

Pluriel et commun



Pluriel et commun

Sociologie d'un monde cosmopolite

Vincenzo Cicchelli

SciencesPo
LES PRESSES

Catalogage Électre-Bibliographie (avec le concours de la Bibliothèque de Sciences Po)

Pluriel et commun : sociologie d'un monde cosmopolite / Vincenzo Cicchelli.

- Paris : Presses de Sciences Po, 2016.

ISBN papier 978-2-7246-1885-3

ISBN pdf web 978-2-7246-1886-0

ISBN epub 978-2-7246-1887-8

ISBN xml 978-2-7246-1888-4

Couverture : August Macke, *Farbige Formen II*, 1913, 36 x 30,4 cm, Öl auf Karton, Sammlung Wilhelm-Hack-Museum.

La loi de 1957 sur la propriété individuelle interdit expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit (seule la photocopie à usage privé du copiste est autorisée).

Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, du présent ouvrage est interdite sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris).

À A. et A. et à tout ce qu'eux seuls m'apportent



*« You may say I'm a dreamer,
but I'm not the only one
I hope some day you'll join us
And the world will be as one¹. »*

1. *« Tu peux dire que je suis un rêveur/ mais je ne suis pas le seul/ J'espère qu'un jour tu te joindras à nous/ et le monde sera uni », John Lennon, « Imagine », 1971.*

Toutes les traductions issues d'ouvrages étrangers non publiés en français sont de l'auteur.



SOMMAIRE

<i>Prologue</i> /	HEURS ET MALHEURS DU COSMOPOLITISME	11
<i>Introduction</i> /	L'IMAGINATION COSMOPOLITE	
	COMPRENDRE UN MONDE PLURIEL ET COMMUN	23
I - LES CARACTÈRES DISTINCTIFS DU MONDE COSMOPOLITE		
<hr/>		
<i>Chapitre 1</i> /	INTERDÉPENDANCE ET ÉCHELLES	51
	Un espace transnational scalaire	52
	L'État-nation dans le monde cosmopolite	55
<i>Chapitre 2</i> /	LES MATRICES DE LA SINGULARITÉ	67
	Le monde comme totalité et les risques globaux	67
	Appréhender les faits culturels dans le monde cosmopolite	70
	Répertoires cosmopolites	74
<i>Chapitre 3</i> /	LA PLACE DE LA PLURALITÉ	89
	Des expériences contradictoires	90
	Sous la menace de la globalisation	92
	Une promotion des identités culturelles	97
	Hybridations	104
	Un universel émanant de la pluralité	115
	Conclusion de la première partie	119
II - LA SOCIALISATION COSMOPOLITE		
<hr/>		
<i>Chapitre 4</i> /	PENSER LA SOCIALISATION COSMOPOLITE	123
	À la recherche de la socialisation cosmopolite	124
	Deux axes de la socialisation	133
	Jalons pour une herméneutique de l'altérité	153

<i>Chapitre 5</i> / QU'EST-CE QU'UN COSMOPOLITE ?	167
Controverses	168
Une alternative	175
<i>Chapitre 6</i> / LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE L'ESPRIT COSMOPOLITE	197
Un processus réflexif	197
L'esprit cosmopolite au quotidien	204
Vivre en cosmopolite : terrains	215
Conclusion de la deuxième partie	253
<i>Conclusion</i> / LA SOCIOLOGIE COSMOPOLITE COMME PROJET	257
BIBLIOGRAPHIE	263

Prologue / HEURS ET MALHEURS DU COSMOPOLITISME

« *Ser moderno es ser contemporáneo, ser actual : todos fatalmente lo somos¹.* »

Trois expériences sont à l'origine de ce livre, toutes trois liées à la formation que les sociologues de ma génération ont reçue aussi bien qu'à la prise de conscience, avec le recul du temps, que les concepts forgés par la discipline s'inscrivent dans un horizon historique.

La sociologie et l'expérience biographique du monde contemporain

La première de ces expériences est commune à ceux d'entre nous qui, en parcourant un jour du regard leur bibliothèque, se sont sentis éloignés du contenu de certains ouvrages qui leurs étaient autrefois familiers. Quand je pense aux manuels d'histoire, de littérature, de philosophie qui ont marqué mes années de lycée en Italie, je suis saisi d'un certain malaise : ces textes avec lesquels je me suis formé, d'une grande valeur pour la plupart, ne permettraient plus à un adolescent d'aujourd'hui, où qu'il vive, de comprendre le monde. L'intensification et l'accélération des interdépendances entre les sociétés ; la multiplication des risques et des menaces globaux tels que les épidémies, le terrorisme, les catastrophes nucléaires et environnementales, les conséquences du réchauffement climatique, les trafics humains et de drogue ; la transformation du capitalisme, avec la domination du libéralisme économique, la dérégulation inédite des marchés et

1. « Être moderne est être contemporain, être actuel : nous le sommes tous inévitablement », Jorge Luis Borges, « Prologo », Luna de enfrente, 1925.

l'accroissement du commerce international ; les récessions économiques récurrentes depuis la fin des Trente Glorieuses ; le déclin du mouvement ouvrier et, plus généralement, la relative désindustrialisation des sociétés occidentales ; la forte pénétration des nouvelles technologies et l'essor de la société de la connaissance ; l'accroissement de la mobilité et des flux migratoires ; les profonds changements géopolitiques après la chute du mur de Berlin, la fin du bipolarisme, la montée en puissance de pays non occidentaux et le déclin relatif du monde occidental ; la remise en cause du modèle social-démocrate et la crise de l'Europe, dont l'intégration politique reste largement inaboutie et où naissent de nouveaux antagonismes entre pays : tous ces phénomènes modifient substantiellement notre appréhension du cours de l'histoire.

À quoi nous serviraient ces manuels écrits dans le contexte de la guerre froide, conçus pour penser un monde bipolaire, d'un point de vue européen et occidental – que ce dernier fût libéral ou communiste ? Ces livres étaient issus d'un contexte géopolitique marqué par des divisions et des conflits (Est-Ouest et Nord-Sud) qui structuraient les relations internationales depuis la fin de la seconde guerre mondiale ; leurs auteurs s'étaient formés dans les années traversées par la décolonisation et par les mouvements de lutte pour les droits civiques. Il leur était impossible d'appréhender les forces ayant conduit à l'avènement de la « société globale », qui est devenue, indépendamment de tout jugement de valeur, le cadre factuel de référence dans lequel nous vivons aujourd'hui.

La deuxième expérience est liée à mes années d'apprentissage universitaire en sciences sociales. Étudiant en sociologie en France durant la première moitié des années 1990, je me suis initié à une discipline alors tournée vers l'étude des dynamiques sociales à l'intérieur de ce qui était considéré comme le *locus naturalis* de leur manifestation : l'État-nation. Les travaux sociologiques sur lesquels je me suis formé étaient peu comparatifs, peu ouverts à d'autres traditions sociologiques nationales – à l'exception bien entendu de l'Allemagne et, pour partie, des États-Unis. Aujourd'hui, on constate à l'inverse une aspiration grandissante, surtout chez les jeunes sociologues, à entrer sur le « marché global » de la sociologie par l'importation et la discussion critique d'autres paradigmes, par une participation active aux débats

grâce à l'usage de cette *lingua franca* qu'est l'anglais contemporain. Depuis les années 1990, on assiste bel et bien à une internationalisation des sciences sociales (Mosbah-Natanson et Gingras, 2014). Cette volonté de changer d'échelle en inscrivant ses travaux dans des courants internationaux comporte un risque, celui d'une paupérisation des productions locales et d'une reproduction aveugle des pratiques de recherche dominantes (en clair, une « américanisation » de la sociologie). Le repli identitaire et, par voie de conséquence, la marginalisation de certaines traditions académiques nationales (au nom de la défense louable de la diversité culturelle) seraient ainsi une conséquence regrettable de la globalisation de la recherche.

Je suis enclin à penser qu'à l'ère de la globalisation, la demande de reconnaissance identitaire et l'aspiration universaliste doivent se comprendre dans un même mouvement (Cicchelli, 2009). La sociologie n'y échappe pas : la volonté de valorisation de spécialités académiques locales se réalise conjointement avec l'envie d'appartenir à une communauté scientifique transnationale. Si nous devons rester conscients de ce paradoxe et nous préserver de toute adhésion naïve et inconditionnelle à la globalisation de la sociologie, nous devons également avoir à l'esprit le fait que cette dynamique implique de réfléchir à la reformulation des rapports entre les anciens et nouveaux « centres » de production des savoirs et les « périphéries ».

Une troisième expérience, commune cette fois-ci aux enseignants de sociologie, tient à la contradiction entre la nécessité de renouveler les concepts de la discipline face à l'accélération des changements sociétaux et celle de continuer de s'inscrire dans un corpus de connaissances établies (Nisbet, 1984 [1966]). Je fais souvent part à mes étudiants de ma stupéfaction devant la caducité de nos savoirs. Peut-on continuer en France, ou ailleurs en Europe, à faire la sociologie de la même façon face à l'essor de paradigmes forgés dans de nouveaux pays producteurs de savoirs, très critiques de nos analyses ethnocentriques de la modernité (Rouilleau-Berger, 2011) ? Pensons aux courants venus d'Inde (les *subaltern studies* et les *post-colonial studies*)²

2. Signalons également le 40^e congrès de l'Institut international de sociologie, organisé à New Delhi en février 2012, « *After Western Hegemony : Social Science and its Publics* ».

et aux théories de la dépendance formulées il y a un peu plus longtemps par des penseurs latino-américains ; aux efforts récents d'un Zhao Tingyang (2009) pour concevoir les relations internationales dans une perspective plus globale (qu'il appelle *worldness*) fondée sur la théorie chinoise du *Tian-xia* (littéralement : tout sous le ciel). Des voix s'élèvent pour inciter les sociologues occidentaux à se frotter à la production scientifique des pays du Sud (Kuhn et Yazawa, 2013), effort qui aboutirait à la production d'une sociologie plus « vitale, pertinente et vraie » (Burawoy, 2009, p. 95).

Je dis également à mes étudiants que ce que nous observons aujourd'hui s'inscrit dans des phénomènes de longue durée, qui demandent un regard historique sachant faire la part entre l'éphémère et le durable (Cicchelli-Pugeault et Cicchelli, 1998). Immanuel Wallerstein (2006 [2004]) a mis en évidence le dosage de transformation et d'inertie inhérent aux systèmes sociaux : « Les systèmes historiques dans lesquels nous vivons sont certes systémiques, mais ils sont aussi historiques. Ils restent les mêmes au fil du temps et ne sont pourtant jamais les mêmes d'une minute à l'autre. C'est un paradoxe, mais pas une contradiction. Savoir étudier ce paradoxe incontournable est la tâche principale des sciences sociales historiques. Ce n'est pas une énigme, c'est un défi » (p. 41). Ce défi n'est pas simple à relever, d'autant plus qu'il est assez fréquent, dans les sciences sociales, d'inventer de nouveaux termes pour désigner de vieux concepts, au lieu de se demander quelles sont les bonnes bouteilles qui « contiennent encore du bon vin » (Martinelli, 2005, p. 3).

Tournant global, tournant cosmopolite

On ne saurait ignorer les changements observés dans le champ scientifique au cours des trente dernières années : que ce soit en sociologie, en anthropologie, en science politique, en histoire ou en géographie, a émergé un ensemble composite de travaux, que l'on peut subsumer sous l'expression de « tournant global » (Caillé et Dufoix, 2013). Une prolifération d'expressions témoigne de cette effervescence académique : on parle aussi bien de *global studies* que d'approches transnationales, de *world history*, de *connected history*,

d'approches civilisationnelles, d'approches des modernités multiples, de cosmopolitisme, etc. Très différents les uns des autres, menés par des auteurs parfois profondément antagonistes tant sur le plan conceptuel que méthodologique, tous ces travaux partagent le même but : trouver une optique qui saisisse la façon dont les sociétés nationales sont aux prises avec des phénomènes qui traversent leurs frontières géographiques et qui devancent parfois les capacités d'intervention des États. Tous considèrent nécessaire de s'interroger sur l'épuisement relatif du paradigme de l'État-nation – même si ce dernier, comme les cultures et les identités qui en sont l'expression, est loin d'avoir disparu (Meyer *et al.*, 1997 ; Galland et Lemel, 2007). Le social peut-il encore être contenu dans l'enceinte territoriale de l'État-nation ? Telle est la question fondamentale qui sous-tend ces recherches (Sassen, 2009 [2007]).

Par conséquent, les travaux qui s'inscrivent dans le courant des *global studies* insistent sur un point de méthode désormais incontournable : « Le monde global, même si ses contours sont imprécis, est devenu le cadre dans lequel doivent être insérés les phénomènes sociaux, politiques et culturels de notre temps, du moins si nous voulons en comprendre la nature la plus intime » (Cotesta, 2006, p. 1). Véritable Janus Bifrons, la globalisation est une formidable machine à produire des interdépendances, accentuant aussi bien l'intégration que la fragmentation, l'inclusion que l'exclusion (Albrow, 1996 ; Stiglitz, 2002 ; Wallerstein, 2006 [2004] ; Carroué, 2007 ; Bourguignon, 2012). Elle fournit autant d'opportunités d'ouverture culturelle et d'*empowerment* à des individus plus mobiles qu'elle engendre de nouvelles inégalités entre pays et entre classes sociales à l'intérieur d'une société donnée, de même que des frustrations, des désenchantements et des déracinements (Calhoun, 2002 ; Wagner, 2007). Phénomène multidimensionnel, elle n'est pas réductible au seul aspect économique (Robertson, 1992 ; Cotesta, 2006 ; Robertson et White, 2007 ; Caselli, 2012).

Fortes de l'idée que « la définition économique de la globalisation ne peut expliquer pourquoi un électricien de New Haven se soucie de la forêt tropicale brésilienne, ni comment est née la conscience mondiale de ce problème » (Chanda, 2010 [2008], p. 9), les analyses

proposées ici empruntent un certain nombre d'outils aux *global studies* pour tenter de comprendre : a) le fait que le sort de chacun des habitants de la planète soit lié à celui des autres, indépendamment du pays de naissance et du lieu de résidence ; b) la double nature du monde global – que j'appelle monde cosmopolite –, consubstantiellement pluriel *et* commun³. Tout en participant de ce profond renouveau de la discipline représenté par les *global studies*, la sociologie cosmopolite ne saurait néanmoins se réduire à une simple variante de ces dernières. En poursuivant l'objectif de présenter, voire de forger, des outils propres à une orientation inédite, cet ouvrage s'inscrit davantage dans ce que d'aucuns ont appelé le « tournant cosmopolite » (Beck et Grande, 2010), dont nous analyserons les fondements.

Qui a peur du cosmopolitisme ?

Partisans et détracteurs du cosmopolitisme s'affrontent de façon récurrente. Ces débats sont importants à évoquer ici tant ils renvoient à des craintes diffuses et agissantes quant au sort qu'un monde cosmopolite réserverait aux identités et aux souverainetés nationales. Le mot cosmopolitisme est à la fois flou et très connoté. Cette double caractérisation est le fruit d'une longue sédimentation historique. Sans remonter à ses origines, qui se perdent dans l'histoire de la pensée occidentale, rappelons que le mot *cosmopolitês* a été forgé par le philosophe Diogène de Sinope. Dans les sociétés modernes, au même titre que la globalisation, le cosmopolitisme est porté aux nues tout autant que vilipendé (Held et McGrew, 2007).

Il comporte souvent une connotation péjorative lorsqu'il est associé à un refus de se soumettre à l'autorité locale ou nationale ou à « un désir d'endosser de multiples affiliations » (Posnock, 2000, p. 802). Une telle vision d'un individu sans frontières, voire traître à sa patrie, a été l'un des fondements de l'antisémitisme allemand. Comme l'a rappelé Enzo Traverso (2002), dès la fondation du Reich bismarckien, une opposition était faite entre Juifs et Allemands : « Le Juif incarnait

3. Pour paraphraser le titre d'un livre de Bruno Latour (2003).

la mobilité de l'argent et de la finance, le cosmopolitisme et l'universalisme abstrait, le droit international et la culture "urbaine métissée" ; l'Allemand, en revanche, était enraciné dans une terre, créait sa richesse par le travail et non pas grâce à des opérations financières, possédait une culture exprimant un génie national, ne concevait pas les frontières de son État comme des constructions juridiques abstraites mais comme les marques d'un "espace vital" » (p. 74).

Dans la tradition internationaliste et marxiste, le cosmopolitisme renvoie plutôt à une forme de domination. Il serait l'expression idéologique des intérêts de classe de la bourgeoisie capitaliste naissante, immortalisée par ces mots dans le *Manifeste du parti communiste* : « Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays » (Marx et Engels, 1999, [1848], p. 9).

Qu'il soit louangé ou blâmé, le cosmopolitisme est présent dans les discours publics à travers quatre usages. Le premier est associé à certaines grandes marques, les *global brands*. Par l'intermédiaire des industries culturelles internationales, il s'agit de promouvoir un style de vie, en particulier chez les classes moyennes et supérieures, pour encourager la consommation de produits soit dé-culturalisés (qui incarnent des caractéristiques locales peu explicites ou oubliées dans le temps), soit ayant un fort ancrage culturel local (qui devient ensuite un signe distinctif de reconnaissance à l'échelle planétaire).

Le deuxième est l'apanage des milieux ouverts et internationaux, grands esprits, intellectuels, savants, polyglottes et autres voyageurs ayant « roulé leur bosse » sur les routes du monde. Ce peut être une façon positive d'indiquer l'expérience, parfois ressentie comme douloureuse, de l'exil (Lapierre, 2006). Mais le plus souvent, cet usage émane de lettrés louant une vision du monde où l'appartenance cosmopolite se place au-dessus des patries particulières. « Le philosophe n'est ni Français, ni Anglais, ni Florentin : il est de tous les pays », disait Voltaire⁴. Cet usage s'inspire parfois aujourd'hui de l'esprit de tolérance qui aurait régné dans certaines villes, telles Alexandrie, Damas ou Istanbul (Ilbert et Yannakakis, 1992 ; Balta, 1994), dans

4. Dictionnaire philosophique, *article Cartésianisme*.

certaines empires, tels les empires ottoman et austro-hongrois, ou dans certaines aires géographico-culturelles comme la *Mitteleuropa*. Nombreux sont les romans qui font revivre une image multiculturelle, teintée d'exotisme et d'orientalisme, de ces mondes : *Aziyadé* de Pierre Loti (1878), *La Mort à Venise* (1913) de Thomas Mann, *L'Étranger* (1934) de Sándor Márai, *Le Monde d'hier* de Stefan Zweig (1944), *Léon l'Africain* (1986) d'Amin Maalouf, *Danube* (1986) de Claudio Magris (1986) – pour ne citer que quelques exemples significatifs à mes yeux. Ils sont empreints de la nostalgie d'un passé révolu, parfois mythifié, au cours duquel ont pu s'épanouir des cultures diversifiées et un sentiment de tolérance.

Aux côtés de ces deux connotations positives, voire laudatives dans le second cas, le troisième usage réserve au cosmopolitisme une critique acérée, exprimée par la voix de l'extrême droite. Assimilé au principe d'indifférenciation universelle, il est accusé de menacer l'existence même de la civilisation européenne. Le cosmopolitisme « serait à l'origine de l'effondrement de ce qui devrait être capital en chaque pays, notamment en France : affirmer et défendre la spécificité et l'identité françaises dans le monde », selon Pierre Mulloz (2012), dont un autre texte affiche un sous-titre évocateur : « L'idéologie cosmopolite, voilà l'ennemi » (2011). Citons aussi un certain Félix Martel, qui affirme que « nos institutions régaliennes comme la Justice, l'Éducation nationale sont contaminées et asservies aux idéaux du social-cosmopolitisme⁵ ».

Cette crainte de la dissolution de la nation est en revanche absente à l'autre bout du spectre politique : les discours critiques d'extrême gauche sur le cosmopolitisme s'en prennent quant à eux à la domination des élites globalisées. Ces dernières assureraient une gouvernance mondiale qui reprendrait à son compte les logiques impérialistes d'antan, mais adaptées à la société globale contemporaine. On ne s'étonnera guère alors de voir dénoncée, sur des sites d'extrême droite, une convergence idéologique entre l'extrême gauche et ce qui est désigné comme la « superclasse mondiale »⁶, c'est-à-dire l'élite du *global business*. Pour qui a choisi le camp de l'intérêt supérieur de sa

5. Article disponible sur <http://francaisdefrance.wordpress.com>

6. Article disponible sur <http://www.polemia.com>

patrie, les libéraux et les progressistes sont vus comme les fossoyeurs de la nation française.

Ces quatre visions ont pour enjeu commun l'idée que les individus se font de la globalisation, comprise comme une mise en contact avec la différence culturelle et comme une machine à ouvrir, à déplacer ou à détruire des frontières nationales. Dans le premier cas, la globalisation est vue comme une formidable opportunité pour la création d'un marché global de milliards de consommateurs de produits culturalisés ou déculturalisés. Dans le deuxième cas, elle permet aux individus, surtout aux citoyens, de construire un rapport à l'altérité de type universaliste, allant jusqu'à la cohabitation dans des espaces culturellement hétérogènes. Dans le troisième cas, elle est un Léviathan, un monstre effrayant qui ingurgiterait toutes les cultures locales, pour en faire un mélange indistinct et informe, induit par les processus transnationaux, en particulier l'immigration. L'altérité est alors considérée comme menaçante et il est du devoir des patriotes de combattre le fléau de la globalisation pour défendre la souveraineté et l'identité nationales. Dans le quatrième cas, la disparition des frontières n'est pas négative en soi, mais elle semble plutôt associée à la dérégulation des marchés et à la production de nouvelles formes d'inégalités et de domination, occultées par une focalisation excessive sur les questions relatives à la diversité culturelle. Finalement, le combat pour ou contre le cosmopolitisme prend la forme d'une opposition linéaire : se sentant à l'étroit dans les cercles sociaux les plus immédiats, ses thuriféraires mettent volontiers l'aversion de ses adversaires sur le compte d'une sorte de vertige face à un monde trop grand, tandis que ces derniers reprochent aux cosmopolites un manque de loyauté et de fidélité aux communautés dans lesquelles ils vivent. Les cosmopolites souffriraient de claustrophobie, leurs ennemis d'agoraphobie.

