HAL
open science

Cosmopolitisme et internationalisme : théories, pratiques, combats (XVe - XXIe siècles)

Liliane Crips, Nicole Gabriel, Marie-Louise Pelus-Kaplan

To cite this version:

Liliane Crips, Nicole Gabriel, Marie-Louise Pelus-Kaplan. Cosmopolitisme et internationalisme : théories, pratiques, combats (XVe - XXIe siècles). Liliane Hilaire-Pérez. Etre Citoyen du monde. Actes du Séminaire doctoral du laboratoire ICT - EA 337 , 1, Université Paris Diderot, 2014, Cosmopolitisme et Internationalisme : théories - pratiques - combats XV e-XXIe siècles, 978-2-7442-0188-2. hal-01336973

HAL Id: hal-01336973

https://hal.science/hal-01336973v1

Submitted on 24 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LILIANE CRIPS, NICOLE GABRIEL, MARIE-LOUISE PELUS-KAPLAN *

COSMOPOLITISME ET INTERNATIONALISME : THÉORIES, PRATIQUES, COMBATS (XVe - XXIe SIÈCLES)

Introduction

Pour le quatre vingt quinzième anniversaire de Nelson Mandela, en ce mois de juillet 2013, un appel est lancé aux « citoyens du monde » : ceux-ci sont invités à effectuer, chacun à sa manière, une tâche d'intérêt collectif, un acte civique, ce qu'en d'autres temps on aurait pu appeler une « bonne œuvre », pour rendre hommage au héros sud africain et ainsi lui marquer la reconnaissance que lui doit l'Humanité. Cet appel, relayé par les télévisions du monde entier, est révélateur de ce que signifie, en ce début du XXIe siècle et dans le cadre de la « globalisation » qui le caractérise, cette formule très ancienne, mais toujours d'actualité : être pleinement « citoyen du monde », c'est vouloir saluer par une action « humanitaire » l'œuvre d'un homme. Cet homme, cette œuvre sont perçus comme exemplaires à l'échelle non seulement d'une nation (la nation « arc-en-ciel »), mais, bien plus largement, à l'échelle internationale et mondiale : car lutter contre l'injustice et l'inégalité (qu'on appelle cet état de choses « apartheid », « colonialisme », « ségrégationnisme », « racisme », ou par d'autres noms encore) au péril de sa liberté et même de sa vie, c'est une forme d'héroïsme qu'ont connue bien d'autres peuples, aujourd'hui comme en d'autres temps, en d'autres lieux, depuis la « première mondialisation » engendrée par la découverte de l'Amérique jusqu'à celle d'aujourd'hui. Cette lutte pour la reconnaissance et la mise en œuvre effective de l'égalité et de la fraternité des hommes sur la terre se situe à deux niveaux, parallèles et complémentaires : celui de la réflexion, de la théorie, et celui de l'action, l'un ne se conçoit pas sans l'autre, les deux se pratiquent à l'échelle internationale.

Les contributions rassemblées dans ce volume se proposent d'illustrer ce double niveau : que signifie « être citoyen du monde », aujourd'hui, et autrefois ? Qui sont ces « citoyens du monde » aux différentes étapes de l'Histoire ? Les « cosmopolites » ne sont ils qu'une petite élite, intellectuelle ou sociale, peu en prise sur les réalités massives de leur temps ? Leur philosophie n'est-elle qu'un idéalisme aveugle, une simple utopie, ou bien au

* Liliane Crips, Maître de Conférences honoraire en Civilisation allemande, Université Paris Diderot - Paris 7
Nicole Gabriel, Maître de Conférences honoraire en Civilisation allemande, Université Paris Diderot - Paris 7
Marie-Louise Pelus-Kaplan, Professeure émérite d'Histoire moderne, Université Paris-Diderot - Paris 7

contraire voit-elle loin, assez loin pour inspirer encore de nos jours un vrai cosmopolitisme[1], c'est-à-dire une volonté agissante à l'échelle de l'humanité ? Quels liens peut-on établir dans l'Histoire entre cosmopolitisme et internationalisme, ce dernier terme impliquant, même si c'est pour la critiquer, l'idée de « nation » comme point de départ d'une coopération entre les peuples ? Cette introduction se contentera, à partir des textes réunis dans ce volume, signés par des spécialistes de divers champs du savoir, d'ouvrir quelques pistes à la méditation.

Être « citoyen du monde », de l'Antiquité à nos jours : comment le penser ?

Dans l'introduction de son livre *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*[2], Peter Coulmas écrit :

> Le monde en tant qu'unité cosmopolite est un des grands rêves de l'humanité… Ce que l'on recherchait dans l'Antiquité sous le nom de cosmopolitisme s'est appelé à d'autres époques universalisme, internationalisme ou globalisme. L'essentiel est de constater que cet objectif, qui s'est perpétué tout au long de l'histoire de l'humanité, a conditionné les hommes. La Société des Nations, les Nations Unies et autres institutions et organisations supra- et plurinationales marquent des étapes sur cette voie, même si le but n'a pas encore été atteint.

