

LE COSMOPOLITISME CYNIQUE ET STOÏCIEN

VALÉRY LAURAND

Je ne sais exactement ce qu'il faut entendre par « cosmopolitisme juridique » et je crains que les auteurs, dont je m'apprête à développer la pensée dans cet article, éprouveraient au moins une sorte de malaise devant une telle expression. C'est que, précisément, les cosmopolitismes cynique (diogénien) et stoïcien se fondent sur un rapport suffisamment complexe à la loi de la cité pour qu'ils en rejettent ou en relativisent au moins la pertinence au nom, pour les deux, d'une norme supérieure qui serait la nature et pour les seconds, au nom de la Cité Universelle, tandis qu'*a fortiori* ils n'envisagent pas de droit positif international. La seule cité qui soit digne de ce nom, pour les Stoïciens, c'est le monde, la cité universelle, avec pour loi la loi de la nature (les autres cités, pour eux, ne sont appelées cités que par abus de langage), tandis que Diogène s'intitule lui-même *a-polis*, sans cité, *a-oikos*, sans maison, *kosmopolitês*, citoyen de l'univers, dans une sorte de « cosmopolitisme négatif », qui refuse toute institution et semble faire du monde comme cité un simple lieu d'habitation, sans notion de lien social ni de régulation de celui-ci.

De fait, à plusieurs égards, on pourrait plutôt parler d'un « cosmopolitisme anti-juridique » de mes auteurs, proposition que je nuance immédiatement à propos des stoïciens, puisqu'elle demandera à être précisée par les relations qu'entretiennent les lois positives avec la loi naturelle.

En une première approche cependant, il faudrait objecter à une notion de cosmopolitisme juridique la « falsification de la monnaie » (*paracharattein to nomisma*) diogénienne. Cette devise cynique, dont les sources, d'après Diogène Laërce VI 20-21, remonteraient à une étrange histoire de falsification réelle de la monnaie par le père de Diogène (qui tenait la banque publique de Sinope) ou par Diogène lui-même (ce qui lui aurait coûté l'exil), vaut surtout par la signification symbolique qui lui fut attachée : Diogène falsifie la morale (*to nomisma* signifiant « tout ce qui est établi par l'usage » : coutume, règle, et dans un second sens la monnaie), la religion, la politique et même la philosophie. Pour lui, la loi comme convention n'a aucune pertinence :

« Tel était le langage que tenait Diogène et de toute évidence il y conformait ses actes, falsifiant réellement la monnaie, n'accordant point du tout la même valeur aux prescriptions de la loi qu'à celles de la nature, disant qu'il menait

LE COSMOPOLITISME JURIDIQUE DANS L'HISTOIRE DES IDÉES

précisément le même genre de vie qu'Héraclès, en mettant la liberté au-dessus de tout »¹.

On le voit, pour Diogène, le cynique, le chien, celui pour qui les impulsions et les affects humains doivent être débarrassés de toute norme afin que l'animalité en chacun s'exprime, la loi est bien l'obstacle majeur et le cosmopolitisme qui découle d'une telle position, je n'ose dire théorique, mais théorico-pratique, ou plutôt une position existentielle, n'a évidemment rien d'un cosmopolitisme juridique : c'est précisément parce que les hommes se sont débarrassés de tout lien de droit qu'ils sont citoyens du monde.

Le problème pour les Stoïciens est sans doute plus complexe : il s'agit (comme pour Diogène, sans doute, d'ailleurs), d'évaluer aussi une nouvelle situation politique, celle héritée des conquêtes d'Alexandre. Que valent les lois des petites cités lorsque de toute façon ces cités n'ont plus l'autonomie qu'elles avaient auparavant, dans une *oikoumenê* – le monde habité – qui ne connaît plus qu'un maître et une uniformisation relative du droit ? Le changement historique de paradigme, s'il amène à une sorte de défiance par rapport aux lois des cités (quelle est leur autorité réelle, sur quoi une cité peut-elle encore légiférer librement ?), n'entame cependant pas une confiance absolue dans la justice (le fait de rendre la justice). De fait, la loi universelle (la loi de la Cité Universelle), autrement dit la loi naturelle, n'est pas conçue comme absolument contraire aux lois positives, et c'est précisément dans la relation entre ces deux types de lois que se constitue paradoxalement peut-être un cosmopolitisme qui, au nom de la loi universelle, justifie l'existence des cités et leurs relations dans un monde (*cosmos*).

L'un des principes fondamentaux du stoïcisme et le caractère de son sage se trouvent affirmés dès la *République* de Zénon :

« A nouveau, dans la Politeia, il présente les bons comme les seuls qui soient citoyens, amis, familiers, libres, de sorte que pour les Stoïciens les parents et les enfants sont des ennemis les uns pour les autres, car ils ne sont pas sages. »²

Seul le sage est citoyen : il a atteint à ce bonheur que seule une classe peut obtenir, lorsque les autres, les insensés, ne peuvent qu'être ennemis et ne connaissant aucun attachement : ni civique, bien entendu, ni amical ni familial. Chez les insensés, parents et enfants ne le sont que par le nom, ils ne sont pas libres, liés par les passions.