Une alternative

Cet ouvrage n'épouse aucune des positions qui viennent d'être exposées. Nous verrons que l'attitude cosmopolite consiste tout d'abord à croire que l'on peut franchir des frontières sans perdre ses racines, que l'on peut s'afficher cosmopolite tout en ayant un ancrage

dans une culture particulière (Appiah, 2006 [2005]). Idéal de transcendance des appartenances locales, l'horizon du cosmopolite se définit tout d'abord comme l'« *universum* terrestre » (Coulmas, 1995 [1990]). Cette tension vers le cercle ultime de socialité qu'est l'humanité ne conduit pourtant pas à la négation de mœurs, des cultures, des identités particulières. Pour le dire avec Pascal Bruckner (2000), entre ceux qui se barricadent dans un nationalisme identitaire et ceux qui n'aspirent qu'au grand large, « penser ensemble l'enracinement et l'universel comme se fécondant l'un par l'autre » devient une forme urgente d'engagement intellectuel (p. 68).

Je ne suivrai ni l'idée de Thomas Friedman (2010 [2005]), qui célèbre une « terre plate » où les divisions géographiques et historiques deviendraient de moins en moins pertinentes, ni celle de Régis Debray (2010) pour qui un spectre, qu'il convient de chasser, hante le monde contemporain : la disparition des frontières. D'ailleurs, sous la plume de ce polémiste français, l'éloge des frontières finit par s'égarer dans l'apologie des identités, alors que pour cette star du journalisme américain qu'est Friedman, l'accroissement des opportunités d'échange et de réussite découle précisément de l'atténuation des divisions internes du monde contemporain. Je partirai en revanche du constat central que les frontières qui unissent et séparent les groupes humains sont à la fois plus poreuses et plus rigides et qu'elles se reformulent et se déplacent.

L'étude du monde cosmopolite soulève des questions. S'en tenir au constat d'une connectivité inédite serait banal (Tomlinson, 1999). Si toutes sortes de liens d'interdépendance se tissent à l'échelle planétaire, la sociologie cosmopolite a pour objectif premier de comprendre les conséquences de cette condition – manifestée par la multiplication et la coexistence des référents culturels et identitaires – et d'interpréter ses implications dans les différentes sphères de l'existence sociale et humaine (Giddens, 1999 ; Kennedy, 2010 ; Appadurai, 2013 ; Cicchelli, 2014a).

Ce livre n'aurait jamais pu exister sans les rencontres avec tant de collègues, amis, étudiants, avec qui j'ai régulièrement discuté de thèmes et de contenus que j'ai développés au cours des dernières

années, lors de mes déplacements à Haïfa, Montevideo, Montréal, New Delhi, New York, Paris, Ra'anana, Rome, Salerne, Sao Paulo, Toronto, Yokohama. Je pense notamment à Jean-Loup Amselle, Vittorio Cotesta, Stéphane Dufoix, Robert Fine, Tally Katz-Gerro, Danilo Martuccelli, Sylvie Octobre, Jean-Bernard Ouédraogo et Viviane Riegel, dont les critiques généreuses, les conseils avisés, les remarques éclairantes ont parfois été décisifs. Mais je pense également aux échanges, longs ou occasionnels, mais tout aussi précieux, avec Alma Cicchelli, Jean-Pascal Daloz, Dominique Desjeux, Speranta Dumitru, Diane Farmer, Verónica Filardo, Olivier Giraud, Maria Litsardaki, Patrick Le Galès, Gianluca Manzo, Massimo Pendenza, Catherine Pugeault, Emilien Schultz, Étienne Tassin, Madalina Vartejanu-Joubert, Shujiro Yazawa, Ian Woodward. Et que dire du soutien indéfectible et des encouragements de mes anciens étudiants, Michele Altomonte, Valentina Battista, Vulca Fidolini, Justyna Kocur, Mathilde Morineaux, Caterina Rizzo, Nadia Tarhouni ?

Que toutes et tous en soient vivement remercié(e)s.



Introduction / L'IMAGINATION COSMOPOLITE¹

COMPRENDRE UN MONDE PLURIEL ET COMMUN

Tout corps a son ombre, toute âme son scepticisme².

La globalisation a permis à la pensée cosmopolite, incomparablement plus ancienne que la sociologie, de rencontrer des conditions sociales et historiques *a priori* favorables à son épanouissement. Mais le cosmopolitisme fournit-il de nouveaux éclairages pour la compréhension des sociétés contemporaines ? Tout dépend, nous semble-t-il, de la capacité de ses promoteurs à traduire sociologiquement les matrices constitutives de la pensée cosmopolite, à tirer parti de la tension fondatrice entre l'universalisme et le particularisme (Fine, 2007) et à forger des concepts aptes à saisir les dynamiques complexes du monde cosmopolite.

Si le cosmopolitisme connaît un important essor depuis une vingtaine d'années, la rançon de ce succès se trouve dans la recherche en cours : le risque est grand de ne pas tenir compte de la discontinuité entre ses idées philosophiques et leur traduction sociologique, de s'égarer dans la jungle d'une terminologie luxuriante (Skrbis et Woodward, 2013) ou encore de banaliser les analyses qui s'en inspirent (Chernilo, 2012) en confondant ces dernières avec l'ensemble plus vaste d'études sur les phénomènes transnationaux. Les sociologies du cosmopolitisme étant en bonne partie des variantes implicites du grand récit de la globalisation, il convient d'équiper ce dernier de topiques plus cosmopolites.

Deux possibilités s'offrent au chercheur. La première consiste à faire table rase du passé, à reléguer au grenier les concepts de la sociologie

1. Titre emprunté à Gerard Delanty (2009).

2. Oscar Wilde, *La Critique créatrice*, Paris, Éditions complexes, 1989, p. 70.

classique. Cette position est défendue notamment par Ulrich Beck (2006a [2004]), dont les ouvrages se veulent de véritables manifestes en faveur d'un nouveau paradigme. Pourtant, la position selon laquelle l'adoption de la perspective de la « cosmopolitisation du monde » doit nécessairement impliquer l'abandon de toute référence à la sociologie classique a été très discutée. Des auteurs ont soutenu que les cadres conceptuels élaborés par les fondateurs de la discipline ne sauraient être tous confondus avec l'analyse des sociétés nationales (Truc, 2005 ; Chernilo, 2006 ; Pendenza, 2014). La seconde possibilité, à laquelle ce livre souscrit, consiste en revanche à introduire des outils nouveaux dans des approches ayant fait leurs preuves (Fine et Chernilo, 2004 ; Kendall, Woodward et Skrbis, 2009). Toute la difficulté de l'exercice vient du fait que la discipline doit faire preuve d'inventivité, d'imagination conceptuelle et méthodologique (Delanty, 2009), sans nécessairement se renier.

Les matrices du cosmopolitisme

Sans retracer toute la généalogie du cosmopolitisme, il est néanmoins utile de présenter les grandes matrices utiles à la compréhension de la réalité contemporaine. Au risque de vouloir trouver à tout prix des traces de cosmopolitisme là où elles sont plus qu'incertaines, des auteurs ont privilégié une approche de longue durée, qui montre les avatars successifs de l'idée cosmopolite et sa capacité à s'adapter aux conditions historiques les plus diverses, y compris les plus défavorables à son épanouissement (Coulmas, 1995 [1990]).

Un oxymore

Il a été remarqué à juste titre que le mot de cosmopolite est constitué de l'association « apparemment abusive » (Lourme, 2012, p. 9) des termes « *politês* » (le citoyen) et « *kósmos* » (le monde, l'univers). Cet oxymore présente une valeur heuristique, puisqu'il oblige à penser d'emblée la tension entre l'ancrage immédiat de la citoyenneté et l'ouverture de l'expérience humaine à des horizons de sens éloignés. Dans sa signification la plus radicale, l'expression « citoyen du monde » incite à un acte d'émancipation individuelle à l'égard des

liens de proximité et des chaînes assignées par la naissance, pousse à un affranchissement d'un contexte proximal d'existence. On y lit une conception critique et libertaire selon laquelle l'individu est censé se libérer du joug des préjugés ethnocentriques et nationalistes qui faussent son jugement, des chaînes patriotiques et des clôtures culturelles qui bornent son horizon. Cette affirmation de soi ne saurait toutefois rimer avec une conception solipsiste de l'individu. Le contraire est vrai. Ce que le cosmopolitisme revendique est une aspiration forte à l'inscription dans la plus grande communauté qui soit : celle de l'humanité entière.

La longue histoire de cette conception de l'individu et de ses rapports au monde peut être retracée à travers trois matrices. La première repose sur l'idée d'une profonde unité humaine, d'une communauté suprême réunissant tous les hommes et tous les dieux : la *cosmopolis* stoïcienne, où tout individu peut prétendre à un droit à la citoyenneté partout sur la planète et où l'on tient pour illégitime toute forme de fermeture et d'exclusion car « l'horizon du cosmopolite se définit en premier lieu comme l'*universum* terrestre, le monde entier » (Coulmas, 1995 [1990], p. 12). La *cosmopolis* était essentiellement comprise comme unité politique, transcendant toutes les frontières entre ethnies, cultures, religions, classes, dans l'esprit d'une égalité de principe (Beck, 2003a). La deuxième matrice peut être décrite comme un ensemble d'obligations morales à l'égard d'autrui : l'aspiration à une plus grande tolérance envers les mœurs et les croyances des autres peuples, la recherche d'une paix universelle, l'application du devoir d'hospitalité à l'égard des étrangers font du cosmopolitisme un principe de responsabilité et de solidarité (Brock et Brighouse, 2005). La troisième matrice est directement issue des précédentes et les complète ; elle est utilisée pour désigner l'intérêt porté aux êtres, aux mœurs et aux pays étrangers. Capable de se sentir à l'aise hors de son pays natal, le cosmopolite instaure un dialogue avec les autres, qu'il considère comme ses égaux sur le plan de la dignité humaine.

Une orientation cosmopolite présuppose ainsi chez l'individu :

- a) une faculté à transcender sa propre culture, à dépasser allégeances et appartenances locales ;
- b) un sens de la responsabilité envers les autres fondé exclusivement sur leur humanité, indépendamment de

toute référence à leur ethnicité, culture, religion, affiliation politique, citoyenneté nationale ; c) une ouverture, un intérêt et un respect à l'égard des autres cultures et de la diversité des modes de vie. Ces trois matrices se rejoignent sur ce qui est le propre du cosmopolitisme, un idéal d'inscription de l'individu dans la commune humanité.

Un *oekoumène* global³

Dans son histoire vieille de vingt-cinq siècles, le cosmopolitisme a connu des cycles d'affirmation, de déclin et de renouveau (Fine et Robin, 2002) et, bien évidemment, de profondes transformations conceptuelles. Le cosmopolitisme contemporain, qu'il est préférable d'appeler néocosmopolitisme (Fine, 2007), n'est pas l'héritier direct de formes plus anciennes. Trois grandes étapes scandent son histoire millénaire. Dans le monde antique, le cosmopolitisme met en tension l'individu et son inscription dans sa cité de naissance, en accentuant le mouvement d'émancipation qui le conduit à une affiliation universelle ; cette dernière reste néanmoins une abstraction car, pour les philosophes grecs, le monde est d'abord une projection du particulier, la *polis*, sur le monde connu de l'époque. Au siècle des Lumières, communément admis comme l'âge d'or du cosmopolitisme, les philosophes s'en saisissent comme d'une arme pour combattre l'obscurantisme religieux et répondre à l'aspiration à la paix. Cet idéal pacifiste se fonde sur un universalisme de raison, dans un monde pourtant appréhendé comme exotique à la faveur des voyages d'exploration et – ce qui peut paraître contradictoire – de la colonisation européenne et de sa mission civilisatrice. La montée du nationalisme, au XIX^e siècle, a entraîné le déclin de l'idéal cosmopolite. Son retour en force ne date que des trois dernières décennies, avec l'avènement de la société globale, généralement considérée comme la condition de naissance du cosmopolitisme contemporain, son arrière-plan factuel et son horizon de sens. La globalisation fait du monde entier une entité immédiate, dense, prégnante. Les matrices décrites plus haut gardent tout leur sens, elles gagnent même en pertinence dans le contexte contemporain.

3. Expression empruntée à Hannerz (2003 [1989]).

Certes, le monde en tant qu'unité cosmopolite « est un des grands rêves de l'humanité » (Coulmas, 1995 [1990], p. 13). Dès l'aube de l'histoire, des pensées universalistes ont existé au Proche-Orient et dans le monde méditerranéen (Coulmas, 1995 [1990] ; Cotesta, 2006 ; Sommer, texte non publié⁴). Si elles ont mis l'accent sur les trois formes d'unité, celles du mythe, de la pensée et du pouvoir – qui renvoient respectivement à l'universel de la création, de la connaissance et de l'empire –, le contexte historique qui les a vues s'épanouir n'était assurément pas global, comme nous venons de le voir à propos de la *polis* grecque. « Des pensées de l'universel ont pu se développer, alors que l'universalité était plus qu'irréalisable : impensable, et par ceux-là mêmes qui utilisaient ces termes. Ce fut en partie un problème d'échelle : l'idée d'universalité fut captée par des états, des églises, des groupes divers – presque par défaut, au sein de mondes coupés du monde. La mondialisation est aussi l'histoire de la convocation de l'idée de monde par l'expérience du monde » (Lévy, 2008, p. 13). Il a été nécessaire que le monde atteigne le degré inédit d'interconnexion permis par la globalisation pour que le cosmopolitisme devienne une expérience possible du monde. Si le monde du cosmopolite est conçu comme un champ d'expérimentation que ce dernier « traverse, explore, étudie, parcourt, observe » (Coulmas, 1995 [1990], p. 12), il a fallu que les circulations transnationales des hommes, des biens et des idées s'intensifient pour que les individus aient le sentiment de multiplier les contacts (réels ou virtuels, durables ou éphémères) avec la diversité culturelle. Même si nul ne peut prétendre que les sociétés traditionnelles ont été immobiles ou isolées (Roche, 2003), le monde contemporain se caractérise par un degré de mobilité jamais atteint qui facilite la propagation de modes de vie transnationaux. Aujourd'hui *l'universum* des penseurs cosmopolites est la terre entière, le *cosmos* s'étant étendu au globe terraqueé.

4. *OIKOYMENH* – Longue Durée Perspectives on Ancient Mediterranean « globality » (800 BC-AD 200), disponible sur <https://www.academia.edu>

Les mots pour le dire

Si l'on souscrit à l'idée que le cadre de référence pour l'observation des phénomènes sociaux contemporains est la société globale, il est alors nécessaire d'étudier la façon dont les imaginaires et les individus s'y inscrivent, consciemment ou non, et de comprendre comment ils en sont aussi bien les produits que les agents de production (Cotesta, Cicchelli et Nocenzi 2013). Avant d'entrer dans le vif du sujet et de proposer des outils pour traduire sociologiquement cette *big idea* qu'est le cosmopolitisme (Skrbis et Woodward, 2013), une digression sémantique s'impose afin de distinguer la sociologie cosmopolite des nombreux courants de la discipline qui proposent une approche transnationale.

Appréhender la cosmopolitisation

Pour devenir pleinement une approche distincte du monde global, la sociologie cosmopolite doit forger des concepts propres, en appréhendant les processus de transformation du monde contemporain dans une optique spécifique.

Ulrich Beck (2006a [2004]) a utilisé l'expression « cosmopolitisation » pour distinguer son approche de l'idée philosophique de cosmopolitisme. La condition de l'individu contemporain (des élites aux acteurs sociaux ordinaires) et la dynamique des imaginaires (les grands récits et les iconographies) se fonderaient aujourd'hui sur un nouveau principe, celui de l'interconnexion des faits humains. Avec l'avènement de la seconde modernité, les anciennes distinctions entre « dedans » et « dehors », « national » et « international », « eux » et « nous » auraient perdu leur validité et légitimité.

Tout en adhérant aux thèses de Beck, certains auteurs ont critiqué l'usage du mot cosmopolitisation, arguant qu'il était difficile d'y voir une alternative à celui de globalisation puisque les deux termes renvoyaient aux mêmes réalités. En effet, tous deux ont trois acceptions différentes que Beck ne distingue pas toujours. Elles indiquent un processus observable, un objectif à atteindre et un discours sur les réalités sociales contemporaines (Pieterse, 2009). En faisant appel à des indicateurs relatifs à des phénomènes transnationaux pour

démontrer la cosmopolitisation du monde, Beck s'autorise à corrélérer les deux phénomènes (Roudometof, 2005) et à utiliser les deux termes de façon interchangeable, suggérant parfois que l'émergence d'orientations et de pratiques cosmopolites serait la conséquence, sur le plan de la conscience, de faits structureaux. Pourtant, cela est loin d'être attesté sur le plan empirique (Kennedy, 2010), car vivre dans un monde global n'implique pas nécessairement de devenir cosmopolite. Par ailleurs, assimiler les processus de cosmopolitisation aux processus de transnationalisation reviendrait à faire l'amalgame entre usage analytique et usage prescriptif de la perspective. Beck confondrait le cosmopolitisme comme *processus* et le cosmopolitisme comme *aboutissement*. En se servant du premier pour se référer aux mécanismes d'ouverture physique et métaphorique des frontières de l'État-nation et en désignant également comme cosmopolite la société qui est le produit de cette transformation, Beck transforme l'*explanandum* – la société cosmopolite comme l'issue de changements historiques – en *explanans* : ce serait la cosmopolitisation qui expliquerait les changements dans la vie sociale dans la postmodernité (Roudometof, 2005).

Ces critiques ont été formulées dans le but de rendre plus opérationnelle l'approche cosmopolite, en séparant notamment la tension éthique qui anime le cosmopolitisme – et qui se traduit chez certains sociologues par une forte tentation normative – d'une posture plus descriptive. Il en va toutefois du cosmopolitisme comme de la démocratie selon Alexis de Tocqueville (1981 [1835-1840])⁵. Sur un plan conceptuel, ce dernier considère la démocratie américaine à la fois comme un fait – un régime politique issu de puissantes transformations historiques de longue durée – et comme une visée – un horizon politique à atteindre, à renouveler et à parachever par l'action conjointe des hommes, des mœurs et de l'opinion publique sur les institutions. Tocqueville voit la démocratie comme le moteur de l'histoire, une force irréversible, un projet de société, une conquête humaine (Manent, 1982). Sur un plan méthodologique, il analyse la démocratie américaine aussi bien comme un type empirique (avec ses caractéristiques observables) que comme un type idéal (dont les traits

5. On pourrait se référer, dans le même registre, à l'analyse que Paul Ricœur fait de l'autonomie (2001a).

sont reconstruits par l'observateur). Cela lui permet de démontrer, par voie comparative, que la société américaine, de loin la plus proche d'un idéal démocratique à l'époque où il écrit, est néanmoins perfectible.

De même, le cosmopolitisme peut être appréhendé comme un but à atteindre et une réalité en partie déjà constituée, un phénomène social aux traits bien marqués et un type idéal construit par le chercheur. On pourrait objecter qu'insister sur la nature historique du cosmopolitisme – ce à quoi s'attachent aussi bien Beck que ses détracteurs – revient à adopter une conception téléologique du phénomène. Certes, selon Peter Coulmas, la foi dans le progrès de l'histoire « est la condition même d'une appréhension cosmopolite du monde » (Coulmas, 1995 [1990], p. 11). Nous avons néanmoins déjà vu que l'histoire du cosmopolitisme n'avait rien de linéaire. Elle est plutôt faite de cycles d'affirmation, de déclin et de résurgence au cours desquels son contenu a changé. Par ailleurs – et en se cantonnant aux deux derniers siècles de l'histoire occidentale –, il serait naïf et tout simplement faux d'affirmer que nous sommes passés d'un monde fermé à un monde ouvert, d'un universel exclusif à un universel inclusif, du rejet de l'autre à son acceptation. Sur ce point, il convient de diverger de certains auteurs, tels Martha C. E. Van Der Bly (2013), qui, en partant de l'idée que la capacité anthropologique des êtres humains à franchir des frontières est de loin plus importante que leur désir de vivre dans un monde clôturé, interprètent la longue durée de l'histoire globale comme un processus de convergence des sociétés. À l'instar de la globalisation (Caselli, 2012), le cosmopolitisme n'a rien d'inéluctable (Held, 2010). Il importe donc de l'appréhender comme un processus permettant à l'observateur de confronter la réalité factuelle à un idéal théoriquement construit (Skbris et Woodward, 2013).

Avant de considérer la sociologie cosmopolite comme une analyse du monde cosmopolite, ainsi que le propose cet ouvrage, une dernière mise en garde est nécessaire. Une telle approche ne prétend aucunement comprendre l'ensemble des phénomènes rangés dans la catégorie large des *global studies*. Son objectif consiste principalement à saisir comment les individus et les groupes humains font face à la réalité globale dans laquelle ils baignent, en se penchant sur les dimensions culturelles, subjectives et expérientielles de la société

globale, éléments parfois négligés par les *global studies* (Waters, 2001 ; Pieterse, 2009). Pour ce faire, il convient d'être conscient que le lien entre globalisation et cosmopolitisme n'est pas de cause à effet. Vivre dans un monde global ne signifie ni adhérer aux aspirations éthiques poursuivies par le cosmopolitisme ni se conformer à un style de vie susceptible de l'incarner.