Les trois textes de cette première partie montrent à quel point le vieux rêve d'un monde « cosmopolite » s'est vu, à travers l'histoire, sans cesse accepté et rejeté tout à la fois, aux diverses étapes d'une mondialisation qui s'avère progressive, inéluctable, et ambiguë.

Étienne Tassin s'interroge d'abord sur ce que signifie « être citoyen du monde aujourd'hui ». Sa réflexion s'appuie toutefois sur les philosophes d'autrefois, à commencer par les penseurs grecs, les premiers qui « opposèrent à la loi politique une loi supérieure, généralement valable et universellement humaine »[3]. Diogène de Sinope, dit le Cynique[4], est le premier à qui est attribuée la revendication d'être « citoyen du monde ». « L'affirmation cynique d'une *cosmocitoyenneté* se présente comme une position individualiste, *apolitique* au sens littéral, par son refus de toute allégeance à un pouvoir étatique et de toute appartenance à une cité ». À cette conception correspond ce que l'auteur nomme la « posture du rebelle,

---

[1] Le mot « cosmopolitisme » est formé de deux mots grecs signifiant « monde » et « cité ». Il « forme le vœu d'étendre la citoyenneté au-delà des frontières, de l'établir à l'échelle universelle et pour le genre humain » (Isabelle de Mecquenem, « Cosmopolitisme » in : P.A. Taguieff (éd.), *Dictionnaire historique et critique du racisme*, PUF, Paris, 2013, t. I, p. 389).

[2] Peter Coulmas, *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, Albin Michel, Paris, 1995 (édition originale allemande : *Weltbürger. Geschichte einer Menschheitssehnsucht*, 1990, Hamburg, Rowohlt Verlag GmbH).

[3] Peter Coulmas, *Les citoyens du monde (op. cit.)*, p. 49. Ceci à propos des Sophistes et de Socrate, qui ont les premiers revendiqué le cosmopolitisme comme une politique (Isabelle de Mecquenem, « Cosmopolitisme », (art. cit., p. 390)).

[4] IVe siècle avant J.-C.

celle qui résiste à toute assignation à résidence, à toute identification ». Cependant, dans l'esprit de Diogène, « être à tous » revient à « n'être à personne »… et donc pas même à soi… « Ne pas s'appartenir en propre, telle est aussi la figure du rebelle… qui refuse toute souveraineté, y compris celle de soi sur soi… ». Face à la vision cynique, « de cette citoyenneté du monde, le stoïcisme propose une figure inverse. Car aux yeux des stoïciens, le monde est au contraire une grande cité, une *cosmopolis* ». Pour le stoïcisme, « nous appartenons à la fois à un même monde, envers lequel nous avons des obligations particulières, mais aussi à des communautés particulières… envers lesquelles nous avons d'autres obligations… Nous ne pouvons être citoyens du monde qu'en étant inscrits dans ce monde à des titres particuliers qui nous identifient et nous distinguent ». Dans cette attitude stoïcienne, Étienne Tassin voit la figure de l'officier « qui assume sa charge ou ses devoirs au sens du *De officiis* (Ciceron)… Le monde est un théâtre et, en chaque scène, des offices nous convient à officier… Le citoyen cosmopolitique aura … constamment à jouer plusieurs rôles et à passer sans cesse de l'un à l'autre… Être citoyen du monde, c'est jouer son appartenance aux particularités du monde… On voit ainsi que dans le stoïcisme comme dans le cynisme, et pour ces raisons inverses, la citoyenneté du monde requiert de s'élever contre les logiques d'identification communautaires et les processus d'assignations identitaires ».

La troisième *posture cosmocitoyenne* léguée par l'Antiquité, et relayée par le scepticisme moderne, celui de Montaigne ou de Diderot, « conjoint en quelque sorte les deux compréhensions opposées du cynisme et du stoïcisme en les faisant jouer ensemble l'une contre l'autre ». Elle s'illustre dans la « figure de l'essayeur » incarnée par Montaigne. « S'essayer à soi est aussi une manière de se rendre étranger à soi, de se défaire de soi… ». « Être citoyen du monde, c'est reconnaître que personne ne pourrait être figé dans une identité ». Ce « savoir indécis des identités… appelle un travail de désidentification active pour s'essayer aux mondes ». Étienne Tassin cite notamment Diderot dans le *Supplément au voyage de Bougainville* : il s'agit « de prendre le froc du pays où l'on va, et (de) garder celui du pays où l'on est », et en conclut que « cet art de se rendre étranger à soi-même, de se défroquer… définit une politique pragmatique mais aussi une éthique politique : être fidèle non pas à ses convictions mais aux principes d'un vivre ensemble libérateur, non pas à un code social, moral ou religieux, mais à une politique d'émancipation à l'égard des assignations identitaires ou communautaires... L'essayeur est… citoyen du monde en vertu d'une culture de l'extranéité…. Au cœur de ce mouvement ressurgit… comme un *leitmotiv* la figure de *l'étranger* qui vient sans cesse défaire les ordonnancements du monde… ».