Stobée développe un peu ce qui ne nous est parvenu de Zénon que sous la forme de scandales. Les sages ont la connaissance, et notamment celle des

¹ Diogène Laërce (par la suite abrégé en D. L.), *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le livre de poche, trad. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Livre VI, 71.

² D.L. VII, 33.

LE COSMOPOLITISME CYNIQUE ET STOÏCIEN

biens communs (concorde), connaissance qui n'est jamais qu'intellectuelle mais implique toujours une *eu-praxis* :

« Ils n'admettent l'amitié qu'entre les seuls sages, puisqu'entre eux seuls naît la concorde au sujet des choses de la vie : la concorde est la science des biens communs. En effet, l'amitié véritable, pas celle qui est faussement nommée ainsi, est impossible sans confiance ni sécurité. Entre les insensés, parce qu'ils ne sont pas fiables et pas sûrs et parce qu'ils possèdent des jugements contradictoires, il n'y a pas d'amitié, mais adviennent d'autres combinaisons ou attaches tenues de l'extérieur par les besoins et les opinions. Ils disent aussi par ailleurs qu'avoir de l'affection, de l'attachement et aimer sont le fait des seuls sages³.

De fait, les sages se distinguent naturellement des insensés (le grec *phaulos*, traduit par insensé, signifie « mal foutus », en défaut), pour lesquels on ne peut en effet que « machiner » (le grec est *mechanastai*, verbe qui revient souvent pour décrire l'activité du politique ou du législateur) quelque lien de l'extérieur : d'où un lien externe, sur le mode d'une combinaison composée d'éléments distincts (la *parathêsis*⁴), attachement reçu (ou imposé) de l'extérieur selon une loi subie plutôt que vécue. Les sages, de leur côté, vivent cette loi, ou du moins l'incarnent et l'expriment dans des actions, ce qui est souligné par des *verbes* : avoir de l'affection (*agapan*), s'attacher (*aspazesthai*), aimer (*philein*). C'est là la loi naturelle : exprimée par la raison du sage, incarnée par le sage. Il faut se défaire pour le saisir d'une compréhension juridique de la loi : la loi naturelle ne s'inscrit pas dans des codes, mais s'exprime par les actions droites du sage et s'incarne dans son corps. La loi naturelle revient à suivre sa nature, suivre l'*oikeiôsis*, mouvement naturel de chaque être vivant d'adaptation à sa nature, singulièrement pour l'homme, mouvement naturel d'adaptation à sa nature rationnelle. Il s'agit, si l'on veut, d'une sorte de programme génétique à

³ J. Van Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols, Leipzig, Teubner, 1964 et vol. 4, index par M. Adler, Leipzig, Teubner, 1964 (ci-après *SVF*), III, 630 (=Stobée *ecl.* II 108, 5 W) : je traduis. Ἐν μόνοις τε τοῖς σοφοῖς ἀπολείπουσι <φιλίαν>, ἐπεὶ ἐν μόνοις τούτοις ὁμόνοια γίνεται περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον· τὴν δ' ὁμόνοιαν εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν ἐπιστήμην. Φιλίαν γὰρ ἀληθινήν καὶ μὴ ψευδῶνυμον ἀδύνατον χωρὶς πίστεως καὶ βεβαιότητος ὑπάρχειν· ἐν δὲ τοῖς φαύλοις, ἀπίστοις καὶ ἀβεβαίοις οὗσι καὶ δόγματα πολεμικὰ κεκτημένοις, οὐκ εἶναι φιλίαν, ἑτέρας δὲ τινας ἐπιπλοκάς καὶ συνδέσεις ἐξῶθεν ἀνάγκαις καὶ δόξαις κατεχομένας γίνεσθαι. Φασὶ δὲ καὶ τὸ ἀγαπᾶν καὶ τὸ ἀσπάζεσθαι καὶ τὸ φιλεῖν μόνων εἶναι σπουδαίων

⁴ Cf. pour un exemple des différentes compositions des corps, Plutarque, *Préceptes de mariage*, 34, 142e- 143a. « Parmi les corps, les philosophes disent des uns qu'ils sont composés d'éléments distincts (ἐκ διεσ), comme une flotte et une armée, d'autres de parties jointes (ἐκ συναπτομένων), comme une maison ou un navire, d'autres enfin qu'ils forment un tout d'une seule nature (ἡνωμένα καὶ συμφυῆ), comme c'est le cas de chaque être vivant. C'est à peu près ainsi que, dans le mariage, l'union des gens qui s'aiment forme un tout d'une seule nature, celle des gens qui s'épousent pour la dot ou pour les enfants est composée de parties jointes, celle des gens qui ne font que coucher ensemble, d'éléments distincts et on pourrait penser d'eux qu'ils habitent ensemble mais ne vivent pas ensemble. » (Je traduis).