Sociologie du cosmopolitisme et sociologie cosmopolite

Le cosmopolitisme relève davantage d'une attitude culturelle générale que d'une doctrine rigoureuse, si bien que la ligne de démarcation avec des concepts analogues – tels l'interculturalité, le multiculturalisme, l'internationalisme et la globalisation – n'est pas toujours aisée à tracer ; ses contours mal définis se traduisent par une dispersion des pratiques langagières (Gastaut, 2002). Comme le rappelle Ulf Hannerz (2006 [2003]), les mots ne deviennent pas forcément des mots-clés en raison de leur précision ou de la cohérence de leur usage, mais plutôt parce qu'ils font écho à notre imagination. C'est bien le cas pour « cosmopolite », « cosmopolis » et « cosmopolitisme ».

Il est donc nécessaire d'apporter une distinction terminologique. Nous proposons d'appeler monde cosmopolite le monde construit par les processus transnationaux, afin de bien restituer la spécificité de la société globale du point de vue des processus culturels de séparation et d'unification : le monde cosmopolite est à la fois pluriel et commun, cette dualité irréductible étant l'aboutissement instable d'un long processus historique. Dans cette optique, on peut qualifier de *sociologie du cosmopolitisme* l'étude de certains phénomènes majeurs du monde contemporain, alors que l'on doit entendre par *sociologie cosmopolite* le recours à un ensemble de concepts permettant une analyse spécifique de cet objet. La première permettrait d'envisager l'étude des phénomènes transnationaux indépendamment de toute référence à des concepts propres au cosmopolitisme, alors que la seconde, celle qui nous intéresse ici, serait une tentative de rendre opérationnels les acquis de la pensée cosmopolite – de les adapter au monde contemporain – tout en rejetant certains de ses aspects indéterminés, utopiques, désuets.

La sociologie cosmopolite s'est relativement autonomisée des *global studies*, comme l'atteste l'inflation terminologique à laquelle nous

avons assisté au cours des vingt dernières années. Des auteurs ont égrené le chapelet d'expressions forgées par les sociologues autour du mot cosmopolite (Scheffler, 2001 ; Vertovec et Cohen, 2002 ; Kleingeld et Brown, 2006 ; Skrbis et Woodward, 2013). Sont-elles un signe d'effervescence ou au contraire la preuve d'une faible consolidation du champ scientifique ? Sans entrer dans le détail des termes, tentons d'en proposer un classement des usages. Gerard Delanty (2009) en a distingué quatre. Le premier renvoie à l'élaboration d'un cadre politique fondé sur le droit et la justice, éléments nécessaires pour instaurer une gouvernance globale. Le deuxième s'attache à une forme de multiculturalisme de type libéral, qui met l'accent sur le pluralisme et sur la différence culturelle dans la création de communautés politiques post-nationales. Le troisième sert à indiquer la forte transnationalisation du monde opérée par les flux et circulations internationaux et l'émergence induite de nouveaux styles de vie, de nouvelles pratiques de consommation culturelle. Le quatrième est celui des chercheurs, qui essaient de mettre au point des méthodes pour saisir la globalisation de l'intérieur.

Il est possible de simplifier ce classement, en éliminant le troisième usage qui confond une nouvelle fois cosmopolitisme et processus transnationaux, pour ne plus retenir que trois approches distinctes auxquelles renvoie l'adjectif cosmopolite : la première est mobilisée lorsque l'on réfléchit à un ensemble de présupposés relatifs à la nature des changements ayant permis l'affirmation du cosmopolitisme contemporain ; la deuxième qualifie les institutions et les organismes de gouvernance internationale ; la troisième désigne un ensemble de valeurs, attitudes et comportements des individus contemporains (Woodward, Skrbis et Bean, 2008 ; Cicchelli et Truc, 2011).

Éthique universaliste et esprit du cosmopolitisme

L'histoire du cosmopolitisme montre que, depuis sa naissance, cette pensée s'est évertuée à considérer dans un même mouvement la différence et l'unité (Coulmas, 1995 [1990]). Sous sa forme actualisée (Fine et Robin, 2002 ; Boon et Delanty, 2007), le cosmopolitisme est une source d'inspiration pour les sciences sociales (Beck,

2006a [2004]). Il autorise un regard aigu sur les dynamiques de nos sociétés, dans la mesure où des tendances historiques de longue durée ont conduit à une certaine unification du monde tout en autorisant et en encourageant l'expression de sa diversité interne (Fine, 2007). Cette coexistence principielle d'unité et de pluralité s'est élaborée tout au long d'une histoire millénaire, bien avant l'avènement de la société globale telle que nous l'entendons.

Si l'une des tâches les plus pressantes de la sociologie cosmopolite consiste à comprendre comment s'organise la cohabitation des communautés humaines dans la société globale, il est alors nécessaire de saisir les dynamiques des cultures et des identités contemporaines à l'aide des mécanismes d'inclusion et d'exclusion mobilisés par les individus et par les groupes humains. De quels outils cette approche dispose-t-elle pour traiter ces problématiques ?

La tension entre l'universel et le particulier

Le projet d'une sociologie cosmopolite ne peut faire l'économie d'une confrontation avec les arguments, les présupposés et les limites de l'universalisme, qui est un héritage fort de la pensée cosmopolite (Chernilo, 2012). Une telle approche entend à la fois contribuer à la critique de certaines conceptions essentialistes, chauvines, ethnocentrées qui ont traversé l'histoire des sciences sociales et les confronter à la question de l'universalisme (Chernilo, 2012). Plus précisément, la sociologie cosmopolite se construit autour de la tension entre deux postures : le respect et la reconnaissance de la pluralité, des particularités des faits humains d'une part, l'aspiration à les comprendre dans un cadre humain plus large de l'autre (Fine, 2007). « La théorie sociale cosmopolite comprend les relations sociales au travers d'une conception universaliste de l'humanité et au moyen d'outils analytiques et de procédures méthodologiques universalistes. Son ambition, simple, mais nullement triviale est que, en dépit de toutes nos différences, l'humanité est dans les faits une et doit être comprise comme une » (Fine, 2007, p. XVII).

La centralité des orientations universalistes dans le cosmopolitisme suscite pourtant bien des controverses. Samuel Scheffler (2001) a souligné qu'un usage radical de l'universalisme aboutirait à des positions intenable sur le plan des appartenances culturelles. D'autres auteurs ont mis en avant l'incohérence d'une pensée qui se veut universaliste mais dont les fondements restent culturellement situés. S'il est amplement démontré que la globalisation n'a pas comme foyer unique le monde occidental, le cosmopolitisme, en tant que théorie spécifique des processus globaux, doit encore abandonner son occidentalocentrisme et devenir lui-même pluriel (Pieterse, 2006).

Ces remarques doivent être entendues comme des garde-fous. S'il assume l'universalisme comme horizon ultime de compréhension des phénomènes sociaux, le cosmopolitisme essaie de lutter contre certains de ses aspects obscurs (Fine, 2015) ; il se dresse contre de nouvelles forces d'exclusion, y compris celles qui réapparaissent subrepticement sous l'égide du respect des différences (Fine, 2003). Loin de l'universel anthropologique, qui raisonne en termes de constantes transculturelles, l'universalisme cosmopolite ne se veut pas désincarné ; il met l'accent aussi bien sur la commune humanité que sur les particularités culturelles (Antweiler, 2012). Puisque le présupposé principal d'une orientation cosmopolite est que « l'espèce humaine peut être comprise seulement si elle est traitée comme un sujet, à l'intérieur duquel toutes les différences sont reconnues et respectées, mais conceptualisées comme internes à l'unité substantive de tous les êtres humains » (Fine, 2007, p. 10), l'articulation de l'universel et du particulier est sans conteste la tâche principale de cette approche (Cotesta, 2012).

Proposer le cosmopolitisme comme perspective sociologique suppose d'insister sur la reconnaissance de l'autre et sur sa non-dissolution dans l'universel (Beck, 2007). Kwame Anthony Appiah (2006 [2005]) utilise une formule efficace pour définir l'appréhension cosmopolite : ce serait une « universalité plus la différence », la somme de notre humanité partagée plus les habitudes, traditions, mœurs, créations des peuples dans des contextes historiques spécifiques. La commune humanité et la pluralité doivent être pensées ensemble, comme les deux faces de la même médaille. Ce qui rend l'approche

cosmopolite pertinente pour l'étude des paradoxes du monde contemporain n'est pas tellement son positionnement en faveur d'une communauté universelle – au-dessus des appartenances et cultures locales –, mais sa tentative de réconcilier l'idée d'une solidarité étendue à l'humanité entière avec celle d'une solidarité particulière. Pour cette raison, on peut considérer le cosmopolitisme contemporain comme un post-universalisme (Fine, 2007).

Imbrications

On ne saurait réduire l'universalisme au rappel de l'existence d'une commune humanité, et le particularisme à l'appel au respect des différences culturelles, aussi louables ces intentions soient-elles. Comme l'ont montré les analyses de Jean-Loup Amselle (2001) sur l'imbrication des vocations universalisantes des cultures et sur leurs inscriptions particularistes, l'expression d'une culture et d'une identité particulières ne peut se faire qu'au moyen du maniement d'un code partagé, d'une inscription dans une culture à vocation universelle. Paradoxalement, « le choix d'un étalon commun tel que le Coca-Cola ou autrefois la Bible ou le Coran représente le prix que les différentes cultures ont à payer pour pénétrer sur le marché mondial des identités » (p. 24-25). Cela veut dire que, pour pouvoir s'exprimer et se penser, les cultures ont besoin d'un référent commun et que l'identité est toujours conduite à se définir dans un cadre plus vaste. Pour le dire autrement, une expression culturelle idiosyncrasique est possible à condition que des schèmes englobants soient transmutés dans des signes propres ou que des signes particuliers soient traduits en signes universaux. Aussi peut-on concevoir que « l'universalisme, loin de contrarier la manifestation des différences, est le moyen privilégié de leur expression » et qu'aujourd'hui comme autrefois, les différentes identités se constituent par des « dérivations ou branchements effectués à partir de signifiants planétaires » (p. 49). Correctement entendu, l'universalisme joue ainsi le rôle d'une ressource intellectuelle qui, loin de s'opposer à l'identification de spécificités et particularités, « crée le cadre théorique le plus apte à rendre cette reconnaissance acceptable et possible » (Chernilo, 2012, p. 57).

Rapports à l'altérité

Il importe de vérifier jusqu'à quel point cette articulation de l'universel et du particulier permet d'appréhender plus précisément deux idées communément admises : celle d'une espèce humaine constituée de groupes non isolés culturellement, interdépendants, et celle d'une dynamique d'échange, de transfert, d'emprunt (Appiah, 2006 [2005] ; Amselle, 2012) devenue d'autant plus significative à l'époque contemporaine. Comme « l'autre global est au sein de nous-mêmes » (Beck et Grande, 2010, p. 417), il est par conséquent crucial que l'approche cosmopolite se penche sur la façon dont l'altérité et la pluralité sont appréhendées et gérées par les individus et les groupes humains. Si la condition cosmopolite se caractérise par l'inclusion de l'altérité dans la définition de soi⁶, et que l'on est en droit de se référer à une approche cosmopolite dès lors que « de nouvelles relations entre le soi, autrui et le monde se développent dans des situations d'ouverture » (Delanty, 2009, p. 52-53), il est nécessaire de mettre en chantier une sociologie de la façon dont ego (soit-il un individu ou un groupe humain) rencontre, connaît, juge et définit autrui, instaure des rapports pacifiques ou antagonistes avec lui, coopère avec lui ou se déclare son rival, crée une appartenance commune ou le rejette en dehors de son cercle de proches, amis, alliés.

Le regard universaliste se voit souvent reprocher de nier toute différence, car il étend de façon arbitraire aux sociétés observées l'emprise d'une culture dominante. « Sous le regard universaliste, toutes les formes de la vie humaine sont situées à l'intérieur d'un ordre singulier de civilisation, avec le résultat que les différences culturelles sont soit transcendées, soit exclues » (Beck et Grande, 2007, p. 62). À l'inverse, le regard particulariste peut rendre impossible la recherche d'une commune appartenance, du fait qu'il postule l'altérité radicale de ce qui est observé (Schnapper, 1998).

Pourtant, ni l'universalisme ni le particularisme ne se réduisent à ces deux formes (Beck, 2004a ; Cicchelli, 2007). Un individu peut en effet considérer autrui comme son semblable, comme un prolongement de soi, comme une variante de sa perfection, en niant ses

6. « *L'époque cosmopolitique repose sur une imagination dialogique de l'Autre internalisé* » (Beck, 2006a [2004], p. 156, c'est l'auteur qui souligne).

différences. Cela peut le conduire à rejeter les valeurs spécifiques d'autrui, à lui refuser ses aspirations autonomes, en lui imposant ses propres modèles culturels par un ethnocentrisme qui postule leur universalité et leur transposabilité. Dans certains cas, cette attitude débouche sur une politique assimilationniste (Schapper, 1998). Tout au contraire, un individu peut considérer à bon droit que le fait de postuler une égalité en nature est le meilleur moyen de partager avec autrui une commune humanité, par-delà toutes les différences accidentelles. Comme le dit Robert Fine (2015), l'universalisme a montré ses deux visages au monde : l'un qui embrasse une conception universelle de l'humanité et suit une logique d'inclusion radicale ; l'autre qui universalise le soi mais particularise l'autre.

Considérer autrui comme son différent peut donner lieu à deux autres attitudes, tout aussi opposées. Ego peut d'abord accentuer l'altérité d'autrui, jusqu'à le rejeter dans un univers de sens radicalement distinct du sien. Cette assignation à la différence peut devenir ontologique et interdire, du fait de l'incommensurabilité supposée d'ego et d'autrui, toute appartenance commune. L'exaltation du caractère autochtone de l'identité peut conduire l'individu à valider une conception isolée des cultures, coupée de toute référence globale, et servir à légitimer l'instauration d'une hiérarchie entre elles (Schnapper, 1998). Cette posture se voit plus nettement chez les peuples qui considèrent leur culture comme susceptible de devenir universelle, comme un don offert au monde entier⁷. Le postulat de spécificité peut justifier l'ignorance et le désintérêt à l'égard d'une aire civilisationnelle ou, bien au contraire, conduire à une multiplication de travaux scientifiques. C'est le cas exemplaire de l'Orient (Saïd, 1997 [1978]), qui a fourni à l'Occident un puissant répertoire de l'altérité radicale. L'orientalisme est devenu, au fil des siècles, une représentation produite par ceux qui ont le pouvoir de nommer, de classer, d'étudier, car la connaissance d'autrui est étroitement liée au pouvoir qu'on exerce sur lui.

7. « En gros, les Américains ne peuvent s'attendre à ce que les significations et les formes culturelles qu'ils inventent ne soient que pour eux-mêmes ; peut-être parce qu'ils ont vu chez eux, au fil du temps, que pratiquement n'importe qui peut devenir un Américain. Le Français voit sa culture comme un cadeau pour le monde. C'est une mission civilisatrice » (Hanzer, 2003 [1989]), p. 224.

Par conséquent, l'orientalisme n'est pas seulement une branche universitaire pure, mais un ensemble de conceptions que l'Occident s'est faites de l'Orient. L'Orient est moins devenu une vérité qu'un objet de connaissance produit par ce rapport asymétrique. Cet européanocentrisme savant a servi à transformer des éléments de différence entre l'Orient et l'Occident en moyens théoriques justifiant la supériorité du second sur le premier.

La reconnaissance de la différence peut également vouloir dire une acceptation pleine du droit à être ce que l'on est, indépendamment de ce que l'observateur et l'observé peuvent avoir en commun. En dépit des récentes critiques dont il a fait l'objet, la meilleure leçon du « relativisme culturel » est sans doute la suivante : entendu correctement, c'est un rapport à autrui qui contraste singulièrement avec l'ancienne confiance, bornée et ethnocentrique, selon laquelle « sa propre tribu est un modèle pour l'espèce humaine » et qui se dresse contre l'arrogance, encore largement répandue, dans la foi en la supériorité de la civilisation occidentale (Hollinger, 2006, p. 169).

Vers un universalisme symétrique et réflexif

Une approche cosmopolite ne saurait passer ces faits sous silence, puisqu'ils ont été au cœur des liens que l'Europe a établis avec des peuples considérés comme exotiques. Dans un rapport à l'altérité, il existe une dimension axiologique qui renvoie aux mécanismes poussant ego à apprécier ou à rejeter les valeurs d'autrui (Todorov, 1982). L'histoire de tout colonialisme, à partir de cet archétype pour l'Europe et l'Occident qu'a été la conquête de l'Amérique, montre combien le fait de considérer les peuples non européens comme ontologiquement différents a conduit à la création de protectorats et de mises sous tutelle de toutes sortes. Une mission civilisatrice est en effet inimaginable quand les autres sont considérés comme des égaux. En même temps, le fait de ne pas reconnaître la culture et les traditions propres aux peuples colonisés a été au fondement de leur éradication et de l'imposition d'une culture dominante allogène, considérée comme supérieure (Todorov, 1989). Ces rapports à l'altérité commandent encore nos conceptions géopolitiques, y compris dans un contexte post-colonial. Les travers de l'universalisme et du particularisme sont

toujours agissants. Un ouvrage de géopolitique majeur des dernières années, *Le Choc des civilisations* (2000 [1996]), de Samuel Huntington, analyse les rapports entre les puissances comme entièrement fondés sur des assignations culturalistes qui font des civilisations les unités discrètes et pertinentes d'un espace concurrentiel pour les leaderships régionaux. Le postulat de la différence irréductible justifie la division du monde contemporain en blocs opposés inassimilables et conçus dans un rapport strictement polémique et conflictuel. À l'opposé, la prétention à l'universalité du monde occidental ne saurait être justifiée si elle ne s'ouvre pas aux autres traditions de pensée. Selon les vœux de Mondher Kilani (1998, p. 25), il serait opportun que la réflexion s'oriente vers la construction « d'un universalisme élargi, qui ne soit pas soumis à l'hégémonie d'une partie de l'humanité sur les autres. Bref, il faudrait que l'universalisme occidental hérité du siècle des Lumières et dévoyé en un universalisme hiérarchique ne délégitime plus *a priori* tous les discours venus d'ailleurs, et parfois de l'intérieur même de l'Occident, qui n'empruntent pas exactement son propre cheminement et ses propres termes et qui ne représentent pas une simple réduplication du même ». Le préjugé de l'universalité est aussi fort que le préjugé de spécificité, l'illusion de la spécificité est tout aussi nocive que celle de l'universalité (Cicchelli, 2007).

C'est la raison pour laquelle une approche cosmopolite de la coexistence des communautés humaines doit tirer parti de ces mises en garde, en rejetant les tentations impérialistes que l'universalisme peut véhiculer et la tendance à isoler les cultures, propre à une version radicale du particularisme. Cette approche doit en revanche s'inspirer d'un universalisme inclusif par principe, fondé sur le pluralisme, et d'un particularisme qui ne soit pas rétif à des inscriptions dans des horizons larges. Seul un *universalisme symétrique et réflexif* permet à la sociologie cosmopolite de traiter la question de la mise en commun et de la reconnaissance dans une commune humanité.

Dans un ouvrage portant sur les fondements juridiques de l'État cosmopolite, H. Patrick Glenn (2013) affirme que, pour penser de façon cosmopolite les institutions contemporaines, il est nécessaire de donner à cet adjectif un sens précis : commun, c'est-à-dire compatible avec différentes cultures. La question se pose alors de retrouver les éléments

des cultures humaines dans lesquels les êtres humains peuvent se reconnaître. Pour le dire avec Amin Maalouf, « chacun devrait pouvoir s'approprier la modernité au lieu d'avoir constamment l'impression de l'emprunter aux autres » (1998, p. 160). Et encore, d'après cet auteur, « il faudrait faire en sorte que personne ne se sente exclu de la civilisation commune qui est en train de naître, que chacun puisse y retrouver sa langue identitaire, et certains symboles de sa culture propre, que chacun, là encore, puisse s'identifier, ne serait-ce qu'un peu, à ce qu'il voit émerger dans le monde qui l'entoure, au lieu de chercher refuge dans un passé idéalisé. Parallèlement, chacun devrait pouvoir inclure, dans ce qu'il estime être son identité, une composante nouvelle, appelée à prendre de plus en plus d'importance au cours du nouveau siècle, du nouveau millénaire : le sentiment d'appartenir aussi à l'aventure humaine » (p. 189).

L'objectif de l'approche cosmopolite est donc de faire de la diversité la voie privilégiée du respect des architectures plurielles sur lesquelles sont bâties les sociétés contemporaines, sans que cela ne concoure à ratifier des différences préexistantes pouvant dresser les cultures les unes contre les autres, et en ouvrant la porte à une réflexion sur ce que ces sociétés ont en commun. Le « véritable universel » ne se « confond avec aucune culture particulière, avec aucune société historique concrète, dans la mesure où il ne peut être qu'un horizon, un principe ou une idée régulatrice » (Schnapper, 1998, p. 37).

La dynamique des frontières

Allons-nous vers des sociétés plus ouvertes ou assistons-nous à un retour en force de la question des identités, à un repli sur soi des groupes humains et sociaux, notamment à l'échelle locale et nationale ? Observons-nous une affirmation, ne serait-ce que sur le plan des représentations et des discours, des idéaux cosmopolites ou au contraire leur rejet ?