Sautant des philosophies du passé aux politiques du présent, Étienne Tassin conclut son étude sur les problèmes posés aux États, dans le contexte actuel de la globalisation, par les « flux migratoires qui échappent de plus en plus à leur contrôle : soit ils s'efforcent d'intégrer les étrangers, de les assimiler et de faire disparaître leur étrangeté ; soit ils les repoussent, les

rejettent comme si l'alternative entre inclure et exclure… résumait toute la politique possible à leur égard… ». « De la dignité politique que nous accordons à l'étranger, aux migrants en général comme figures concrètes de la cosmocitoyenneté, dépend peut être que la globalisation économique soit aussi une *mondialisation* ». Cette conclusion, qui oppose l'« acosmisme » engendré par la globalisation économique à une « citoyenneté du monde attentive à l'extranéité des manières d'être soi et d'être au monde », rejoint d'une certaine manière l'appel lancé aux « citoyens du monde » pour célébrer l'anniversaire de Nelson Mandela : respecter l'Autre et son étrangeté pour se retrouver soi-même, c'est la leçon que les philosophes du passé envoient aux hommes du présent.

L'écho très actuel des penseurs d'autrefois résonne également dans le texte de **Florence Gauthier,** qui étudie le cheminement de la notion de droit naturel à travers, notamment, l'histoire de la colonisation européenne aux Amériques. Tout le monde n'a pas approuvé, en leur temps, les violences exercées contre les Indiens ou les Noirs, bien au contraire. Avec les débuts de la conquête espagnole, l'idée des « droits de l'Homme », apparue en Occident dès le XIIe siècle, retrouve une nouvelle actualité au XVIe siècle avec Las Casas, Vitoria et les autres penseurs de l'École de Salamanque, qui postulent un « droit universel de l'humanité *a priori* ou droit cosmopolitique ». Un certain nombre des Espagnols présents dans le Nouveau Monde a à cette époque dénoncé la « barbarie européenne » et la « destruction des Indes », et élaboré, en défendant les Indiens, « une théorie politique et cosmopolitique des droits de l'Homme, centrée sur la résistance à cette nouvelle forme d'oppression ». Florence Gauthier insiste sur le fait que les rois d'Espagne (Isabelle la Catholique) et plus tard de France (Louis XIII) ont été très réticents vis-à-vis de la mise en place de l'esclavage dans le Nouveau Monde, ce qui eut des incidences dans l'ordre colonial esclavagiste. À Saint Domingue au XVIIIe siècle, comme dans les autres colonies françaises d'Amérique, était appliqué le « Code noir » de 1685, dans lequel le pouvoir royal avait introduit certaines formes de protection des esclaves contre l'arbitraire des maîtres ; ce code favorisait en outre le métissage par le biais d'une politique d'assimilation pratiquée vis-à-vis des esclaves affranchis, qui obtenaient le statut de sujets libres du roi de France. La plantation esclavagiste des colonies de la Caraïbe n'en était pas moins une forme de régression dramatique, puisque « le coût humain de cette forme de mondialisation, propre au premier empire colonial européen a été… gigantesque ». Toutefois l'ordre colonial basé sur la traite connaît dès les années 1750 une crise liée aux difficultés croissantes d'approvisionnement en esclaves sur les côtes africaines, si bien que les propriétaires de plantations commencent dès lors à réfléchir aux moyens de remplacer la traite des captifs. La Révolution française et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, dont l'article 1er (« les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ») condamnait directement l'esclavage, favorisa la formation à Saint Domingue d'un parti colonial, à la fois indépendantiste et ségrégationniste, favorable à une politique de discrimination contre les colons métissés. Ces

derniers ont alors cessé de défendre l'ordre colonial, et cette situation a été vite mise à profit par les esclaves qui, dès août 1791, organisèrent l'insurrection dans le nord de l'île. Certains colons « libres de couleur » cherchèrent alors à s'allier aux esclaves insurgés et à « élaborer un projet d'indépendance anticolonialiste, antiesclavagiste », débarrassé du préjugé de « l'aristocratie de l'épiderme ». On sait ce qu'il en advint : si à partir du 10 août 1792, les commissaires civils envoyés à Saint Domingue étaient favorables à l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises, qui fut votée par la Convention en février 1794, les gouvernements qui suivirent le 9 thermidor et la Constitution de 1795 renouèrent avec la politique coloniale traditionnelle. En 1802, Bonaparte envoya aux Antilles une armée pour reconquérir les îles ; elle échoua à Saint Domingue, où la révolte était menée par l'ancien esclave Toussaint Louverture. En 1804[5], Haïti proclamait son indépendance en renouant avec l'ancien nom indien de l'île, « hommage à Las Casas, qui avait vécu là au XVIe siècle, et avait élaboré sa conception de l'humanité une, ayant des droits dans une perspective anticolonialiste ». En conclusion, l'auteure retrace à grands traits l'histoire du colonialisme postérieure à la révolution de Saint Domingue :

> L'idéologie *raciste* devint un ingrédient indispensable à cette politique, en transformant les esclaves, *émancipés* par leurs maîtres, en main-d'œuvre *subalternisée* par la couleur, établissant une forme nouvelle d'aristocratie de l'épiderme qui prendra le nom de *racisme*…L'idéologie raciste fut présentée sous un jour *scientifique*, en prétendant qu'il existerait une hiérarchie des races humaines…

