savoir si cette situation cosmopolitique est réalisable dans les faits. D'autres encore, de manière plus intéressante à mon sens, approfondissent les implications éthiques d'une telle transition. Mais peu s'interrogent en fait sur ce qu'implique un tel programme en termes de changements pratiques dans la sphère politique et juridique.

Or il me semble que le changement éthique doit intervenir simultanément avec les changements politiques et juridiques car l'un ne pourra pas se réaliser sans les autres et réciproquement. Pour que les bonnes décisions soient prises sur le plan politique, il faut un changement de regard. Par exemple, la personnalité de Greta Thunberg et plus généralement les mouvements de jeunes pour le climat ont permis de changer le regard de milliers voire de millions de personnes sur la question du climat : et c'est cette nouvelle pression issue d'électeurs potentiels qui fait infléchir les politiques des États. Inversement, de bonnes décisions politiques et la capacité d'entraînement et de commandement de l'État (sa faculté d'assujettissement) peuvent accélérer encore le changement éthique (en adoptant un certain nombre de politiques publiques incitatives ou contraignantes).

Il faudrait réfléchir davantage sur l'éthique d'un cosmopolitisme de la nature.

⁴³ En ce sens C. Pelluchon, *Les nourritures...*, *op. cit.*, p. 328, note que « [l']échec des négociations internationales sur le climat et l'érosion de la biodiversité tient en partie au fait qu'elles ont lieu entre des États qui continuent à penser que le monde est divisé en nations souveraines, soucieuses avant tout de défendre leurs intérêts économiques et peu enclines à renoncer à une politique de puissance qui, de nos jours, passe au moins autant par la compétition pour gagner des parts de marché que par les armes. » Ce double point de l'incapacité de la souveraineté à relever le défi de l'Anthropocène et du lien entre capitalisme et souveraineté est également relevé par G. Mairet dans *Nature et souveraineté. Philosophie politique en temps de crise écologique*, Paris, SciencesPo, 2012, p. 30-34. V. aussi, dans le même sens, P. Dardot, C. Laval, *Dominer...*, *op. cit.*, pp. 8-9.

Mais pour en rester au volet politique et juridique, la question fondamentale que nous devons nous poser est de savoir si l'on *peut* sauver la modernité d'elle-même, si l'on peut changer véritablement les choses par la modification, l'altération des structures actuelles, organisées, on l'a dit, autour du couple État souverain/capitalisme. Autrement dit, est-ce qu'un projet *réformiste* est encore envisageable pour garantir la survie de l'humanité ? À l'inverse, une telle survie ne peut-elle être assurée qu'à travers un changement plus radical, selon une perspective *révolutionnaire*⁴⁴. Devons-nous abolir l'État et le marché pour sauver la planète ?⁴⁵ Et derrière l'État et le libéralisme économique – dont le capitalisme est somme toute l'expression – devons-nous également abandonner les structures juridiques et politiques institutives de la liberté que sont les droits de l'Homme, la propriété privée et l'État de droit ?

Autrement dit, est-ce qu'un projet révolutionnaire qui viserait à nous dépendre radicalement de notre fantasme de maîtrise, condition de l'avènement d'un cosmopolitisme de la nature, ne risquerait pas d'aboutir à une forme de « totalitarisme vert » ?

Sur ce point, Serge Audier, à partir d'une lecture de Castoriadis, opère une distinction qui m'apparaît fondamentale au sein même du projet de la modernité : d'une part, le « projet d'autonomie individuelle et collective », et d'autre part, le « projet de maîtrise rationnelle du monde »⁴⁶.

La proposition consisterait, finalement, à préserver le premier projet tout en liquidant le second. Le pari fait par Serge Audier est qu'ils sont dissociables : mieux, la radicalisation du projet d'autonomie individuelle pourrait être le seul moyen envisageable pour mettre un terme au

⁴⁴ Contre une perspective révolutionnaire, C. Pelluchon, *Les lumières à l'âge du vivant*, Paris, Seuil, 2021, pp. 294-295 : « La révolution appartient, comme la guerre, au Schème de la domination. »

⁴⁵ L'idée d'un projet révolutionnaire évoque la manière dont Kant considère la Révolution française, comme un événement dans l'histoire humaine permettant de conclure au « progrès vers le mieux » (*Conflit des facultés*, deuxième section, § 5). On a vu que l'être humain, en travaillant à son *progrès* selon le dessein caché de nature et en exploitant celle-ci, travaillait en réalité à sa perte : cette perte ne paraît toutefois pas inéluctable tant qu'une *expérience politique* est possible (cf. sur ce point la postface à la nouvelle édition de l'ouvrage de Michael Fössel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2019, en particulier p. 305 : « [m]ême à la veille de sa fin, le monde est un monde pour autant qu'il rend possibles des expériences politiques ». Mais cette expérience ne semble pouvoir prendre le sens d'un *progrès* qu'en renversant littéralement (révolution) le sens que nous accordons au terme de « progrès » lui-même, comme *maîtrise* de la nature pour réaliser notre liberté.

⁴⁶ S. Audier, *La cité écologique. Pour un éco-républicanisme*, Paris, La Découverte, 2020, pp. 652-653.

projet de maîtrise rationnelle du monde, à condition que cette évolution des structures de l'État s'accompagne d'un changement éthique.

Ce qui m'amène à conclure que si tant est qu'une révision du projet cosmopolitique soit possible, elle passera nécessairement par la construction d'un nouveau modèle d'État cosmopolitique, qui s'insèrera lui-même dans un fédéralisme démocratique intégral⁴⁷. Cette construction politique et juridique fédérale comprendrait parmi ses sujets et objets non seulement l'humanité, les êtres humains, mais aussi la biosphère et les différents « naturels » qui peuplent la Terre. Le cosmopolitisme est donc bien, toujours, une solution : mais non au sens d'une fin ultime dans un processus menant de la nature à la culture ; il s'agit plutôt de consacrer d'une part une nouvelle éthique de la relation à l'autre, qui travaillerait consciemment à se déprendre du solipsisme ; et d'autre part d'un ensemble de techniques juridiques et politiques de nature à *faire droit* à cette éthique, ce qui impliquerait avant tout de cesser de considérer l'État souverain et national comme l'unité politique de base de la société mondiale. Ainsi les humains pourraient-ils continuer à *pouvoir vouloir* suivre leur trajectoire si singulière de « naturels » contre-nature.

⁴⁷ Proche à égard est l'idée formulée par Catherine et Raphaël Larrère d'une « universalisation en réseau à partir de multiples points d'ancrage locaux » renvoyant à une « éthique écocentrée » (*Du bon usage de la nature...*, *op. cit.*, p. 307), opposée à la logique de la mondialisation capitaliste anthropocentrée - à ceci près que ce « localisme » semble exclure toute forme d'institutionnalisation globale, ce qui nous paraît peu réaliste – la logique fédérale étant régie par un principe de subsidiarité qui, exigeant que chaque question politique soit décidée à un niveau approprié, implique nécessairement, à un certain point, l'intervention d'institutions « globales » (quand bien même certains aspects des questions globales se régleraient au(x) niveau(x) local/locaux »).