Ouverture et fermeture

Ces questions peuvent paraître naïves, tant les êtres humains sont contradictoirement tentés de s'ouvrir aux autres et de se protéger des atteintes du monde extérieur (Lévi-Strauss, 1983). Pourtant, la

confrontation permanente avec la différence culturelle, phénomène propre à la société globale, défie la nécessité d'une certaine imperméabilité de l'identité, celle-là même que Claude Lévi-Strauss plaçait au fondement de la permanence des cultures particulières. C'est pour cette raison précise que la sociologie cosmopolite prend à bras-le-corps le paradoxe des sociétés contemporaines, à la fois plus ouvertes et plus fermées.

Le concept de frontière rend assez bien compte de cette dynamique. On en retrouve quelques éléments fondamentaux dans un texte déjà ancien de Fredrick Barth (2000 [1969]). Une sociologie diversifiée portant pour l'essentiel sur les identités collectives, les communautés, les groupes ethniques et nationaux, à partir d'une analyse des frontières sociales, ethniques et symboliques, s'est depuis développée (Lamont et Molnar, 2002). Pourtant, ce n'est que récemment que ce concept a pu être appliqué dans les *global studies* et dans la sociologie cosmopolite, pour l'étude des modes de fonctionnement des sociétés aux prises avec les phénomènes de la globalisation (Eder, 2006). Il a été mis en évidence que, loin de s'éroder, les frontières ont été réagencées par les processus transnationaux, si bien que leur étude peut aider à la compréhension du social dans un contexte post-national (Rumford, 2006). C'est d'ailleurs précisément pour contrer certains discours très répandus sur la disparition des frontières que cette notion est devenue centrale dans les débats sur la globalisation et le cosmopolitisme (Newman, 2006). Mais comment aller au-delà du constat partagé que, dans la société globale, c'est la « propension sociale au fétichisme de la frontière » (Pieterse, 2009, p. 4) qui est en jeu, et faire de cette perspective un outil dans l'analyse du monde contemporain ?

Frontière et identité

Pour répondre à cette question, une réflexion sur les transformations des frontières s'impose. Si, traditionnellement, elles remplissent la fonction principale de délimiter un État et d'asseoir sa souveraineté nationale, elles ne semblent plus s'arrêter à la seule limite extérieure de ses territoires. Elles ont plutôt tendance à se disperser et à s'ériger là où les flux d'informations, les mouvements des individus et la circulation des biens sont intenses et nécessitent un contrôle fin et

sélectif – comme dans le cas des villes globales (Balibar, 2001). Leur identification demande par conséquent un regard plus aiguisé. Les frontières peuvent être géographiquement éloignées de l'espace qu'elles sont supposées délimiter et protéger, dans la mesure où elles se transforment en mécanismes de contrôle de la mobilité plutôt que du territoire. Il suffit de prendre l'exemple des douanes britanniques dont on retrouve des postes de contrôle en plein centre de Paris, à la gare du Nord, à l'embarquement du train Eurostar.

Ces modifications entraînent un changement majeur dans notre façon de conceptualiser les frontières, de les appliquer à l'étude de la société globale. Moins assimilables à des lignes clairement tracées sur des cartes, elles deviendraient un canal à gérer – qui accélère le transit ou bloque le passage selon les nécessités, car le processus n'est pas le même pour ceux qui ont le statut de voyageurs fiables et ceux dont la circulation suscite la méfiance, voire la peur et le rejet (Rumford, 2012). Ainsi, la dispersion, la diffusion, la polysémie des frontières, leur disjonction du territoire conduisent Chris Rumford à préférer l'analyse des processus de délimitation (*bordering*) à celle de leur fonction classique de périmétrage (Rumford, 2012).

L'espace épistémologique de la sociologie cosmopolite se loge entre l'universalité et le particularisme, car cette approche cherche à découvrir de ce qui unit et ce qui sépare, ce qui tient lieu de mise en commun, ce qui renvoie à la porosité des frontières géographiques et culturelles, ce qui constitue une barrière infranchissable. Elle requiert de prendre en compte la manière dont les groupes humains adoptent une attitude de repli sur eux-mêmes ou de création de points communs. C'est tout l'apport des études sur les frontières symboliques qui s'intéressent à un cosmopolitisme au quotidien ayant justement pour mécanisme principal l'inclusion et l'exclusion de l'autre (Lamont et Molnar, 2002). Si les frontières sont de plus en plus diffuses, elles peuvent jouer un rôle crucial dans la vie quotidienne des individus, car elles autorisent des rencontres et des expériences cosmopolites (Rumford, 2012).

D'après Ulrich Beck (2006a [2004]), considérer les frontières comme des éléments mobiles permet de mieux discerner l'érosion des distinctions entre le domestique et l'international, l'endogène et l'exogène, l'interne et l'externe propre à la globalisation. Sous cet éclairage, les

frontières ne séparent nullement un jeu de loyautés d'un autre. Un individu devient un élément d'un nombre varié de cercles et ce sont précisément ces intersections plurielles qui le définissent (Beck, 2000). Il y a de la place pour d'autres mondes chez l'acteur social, aussi enraciné soit-il (Appiah, 2006 [2005]). Certaines communautés peuvent l'obliger à de fortes loyautés et allégeances, mais d'autres au contraire le concerner beaucoup moins, même si elles sont présentes à certains moments de son existence. Le cosmopolite navigue dans les eaux mêlées des communautés multiples, dont certaines sont plus significatives que d'autres et qui parfois entrent en compétition, voire en conflit, entre elles. Il lui arrive même d'opter pour un retrait de toute assignation identitaire (Rumford, 2012).

Si la pluralité des univers culturels devient le fondement même des identités, dans un monde marqué à la fois par des mécanismes d'extension des références communes, par de fortes différenciations et par une compétition intense entre appartenances statutaires et appartenances électives, c'est bien en raison de la nature des frontières contemporaines. Elles peuvent être exploitées par les individus comme un « tissu connectif » qui leur permet de rester en contact avec différentes communautés et même de se projeter dans des collectivités à distance. Loin de se situer exclusivement dans des espaces bien définis, les loyautés permises par le fonctionnement des frontières mobiles attirent l'attention sur le fait que les appartenances deviennent plus sélectives et « probablement même transitoires » (p. 251).

Ego, autrui

Comprise à la fois comme une ligne de démarcation et de contact (Cassano, 2005 [1996]), la frontière articule une vision ouverte et fluide des identités culturelles avec le fait que ces identités sont sans cesse rigidifiées sous l'effet de toutes sortes de créations et de réinventions des traditions (Hobsbawm et Ranger, 2006), ou encore de revendications identitaires et territoriales (Barth, 2000 [1969]). Traquer le fluide sous ce qui est cristallisé, le « signifié flottant » des productions culturelles (Amselle, 2001), là même où elles se prétendent pures et intemporelles, favorise la prise en compte des métissages,

des créolisations, des syncrétismes (Pieterse, 2009), ouvre à la possibilité d'envisager des appartenances multiples.

Cet aspect renvoie à une autre dimension importante du projet de sociologie cosmopolite : l'abandon d'une conception figée des cultures va de pair avec la thèse que toute identité détient une part d'altérité qu'il serait nuisible de vouloir occulter, puisque c'est précisément le refoulement de la différence qui concourt à entretenir une conception puriste, statique et univoque de l'appartenance. L'une des critiques les plus virulentes faites à l'égard de Samuel Huntington (2000 [1996]) est de penser ego et autrui selon une approche polémique qui assimile l'autre à l'ennemi, qui double la définition positive de soi d'une définition négative de l'autre : « Tous ceux qui sont en quête d'identité et d'unité ethnique ont besoin d'ennemis. Les conflits les plus dangereux aujourd'hui surviennent désormais de part et d'autre des lignes de partage qui séparent les civilisations majeures du monde » (p. 17). Pour que l'individu sorte victorieux de cette confrontation, pour qu'il n'ait pas à choisir entre des loyautés conflictuelles, Huntington n'admet qu'un seul emboîtement possible. On comprend alors son rejet catégorique du multiculturalisme, qualifié de négation de la nation et signe du déclin de l'Occident, et son refus d'envisager que des variations puissent se produire à l'intérieur d'une civilisation. Les menaces à la civilisation occidentale sont le fait « d'immigrés issus d'autres civilisations, qui refusent l'assimilation et persistent à défendre et à propager les valeurs, les coutumes et la culture de leurs sociétés d'origine » (p. 458). Ce que Huntington passe sous silence est qu'une identité est multiple non seulement lorsqu'un individu peut se prévaloir d'allégeances diversifiées, verticales – allant du niveau local jusqu'à l'échelon le plus abstrait de l'appartenance civilisationnelle –, mais également par des échanges horizontaux, se réalisant par des rencontres avec des cultures différentes et pouvant aboutir à des métissages (Maalouf, 1998 ; Cicchelli, 2007 ; Sen, 2010 [2006]).

Affirmer que toute identité détient une part d'altérité pourrait concourir à sauver une notion à caractère à la fois scientifique (son succès dans la sociologie contemporaine ne saurait être démenti) et moral (que l'on songe aux mouvements de libération et d'émancipation) ; à lui rendre justice (car rien n'est plus humainement impérieux

et nécessaire qu'un sentiment d'identité) tout en prévenant ses usages délétères (tels les durcissements identitaires opérés par les fondamentalismes de toutes sortes).

La sociologie cosmopolite conçoit les identités comme poreuses, multiples et historiquement situées. Dans un monde où l'interaction avec la différence culturelle est permanente, une sociologie de l'identité qui se cantonnerait à l'étude de « l'effet Pygmalion » – selon lequel le regard d'autrui devient déterminant dans la définition de soi, dans la découverte d'un soi enfoui et caché – et ne prendrait pas en compte les contenus concrets du rapport à l'altérité serait inévitablement tronquée. Dans un monde pluriel, autrui ne peut plus être considéré comme une entité indifférenciée faisant office de validation fonctionnelle de soi. « L'herméneutique de l'action sociale nous oblige même urgemment à entrer en relation avec les “autres cultures” dans un contexte d'hybridité croissante et d'interpénétration culturelle » (Turner, 2006, p. 145).

Par corollaire, il est nécessaire d'introduire davantage de réflexivité dans l'étude de la subjectivité. Si une orientation cosmopolite est fondamentalement tournée vers autrui, une telle posture peut aboutir à considérer ce dernier comme un être passif. En paraphrasant les propos d'Anthony Cohen (1989) sur l'anthropologie comme science réflexive de l'altérité, on pourrait considérer l'approche cosmopolite comme l'étude non seulement de l'autre, mais aussi de soi-même. Dans cette démarche, « la réflexivité peut être notre outil le plus puissant » (p. 51).

Deux mises à l'épreuve

C'est à l'intérieur de ce nouveau contexte post-national qu'au cours des dernières décennies ont émergé trois objets d'investigation majeurs pour la sociologie cosmopolite : de nouveaux imaginaires partagés, de nouvelles formes de régulation supranationales et de nouveaux contours spatiaux et temporels de l'expérience humaine. En s'attelant à la tâche de comprendre un monde où cohabitent des tendances à l'unification et à la pluralité, où les frontières culturelles se réagencent, la sociologie cosmopolite soulève trois questions fondamentales : comment le monde contemporain s'inscrit-il dans la conscience collective et historique ? Comment est-il régulé ? Comment est-il habité ?

Pour répondre à la première et à la troisième de ces questions⁸, nous envisagerons ici deux explorations, considérées comme autant de mises à l'épreuve de cette approche.

Après la mise en perspective, dans les pages qui précèdent, des cadres théoriques nécessaires pour poser les jalons d'une sociologie cosmopolite – cadres issus de la rencontre entre les matrices de la pensée cosmopolite et les outils fournis par les *global studies* –, cet ouvrage souhaite : a) dégager, dans une première partie, les caractères distinctifs du monde cosmopolite en analysant les dynamiques relatives à l'avènement d'un monde commun et pluriel et d'une conscience collective et historique d'une telle dualité ; b) comprendre, dans la seconde partie, comment les individus font l'expérience de ce même monde et se socialisent à la différence culturelle.

Fondée sur l'idée que l'étude des faits de structure de la globalisation ne peut être séparée de l'étude des mécanismes de production d'imaginaires cosmopolites (narrations et iconographies), l'observation macrosociologique conduite dans la première partie se déploie en trois mouvements. L'importance inédite de l'interaction entre les échelles locales et globales, l'accélération des interdépendances entre sociétés permettent de mieux situer les transformations profondes d'une institution fondamentale de la modernité politique, l'État-nation (chapitre 1). L'application d'un raisonnement scalaire forme le prélude à l'analyse des dimensions culturelles du monde cosmopolite, en particulier sa mise en récit et la production d'imaginaires transnationaux (chapitre 2). Ces derniers concourent-ils à l'émergence d'une conscience cosmopolite, de ce que les groupes humains ont en commun au-delà de l'État-nation ? Quels sont la grammaire et le lexique produits par la mise en récit du monde ? Enfin, quels sont les mécanismes qui concourent à entretenir et à promouvoir la pluralité du monde cosmopolite, par l'application de la notion de frontière (chapitre 3) ?

Il convient de s'interroger sur la façon dont les individus vivent dans un monde cosmopolite et dont ils y agissent ainsi que sur les contenus

8. La deuxième renvoie à la problématique cosmopolitique de la régulation du monde commun, qui ne sera pas traitée ici. La littérature portant sur ce domaine de recherche est vaste. En langue française, on pourra utilement se référer à Held (2005), Archibugi (2009 [2004]), Cotesta (2009), Ramel (2013) et Lourme (2014).

que prend le rapport à autrui dans des sociétés contemporaines caractérisées aussi bien par des contacts permanents avec des formes variées d'altérité que par une multiplicité de références culturelles et identitaires. Dans la seconde partie, l'ouvrage aborde, au plan microsociologique, la socialisation des individus dans la société globale, le vécu de leurs expériences du monde cosmopolite. Selon Kwame Anthony Appiah (2006 [2005]), une approche cosmopolite doit inévitablement considérer les individus comme objets de leur sens moral – ce qui veut dire qu'elle doit également prendre sérieusement en considération les choix que ceux-ci font, y compris quant à la diffusion globale de la culture, à son hybridation et à son vécu. Autrement dit, il s'agit de faire coexister et dialoguer au sein de la même perspective les fondements imaginaires et expérimentiels du monde cosmopolite. Cet objectif est poursuivi en trois étapes. Tout d'abord, nous opérons un retour critique sur les conceptions classiques de la socialisation en sociologie, en insistant sur les analyses présentes chez les auteurs qui permettent de penser une socialisation dans un monde cosmopolite (chapitre 4). Ensuite, sont convoqués les résultats issus des enquêtes quantitatives internationales, afin d'essayer de répondre à la question délicate de la définition d'un individu cosmopolite (chapitre 5). Finalement, sont dégagés les mécanismes fondamentaux de formation de l'esprit cosmopolite, son ambivalence, ses composantes élémentaires (chapitre 6).

La globalisation donne aux chercheurs un objet d'étude en puissance que la sociologie cosmopolite fait sien. Si la société globale se définit comme l'extension à l'échelle planétaire d'un espace social pertinent (Lévy, 2008), les concepts de la sociologie doivent pouvoir s'y appliquer, mais en étant repensés à une échelle plus large et à la lumière des apports du cosmopolitisme. Le défi ne consiste nullement à aboutir à une définition omni-compréhensive du cosmopolitisme, mais plutôt à chercher les moyens pour intégrer différents niveaux d'analyse au sein d'un cadre conceptuel qui rende heuristiques les liens entre les deux plans distingués, macro et micro.

Nourri de matériaux composites, cet ouvrage fait principalement appel aux travaux de sociologues méconnus en France, à des données issues d'enquêtes menées dans les domaines des *global studies* et du cosmopolitisme, mais également à des productions culturelles variées,

à des documents littéraires. Ce dernier matériau est encore rarement utilisé dans les publications portant sur les processus étudiés ici. Il est pourtant des plus heuristiques. Pour le dire avec John Tomlinson (2007a), qui en fait grand usage dans un travail sur la signification culturelle de la vitesse et sur ses conséquences sur les relations sociales et les expériences biographiques, « le romancier, le poète, le librettiste ou le metteur en scène saisissent souvent la phénoménologie d'un événement avec une acuité, clarté et retentissement qui font apparaître les efforts des analyses sociales et culturelles telles qu'elles sont souvent : frustrés » (p. 12). À ces figures plus anciennes, il convient aujourd'hui d'ajouter les chanteurs, les scénaristes et les blogueurs.

* * *

La sociologie cosmopolite a pour objet l'analyse des manifestations de l'esprit du cosmopolitisme – y compris dans ses côtés sombres – et doit se confronter avec la question de l'éthique universaliste qui l'irrigue. Elle nécessite un appareil conceptuel pluriel, car la réalité qu'elle veut analyser est difficile à appréhender. C'est ce qu'indique ce passage magistral de David Hollinger (2006, p. 18-19), lorsqu'il distingue le cosmopolitisme de l'universalisme : « Pour les cosmopolites, la diversité de l'humanité est à la fois un fait et une opportunité ; pour les universalistes c'est un défi. Le cosmopolitisme partage avec l'universalisme le soupçon à l'égard des clôtures, mais le cosmopolite comprend la nécessité de celles-ci en tant que domaines fermés de façon contingente et provisoire, dans lesquels les individus peuvent établir et entretenir des relations intimes, créer la diversité et protéger les communautés menacées contre des forces extérieures [...]. Le cosmopolitisme diffère de l'universalisme dans la mesure où il fait preuve de respect pour l'inclination à réserver un traitement spécial à ceux avec qui on est plus intimement liés et qui nous entourent et nous soutiennent socialement. Le cosmopolitisme respecte les difficultés que même les individus les plus humains et généreux peuvent rencontrer dans le fait de se sentir solidaires de personnes perçues comme très différentes d'eux-mêmes. »

Première partie

LES CARACTÈRES DISTINCTIFS DU MONDE COSMOPOLITE

Il mondo è come l'impressione che lascia il racconto di una storia¹.

Le monde contemporain n'est nullement comparable à celui qu'ont connu Diogène, Cicéron, Sénèque, Marc Aurèle, Érasme ou même, plus récemment, Kant, Humboldt, Goethe et d'autres penseurs du cosmopolitisme. Il ne ressemble pas non plus à celui des fondateurs de la sociologie, qui se sont évertués, malgré le tropisme de l'époque pour le modèle de l'État-nation, à adopter des approches universalistes – citons Émile Durkheim et surtout Georg Simmel – avec des succès divers (Truc, 2005 ; Pendenza, 2014). Si la sociologie cosmopolite forge ses outils dans le contexte du monde cosmopolite, il est nécessaire, comme nous le ferons dans cette première partie, de mettre en évidence les caractéristiques majeures de ce dernier et notamment les composantes culturelles et symboliques.

Tout en concourant à rendre le monde contemporain de plus en plus commun, les grands processus transnationaux n'ont paradoxalement pas éradiqué sa pluralité (Castells, 2013 [2009]). La globalisation se traduit aussi bien par une omniprésence de l'altérité, avec laquelle les groupes humains interagissent au quotidien, que par la

1. « *Le monde est comme l'impression que laisse le récit d'une histoire* », *Yogavāsīṣṭha*, 2, 3, 11 ; Roberto Calasso, Ka, Milano, Adelphi, 1996.

nécessité pour ces mêmes groupes de se définir par rapport à des référents culturels nombreux et diversifiés. De même, les frontières qui séparent et lient les groupes humains et les communautés deviennent à la fois plus ouvertes, perméables, floues, poreuses, et plus fermées, rigides, denses, dures. L'exemple d'événements sportifs tels que les Jeux olympiques, la coupe du monde de football ou de rugby illustre la complexité de ces interactions. Certes, ce sont des moments de rassemblement planétaire, de communion festive et émotionnelle sous la bannière de valeurs fraternelles et pacifiques du sport. Néanmoins, ils restent scandés par des mises en scène d'identification aux équipes nationales, avec une très forte présence de symboles nationaux (drapeaux et hymnes) et allant parfois jusqu'à l'usage d'un vocabulaire guerrier qui assimile l'adversaire à l'ennemi à abattre afin d'affirmer le collectif ethno-national incarné par les athlètes.

C'est en parvenant à expliquer ces paradoxes que la sociologie cosmopolite fera ses preuves. Le terme de paradoxe nous paraît préférable à celui d'antinomie car – comme l'écrit Paul Ricœur (2001b) – il décrit mieux l'affrontement de deux vérités distinctes dans lequel l'une devient présupposition de l'autre. Loin d'être considérés comme de grandes forces historiques contradictoires travaillant les sociétés contemporaines à l'heure de la globalisation, ces phénomènes gagnent à être pensés comme les deux faces d'une même médaille.

Chapitre 1 / INTERDÉPENDANCE ET ÉCHELLES

La science moderne doit ses plus grandes victoires à sa décision de considérer et de traiter la nature terrestre d'un point de vue véritablement universel, c'est-à-dire d'un point de vue digne d'Archimède, choisi volontairement et explicitement hors de la terre¹.

En dépit d'abondantes querelles, la globalisation – objet d'étude qui reste parmi les plus complexes (Cole, 2003), ambigus (Van der Bly, 2005) et controversés (Held et McGrew, 2007) de l'histoire des sciences sociales – est devenue un vocable à la mode (Jan Aart Scholte le qualifiait déjà de *buzz word* en 1996) dont l'usage extensif dans la sociologie internationale a fini par remplacer des débats ayant eu la faveur des sociologues au cours des décennies précédentes. La globalisation peut dès lors être apparentée à un prisme dans lequel se réfractent les plus grandes discussions sociologiques sur la « condition humaine collective » (Pieterse, 2009), portant aussi bien sur le sort du capitalisme financier que sur les inégalités que ce dernier engendre, sur la place de l'État-nation que sur les nouvelles compétitions géopolitiques entre pays, sur la culture nationale que sur l'identité individuelle. Dans tous les cas, la globalisation est considérée comme la cause première de la recomposition du paysage des sociétés contemporaines. Si un nombre démesuré de recherches a été mené dans le domaine des *global studies*, ne seront repris ici que les travaux caractérisant le mieux le monde cosmopolite, en particulier la profonde interconnexion horizontale de ses composantes et leur articulation verticale.

1. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 46.

Un espace transnational scalaire

La globalisation est considérée comme un ensemble de forces historiques puissantes et enchevêtrées qui étendent leur emprise sur la planète entière. Dans la plus grande partie de son histoire, l'humanité a connu un changement social lent et graduel. Aujourd'hui, nous assistons en revanche à une accélération vertigineuse et à grande échelle des changements historiques (Tomlinson, 2007a).

Une interconnexion inédite

Multidimensionnel, ce phénomène « interroge des systèmes territoriaux complexes issus de facteurs spatiaux, historiques, culturels, sociaux, politiques et géopolitiques » (Carroué, 2007, p. 9). D'après les définitions les plus communément admises, la globalisation peut être envisagée comme l'impact toujours plus important, intense, rapide et croissant de l'interconnectivité à l'échelle planétaire (Held *et al.*, 1999). La « condition empirique » de la globalisation est une « évidente connectivité complexe » (Tomlinson, 1999, p. 32). La reconnaissance de la force et de l'étendue des interconnexions revient même comme un leitmotiv dans la littérature consacrée à cet objet, notamment lorsqu'elle met en évidence l'importance structurelle des flux d'information et des réseaux d'activités (Castells, 2002 [2001]), l'expansion inédite du capitalisme financier, l'augmentation vertigineuse des transactions économiques et financières (Arrighi, 1994), la large propagation d'idées et de produits culturels au-delà des frontières nationales (Appadurai, 2005 [1996]), le niveau sans précédent des phénomènes migratoires et de mobilités (Stock, 2008).

Ces puissants phénomènes transnationaux (auxquels il faut ajouter les risques globaux tels que les activités criminelles et les menaces terroristes, les épidémies et les risques nucléaires, les catastrophes humanitaires et les effets du réchauffement climatique) créent des liens d'interdépendance inédits entre sociétés, entre institutions nationales, entre groupes sociaux locaux. En reliant des réalités sociales autrefois séparées, en compressant le temps et en réduisant les distances, ces flux intègrent des aires géographiques locales dans des ensembles régionaux et supranationaux plus vastes. L'aboutissement

de ces processus est l'avènement d'une société globale, entendue comme un système de relations d'interdépendance (Cotesta, 2006) : la planète tout entière devient le milieu naturel de l'humanité (Ramel, 2012).

Cette extension inédite a été rendue possible par l'émergence de nouvelles technologies, par la diffusion de la communication numérique, par l'extension d'un système efficient de transports à l'échelle planétaire. C'est sans doute ce qui différencie les processus contemporains des formes précédentes de globalisation : l'ampleur, la rapidité et la complexité de la mise en réseau du monde contemporain (Castells, 2013 [2009])². La structure en réseaux est consubstantielle à la société globale. Les grandes activités de la vie humaine sont toutes organisées en réseaux : les marchés financiers ; la production transnationale, le management et la distribution de biens et services ; le travail hautement qualifié ; la science et la technologie, l'enseignement supérieur ; les médias et internet ; la culture, les arts, le divertissement et le sport ; les institutions internationales de régulation ; les ONG et les mouvements sociaux transnationaux.

Une reformulation des distinctions entre local et global

L'objet traditionnel des sciences sociales – les dynamiques internes à l'État-nation, les institutions et cultures nationales – s'en trouve profondément modifié. Ce vaste enchevêtrement horizontal va en effet de pair avec une articulation inédite des réalités verticales, avec une reformulation des distinctions entre le local et le global, le tout supposant un changement des échelles d'observation.

Il a été souligné à plusieurs reprises que des événements se produisant à un endroit donné peuvent avoir un impact bien ailleurs et que certaines dynamiques, au départ purement locales, peuvent avoir de conséquences globales significatives (Giddens, 1994 [1990]). Dans ce sens, les phénomènes locaux et globaux ont des frontières de plus en plus ténues (Held *et al.*, 1999). Un néologisme a d'ailleurs été forgé pour désigner cette articulation complexe des deux échelles :

2. Sur le débat relatif à l'ancienneté/nouveauté de la globalisation et sur ses phases, voir O'Rourke et Jeffrey (1999) ; Hopkins (2002) ; Douki et Minard (2007).

« glocalisation ». Les deux paliers de la société contemporaine, le local et le global, ne seraient pas antithétiques. Il existe des échelons intermédiaires, la globalisation étant caractérisée par l'entrelacement du local et du global (Robertson, 1992). Le niveau local est aussi bien le produit de puissantes forces transnationales³ qu'un facteur déterminant dans la construction d'échelons supérieurs (Sassen, 2009 [2007]).

Il y a près de vingt ans, Jean Coussy (1996) montrait déjà que, contrairement à ses attentes, la mobilité internationale des capitaux, des biens et, à un moindre degré, des personnes tendait simultanément à créer et à conserver des frontières régionales. Depuis, cet effet de la globalisation, considéré comme paradoxal et inattendu par cet auteur, a été plusieurs fois confirmé. Pour prendre l'exemple de l'Europe, l'importance acquise par l'échelon infranational des régions est sans doute liée à la plus forte intégration européenne, à l'ensemble des processus supranationaux subsumés sous le terme d'européanisation qui favorisent cet échelon au détriment des États. Pourtant, il convient également de penser ces entités infranationales comme une adaptation de l'Union européenne à la globalisation (Rumford, 2002).

Des nombreux géographes ont montré la force structurante de l'espace territorial. En critiquant ces panégyriques d'un monde où le local serait éradiqué, certains rappellent que les communautés et les entités territoriales continuent d'être affectées par les inégalités de pouvoir, de revenus et de statuts. La diffusion du capitalisme à la surface du globe et sa financiarisation s'accompagnent de violents processus d'intégration, qui prennent la forme soit d'une participation hégémonique à la dynamique mondiale, soit d'une exclusion des processus de production, de partage et d'échange des richesses créées (Carroué, 2007). Ces logiques cumulatives et multiformes suscitent une explosion sans précédent des inégalités territoriales. « La définition de l'appartenance de telle ou telle région au centre, à la semi-périphérie ou à la périphérie repose sur la capacité des territoires et des nations à maîtriser de manière endogène leurs processus d'accumulation interne et tout autant leurs modes d'articulation au reste du

3. « Les histoires qui ont permis l'émergence de ces zones locales sont, en dernière instance, dépendantes de la dynamique du monde global » (Appadurai, 2005 [1996], p. 53).

monde. On peut donc considérer que l'inégalité et le dualisme sont consubstantiels au mode de développement et de valorisation différenciée des territoires par le capital » (Carroué, 2007, p. 7-8). Les disparités liées au fonctionnement de la société globale sont tellement fortes qu'aucune formule incantatoire – telle la terre plate de Thomas Friedman déjà évoquée – ne peut suffire à les faire disparaître. Ces différences reflètent encore « la toute-puissance du lieu » (De Blij, 2009, p. 4), avec de grandes régions métropolitaines ou littorales fonctionnant comme des interfaces privilégiées entre échelles mondiales, nationales et régionales.

L'accélération des interdépendances à l'échelle planétaire dessine donc les nouvelles coordonnées horizontales et verticales de la société globale, la toile de fond dont se détachent les objets d'étude de la sociologie cosmopolite.

— L'État-nation dans le monde cosmopolite

S'il est un domaine où les approches transnationales ont appliqué l'analyse des interactions entre une échelle basse et une échelle haute d'observation, c'est bien celui des rapports entre l'État-nation et la société globale (Habermas, 2000 [1998]) ; Beck, 2003b ; Castells, 2013 [2009]). Une telle focalisation sur la naissance de reconfigurations trans-, supra-, post-nationales découle sans doute de la place symbolique que l'État-nation a occupée – et qu'il occupe encore en partie – dans la façon dont les sociétés de la première modernité se sont structurées et représentées (Delanty et Kumar, 2006). Aussi bien dans les querelles académiques que dans les débats publics, la question centrale est celle-ci : qu'est-ce qui va remplacer l'État-nation ?

Le rôle que cette institution a joué dans l'essor de la modernité est largement reconnu. Pour un grand nombre des pays contemporains, l'État-nation tire l'une de ses principales légitimités du principe d'autodétermination des peuples. Ce principe est d'ailleurs encore agissant, comme on le voit dans le cas d'entités territoriales aspirant à une souveraineté nationale, que ce soit par la création d'un État *ex novo* (exemple de l'État palestinien) ou par la revendication d'une pleine indépendance (cas du Québec, des Pays Basques, de la

Catalogne, des Flandres, de l'Écosse, du Tibet, etc.). Depuis la fin de la colonisation puis de la guerre froide, de nouveaux États-nations ont été créés précisément sur la base d'une aspiration à voir s'épanouir des identités culturelles maintenues sous le joug de pouvoirs perçus comme oppresseurs. Des conquêtes modernes majeures – les droits politiques, civiques et sociaux – ont été réalisées dans le cadre de l'État-nation. Par la création de la sécurité sociale et de politiques redistributives, l'État a contribué à la constitution des solidarités nationales, a permis l'essor de la démocratie moderne par l'inclusion de l'individu dans une communauté nationale de citoyens.

Les débats aussi bien académiques que publics se focalisent sur les conséquences de l'affaiblissement relatif de l'État-nation, quand ils n'annoncent pas sa disparition. L'État-nation est considéré, à tort ou à raison, comme l'une des institutions modernes les plus affectées par la globalisation. Les transformations internes et le rôle qu'il joue dans la société globale ne sont donc pas appréhendés comme une forme anodine de « glocalisation ». Si l'on considère que l'expansion mondiale des marchés engendre de nouvelles vulnérabilités et renforce les inégalités sociales, qu'elle se révèle incapable d'assurer une distribution plus équitable des richesses, le succès d'arguments tels que l'accès aux droits sociaux, à la solidarité et à la protection que cet État est censé procurer auprès de ceux-là mêmes qui subissent ces préjudices n'a rien d'étonnant. En Europe, certains programmes électoraux – et dans une moindre mesure certains choix gouvernementaux – mettent fortement en avant le renforcement de la protection que l'État devrait assurer face à la globalisation. Des partis politiques relancent, souvent avec des arguments populistes et aux forts relents xénophobes, la triple question de la perte de la souveraineté nationale, de l'effacement de l'identité nationale, de la crainte des conséquences d'une immigration non maîtrisée⁴ – autant de phénomènes associés au déclin de l'État-nation.

| 4. Ceci fut démontré avec force lors des élections européennes de mai 2014.

Un moteur de la modernité et de la globalisation

Pour appréhender plus sereinement le rôle de l'État-nation dans un monde globalisé, il convient de se tourner vers des analyses qui s'intéressent à la complexité de ces dynamiques. Tous les travaux mobilisés dans les prochaines pages s'appuient sur le même questionnement : face aux phénomènes de la globalisation, l'idéal et la réalité de l'État territorial, tels qu'ils ont émergé depuis la Réforme, le traité de Westphalie et l'absolutisme monarchique, sont-ils toujours des cadres pertinents pour assurer la coexistence des individus au sein d'une communauté nationale ?

La diffusion du capitalisme comme système unique à l'échelle planétaire a été favorisée par la mise en place d'organisations territoriales – les États –, capables à la fois de réguler la vie économique et sociale et de détenir le monopole des moyens de coercition et de la violence légitime (Arrighi, 1997). De ce point de vue, l'État-nation a certainement été l'une des forces historiques majeures de l'avènement de la modernité politique.

Sur le plan de la régulation économique, Immanuel Wallerstein (2006 [2004]) met en avant l'importance des interventions étatiques dans le système capitaliste. À l'instar de Karl Marx et de Max Weber, il définit le capitalisme comme un système économique se fondant sur l'accumulation illimitée du capital. Contrairement à une certaine orthodoxie, qui postule que cette condition se réalise davantage sur un marché parfaitement libre, il montre que ce système économique n'aurait pu se développer ni survivre sans les régulations effectuées par les États – tels les restrictions gouvernementales à l'importation et à l'exportation, les subventions publiques et les allègements fiscaux, l'usage de la persuasion et, en l'occurrence, de la force pour empêcher les plus faibles d'instaurer des mesures protectionnistes, etc. Les modalités d'intervention d'un État dans le marché sont si variées qu'elles constituent un facteur essentiel pour déterminer les prix des marchandises et les profits des entreprises.

Les études sur les politiques publiques soulignent l'étendue et les spécificités des interventions des États-providence. Esping-Andersen (2007) révèle, pour le cas européen, à quel point les processus

économiques qui conduisent à un ordre social post-industriel ne sont pas exclusivement déterminés par les forces autonomes du marché, mais également par la force structurante des États, de leurs systèmes de protection. Autour des traditions spécifiques des États-providence, ont même pu éclore des sociétés nationales distinctes – ce que montrent avec force les travaux portant sur les comparaisons européennes (Lagrange, 2006 ; Galland et Lemel, 2007).

De nombreux traits de l'État-nation contemporain dérivent de modèles internationaux diffusés à travers des processus globaux. Ces modèles et les objectifs qui y sont associés – par exemple, l'égalité, le progrès social et économique, le développement humain – sont puissamment rationalisés, ils font parfois l'objet de consensus. Ils « définissent et légitiment les agendas pour l'action locale, en construisant les structures et les politiques des États-nations et d'autres acteurs locaux et nationaux dans quasiment tous les domaines de la vie sociale rationalisée – affaires, politiques, éducation, santé, science, et même la famille et la religion » (Meyer *et al.*, 1997, p. 145). Cette institutionnalisation étatique des modèles sociaux permet de mieux saisir un paradoxe des sociétés nationales contemporaines, à savoir l'existence d'un certain isomorphisme structurel entre les États-nations en dépit de très grandes différences dans les traditions politiques et les ressources disponibles. On ne saurait ainsi s'étonner de la diffusion à l'échelle globale des formes politiques de l'État-nation. Ces dernières se sont même multipliées à la suite du démembrement de pays comme l'Union soviétique, la Yougoslavie, la Tchécoslovaquie. Pour le dire avec Craig Calhoun (2007), les États-nations comptent encore dans la société globale.

Un affaiblissement d'une institution centrale de la modernité politique

À la persistance des fonctions de l'État-nation répond la thèse symétrique de l'affaiblissement de cette institution centrale de la modernité politique. Pour l'économiste Charles-Albert Michalet (2007), dans la « configuration financière ou globale » contemporaine, le rôle joué par l'État se trouve inévitablement amoindri. Par des mesures libérales de dérégulation, « par l'abolition ou réduction

des tarifs et des barrières non tarifaires, par une réglementation moins restrictive des investissements étrangers, par la suppression des contrôles sur les changes et les mouvements des capitaux » (p. 13), les autorités publiques ont « abdiqué leur pouvoir économique au profit du secteur privé et du marché » (p. 13). Simultanément, cela a impliqué une liberté accrue pour les grandes firmes industrielles et financières : « Elles peuvent en effet mettre en œuvre une stratégie multinationale ou globale, qui a un impact de plus en plus fort sur les économies » (p. 13).

Selon un argument récurrent des travaux sur la place de l'État-nation dans le monde global, le fonctionnement des marchés aurait atteint un tel degré d'autonomie que les forces économiques seraient devenues bien plus puissantes que les États, auxquels l'autorité politique sur la société et l'économie est censée revenir en dernière instance (Strange, 2000). L'intensification récente de la globalisation financière finit par réduire la marge de manœuvre des États sur leurs affaires intérieures, malgré le renforcement continu d'appareils bureaucratiques sophistiqués.

On assiste également à une délégitimation de l'État-nation. Elle se manifeste par une crise de l'imaginaire politique associé à cette institution, en particulier par une remise en cause du monopole étatique de la violence légitime (Eisenstadt, 2003) résultant de la multiplication, dans de nombreux pays, de conflits et de purifications interethniques ou de guerres séparatistes. Des réseaux terroristes font face aux armées nationales dans les pays où ils ont installé des camps d'entraînement et des bases opérationnelles dotées de la logistique nécessaire pour mener des actions sur place et/ou à distance (Afghanistan, Pakistan, Soudan, Irak, Syrie, etc.) ; opérant au large des côtes de l'Indonésie, de la Somalie et du golfe de Guinée, des bandes de corsaires et de pirates défient les autorités depuis des années ; avec des recettes comparables à des budgets de multinationales – tirées du contrôle du trafic de drogue et des armes, de la prostitution –, le crime organisé et les mafias prospèrent dans certains pays (Colombie, Mexique et Russie notamment), et leurs ramifications globales leur permettent de recycler leurs profits dans des activités légales.

On peut aller plus loin dans l'analyse de l'affaiblissement de la centralité idéologique et symbolique de l'État-nation. Sa caractéristique de « lieu charismatique » du programme culturel de la modernité et de l'identité collective (Eisenstadt, 2003) est sérieusement mise à mal par l'émergence de nouvelles visions de l'identité collective promues par différents types de mouvements sociaux. Shmuel Eisenstadt (2003) en distingue deux principaux. Les premiers, qui se sont développés dans les pays occidentaux depuis les protestations étudiantes des années 1960 et 1970 contre la guerre au Vietnam, peuvent être aujourd'hui illustrés par les mouvements féministes et écologistes ; les seconds sont représentés par des groupes fondamentalistes, surgis tout particulièrement au sein de l'islam, du protestantisme et du judaïsme et dans toutes sortes de mouvements ethniques opposés à un certain modèle universaliste et laïque de l'État-nation. Les rapports entre ces mouvements et la modernité sont complexes (Eisenstadt, 1999). S'il a été constaté que les groupes les plus radicaux et apparemment les plus antimodernes font un large usage des nouvelles technologies de communication et que leurs membres les plus impliqués ont souvent eu accès à l'enseignement supérieur, les fondamentalismes enfantés par l'époque contemporaine opèrent toutefois un mélange subtil de tradition et de modernité, aussi bien sur le plan de l'organisation que de l'idéologie.

Ces mouvements sont symptomatiques d'une tendance plus générale à la promotion d'identités collectives en dehors du cadre de l'État-nation (Eisenstadt, 2003). De nombreuses identités, autrefois invisibles, voire dominées ou exploitées, occupent désormais le devant de la scène. Elles contestent les contenus des programmes culturels nationaux, considérés comme hégémoniques, et revendiquent leur autonomie au sein même d'institutions centrales, dans les programmes scolaires, dans la communication et les médias. Ces demandes de reconnaissance particulières ont une portée différente, selon qu'elles concernent des formes d'ethnicisation du lien social – pouvant être radicales dans le cas de revendications ayant une matrice religieuse – ou qu'elles renvoient plutôt à l'*empowerment* et à l'accès des individus et ou de minorités à plus de droits politiques, civiques, sociaux. Dans le premier cas, la force des mouvements dont elles émanent peut contribuer à miner l'image de l'État comme pilier du programme culturel de la modernité politique.

Repenser la souveraineté

Pour sortir d'une opposition linéaire entre ceux qui continuent de mettre en avant la force structurante de l'État-nation et ceux qui voudraient se débarrasser de sa présence encombrante en le renvoyant au passé de la sociologie, il convient de partir du constat que la globalisation n'a pas fait que renforcer les liens entre les sociétés (Cicchelli et Truc, 2011). En dépit de la crise multidimensionnelle qu'ils traversent, les États-nations n'ont pas disparu ; ils se sont profondément transformés pour s'adapter au mieux au nouveau contexte de la société globale (Castells, 2013 [2009]).

Dans l'analyse des adaptations de l'État à la globalisation, la souveraineté nationale a été des plus débattues. Certains auteurs ont résolument écarté la thèse de sa disparition (Agnew, 2009), en expliquant cette erreur par deux conceptions : d'une part, celle d'une globalisation entendue comme le remplacement d'un monde dominé par l'enjeu territorial par un autre où seuls comptent les réseaux et les flux ; d'autre part, celle d'une souveraineté de l'État se manifestant essentiellement par le contrôle d'un territoire. Insistons sur ce dernier point. Cette conception westphalienne de la souveraineté s'est imposée avec le siècle des Lumières et s'est encore renforcée au siècle suivant avec les idéaux romantiques (Agnew, 2005)⁵, jusqu'à se fixer définitivement dans la sociologie politique classique. L'autorité étatique s'y définit par : a) l'application d'un principe de sûreté ; b) la pacification interne et le règlement des conflits ; c) la production de normes juridiques ; d) la poursuite de l'objectif général de garantie de la justice et de l'intégration sociales grâce à la redistribution des richesses ; e) la prise en charge des missions d'éducation et de protection sociale ; f) la mise en place de législations régissant les relations de travail ; g) le principe de défense de l'intégrité territoriale au moyen de la protection des frontières et sans que cela ne porte atteinte à la souveraineté des autres États.

Si le fonctionnement de l'État dépend du contexte historique dans lequel il évolue, alors la souveraineté effective à l'ère de la

5. On se souviendra, à cet égard, de la contribution de Fichte et surtout de celle de Hegel à la conception de l'État-nation comme forme idéale du peuple.

globalisation ne peut plus être uniquement définie comme le pouvoir indivisible, inconditionnel et exclusif d'un État sur une portion de l'espace géographique délimitée par des frontières politiques (Agnew, 2009 ; Castells, 2013 [2009]). La guerre menée par les États-Unis contre le terrorisme islamiste à la suite des attaques du 11 septembre 2001 fournit un exemple remarquable de cette relative déterritorialisation de l'autorité d'un État. L'atteste l'imposition de procédures strictes de contrôle des passagers depuis l'étranger pour garantir la sécurité américaine loin des frontières géographiques. De même, en refusant de reconnaître que la base de Guantanamo était sous leur juridiction et ne pouvait donc faire l'objet de recours juridiques, les États-Unis ont pu disposer à leur convenance d'un avant-poste au-delà de leurs confins territoriaux.