Croire que le racisme a existé de tout temps, qu'il serait ainsi « naturel » et donc « éternel », est un « préjugé venu de la seconde époque de l'impérialisme, et non de la première, celle de 1492 à 1804 ». Pour finir, Florence Gauthier insiste sur l'existence « de deux courants de pensée qui ont fait naître des processus opposés, depuis 1492 et cela sans interruption : un courant offensif de pensée et d'action impérialiste ou dominatrice » dont l'un des principaux représentants fut Jeremy Bentham, et « un courant défensif de pensée et d'action également, qui a complété l'idée de droits de l'humanité avec celle de cosmopolitique de la liberté des peuples… », un courant incarné, notamment, par Kant[6] qui, dans son *Projet de paix perpétuelle* de 1795, « reprend ce même objectif de cosmopolitique de la liberté contre les empires coloniaux ». Il ne faudrait pas, selon Florence Gauthier, confondre « cosmopolitisme » et « cosmopolitique » : « Le *cosmopolitisme* n'est pas une *politique mondiale*, mais… une façon de vivre réservée aux

---

[5] Fait prisonnier par les français, Toussaint Louverture mourra en France en captivité. C'est Dessalines, un autre ancien esclave noir, qui le 1er janvier 1804 proclame l'indépendance de l'île et s'érige en empereur.

[6] En 1784, dans l'*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, Kant militait pour la création d'une Société des Nations et d'un « grand organisme politique » qui favoriserait l'épanouissement des dispositions morales de l'humanité. Mais en 1795, Kant revient sur la création d'un État supranational, craignant une dérive possible vers un despotisme mondial. Il promeut alors un « droit cosmopolitique greffé sur les législations nationales, non pour les contrecarrer, mais pour leur conférer la signification morale qui leur manque. Ce droit institue tout homme en tant que « citoyen du monde » ». (Isabelle de Mecquenem, « Cosmopolitisme », *art. cit.*, p. 391).

gens qui ont les moyens de le faire, ou ceux qui cherchent à voyager à leur gré... Par contre, ceux qui se disaient *citoyens du monde* se référaient à la culture de la cosmopolitique et des droits naturels… ».

Liliane Crips, dont les travaux portent sur le national-socialisme et, notamment, sur l'histoire des pensées et des pratiques raciales, fait écho à Florence Gauthier : si le racisme, apparu à la suite des révoltes des esclaves antillais, se présente et s'affirme comme une idéologie au caractère pseudo-scientifique, c'est largement sous l'influence du darwinisme que cette idéologie a connu, dans l'Europe du XXe siècle et plus particulièrement en Allemagne, des développements sans précédents, aux conséquences dramatiques[7].

L'auteure s'interroge d'abord sur les conditions sociales, politiques et économiques qui, dès la fin du XIXe siècle, ont favorisé en Allemagne l'émergence et la diffusion – d'abord au sein des élites académiques, puis dans des couches de plus en plus larges de la population – de nombreuses théories appliquant aux rapports sociaux les notions darwiniennes d'évolution et de sélection des plus « aptes ». Elles ont en commun de postuler l'inégalité atavique et irrémédiable des individus, des groupes humains et des cultures, et d'élaborer des mesures draconiennes visant à exclure de la « communauté raciale du peuple » tous ceux qui ont une opinion ou une conduite déviante, de même que les individus considérés comme porteurs de « tares héréditaires » ou de caractères physiques et psychiques censés appartenir à certaines « races » désignées comme « inférieures » et/ou dangereuses. Tous les courants d'extrême droite racistes appellent de leurs vœux l'édification d'un État fort, centralisé, « total », dirigé d'une main de fer par un « chef » qui incarnerait un « peuple de sang allemand », autoproclamant sa « supériorité » sur tous les autres.

Arrivé au pouvoir, en janvier 1933, le national-socialisme s'empresse d'appliquer des plans mûris de longue date. Il impose un strict contrôle des sphères publiques et privées et, sous couvert d'un arsenal législatif rapidement mis en place, il organise le fichage, la ségrégation, la spoliation, la déportation et, à partir de 1939, la mise à mort des catégories de population déclarées indésirables ou « indignes de vivre ».

Avec le déclenchement de la guerre, et notamment l'occupation de la Pologne puis de vastes régions en URSS, c'est à l'échelle de tout le continent européen que le pouvoir nazi pratique désormais la « sélection » des individus et des populations. Plusieurs millions de personnes sont transférées, déplacées, déportées – d'ouest en est, et d'est en ouest. Comme le prévoit le « plan général pour l'Est » (*Generalplan Ost*), une petite minorité d'Allemands « de souche » et de groupes considérés comme appartenant à une « race apparentée » sont implantés sur des territoires anciennement polonais ou soviétiques pour y constituer une caste dirigeante exploitant, impitoyablement, la totalité des ressources matérielles et humaines de ces

[7] Cf. *infra*, p. 52 sq.

pays dans l'intérêt économique et militaire du Reich. La grande majorité de la population est passée au crible de critères essentiellement politiques (élites polonaises nationalistes et cadres soviétiques, notamment), raciaux (Juifs et Tziganes) et de « santé héréditaire ». Les « sélectionnés » se comptent par millions – de morts. Un exemple particulier, le « projet Zamosc », du nom d'une ville polonaise située au sud-est du « Gouvernement général », à la frontière du « Commissariat général du Reich pour l'Ukraine », illustre à quel degré de radicalité et de rapidité s'est déroulé, entre les mois de novembre 1942 et d'août 1943, ce programme de purification ethnique, désigné par les nazis sous le terme de « *Umvolkung* » (restructuration de la population ou, plus exactement, remplacement d'une population par une autre).

Au terme de cette évocation des idéologies contradictoires qui, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours ont mené, soit vers la définition d'une « citoyenneté du monde » reposant sur le « droit naturel » et l'égalité des individus, soit au contraire vers l'affirmation de l'inégalité des êtres humains et vers les entreprises de déshumanisation que furent la traite des Noirs, l'esclavage, les pratiques eugénistes et les camps de la mort, il est temps maintenant – c'est l'objet de la seconde partie – de sortir de la théorie pour se pencher sur l'aspect pratique du concept de cosmopolitisme : qu'est-ce qu'être « citoyen du monde », notamment au grand siècle du cosmopolitisme, celui des Lumières ?

Être cosmopolite au Siècle des Lumières : comment le vivre ?

Comme l'écrit Florence Gauthier, à la différence de la « cosmopolitique », le « cosmopolitisme », c'est « une façon de vivre réservée aux gens qui ont les moyens de le faire ». Ceci apparaît particulièrement vrai lorsque l'on se penche sur les « cosmopolites » du XVIIIe siècle : ce n'est pas un hasard si nous les étudions à travers deux catégories sociales à la fois riches et influentes, le monde de la noblesse et celui des négociants.

Agnieszka Jakuboszczak nous entraîne d'abord dans la Pologne d'avant les partages, un vaste pays où la bourgeoisie commerçante tient une place très faible, où l'inégalité sociale et juridique est criante, entre des masses paysannes asservies, sans droits, exploitées, et une noblesse aussi nombreuse que diversifiée, depuis la petite noblesse au patrimoine modeste jusqu'aux « magnats » possesseurs d'immenses domaines qui leur permettent de mener un train de vie princier, au milieu d'une cour fastueuse. L'ère de la « liberté dorée », qui s'affirme dans l'État polono-lituanien depuis les XVIe-XVIIe siècles jusqu'à la fin de la Pologne indépendante, donne à cette noblesse des pouvoirs inimaginables pour les habitants d'un pays comme la France, soumis à une monarchie sinon « absolue », du moins s'efforçant de l'être. Au sein de ce monde ultra-privilégié de la noblesse polonaise, il est toutefois difficile pour les femmes de trouver leur place et de jouer un rôle. Au XVIIe siècle, sous l'emprise du « sarmatisme », idéologie nobiliaire à la fois nationaliste et traditionaliste, et de l'Église catholique, la société nobiliaire demeure patriarcale, pour ne pas dire misogyne, et n'accorde que peu d'im-

portance à l'éducation des jeunes filles. L'arrivée au XVIIe siècle de deux reines venues de France, Louise-Marie de Gonzague-Nevers puis Marie Casimire de La Grange d'Arquien, va toutefois faire évoluer notablement cette situation, puisque avec elles pénètrent sur les bords de la Vistule non seulement les modes et les mœurs françaises, mais aussi des congrégations religieuses vouées à l'enseignement et à l'éducation des filles (Filles de la Charité, Visitandines, Sœurs du Saint Sacrement). À partir du XVIIIe siècle, la condition des femmes de la noblesse polonaise va changer progressivement : des aristocrates, cultivées grâce à l'éducation reçue soit dans les congrégations, soit dans le château familial (mode des « gouvernantes » étrangères), vont tenir salon, voyager à l'étranger, fréquenter et recevoir les beaux esprits, non seulement ceux de Pologne, mais aussi de France et de l'Europe entière. On voit même apparaître en 1768 en Pologne une loge maçonnique féminine, signe d'une évolution importante dans la condition de la femme, désormais perçue comme un membre à part entière de la société cosmopolite. Il faut toutefois ramener cette évolution à sa juste proportion, sachant qu'elle ne concerne qu'une très mince frange de la société polonaise. Le cosmopolitisme est au XVIIIe siècle en Pologne, pour l'essentiel, une mode qui s'implante dans les milieux nobiliaires – à l'exception notable, toutefois, du grand port de Gdansk (Danzig), qui était aussi un grand centre du commerce international – (voir illustration de couverture).