Nombreux sont les phénomènes globaux qui ont un impact sur l'exercice de la souveraineté. Le changement climatique et les conséquences des activités humaines polluantes se réalisent en dehors de toute frontière géopolitique ; les devises, longtemps l'archétype de la souveraineté nationale, sont de plus en plus dénationalisées ou existent indépendamment d'une véritable union politique, comme l'euro ; de nombreux individus détiennent plusieurs citoyennetés ; les réseaux de chercheurs qui produisent des savoirs et de l'innovation technologique ont des modes de fonctionnement internationaux ; pléthore d'organisations, telles les ONG, interviennent pour fournir des biens publics (aide alimentaire et sanitaire par exemple) par-delà les frontières étatiques ; une institution supranationale comme l'Union européenne entre inévitablement en concurrence avec les souverainetés des États qui la composent ; les régulations juridiques, y compris à l'intérieur des États, incluent des références à des décisions prises par des cours supranationales (c'est le cas pour la Cour européenne) ou étrangères (la Cour suprême des États-Unis notamment) (Agnew, 2009).

On peut alors se demander si, dans un contexte marqué par la force des phénomènes transnationaux, les nouvelles technologies de surveillance mises en place par les États pour contrer le terrorisme, le trafic de stupéfiants et le crime organisé ont accompli la prophétie de Georg Orwell (1949) de l'avènement d'un grand frère étatique épiant nos moindres faits et gestes. Or, les contre-pouvoirs émanant de la

société civile individuelles de même que les institutions chargées de protéger les libertés individuelles et démocratiques fondamentales, permettent de relativiser cette crainte. À l'exception des agences de sécurité nationales, telles la NSA américaine – capables d'accéder aux *big data*, de croiser des fichiers indépendants et de les utiliser –, la collecte pernicieuse de nos données personnelles est surtout la conséquence des pratiques compulsives d'achat sur des sites de vente sur internet, de l'adhésion enthousiaste aux réseaux sociaux, du stockage dans le *cloud* et du téléchargement d'applications sur nos tablettes et smartphones (Castells, 2010). Ce sont principalement des groupes privés et commerciaux – notamment Apple, Facebook, Twitter, Amazon, LinkedIn, Google – qui détiennent nos informations personnelles, y compris sur nos goûts, préférences, affiliations et prises de position. On s'achemine donc moins vers un État policier que vers une société marchande du contrôle, moins vers un « Big Brother » que vers des « Little Sisters » (Castells, 2010).

Si la souveraineté existe encore, elle se reconfigure dans un contexte global (Agnew, 2009). La globalisation a même engendré différents régimes de souveraineté effective, chacun d'entre eux s'exprimant par un ensemble composite de mécanismes de régulation qui peuvent être définis comme les capacités réelles des États d'exercer leur autorité à l'intérieur comme à l'extérieur de leurs frontières. L'exemple le plus éclairant de ce point de vue est sans doute la politique de migration. On sait que, confrontées à la globalisation, les sociétés modernes connaissent de nouvelles formes d'enclavement, de gestion nationale et territoriale des populations (Turner, 2007). Dans cette optique, au lieu d'être comprise selon une logique *top-down*, la souveraineté effective dans un monde global gagne à être conçue comme l'issue émergente et contingente d'une « myriade de transactions et formes de gouvernance, dont seulement certaines nécessitent à un moment donné d'être exercées par une autorité étatique singulière et centralisée » (Agnew, 2009, p. 9-10).

Nous assistons à la fois à une crise de l'État-nation tel qu'il a fonctionné pendant la modernité et à son retour en force sous de nouvelles formes d'organisation, de pouvoir et de légitimité, dans un monde où les sociétés sont de plus en plus structurées en réseaux (Castells, 2010).

Cette institution politique a évolué graduellement vers une nouvelle forme d'État, l'État en réseaux (Castells, 2013). Après avoir joué le rôle de gardien de l'interaction entre réseaux nationaux, l'État est devenu, dans la société globale, un nœud de réseaux particuliers : politique, institutionnel, militaire. Plus spécifiquement, les changements en cours se comprennent davantage à l'aune d'une conception scalaire de la société globale, société constituée de configurations spécifiques de réseaux globaux, nationaux et locaux saisis dans un espace multidimensionnel d'interactions sociales.

Un abandon du « nationalisme méthodologique »

C'est sans doute Ulrich Beck qui a fait de la nécessité de dépasser le cadre de l'État-nation – considéré sur le plan factuel comme un reliquat de la première modernité et sur le plan épistémologique comme un « concept zombie », vide de sens – l'un des leitmotivs de la sociologie contemporaine. Toute son œuvre est parcourue par la tentative d'élaborer de nouveaux concepts qui permettent d'appréhender cette institution à la lumière du paradigme du cosmopolitisme. On ne reviendra pas sur les arguments avancés par Beck, à l'instar de nombreux observateurs pour comprendre les transformations profondes de l'État dans le monde global, sur les stratégies que cette institution met en œuvre pour s'adapter à la compétition internationale.

Beck insiste plus que d'autres sur la dimension épistémologique du travail du sociologue, en rappelant qu'une grande partie de la littérature sociologique a analysé les sociétés en partant du postulat qu'elles étaient structurées sur une base nationale. Selon cette optique, l'analyse sociologique est délimitée par les frontières territoriales de l'État-nation, et c'est à l'intérieur de cette enceinte que se manifestent les faits sociaux (Beck, 2006a [2004]). L'essor de la sociologie a de fait coïncidé avec l'avènement de l'État-nation comme institution, du nationalisme comme idéologie de l'appartenance et du système des relations entre États comme seule forme de régulation internationale. Cette convergence a permis à l'axiomatique du « nationalisme méthodologique » de s'affirmer, en imposant l'idée que la nation, l'État et la société étaient les formes naturelles politiques et sociales de la modernité.

Rien d'étonnant, pour Beck, à ce que le regard porté par les sociologues sur l'État-nation soit lui-même entaché du préjugé nationaliste, fondé sur l'idée que le territoire national reste prioritaire dans l'analyse des processus sociaux, économiques, politiques et culturels. Le nationalisme méthodologique prend l'État-nation comme la prémisses pour bâtir les sciences sociales sans interroger sa pertinence, en finissant par le réifier et par inféoder les sciences sociales à l'étude de ce qui n'est plus qu'un artefact dans la seconde modernité (Beck, 2007). Assimilant les sociétés aux États-nations, il considère ces derniers, de même que les gouvernements, « comme la pierre angulaire de l'analyse scientifique dans les sciences sociales » (Beck, 2003b, p. 453). Or, en tirant parti des phénomènes transnationaux qui re- façonnent les États-nations, les sciences sociales doivent abandonner le « nationalisme méthodologique » au profit du « cosmopolitisme méthodologique ». Cela signifie que les concepts fondamentaux de la première modernité – comme le foyer, la famille, la classe, la domination, l'État, l'économie, la sphère publique, etc. – doivent être repensés à la lumière de ce nouveau paradigme (Beck, 2006a [2004]). Comme il existe de plus en plus de phénomènes d'envergure qui ne sont pas seulement liés au contexte national mais aussi au contexte européen ou mondial, le cosmopolitisme méthodologique offre une voie alternative et heuristique pour mener des recherches en sciences sociales. Par ailleurs, la littérature du cosmopolitisme disposerait désormais d'un corpus établi qui permet de dépasser le nationalisme méthodologique (Beck et Lévy, 2013).

Nous avons vu dans ce chapitre que l'État-nation illustre les difficultés méthodologiques d'une approche par raisonnement scalaire du monde cosmopolite. Pour mieux comprendre ses adaptations aux contraintes systémiques de la société globale, selon Saskia Sassen (2009 [2007]), il est nécessaire de reconnaître trois formes d'interaction entre l'échelon global et local : l'endogénéisation ou localisation des dynamiques globales à l'intérieur du cadre national ; la forte imbrication du global dans des objets particuliers, acteurs institutionnels, cultures ; la dénationalisation de ce qui a été historiquement

construit comme national et continue de façon erronée à être appréhendé comme tel. Cette « déstabilisation de la hiérarchie des échelles fondée sur l'État-nation » (p. 20) requiert des méthodologies et des théorisations qui considèrent les niveaux infranationaux comme des composantes essentielles des processus globaux.

Les sciences humaines doivent par conséquent accomplir une révolution conceptuelle : elles doivent apprendre à voir la Terre de loin, de façon surplombante, sans pour autant perdre de vue ce qui se passe dans les replis des collectivités les plus locales. La perspective cosmopolite ne consiste pas tant à construire une fausse opposition entre le national et le transnational qu'à prendre en compte l'existence d'un processus complexe et simultané d'inclusion et exclusion, de « transnationalisation, dénationalisation et renationalisation » (Beck, 2006a [2004], p. 65). Pour Beck, il s'agit d'aller au-delà de l'idée répandue que la nation s'oppose à l'avènement d'un monde cosmopolite. Si l'on envisage le transnational comme composante structurante du fait national (2004b, p. 147), alors il devient nécessaire d'imaginer la communauté nationale sur la base de la nation cosmopolite (Beck et Levy, 2013). Ici, le sociologue cède le pas à l'intellectuel pour montrer que le débat sur l'avenir de l'État-nation pose en réalité la question plus vaste du choix des modèles de société à venir. C'est sans doute sur ce point que les travaux d'Ulrich Beck se montrent les plus ambitieux et s'exposent à la critique qui leur est faite d'abandonner la posture analytique au profit d'une autre, plus normative, qualifiée par certains auteurs de « cosmopolitisme engagé » (James, 2014).

Chapitre 2 / LES MATRICES DE LA SINGULARITÉ

Les habitants terrestres sont incapables d'embrasser davantage qu'une fine couche de la surface de la planète. Mais par leur imagination, ils peuvent saisir la terre toute entière¹.

Nous commençons, avec ce chapitre, une exploration en deux temps de la dimension symbolique du monde cosmopolite. Nous verrons d'abord comment émerge une vision de la planète comme une singularité, ce qui aboutit à la conscience d'évoluer dans un monde commun. Dans le chapitre suivant, nous nous pencherons en revanche sur les mécanismes qui entretiennent et renforcent la conception plurielle des identités et appartenances – locales ou civilisationnelles –, et qui peuvent engendrer des divisions, voire des affrontements. C'est sans doute ici que l'étude de la dynamique des frontières culturelles se révèle la plus fructueuse. Le choix de consacrer deux chapitres distincts à l'exploration de la dimension symbolique du monde cosmopolite s'appuie sur l'existence d'une abondante littérature ayant montré que les phénomènes culturels à l'œuvre dans la société globale articulent à la fois des éléments globaux et locaux, universels et particuliers (Lechner et Boli, 2005 ; Radhakrishnan, 2010).

Le monde comme totalité et les risques globaux

La conscience historique et sociale de vivre dans un monde singulier (Robertson, 1992), qui se caractérise par une certaine finitude (Featherstone, 2006), est l'élément symbolique par excellence du

1. Denis Cosgrove, *Apollo's Eye, Baltimore (Md.), Johns Hopkins University Press, 2001.*

monde cosmopolite. Elle est, de toute évidence, l'une des conséquences de la compression spatio-temporelle issue des processus de globalisation (Robertson et White, 2007).

La globalisation a rendu prégnantes, tangibles et immédiates la dimension planétaire de l'existence sociale, l'émergence du monde comme toile de fond commune dont se détachent nos souvenirs les plus structurants, nos expériences les plus banales, nos espérances les plus vives (Dayan-Herzbrun et Tassin, 2005 ; Cotesta, 2009). La conscience que la « communauté locale est intégrée dans un réseau dense de relations qui s'étend autour du monde » (Robertson, 1992, p. 9) va de pair avec un élément décisif : les communautés politiques ne peuvent plus être considérées comme de simples « mondes discrets » : elles sont emmêlées dans des structures complexes de forces, relations et réseaux » (Held et McGrew, 2007, p. 4).

La plupart des défis politiques de l'époque contemporaine ont une forte dimension globale (Scholte, 2011). Théoriquement, l'ensemble de l'expérience humaine est, d'une façon ou d'une autre, sous l'influence de cette irrésistible interconnexion planétaire. Nous sommes tous exposés à des risques eux-mêmes de nature globale (Beck, 2006b) qui conduisent vers un âge global où ce sont les besoins de l'humanité qui deviennent le cadre fondamental de référence pour chaque individu (Beck, 2011a).

Le cosmopolitisme ne peut devenir une approche heuristique de la globalisation par simple déduction ou transposition de principes philosophiques arbitrairement posés comme universels. Il doit prendre en compte les éléments de la réalité qui constituent le cadre de son expression (Beck, 2006a [2004]). C'est pourquoi l'approche cosmopolite ne devient empiriquement fondée que si elle inscrit ses analyses dans la société globale du risque. Certes, nul ne peut affirmer avec certitude que nous vivons dans un monde plus dangereux que par le passé. Pourtant, les sociétés modernes – en particulier celles du monde occidental – sont indiscutablement façonnées par l'anticipation constante des risques globaux qu'elles engendrent par leur propre fonctionnement (Beck, 2011a). L'accélération des réponses sociétales à ces défis, conjuguée à celle des innovations technologiques, ne fait que créer de nouvelles formes d'incertitude, dessinant un paysage

global du risque fondamentalement différent des configurations historiques précédentes (Beck, 1999).

Les risques globaux ne peuvent plus être délimités, ni sur le plan spatial – par définition ils ne sauraient être gérés au sein des frontières rassurantes de l'État-nation – ni sur le plan temporel – il suffit d'évoquer par exemple les déchets nucléaires dont on ignore la nocivité à très long terme – ni sur le plan social – comment anticiper les impacts transversaux diffus des crises financières internationales sur les sociétés et sur les groupes sociaux ? Ces risques sont ainsi fortement : a) délocalisés, du fait de leur omniprésence ; b) incalculables, car leurs conséquences sont en principe en dehors des capacités d'anticipation ; c) non compensables, car si le changement climatique devient irréversible, si les transformations génétiques deviennent hors de contrôle et si les groupes terroristes s'équipent d'armes de destruction massive, toute possibilité de retour en arrière s'efface et le rêve sécuritaire de la première modernité n'est plus qu'une illusion. La tentative d'appriivoiser les risques induits par un usage incontrôlé des nouvelles technologies se heurte à notre ignorance des effets de l'application de ces dernières (Beck, 2011b).

Un nouveau savoir est nécessaire pour appréhender les changements macros des sociétés contemporaines. Ironiquement, l'expérience du passé encourage à anticiper le risque de façon erronée à partir de connaissances établies, ou à se concentrer sur les problèmes qu'on sait déjà traiter. Or, les désastres surgissent précisément de ce qu'on ne sait prévoir. Il existe une vaste panoplie de risques globaux qui n'ont pas su être anticipés (Beck, 2011b) : l'épidémie de la vache folle, dans les années 1990, qui a eu à l'époque de fortes retombées sur la consommation de viande bovine ; les attentats du 11 septembre 2001, qui ont marqué un tournant dans l'histoire des rapports géopolitiques entre les États-Unis et le reste de la planète ; la crise bancaire et financière de 2008 et ses conséquences économiques et sociales probablement aussi graves que lors du krach boursier de 1929 ; la propagation du virus de la grippe A, qui a tenu en haleine pendant des mois en 2009 les services sanitaires du monde entier ; la fermeture des espaces aériens d'une grande partie de l'Europe et des deux rives de l'Atlantique Nord au printemps 2010 à cause des

émissions de cendres du volcan islandais Eyjafjallajökull, événement qui a montré la fragilité des systèmes de transports ; la création, en 2014, d'un califat sur des territoires autrefois syriens et irakiens, qui représente de nouvelles menaces terroristes globales, etc.

Il arrive certes que le savoir fondé sur l'anticipation du risque aide à transformer des risques imprévisibles en risques calculés, mais, ce faisant, « il génère de nouvelles imprévisibilités, ce qui nous oblige à réfléchir sur les risques » eux-mêmes (Beck, 2009, p. 15). En d'autres termes, la société du risque à l'échelle planétaire est de nature réflexive et engendre une « réflexivité de l'incertitude » (Beck, 2000) qui nous contraint à tenir compte des conséquences à moyen et long terme de nos actions. Ce constat ne doit pas conduire à un cosmopolitisme normatif rêvant d'un monde sans frontières, mais plutôt nous encourager à assumer de nouvelles responsabilités. Le « principe responsabilité » (Jonas, 1998 [1979]) qui guide les actions humaines à l'époque moderne doit désormais inclure un horizon temporel plus large et avoir pour fin la protection des générations à venir (Birnbacher, 1994 [1988]) ; il doit favoriser la prise de conscience du destin commun qui lie désormais les individus, les groupes humains et les institutions en tout point du globe dans le partage des mêmes risques. Comme l'a dit David Held, avec une formule efficace, nous partageons la même « communauté de destin » (Held *et al.*, 1999). Par son degré de développement et son potentiel d'autodestruction, notre civilisation contraint tous les pays, les religions, les groupes ethniques et les classes sociales à se penser comme une communauté universelle dans l'intérêt de leur survie (Beck, 2011a).

Appréhender les faits culturels dans le monde cosmopolite

La conscience historique et sociale de la planète comme unité n'émerge pas seulement en raison de l'exposition des sociétés contemporaines à des risques globaux. Elle ne saurait être considérée comme le fruit exclusif de l'impératif de la responsabilité à l'égard des générations à venir ou des craintes apocalyptiques. Elle est fortement liée – et sans doute même davantage – à l'existence d'iconographies, de

mémoires, d'imaginaires transnationaux dont certains sont devenus communs. Bien qu'ayant une histoire de longue durée, l'idée de la finitude de la planète (Cotesta, 2006) doit sans doute son essor aux photographies de la Terre vue de l'espace prises par les satellites et les navettes spatiales les années 1960 (Featherstone, 2006). Loin de se réduire à un reflet des puissantes structures économiques du capitalisme global, la conscience historique et sociale de la planète comme unité est aussi bien un fait social en soi qu'une composante clé de l'action collective et de la structuration des communautés, notamment diasporiques (Appadurai, 2005 [1996]).

L'axiome de Malcom Waters

Toute analyse des faits de culture dans un monde cosmopolite doit partir de l'axiome que Malcom Waters (1995, p. 156) développe pour les *global studies* et qui peut être avantageusement repris : contrairement aux échanges matériels, qui localisent, ou aux échanges politiques, qui internationalisent, la sphère symbolique et culturelle est sans doute la première à devenir globale. Difficile à appliquer empiriquement (Pieterse, 2009), cet axiome rappelle néanmoins la force des dimensions non matérielles dans les dynamiques de la globalisation et ouvre la voie à des réflexions sur leur rôle dans la conception du monde comme unité et pluralité. Des versions encore plus radicales de cette approche postulent que tous les éléments qui contribuent à unifier le monde, y compris dans son infrastructure, ont une nature profondément culturelle (Lechner et Boli, 2005). Quelque paradoxal que cela puisse paraître, l'expansion mondiale du capitalisme a donné une plus grande importance aux questions culturelles (Robertson et White, 2007). Les défenseurs de cette position estiment qu'elle a pour point de départ la complexité de l'économie globale et la disjonction entre cette dernière et la sphère culturelle et politique (Appadurai, 2005 [1996]). La nouvelle économie culturelle globale doit ainsi être vue « comme un ordre complexe, à la fois disjonctif et possédant des points de superposition, qui ne peut plus être compris dans les termes des modèles centre-périphérie existants » (p. 70).

Pour tenter de théoriser ces disjonctions, il convient de se tourner vers Arjun Appadurai (2005 [1996]). Grâce à ses études sur le

déploiement de l'imaginaire et sur son appropriation, sur la manifestation de nouvelles formes de créativité, sur l'analyse des flux (ou *scapes*), cet auteur a été l'un des premiers à attribuer à la culture un rôle clé dans la globalisation. Il distingue les *mediascapes* (flux d'information à travers les médias, la télévision et internet), les *financescapes* (flux des capitaux à travers le système financier global), les *technoscapes* (flux rendus plus efficaces par la technologie), les *ethnoscapes* (flux des individus par l'immigration, le tourisme et d'autres formes de mobilité) et les *idéoscapes* (flux d'idées véhiculés par la consommation, le marché, la démocratie ou les droits humains). Dans la lignée de ses travaux, on peut désigner par *cosmoscape* cette dimension symbolique propre au monde cosmopolite (Kendall, Woodward et Skrbis, 2009). La circulation d'objets à travers les réseaux globaux crée l'ensemble des espaces, images et pratiques qui contribuent à l'avènement d'une conscience cosmopolite et, éventuellement, à la construction d'un rapport cosmopolite au monde, comme nous le verrons dans la seconde partie de cet ouvrage.

Le monde raconté par les médias globaux

Ces *scapes* constituent une tentative de saisir les contours et les dynamiques des communautés imaginées qui, contrairement aux analyses de Benedict Anderson (1996 [1983]), ne peuvent plus se confondre avec des collectifs ethno-nationaux. La conscience, chez les citoyens, de suivre simultanément les mêmes événements à distance et d'en être éventuellement affecté a jadis jeté les bases de l'appartenance nationale. La culture semble avoir joué un rôle essentiel pour amener les individus à se considérer comme membres de grands collectifs nationaux. En première ligne de ce processus, les imprimés, les journaux, la radio, la télévision ont fourni aux citoyens un accès à ces contenus culturels partagés en dehors de toute rencontre physique.