S'il faut chercher au XVIIIe siècle de véritables « citoyens du monde » animés de l'esprit même du cosmopolitisme, c'est-à-dire du goût du voyage, de l'exotisme, de la tolérance, c'est, justement, dans les réseaux marchands, notamment ceux du commerce des diamants, étudiés ici par **Tijl Vanneste**, que nous les trouverons. Il s'agit, à l'époque, d'un trafic à l'échelle mondiale : extraites aux Indes orientales (Inde, Bornéo) mais aussi, et de plus en plus, au Brésil, les pierres sont encore, pour la plupart, taillées et façonnées aux Pays-Bas méridionaux (Anvers) ou aux Provinces Unies (Amsterdam). Ce commerce fort lucratif nécessite l'intervention d'acteurs installés aux points stratégiques de la production et de la commercialisation, des acteurs unis le plus souvent par des liens familiaux qui sont aussi, dans une large mesure, des liens religieux : issues des diasporas juive séfarade, huguenote, voire catholique (celle des catholiques anglais notamment), les familles étudiées (les Salvator, les Dormer, les Berthon, les Garnault, les Perochon, les Auriol) se connaissent entre elles et collaborent dans le cadre du commerce international des pierres précieuses : le fait de dominer des échanges à l'échelle mondiale, et d'entretenir des correspondances à la même échelle, est le premier aspect de ce cosmopolitisme marchand. Mais le souci des contacts internationaux n'était pas lié seulement aux impératifs commerciaux. Une véritable envie de vivre avec les « autres », de les connaître, de passer avec eux des moments conviviaux, voire festifs, en dépit des différences culturelles ou religieuses, se révèle à travers les cas étudiés : un des Salvator, d'une famille juive séfarade, épouse en Inde une indigène, se vêt à la mode indigène, parle la langue locale, et devient même végétarien ; un autre membre de la même famille, de passage dans les Flandres, demande à son partenaire et ami James

Dormer, un catholique anglais installé à Anvers, de l'introduire chez ses amis flamands avec lesquels il souhaite pouvoir, tout simplement, « boire un verre et jouer aux cartes ». Plus encore que les contacts temporaires, si chaleureux soient-ils, ce sont de véritables « parcours d'intégration » qui sont ainsi mis à jour : par le biais, notamment, de leurs mariages avec des femmes issues de bonnes familles locales, nos marchands s'enracinent dans les terres d'accueil, sans pour autant renier leurs origines ni leur religion, tel le juif Joseph Salvator qui, pour décorer sa maison de la banlieue londonienne où il reçoit l'aristocratie locale, commande des peintures inspirées uniquement de l'Ancien Testament, car sa religion juive lui interdit de s'inspirer du Nouveau Testament. Il défendra sa nouvelle patrie anglaise lors de la guerre d'indépendance américaine, alors que son cousin Francis mourra, lui, en Amérique du côté des « insurgents ». Conscients de leur « double position, internationale et locale », ces marchands cosmopolites ont également, de ce fait, une identité duale, voire plurielle, étonnant écho à cette « culture de l'extranéité » dont parlait Étienne Tassin en citant Diderot. Cette dualité est toutefois vécue par ces marchands comme un privilège qu'ils cherchent à défendre à tout prix, y compris en voulant empêcher l'établissement, dans leur pays d'accueil, de coreligionnaires moins aisés (comme les Ashkenazes venus d'Europe orientale) susceptibles de venir leur faire concurrence et de nuire à leurs intérêts. On voit ici les limites de ce cosmopolitisme des milieux marchands du XVIIIe siècle : elles sont sociales et économiques. Deux siècles plus tard, au temps des nationalismes exacerbés, certains rejetteront en bloc ce cosmopolitisme trop lié au capitalisme international, en l'assimilant à une « race » considérée comme « inférieure », la « race juive »[8], alors que rien n'est plus contraire à ce que fut justement l'esprit de ces grands marchands du XVIIIe siècle, capables de s'intégrer partout, dans tous les pays, indépendamment des questions de langue, de race ou de religion.

Du cosmopolitisme à l'internationalisme : comment surmonter les nationalismes (XIXe-XXIe siècles) ?

Dans l'Europe remodelée par le Congrès de Vienne de 1815, « les mouvements patriotiques et les intérêts nationaux dominèrent… la politique de toute l'Europe en voie d'industrialisation… Les gouvernants cherchèrent de plus en plus exclusivement à imposer l'avantage national… l'idéal supérieur du cosmopolitisme tomba dans l'oubli »[9].

Pas tout à fait cependant, mais il prit une autre forme, celle de l'internationalisme, dont trois contributions illustrent les formes et les réalisations à divers moments des XIXe et XXe siècles.

---

[8] Cf. le mémoire du Dr Baudin (1860), *Du non-cosmopolitisme des races humaines* : « Une seule race se montre véritablement cosmopolite, et cette race est la race juive ». Ce document « fomente la sinistre carrière du cosmoplitisme, appelé à devenir injure exterminatrice sous l'action d'idéologies funestes » (Isabelle de Mecquenem, « Cosmopolitisme », *art. cit*., p. 391-392).

[9] Peter Coulmas, *Les citoyens du monde, op. cit*., p. 246.