On peut se demander quel rôle jouent aujourd'hui les médias dans la construction de la conscience du monde et de l'appartenance éventuelle à des ensembles plus vastes que les États-nations. La prégnance de l'environnement médiatique dans la vie quotidienne contemporaine a profondément changé la donne. Si la modernité était caractérisée par

la vitesse mécanique, l'époque contemporaine est mieux définie par l'immédiateté (Tomlinson, 2007a), dans le double sens du terme : proximité et instantanéité. Cette immédiateté des informations, des produits culturels et des imaginaires suscite chez l'individu une sensation euphorique d'être connecté au monde entier, un besoin permanent d'accéder aux flux de la communication. Des événements très lointains sont diffusés en temps réel et en continu par les médias globaux télévisuels (CNN, Fox, EuroNews, Al Jazeera, BBC World) (Urry, 2006 [2000] ; Castells, 2002), autorisant des expériences « à distance » et « médiatisées » du monde global. Un nombre toujours plus grand d'êtres humains suivent les mêmes informations et les discutent sur internet, où prolifèrent les sites de partage et d'échange. Depuis l'acte fondateur qu'a été le procès de Nuremberg (1945-1948), auquel on pourrait ajouter l'alunissage de la mission américaine, Apollo 11, le 20 juillet 1969, les événements collectifs mondiaux peuvent être considérés comme essentiels pour la formation d'une conscience cosmopolite (Szerszynski et Urry, 2006).

Les protagonistes des grands événements internationaux et les journalistes qui les relatent empruntent eux-mêmes souvent à une rhétorique de la globalité. Au cours des premières années de la fin de l'apartheid en Afrique du Sud, Nelson Mandela faisait souvent référence au « peuple de l'Afrique du Sud et au monde » pour désigner tous ceux qui suivaient sur leurs écrans de télévision le processus de démocratisation de ce pays et l'abolition des discriminations raciales (Szerszynski et Urry, 2006). Le « nous », souvent présent dans les discours de Mandela, évoquait aussi bien ses concitoyens que tous ceux dont la proximité médiatique effaçait la distance géographique et leur donnait le sentiment de participer aux événements. En déclarant « nous sommes un seul peuple », Mandela parlait de la communion nationale pour embrasser la communauté humaine tout entière, témoin de la renaissance de son pays. Projeté sur un plan œcuménique, cet événement pouvait susciter bien des espérances ailleurs. Plus généralement, depuis la chute du mur de Berlin, en 1989, les médias n'ont eu de cesse de se référer à un « nous » transcendant les barrières nationales, d'utiliser des formules telles que « le monde entier nous regarde ». Songeons aux attaques terroristes du 11 septembre 2001, au tsunami en

Asie, en décembre 2004, à la destruction de la Nouvelle-Orléans par l'ouragan Katrina en août 2005 ou encore aux funérailles de Lady Diana Spencer en 1997, moment intense de sanctification de la « princesse des cœurs » auquel auraient « communiqué » 2,5 milliards de personnes (Szerszynski et Urry, 2006, p. 120).

Quant aux événements cycliques abondamment couverts par la presse mondiale, ils entretiennent des moments de partage par leur ritualité, par l'attente et les émotions qui les accompagnent, par les éventuelles surprises qu'ils provoquent. Parmi les exemples qui pourraient être pris, des matchs de Ligue des champions aux coupes du monde de football ou de rugby ou au lancement des nouveaux produits Apple, arrêtons-nous sur les Jeux olympiques. Si dans le monde antique, ces événements permettaient aux Grecs de s'identifier à une unité plus vaste que la *polis* – l'*Hellade* tout entière² –, que dire de la communion festive de milliards de téléspectateurs que sont les jeux contemporains ? Deux cent cinq pays y sont représentés, alors que l'ONU n'en reconnaît que 197 et ne compte que 192 membres. Tous les quatre ans, pendant quelques semaines, les Jeux olympiques entretiennent indéniablement une conscience cosmopolite (Lechner et Boli, 2005). Pour conclure, les événements cosmopolites sont censés transcender les frontières nationales et sociales, et susciter la prise de conscience que ceux qui vivent loin de nous suivent les mêmes événements que nous et partagent les mêmes craintes et les mêmes espoirs. En quelque sorte, « les étrangers deviennent nos voisins ! » (Beck, 2011a, p. 1350).

— Répertoires cosmopolites

Si le propre de la conscience cosmopolite consiste idéalement à embrasser du regard l'humanité tout entière, à transcender les liens de parenté, de voisinage, d'appartenance au pays natal, cette faculté ne sait se déployer que par la médiation de l'imaginaire. Les travaux de Pheng Cheah (2012) et de Nikos Papastergiadis (2012) peuvent

2. Ces occasions permettaient aux Grecs la mise en scène de leur communauté profonde, par-delà tout ce qui les séparait, grâce à leur unité de langue, de religion, de production artistique.

servir de méthode. « Puisque personne ne peut *voir* l'univers, le monde ou l'humanité, l'optique cosmopolite ne saurait être qu'une expérience de l'imagination et non pas une expérience perceptive » (Cheah, 2012, p. 138, c'est l'auteur qui souligne). Pheng Cheah se réfère aux images véhiculées par la littérature mondiale, « un genre d'activité de création du monde qui nous permet d'imaginer le monde » (p. 138), mais sa leçon peut être étendue à d'autres domaines du symbolique et de la production culturelle. D'après Nikos Papastergiadis (2012), l'art crée une connaissance spécifique du monde, il permet aux individus de s'initier à de nouvelles façons d'être dans le monde. L'art contemporain, en particulier, produit des situations dans lesquelles les artistes et le public s'engagent dans de nouvelles formes de l'agir cosmopolite. Pour cet auteur, c'est la convergence entre une attitude critique à l'égard des forces obscures de la globalisation et une affiliation à des appartenances multiples – toutes deux rendues possibles par l'engagement dans la créativité artistique – qui conduit à l'émergence d'une imagination cosmopolite.

Les foyers de la production culturelle : au-delà de l'américanisation

Des produits culturels se sont de tout temps imposés comme des référents à l'extérieur de leurs foyers d'origine. Tous les grands centres culturels – Athènes à l'époque de Périclès, Bagdad sous le califat des Abbassides, Florence et Rome pendant la Renaissance, Paris au XIX^e siècle, Vienne au tournant du XIX^e siècle ou encore Londres et New York dans les années 1960-1970 – ont engendré à leur apogée des œuvres considérées comme un corpus canonique. Des formes artistiques accomplies, notamment en littérature, en architecture, en musique et en peinture ont essaimé par copie et imitation, ont fait l'objet de tentatives de dépassement³.

Diffusions anciennes et modernes

Prenons le cas édifiant du style baroque en architecture et en musique. À partir de quelques grands foyers en Italie (Naples, Rome, Turin) et en Espagne (Tolède, Salamanque), il s'est propagé en Europe

3. Voir Schorske (1983 [1980]) ; Baxandall (1985 [1972]).

jusqu'à Saint-Pétersbourg, en passant par l'Allemagne, l'Autriche, la Bohême et la Pologne. Que ce soit par émulation ou via la compétition entre mécènes, imprésarios, artistes, la diffusion des œuvres baroques a contribué à créer, y compris très loin des foyers d'origine, ne serait-ce que chez les élites, des goûts esthétiques, des styles artistiques et des références intellectuelles communs. La musique baroque a été introduite par des musiciens jésuites – dont le plus connu est sans doute Domenico Zipoli, un élève d'Alessandro Scarlatti – dans les pays d'Amérique latine peuplés d'indiens Guarani. Les œuvres, les instruments et les chanteurs issus de ce continent ont atteint en retour une très grande renommée en Europe⁴. De même, dès le XIX^e siècle, des liens étroits existaient entre l'Europe et l'Amérique latine dans le domaine de l'opéra : des salles s'ouvraient dans le Nouveau Monde, des chanteurs italiens s'y rendaient, des œuvres de compositeurs latino-américains se jouaient à la Scala – un phénomène que l'on peut considérer comme préfigurateur de la globalisation culturelle observée aujourd'hui (Gruzinski, 2009).

Karl Marx et Friedrich Engels (1848) ont bien vu les prémices de la diffusion mondiale de la production culturelle. Dès le milieu du XIX^e siècle, ils écrivaient : « Les œuvres intellectuelles d'une nation deviennent la propriété commune de toutes. L'étroitesse et l'exclusivisme nationaux deviennent de jour en jour plus impossibles ; et de la multiplicité des littératures nationales et locales naît une littérature universelle » (p. 9-10).

La diffusion mondiale de leurs images a rendu de nombreux monuments profondément familiers : la liste en est longue, de Stonehenge aux Pyramides, du Parthénon au Colisée, de la basilique Sainte-Sophie au Taj Mahal, du Machu Picchu à la muraille de Chine, de la tour Eiffel à l'Empire State Building. Qui ne sait fredonner la chanson *Yesterday* des Beatles ? Qui ne reconnaît les Rolling Stones et les Pink Floyd dans la langue rouge bien pendue et le mur de briques qui ornent respectivement les pochettes de leur album⁵ ? Quant aux

4. Des enregistrements récents ont pu montrer la grande qualité de ces compositions. Voir la remarquable discographie de l'ensemble Elyma, « Les Chemins du baroque », dirigé par Gabriel Garrido.

5. Il s'agit de *Sticky Fingers* (1971) et *The Wall* (1979).

ouvrages de littérature romanesque, de *Harry Potter* à *Da Vinci Code*, de *Millenium* à *Cinquante nuances de Grey* pour citer quelques succès internationaux foudroyants, un lecteur contemporain peut se les procurer partout, que ce soit dans les kiosques de gare et d'aéroport, dans la librairie de son quartier ou sur les sites de vente en ligne.

Depuis la fin de la seconde guerre mondiale, on a vu se multiplier les *global brands*, ces marques internationales qui produisent des objets de très grande consommation à l'échelle planétaire dans les domaines les plus variés : culture et divertissement (cinéma, séries télévisées, bandes dessinées, certains romans à succès), technologie (smartphones, tablettes, ordinateurs, baladeurs numériques, etc.), cuisine (où règnent incontestablement des plats tels que lasagnes, kebabs, pizzas, sushis, nems, riz cantonais, falafels, salades César, cheesecakes, hamburgers, glaces et des boissons telles que thé, café, vin, bière et certains apéritifs). On peut égrener les noms de ces marques qui se sont hissées au rang de références mondiales et qui écoulent des produits dépourvus maintenant de tout ancrage et imaginaire local : McDonald's, Coca-Cola, Gap, Starbucks, Apple, Samsung, Bacardi, Marlboro, etc. En empruntant à la linguistique, on pourrait appeler ces produits « démotivés »⁶.

La thèse de la McDonaldisation

Comme la plupart de ces marques internationales sont nées aux États-Unis, elles ont été perçues comme l'une des manifestations de l'hégémonie américaine. L'américanisation des cultures nationales, commencée au siècle dernier avec l'avènement de la société de consommation, des médias de masse et la diffusion des produits des grandes industries culturelles américaines, se serait imposée partout sur la planète. Cette idée était déjà très en vogue pendant les années 1950, avec en arrière-plan l'axiome d'un développement inéluctable de la civilisation moderne, d'un mouvement de convergence touchant la plupart des sociétés contemporaines par-delà les variantes locales. Après un effacement relatif, cette idée a refait surface avec l'essor des *global studies*. Le vaste processus de diffusion de la culture

6. En linguistique, la démotivation s'applique aux mots ou aux expressions dont le sens premier n'est plus perçu. Ici c'est la connotation locale qui serait perdue. Pour un usage en sociologie, voir Héran (1987).

américaine est lu comme la manifestation éclatante de l'américanisation. L'essor concomitant du capitalisme global et l'hégémonie économique des États-Unis ont engendré une société mondiale construite sur le consumérisme. La consommation compulsive de masse, la quête du confort matériel, le culte de l'individu deviendraient les clés de voûte d'un nouveau système universel de valeurs qui s'impose au détriment des systèmes locaux (Monnier, 2007). Ce phénomène, inédit dans l'histoire des sociétés, repose sur l'équation suivante : la culture globale est la culture du capitalisme.

Parmi les travaux allant dans ce sens, ceux de George Ritzer (2004) sont sans doute les plus stimulants. En s'appuyant sur les thèses de Max Weber, cet auteur qualifie de *McDonaldisation* ce processus idéaltypique de rationalisation ultime du monde, de contrôle de l'incertitude, qui se manifeste au niveau de la consommation bien plus qu'à celui de la production. Née aux États-Unis, propagée grâce à la grande attractivité de l'*American way of life*⁷, la *McDonaldisation* se fonde sur quatre principes d'organisation mis au point par la fameuse chaîne de fast-food : a) l'*efficience*, ou méthode optimale pour satisfaire et entretenir le désir de consommation des clients ; b) la *calculabilité*, ou quantification des portions, des ingrédients et des coûts afin que le consommateur établisse une équivalence stricte entre le prix payé, le bénéfice escompté et le service obtenu ; c) la *prédictibilité*, ou l'uniformisation du service, la standardisation des goûts et le maintien des prix afin de maintenir la confiance du consommateur ; d) le *contrôle* des employés et des consommateurs, à l'aide de technologies sophistiquées. Si McDonald's représente sans doute l'expression la plus accomplie et assumée de ce système de production et de consommation, d'autres grandes marques américaines appliquent les mêmes principes dans les domaines de la restauration rapide, de la mode, du sport et bien d'autres (Nike, Starbucks, Gap, Kentucky Fried Chicken, etc.). Selon certains, la thèse de Ritzer n'a pas été démentie par la nécessité d'adapter aux réalités locales l'objectif de transnationaliser la consommation de produits, puisque l'hétérogénéité issue de ces adaptations obéit néanmoins à des logiques similaires décidées

7. Ce processus commence pourtant à devenir déjà partiellement indépendant de son lieu d'origine, voir Ritzer et Stillman (2003).

indépendamment du contexte local – le meilleur exemple étant celui de l'Inde, où les restaurants McDonald's ne servent pas de viande bovine (Robertson et White, 2007).

De nouveaux centres

Allant à l'encontre de la thèse de l'hégémonie américaine, il y a déjà près de vingt ans, Arjun Appadurai constatait que les États-Unis « ne tirent plus les ficelles d'un système mondial d'images, mais sont devenus un simple nodule d'une construction transnationale complexe de paysages imaginaires » (2005, [1996], p. 68). N'est-ce pas encore plus vrai aujourd'hui ? Dans le domaine du cinéma et des séries télévisées, l'Inde et le Nigeria (Bollywood et Nollywood), l'Égypte et la Turquie représentent de sérieux concurrents pour la grande industrie hollywoodienne. Dans celui de la bande dessinée et des dessins animés, les produits japonais ont eux aussi atteint une renommée mondiale et battu des records de vente – grâce à des studios tels que Ghibli, Bandai, Toei animations et à des artistes comme Osamu Tezuka, Leiji Matsumoto ou Hayao Miyazaki –, faisant concurrence aux protagonistes de Disney et aux super-héros américains de Marvel ou de DC et des grands dessinateurs tel Stan Lee. Si l'on prend enfin l'exemple de la pénétration des productions cinématographiques asiatiques en plein cœur de l'Amazonie, on ne peut que souscrire à cette affirmation de Serge Gruzinski (2009) : « La mondialisation des circuits cinématographiques et celle des techniques de reproduction livrent [...] en avant-première aux populations les plus démunies du Brésil ce que Paris regardera peut-être cet automne ou l'année prochaine » (p. 178).

Ces produits créent de vastes connexions, car ils ne sont jamais intégralement coupés d'autres événements médiatiques en provenance du reste du monde (Appadurai, 2005 [1996]). Des auteurs ont reçu un soutien international lorsque leur liberté d'expression a été menacée ou leur vie en danger, tels Roberto Saviano (2007), l'auteur de *Gomorra*, roman-enquête sur la *camorra*, la mafia napolitaine, ou encore les auteurs de caricatures de Mahomet publiées en septembre 2005 dans le journal danois *Jyllands-Posten*. Mais les exemples les plus emblématiques des connexions qui se créent à distance

autour d'une œuvre culturelle sont sans doute celles suscitées par la *fatwa* lancée contre Salman Rushdie après la parution des *Versets sataniques*⁸ et par l'attentat contre le journal satirique *Charlie Hebdo* en janvier 2015.

En bref, les répertoires cosmopolites se multiplient grâce aux médias globaux, aux grandes industries du divertissement, aux techniques de reproduction des œuvres culturelles, à l'internationalisation des entrepreneurs culturels, au tourisme international. Cette prolifération de symboles et d'imaginaires communs conduit à une forme de « globalisme banal » (Szerszynski et Urry, 2006).

Œcuménismes

Nous allons explorer ici deux répertoires fondamentaux d'une sensibilité « œcuménique », en commençant par les images de la Terre avant de considérer les narrations du monde. Si leur contenu est inscrit dans une histoire de longue durée, il importe également d'en montrer les nouveautés ainsi que les différences spécifiques par rapport aux narrations anciennes. On peut considérer cette sensibilité comme la manifestation des changements dans la conscience de vivre sur une planète commune, comme l'expression d'une plus grande importance prise par des formes œcuméniques de perception et d'expression (Inglis et Robertson, 2005 ; 2011).

Iconographies

Les répertoires de construction de la Terre en tant que *oekoumène* global ont abouti à une vision du globe terraqué comme place singulière et distincte. Les grandes découvertes ont permis l'élaboration de cartographies plus fidèles à la réalité. Bien plus tard, le transport aérien a contribué à son tour à une perception du monde comme un lieu unique, partagée par les ingénieurs, les pilotes et les équipages, les usagers fréquents. Non seulement son développement a nécessité un savoir technique universel, des normes communément admises, une très grande confiance dans l'entreprise hautement rationalisée

8. Cette *fatwa* a provoqué l'assassinat du traducteur japonais de Salman Rushdie, les tentatives de meurtre de son traducteur italien et de son éditeur norvégien.

consistant à déplacer dans les airs des millions de personnes à travers le monde (Lechner et Boli, 2005), mais la multiplication des vols commerciaux a banalisé l'expérience de la Terre vue du ciel. « Flotter régulièrement à 30 000 pieds produit une vue distincte du monde » (p. 7). Un pas supplémentaire a été franchi avec l'exploration de l'espace par les satellites, les sondes et les premiers vols habités.

L'iconographie de la Terre façonne la manière dont nous concevons le monde. Son image vue de l'espace est un élément consubstantiel à la conscience cosmopolite (Szerszynski et Urry, 2006). Dans une ambitieuse généalogie de la représentation cartographique de la Terre, le géographe Denis Cosgrove (2001) montre à quel point les images de la sphère terrestre ont inspiré à l'imaginaire occidental les idées relatives à la globalité. Si l'expérience tangible de voir la Terre tourner depuis un point de l'espace n'a été possible que pour une poignée d'êtres humains, à partir de la fin du xx^e siècle, l'impact d'un tel exploit s'est transmis à l'humanité tout entière ; il a nourri l'imaginaire de la globalisation.

Cette iconographie démesurée de la Terre vue du ciel ou de l'espace, qui prolifère dans les journaux, les magazines, la télévision, la publicité et sur la toile, devient un patrimoine commun. Conçue pour être diffusée dans le monde entier, elle met systématiquement en valeur ses paysages naturels grandioses, la variété des cultures humaines, le contraste entre les couleurs de la planète et l'obscurité du cosmos. Ainsi que l'écrivit le poète américain Archibald MacLeish au tout début de l'aventure humaine dans l'espace, « pour la première fois depuis la nuit des temps, les hommes n'ont pas vu [la Terre] sous la forme de continents ou d'océans depuis la petite distance de quelques centaines de miles, mais ils l'ont vue depuis la profondeur de l'espace ; vue dans son ensemble, ronde et belle et petite... Pour voir la Terre telle qu'elle est vraiment, petite et bleue et belle, flottant dans le silence éternel, nous devons nous voir comme courant ensemble sur la Terre, frères sur cette beauté lumineuse dans le froid éternel – des frères qui savent maintenant qu'ils sont vraiment frères » (MacLeish 1968)⁹.

9. Ce texte, cité par Cosgrove (2001), est paru dans le *New York Times* le jour de Noël de 1968 et a été réimprimé dans le numéro de mai 1969 de la revue *National Geographic*.

Pour Denis Cosgrove (2001), l'universalité de la Terre ne peut être proclamée qu'à partir d'un lieu lui étant extérieur. À cette posture correspond ce qu'il appelle « l'œil apollinien », expression qui indique une considération désintéressée et rationnellement objective de la planète.

Les productions cinématographiques prenant le couple Terre/humanité comme trame narrative ou sujet à part entière sont un autre puissant vecteur de diffusion de la conscience de la globalité. Films, documentaires et docufictions narrent les conséquences dévastatrices des activités humaines (pollution, surexploitation des ressources naturelles, armes nucléaires, disparition des espèces). Si, en principe, personne aujourd'hui ne conteste la nécessité de préserver la forêt amazonienne, les neiges du Kilimandjaro, les grands mammifères de la savane, les félins en Inde, les requins, baleines et autres cétacés qui peuplent mers et océans, et si la question des droits des animaux gagne du terrain dans nos sociétés, le succès pluridécennal de la maison Disney, de ses représentations enchantées de la nature et de ses animaux anthropomorphiques n'y est sans doute pas pour rien. D'autres œuvres prennent l'humanité comme sujet unique en la montrant confrontée à des menaces venant de l'espace – modifications de l'activité du soleil, impacts d'astéroïdes géocroiseurs, invasion d'aliènes – ou à des épidémies mondiales de virus, bactéries et microbes létaux.