Alfred Georg Frei situe son analyse de la notion d'internationalisme dans le contexte de la Révolution de 1848 vue outre-Rhin, plus particulièrement dans la région de Bade, frontalière avec la France et la Suisse. À partir d'éléments spécifiques, tels que l'influence de la Révolution de 1789 et le mouvement de démocratisation populaire lié à l'obtention d'une constitution dès 1818, l'auteur démonte le mécanisme dialectique entre régionalisme et internationalisme, et constate le rayonnement des idées universalistes issues des Lumières. Il étaye sa démonstration sur des exemples précis : le travail souterrain d'assemblées populaires politiques sous couvert de réunions festives, calquées sur les banquets révolutionnaires en France. Ce mode de réunion permettait de poursuivre une vie politique démocratique, sur le plan local, en contournant les Décrets de Carlsbad (1819) qui, sous l'impulsion de Metternich, instauraient une sévère censure de la presse, la surveillance des Universités et l'interdiction des réunions politiques. Grâce au maillage des « associations populaires » (*Volksvereine*), on put donc assister aux prémices d'une démocratisation, certes clandestine, mais en profondeur, du Pays de Bade. Un certain nombre de personnalités devinrent très populaires, comme l'avocat libéral Gustav von Struve qui renonça à sa particule nobiliaire dès 1847, et Friedrich Hecker, également avocat et député libéral. Un culte nouveau, d'inspiration laïque et républicaine, se substitua peu à peu à la pensée féodale. Cette politisation persista, sous cette forme spécifique, tout au long du *Vormärz*.

Alfred Georg Frei considère qu'en Allemagne, le Pays de Bade prend l'option la plus radicale dans le débat qui oppose, à cette époque, les modérés, partisans d'une unité politique de l'Allemagne sous l'égide de la Prusse des Hohenzollern, et les républicains opposés à toute continuité monarchique. Le pays de Bade se situe clairement du côté des républicains.

L'auteur illustre son propos par plusieurs esquisses biographiques qui permettent de mieux comprendre ces enjeux, et mettent en lumière les coopérations internationales : Emma Herwegh, une exilée allemande venue de France, épouse du poète Georg Herwegh, qui prit part à l'insurrection badoise en avril 1848, vint apporter le soutien d'un groupe d'Allemands exilés à Paris, la « Société démocratique allemande ». Un officier polonais, Ludwik Mieroslawski, militaire franco-polonais impliqué dans le soulèvement de Posen (Poznan) (1846), condamné à mort, puis gracié et réfugié à Paris, accepta au début de Juin 1849 de prendre la tête de l'armée badoise pour la liberté, et la commanda jusqu'en juillet. Même si la résistance du Pays de Bade se solda par un échec face aux troupes prussiennes mieux aguerries et plus nombreuses, l'action des républicains badois marqua la mémoire collective. L'idée d'internationalisme également. Il est significatif de noter que, deux décennies plus tard, on retrouvera, à Genève, l'un des protagonistes de l'insurrection badoise au Congrès fondateur de la « Ligue internationale pour la paix et la liberté ».

À partir du milieu du XIXe siècle, le grand mouvement d'émigration de l'Europe vers les Amériques crée un nouveau contexte de globalisation dans un monde qui va bientôt basculer dans les drames de la première, puis de la

seconde guerre mondiale. Face aux nationalismes exacerbés, l'internationalisme prône la paix et l'amitié des peuples, soutenu par des intellectuels et des artistes.

À travers un portrait de Carl Laemmle, fondateur des studios *Universal*, **Nicole Gabriel** explore l'histoire du cinéma et plus particulièrement la naissance de l'industrie du rêve que sont les studios hollywoodiens. Elle s'attache à la figure mythique, quoique peu charismatique, d'un *self-made-man*, un juif immigré originaire de Souabe qui se retrouve à la tête d'une de ces compagnies emblématiques, *Universal Pictures.*

Le cinéma, surtout à l'époque du muet, s'adresse à un très vaste public, celui des immigrants qui constituent la nation américaine. Après la Première guerre mondiale, le Septième art va s'industrialiser et s'exporter à l'échelle de la planète. Ce n'est donc pas par hasard que Laemmle choisit le nom d'« *Universal* » pour désigner son studio.

Dès 1917, le patron d'*Universal* soutient l'effort de guerre américain et produit des films clairement anti-allemands (ce zèle de tout immigré voulant à tout prix s'intégrer lui sera par la suite reproché). Mais à peine le conflit terminé, Carl Laemmle entretient une activité commerciale avec son pays d'origine (il crée une branche d'*Universal* à Berlin) et il fait venir outre-Atlantique de nombreux artistes allemands qui feront la gloire du cinéma américain. C'est ainsi, par exemple, que Paul Leni et Conrad Veidt, deux figures-phares de l'expressionnisme allemand, collaboreront, le premier comme metteur en scène, le second comme comédien, dans une adaptation du roman de Victor Hugo : *L'Homme qui rit* (*The Man who laughs)* (1928). Laemmle avait également produit trois films d'Erich von Stroheim *: Blind Husbands* (1919), *Foolish Wives* (1922) et *Greed* (1924), avant de devoir licencier ce metteur en scène aussi génial qu'excentrique qui menaçait de ruiner sa compagnie…

Soucieux du sort de sa ville natale de Laupheim, éprouvée par la guerre, il fait preuve d'une grande générosité envers ses ex-compatriotes et devient un bienfaiteur local : une rue porte son nom. En 1928, il décide de porter à l'écran le roman antimilitariste d'Éric Maria Remarque *À l'Ouest, rien de nouveau*. Le film, qui sort en 1930, remporte un Oscar à Hollywood, mais à Berlin, il est la cible d'attaques très virulentes, orchestrées notamment par Joseph Goebbels. Le film sera rapidement interdit en Allemagne et Laemmle, très affecté, ne retournera plus dans son pays natal. Le dernier combat de sa vie, il le mène, sans publicité aucune, en faveur de juifs directement menacés par les persécutions raciales : concrètement, Laemmle se porte garant pour des parents éloignés, ou de simples connaissances, organise leur accueil à New York, les aide à se procurer un logement et un emploi. Enfin, et surtout, il n'hésite pas à harceler l'administration américaine afin d'obtenir les précieux *affidavits* et permettre l'accueil d'immigrés juifs allemands aux États-Unis.

Cosmopolite par nécessité, mais aussi par goût et volonté d'entreprendre, Carl Laemmle s'est adressé, dans un premier temps, à un public

d'immigrants comme lui. Ni homme politique ni artiste, il appelait de ses vœux un monde de paix, d'échanges et d'*entertainment* où les rêves peuvent devenir réalité. Sa volonté d'assimilation aux États-Unis était contrebalancée par son attachement à sa terre natale, la Souabe, plutôt qu'à l'Allemagne proprement dite, ainsi que par sa fidélité aux valeurs de la religion juive.

Après le traumatisme des deux guerres mondiales, il fallait de toute urgence reconstruire le monde et œuvrer pour la paix. Cet idéal passait entre autres par le rétablissement d'une large coopération internationale dans le domaine de la vulgarisation scientifique.

Anne-Marie Bernon-Gerth s'interroge, justement, sur les perspectives transnationales et internationales de la communication publique sur la science en Grande-Bretagne aux XXe et XXIe siècles. Il s'agit ici d'évaluer les modèles historiques britanniques de ces trente dernières années pour en tirer des enseignements sur le processus de communication de la science au grand public.

Pendant la décennie 1980-1990, le principal modèle a été celui du « déficit » (*deficit model)*. Il implique que les non-spécialistes et le public en général souffrent d'un manque de connaissances scientifiques qu'il convient de combler. Il repose sur l'hypothèse de la capacité des individus à acquérir et à maîtriser de nouvelles notions si leur mise en cohérence et leur accès sont facilités. La communication scientifique pour le public s'est donc d'abord centrée sur des explications concernant la nature et la science (*science-centered*). En revanche, en ce XXIe siècle ouvert et global, elle semble à présent avoir pour fonction de constituer une sorte de laboratoire social et culturel pour faire face aux problèmes et aux défis créés par le développement des connaissances, des activités et des applications scientifiques (*problem-centered*). Ainsi, les liens nouveaux développés ces dernières années entre science et société, et désignés par le concept d'« engagement public » (*public engagement – PE*), s'inscrivent dans un mouvement transnational et international très vaste dans lequel la Grande-Bretagne a joué un rôle pionnier.

On peut certes regretter que des dispositifs de plus en plus répandus, comme par exemple les « conférences de consensus », relèvent plus du « management social » que d'une authentique démocratisation à partir du « deficit model », mais il faut constater que nombreux sont ceux qui prennent conscience de l'impérieuse nécessité de respecter la diversité culturelle et sociale des publics pour renforcer les liens unissant les chercheurs, les différents acteurs de la communication et de la société, ainsi que les citoyens.

Au terme de ces huit textes, le lecteur sort, sans doute, un peu déconcerté : les cas concrets, passés et présents, qui lui ont été ici présentés ne lui permettent pas vraiment de répondre à la question posée au départ par Étienne Tassin : peut-on être citoyen du monde aujourd'hui, et comment ? Certes l'accélération de l'information, la mise sur pied, grâce à Internet, de réseaux sociaux couvrant désormais une bonne partie de la planète, permet-

traient de penser que le « rêve cosmopolite » est en passe de devenir une réalité. Mais il n'en est rien : l'actualité, nationale et internationale, avec son lot quotidien d'actes racistes ou xénophobes survenus d'un bout à l'autre du monde habité, de catastrophes humanitaires aux frontières des pays favorisés par la paix ou la richesse, est là pour nous en convaincre. Devenus d'une grande banalité, les voyages à l'étranger dans notre monde globalisé ne suscitent pas autant d'étonnement qu'autrefois, quand de rares voyageurs faisaient leur « grand tour », accomplissaient un pèlerinage ou une ambassade. De nos jours, la coopération internationale en matière de justice, de police, d'information scientifique ou artistique, ou encore de protection de l'environnement, est certes devenue un fait réel, mais combien insuffisant, combien imparfait[10] ! La persistance, voire l'aggravation de la famine ou de pandémies dans certaines parties du monde actuel en témoigne. Faut-il alors se contenter de scander des slogans pacifistes, universalistes, écologistes, en ayant pleinement conscience qu'ils relèvent du vœu pieux, de l'utopie ?

Une chose est, néanmoins, certaine : la prise de conscience de cet éloignement dramatique du but à atteindre, de l'incapacité des organisations internationales, dans l'état actuel de leur fonctionnement, à faire avancer durablement le monde vers la paix, l'égalité, la justice, représente tout de même un pas décisif du rêve vers la réalité. Être citoyen du monde aujourd'hui, ne serait-ce pas, finalement, savoir rêver tout en restant éveillé ?

[10] Cf. Mickaël Foessel, « Être citoyen du monde : horizon ou abîme du politique ? » in : *laviedesidees. fr*, 18/06/2011.