Si l'on ne peut prétendre qu'il existe un savoir (entendu comme un ensemble de connaissances précises) ou une culture (définie comme un ensemble de normes, valeurs, codes) partagés par tous les humains, il est indéniable qu'une sensibilité globale s'est développée autour de la reconnaissance de la finitude de la planète, de la fragilité et de la diversité des écosystèmes et des espèces. Il s'agit *littéralement* d'une vision du monde.

Narrations

Un deuxième répertoire fondamental pour l'éclosion de la conscience cosmopolite s'appuie sur des récits véhiculés par des textes écrits et/ou des films. L'espace méditerranéen possède par exemple, depuis des millénaires, un socle anthropologique commun aux sociétés qui le bordent, construit sur des narrations pour partie profanes, pour partie transreligieuses telles que les épopées de *Gilgamesh*,

l'Iliade et *l'Odyssée*, les *Sept dormants d'Ephèse*, le cycle du *Roman d'Alexandre*, les aventures de *Sinbad le marin* et les *Contes des mille et une nuits*. Le Moyen Âge européen détient également des imaginaires communs : que l'on songe aux chansons de gestes, aux romans de chevalerie et aux productions de poésie courtoise, aux épopées et sagas nordiques, à la légende arthurienne. Ces narrations ont des équivalents contemporains. Les thèmes mythologiques, remis au goût du jour au début de l'histoire du cinéma (*Cabiria* de Giovanni Pastrone, tourné en 1914) puis par les péplums des années 1950 et 1960 (*Ben Hur*, *Les Dix Commandements*, *Spartacus*), effectuent aujourd'hui un retour en force via le genre de la *fantasy*. Les récits de ces films, séries télévisées, jeux vidéo et bandes dessinées réactivent un substrat mythique commun à l'humanité depuis des millénaires. Produits et diffusés à grands frais par les géants du divertissement – Disney, Dream Works, HBO, Warner, George Lucas Films, etc. –, certains connaissent un succès mondial, comme c'est le cas du jeu vidéo *God of War*, des films *Choc des Titans*, *300*, *Noé*, *Exodus*, *Hercules*.

Les études mythologiques, discipline née il y a quelque cent cinquante ans, ont tenté d'expliquer la persistance des mythes dans le monde par contemporain par l'inconscient collectif, une structure biologique et cognitive commune, un besoin existentiel face à la mort. D'illustres auteurs comme Lévi-Strauss, Mircea Elida et Georges Dumézil ont relevé la présence des mythes dans toute société et civilisation, quelles que soient leur taille et leur complexité, et mis en évidence à la fois l'extrême variété de ces mythes et l'existence de grandes structures communes. On doit néanmoins à Michael Witzel (2013) d'avoir établi qu'il s'agissait d'un patrimoine culturel commun très ancien. Loin des thèses d'un Carl Jung, qui défend l'idée d'un inconscient collectif, ou de celles qui voient dans ces ressemblances le résultat d'un processus de diffusion des mythes par les voyageurs, commerçants, soldats et missionnaires depuis quelques grands foyers originaux, Witzel part de l'acquis incontestable que les premiers humains venaient d'Afrique de l'Est et considère que le début de la migration d'une partie de cette population remonte à 60 000 ans avant Jésus-Christ. Ces humains se seraient déplacés vers l'est, le long de la côte sud de l'Arabie jusqu'en Inde et, de là, jusqu'en Asie du Sud-Est

pour aboutir en Australie il y a 45 000 à 50 000 ans. De nombreuses cultures descendant de ces premières migrations auraient des traits mythologiques communs, de source africaine. Il y a environ 40 000 ans, suivant les fontes des glaciers et en partant cette fois-ci d'un foyer identifié en Asie du Sud-Ouest, un autre groupe humain se serait déplacé jusqu'en Afrique du Nord, Europe, Sibérie, Asie de l'Est, atteignant, bien plus tard, l'Amérique du Nord puis du Sud. Comme la première vague de migrants, ces peuples détenaient leur propre univers mythologique. Cette tradition mythologique plus récente comprend un compte rendu de l'origine du monde – c'est-à-dire une cosmologie – puis retrace une série d'âges durant lesquels des divinités originaires sont supplantées par leurs descendantes – comme on le voit par exemple dans les mythes grecs, où les dieux olympiens finissent par remplacer les Titans. Ces récits relatent que, bien plus tard, les humains sont punis, à cause de leur orgueil, par une grande inondation et que les survivants reçoivent des divinités le don du feu et de l'agriculture. Ils se poursuivent par la description semi-historique des premières dynasties humaines et de leurs héros fondateurs, puis racontent la fin du monde et, souvent, une nouvelle naissance de ce même monde. Ce second ensemble mythologique, appelé « laurasien » par opposition au premier appelé « gondwanien », n'est pas une collection de récits épars, mais révèle au contraire une histoire cohérente, une progression reliant différents mythes dans une séquence ordonnée du début du monde à sa fin.

Certains auteurs récents ont été frappés de la proximité entre l'ensemble mythologique « laurasien » et des œuvres contemporaines de fiction, croyant y déceler des thèmes et des structures narratives familières¹⁰. Avant eux, Joseph Campbell (2010 [1949]), dans un ouvrage très célèbre – *Le Héros aux mille et un visages* – constatait qu'au fil des millénaires un agencement de thèmes mythologiques récurrents s'était stabilisé pour parvenir jusqu'à nous. Pourquoi, sous la diversité des coutumes, la mythologie est-elle partout la même, s'est demandé Campbell ? La comparaison à l'intérieur de l'immense corpus de récits qu'il a rassemblé montre que tous partagent l'archétype du

10. Voir la lecture qu'en fait Stéphane Foucart, « Dans les rêves de Cro-Magnon », *Le Monde*, « Culture et idées », 13 mars 2014.

voyage du héros. Campbell appelle « monomythe » cette structure standard se rapportant aux gestes du héros – Vladimir Propp (1965 [1928]), dans son étude sur le conte russe, avait abouti à des conclusions similaires. Que ce soit Osiris, Prométhée, Bouddha, Moïse ou Jésus (et l'on pourrait ajouter Gilgamesh et Ulysse), tous accomplissent un parcours en trois étapes : départ, initiation, retour. Ainsi, selon Campbell, tous les mythes et récits épiques seraient liés, car ils sont les manifestations culturelles d'un besoin universel d'expliquer les réalités sociales, cosmologiques et spirituelles¹¹. Que l'on adhère ou non à ses fondements épistémologiques, cette mise en forme canonique de thèmes mythiques considérés comme disparates a joué un rôle clef dans la formation des imaginaires transnationaux partagés. Elle inspirera nombre d'auteurs, dont George Lucas pour sa saga *Star Wars*. L'œuvre de Campbell n'aurait néanmoins pas eu une telle influence sans le travail de vulgarisation de Christopher Vogel (2013) et son intense activité d'analyste de scénarios (*script-doctor*), d'enseignant, de conseil auprès de grands studios hollywoodiens, de scénariste et d'auteur.



Prenons quelques exemples d'œuvres romanesques et cinématographiques de *fantasy* qui puisent, volontairement ou non, dans le réservoir mythologique mis au jour par Witzel et Campbell. Si l'on compare les sagas d'*Harry Potter*, du *Seigneur des Anneaux* et de *Star Wars*, on ne peut qu'être frappé par au moins trois points communs : le protagoniste est un jeune héros de sexe masculin dont les parents ont disparu, définitivement ou provisoirement (Harry Potter, Frodon Sacquet, Luke Skywalker), il est accompagné de son mentor (Dumbledore, Gandalf, Yoda), de son allié (Hermione Granger, Samsagace Gamegje, Han Solo) et il se bat contre un personnage

11. « Que nous écoutions avec une réserve amusée les incantations obscures de quelque sorcier congolais aux yeux injectés de sang, ou que nous lisions, avec le ravissement d'un lettré, de subtiles traductions des sonnets mystiques de Lao-tseu ; qu'il nous arrive, à l'occasion, de briser la dure coquille d'un raisonnement de saint Thomas d'Aquin ou que nous saisissons soudain le sens lumineux d'un bizarre conte de fées esquimau – sous des formes multiples, nous découvrirons toujours la même histoire merveilleusement constante. Partout, la même allusion l'accompagne avec une persistance provocante : allusion à l'expérience qui reste à vivre, plus vaste qu'on ne le saura ou qu'on ne le dira jamais » (p. 1).

incarnant le mal (Voldemort, Sauron, Dark Vador). Par ailleurs, tous trois vivent au départ dans un monde ordinaire et acceptent d'accomplir au péril de leur vie une mission qu'ils n'ont pas choisie. Le salut de leur monde comme de l'univers tout entier dépend de leur courage et de leur abnégation dans la lutte contre le mal. Tout au long d'un parcours inexorable, ils connaissent le renoncement, la douleur, les deuils. S'ils surmontent de terribles épreuves durant leur combat – à la fois contre des ennemis et contre leur propre côté obscur –, ils en sortent à jamais changés.

Les récits de cette formidable machine à produire de l'imaginaire qu'est la *fantasy*¹² se déroulent le plus souvent dans les lieux fictifs, dans un passé lointain, soit-il historiquement situé (préhistoire, Antiquité, Moyen Âge) ou indéterminé (comme dans le *Seigneur des anneaux*) ou dans un passé à venir (« il y a bien longtemps, dans une galaxie lointaine », dans le cas de *Star Wars*). Des éléments merveilleux sont présents, ils sont acceptés comme tels ou ne surprennent que certains personnages (Harry Potter). La magie, la sorcellerie, des pouvoirs occultes permettent à des êtres – y compris des êtres inanimés du monde réel – d'accomplir des gestes hors de portée du commun des mortels. Ces récits sont peuplés de créatures légendaires aux pouvoirs surhumains : nains, dragons, elfes, vampires, loups-garous et autres animaux fantastiques. Enfin, ils s'inscrivent dans des univers fictionnels complexes, forment des cycles complets, avec sequels et préquels, variantes et adaptations plus ou moins importantes selon les supports (jeux de rôles, BD, séries télévisées, bandes-son, romans, adaptations cinématographiques). L'exemple le plus édifiant est, de nouveau, celui de *Star Wars*, décliné *ad libitum* en produits dérivés. La série, élargie et approfondie par divers médias, échappe pour partie à son créateur et acquiert une diffusion planétaire grâce à ses fans innombrables.

C'est donc la convergence entre : a) des techniques sophistiquées de narration mises au point par des auteurs qui ont puisé dans le travail de Campbell, et surtout dans les textes qui ont vulgarisé les thèses de ce dernier ; b) les réservoirs de mythes anciens dont les

12. À ces œuvres, on pourrait ajouter Le Monde de Narnia, Eragon, À la croisée des mondes, Twilight, Game of Thrones, Avatar.

structures principales traversent les siècles et les cultures ; c) la capacité de diffusion de la grande industrie cinématographique et le déploiement sur plusieurs supports (télé, cinéma, streaming, DVD) et formats (films et séries, jeux vidéo et BD) qui explique le succès planétaire de certaines œuvres de fiction.

* * *

Certes, il existe une différence entre des produits culturels qui veulent transmettre des messages universels – par exemple les chansons *All you need is love*, des Beatles et *Imagine*, de John Lennon – et d'autres qui ne poursuivent pas le même objectif mais qui ont connu un succès retentissant – comme la chanson *Gangnam style*, du Sud-Coréen Psy. Au-delà de ces exemples, le monde dispose maintenant d'un ensemble de symboles véhiculant une conscience en puissance du globe comme un lieu unique et invitant à agir conformément à cette conscience (Lechner et Boli, 2005). La distribution et la diffusion des produits culturels fournissent aux individus disséminés sur toute la planète des répertoires larges et complexes d'images et de récits « où sont imbriqués le monde de la marchandise et celui de l'information et de la politique. Cela signifie que de nombreux publics, à travers le monde, perçoivent les médias eux-mêmes comme un répertoire complexe et interconnecté d'imprimés, de celluloïd, d'écrans électroniques et de modes d'affichage » (Appadurai, 2005 [1996], p. 74).



Chapitre 3 / LA PLACE DE LA PLURALITÉ

Et quand bien même elles [les enclaves d'homogénéité] auraient perdu un peu de leur différence, elles en inventent constamment de nouvelles formes : de nouvelles coiffures, un nouvel argot, voire, de temps en temps, une nouvelle religion. Personne ne peut sérieusement affirmer que les villages du monde sont tous identiques, ou qu'ils sont en passe de le devenir¹.

Les processus transnationaux à l'œuvre dans la société globale relient les individus et les groupes humains au-delà des frontières. La circulation massive de biens, d'idées, d'informations et de personnes conduit inmanquablement les individus et les groupes à des contacts, éphémères et/ou durables, avec une grande variété de modes de vie et de façons de penser. Dans une planète soumise à une forte compression spatio-temporelle, où l'altérité – réelle, fantasmée, inventée – est omniprésente (Robertson, 2011), la sensibilité à la différence devient plus aiguë. La dimension subjective et symbolique de la globalisation implique une comparaison entre différentes formes de vie et points de vue, parfois antagonistes, sur le monde (Robertson, 1992). Le pluralisme culturel, typique des sociétés contemporaines, « impose à tous de confronter leur propre identité avec les identités d'autrui » (Cotesta, 2009, p. 69).

Écartons d'emblée tout risque de malentendu : un monde cosmopolite n'est pas un monde homogène. L'étude des conséquences de la globalisation demande de mettre en évidence aussi bien ce qui unit les communautés humaines face aux risques globaux que ce qui les divise ; de montrer l'avènement d'une conscience historique et sociale

1. Anthony Kwame Appiah, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Odile Jacob, 2006 [2005], p. 157.

du monde comme totalité et singularité en parallèle au processus de production de la pluralité des cultures et des identités.

Si la globalisation gagne à être comprise comme la création de réseaux globaux pertinents et dominants, rappelons que ce processus se diffuse sur la planète de façon sélective (Castells [2009]). La double logique d'inclusion dans les réseaux globaux et d'exclusion de ces derniers structure la production, la consommation, la communication et le pouvoir. Loin d'être une étape provisoire en vue d'une intégration définitive à l'échelle planétaire des anciennes formes sociales locales ou nationales, cette logique d'inclusion sélective serait en revanche le principal mode de fonctionnement de la société globale en réseau. Le retour en force des localismes, nationalismes, protectionnismes, ethnicités, fondamentalismes n'est en aucun cas le signe d'une déglobalisation (Held et McGrew, 2007). Le défi de la sociologie cosmopolite consiste précisément à essayer de penser ensemble les phénomènes apparemment contradictoires qui façonnent le monde contemporain.

Des expériences contradictoires

Assistons-nous à la disparition inéluctable des langues, coutumes, mœurs et identités culturelles broyées par cette machine à uniformiser qu'est la globalisation ? Ou, au contraire, à la réaffirmation des appartenances ethniques, à la réinvention d'anciennes traditions, à la création de modes et styles de vie qui garantissent au monde contemporain une grande diversité ? Ou encore, voyons-nous la pluralité garantie par des processus d'hybridation entre des éléments tenus pour distincts auparavant ?

Aussi bien dans la vie quotidienne qu'au cours de leurs voyages, les individus sont confrontés à des expériences contradictoires qui tantôt confirment, tantôt infirment ces trois possibilités. La consommation des *global brands* peut conforter l'idée d'une forte standardisation des styles de vie, des valeurs et des comportements. La mort culturelle régulièrement annoncée de groupes ou de peuples entiers – parfois appelée « ethnocide » – ainsi que les tentatives de mobilisation, toujours plus nombreuses, de protection de la diversité culturelle corroborent cette idée.

En flânant dans les grandes villes, en regardant les nouvelles à la télévision, en feuilletant des magazines ou encore en voyageant, nous constatons également que le monde contemporain offre un très grand nombre de produits à connotation fortement culturalisée. Qu'ils soient exotiques ou non, ils sont censés incarner une typicité locale, provenir d'un terroir. De même, si des langues disparaissent tous les ans du fait de la mort des derniers de leurs locuteurs, on assiste dans le même temps à un grand *revival* de langues minoritaires et à un foisonnement de festivals de cultures et folklores locaux. Dans son documentaire *Mondovino*, Jonathan Nossiter a pu déplorer, non sans raison, une uniformisation des goûts œnologiques, mais il n'en est pas moins vrai qu'une plus grande compétition entre viticulteurs, l'ouverture de nouveaux marchés et la diffusion de la consommation à l'échelle mondiale ont permis l'émergence de nouveaux pays producteurs loin des foyers traditionnels européens (aussi bien dans les Amériques qu'en Afrique et en Australie, voire en Chine) et un accès à des vins produits à partir de cépages autrefois inconnus ou ayant quasiment disparu².

Enfin, des exemples tout aussi nombreux plaident pour l'existence de dynamiques d'hybridation. Si les restaurants Taco Bell – chaîne américaine d'inspiration tex-mex – côtoient à Mexico les restaurants locaux, les séries mexicaines sont très regardées sur les télévisions américaines. Alors que les classes aisées de Montevideo découvrent les pizzas authentiques cuites au feu de bois dans les restaurants italiens dernier cri de la capitale uruguayenne, les autres habitants de la ville consomment depuis longtemps des plats inspirés de la cuisine italienne, introduits par les vagues migratoires en provenance de la Péninsule et adaptés au goût local. Citons également les *spaghetti with meatballs*, ragoût de pâtes aux boulettes de viande qui font désormais partie intégrante de l'imaginaire de la cuisine italo-américaine – notamment grâce aux films ayant pour sujet la mafia italo-américaine, au premier chef *Le Parrain*, de Francis Ford Coppola.

Tous ces exemples relèvent de trois attitudes fondamentales à l'égard du rôle joué par la culture dans la société globale (Pieterse, 2009). La première insiste sur les processus de convergence entre systèmes culturels,

2. Pour une analyse de la globalisation de l'industrie viticole, voir Smith, Maillard, Costa (2007), en particulier le chapitre 3.

la deuxième sur le différentialisme culturel, la troisième sur les phénomènes d'hybridation. Toutes trois sont intéressantes à prendre en compte pour ce qu'elles peuvent apporter à la sociologie cosmopolite.

Sous la menace de la globalisation

Abstraction faite des discussions académiques entre partisans de la convergence et partisans du maintien de la différence, c'est surtout la menace que la globalisation fait peser sur les identités culturelles qui occupe le débat public. Rares sont les voix qui s'élèvent pour défendre l'idée que les processus transnationaux sont une chance pour le maintien – et même pour le renforcement – des cultures sauf si elles disent que ces mêmes processus sont à l'origine d'un durcissement des appartenances ethniques, voire religieuses, et d'un repli identitaire. Lorsqu'elle est considérée comme un ensemble composite de forces anonymes et irrésistibles, donc comme une variable indépendante, la globalisation engendrerait à la fois une perte et une réaction de défense.

Pertes et résistances

Ceux qui affirment que le monde contemporain se viderait de sa variété, perdrait de sa richesse, fondent leur raisonnement sur l'axiomatique implicite suivante : l'identité culturelle d'un collectif ethnographique serait la propriété d'un groupe particulier, un « trésor » à préserver qui se transmettrait au fil des générations dans des communautés aux traits culturels bien délimités (Tomlinson, 2003). Cette thèse de la culture comme victime de la globalisation est ancrée dans la vision nostalgique, de matrice nationaliste, d'un passé idéalisé. Elle est d'ailleurs souvent mobilisée pour dénoncer la fin des identités nationales.

Dans une enquête menée auprès d'un échantillon d'une centaine d'enseignants pachtounes, des sociologues pakistanais insistent sur le rôle capital que la globalisation aurait joué dans la crise des identités, sur les plans culturel, religieux et psychologique, dans les changements des structures sociales communautaires. Elle aurait entraîné une sécularisation progressive, le déclin des solidarités et le développement de relations sociales complexes : en bref une occidentalisation des structures traditionnelles de la société pakistanaise qu'ils déplorent (Naz *et al.*, 2011).

Ce travail repose sur l'adhésion inconditionnelle à la thèse de la perte, et prend résolument parti pour la préservation de la pluralité des identités et des cultures locales, à l'inverse d'autres recherches qui explorent avec plus de nuances et de façon plus heuristique ces dynamiques de mise en tension entre globalisation et identité. Dans la société globale, la vie de chacun semble dépendre de mécanismes toujours plus impersonnels, imprévisibles et dilués, sur lesquels l'individu a peu de prise en raison de la délocalisation des centres de pouvoir et de décision. C'est dans ce contexte que se noue le conflit entre les forces anonymes de la globalisation et la vitalité des identités particulières (Castells, 2013 [2009]). La première résistance au pouvoir incontrôlé de la globalisation se retrouve dans l'essor généralisé de puissantes expressions d'appartenance. À la fois revendication d'une singularité culturelle et aspiration des individus à garder le contrôle de leur propre vie et de leur environnement, ces identités se vivent sous le mode de la résistance aux forces centrifuges du capitalisme global – selon des dynamiques parfois désorganisées, voire politiquement réactionnaires. Être français devient tout aussi important qu'être un citoyen de la République française ou un consommateur dans la société française. Le développement important de ces identités résistantes montre que, contrairement à certaines visions normatives ou idéologiques qui entonnent le péan du mélange des cultures dans un *melting-pot* cosmopolite des citoyens du monde (Castells, 2013 [2009]), la planète reste plurielle. La société en réseau, permise par l'accélération des processus de globalisation au cours des années récentes, est précisément caractérisée par une opposition frontale entre la logique de la domination de l'échelon supérieur du réseau global et l'affirmation d'une multiplicité de soi locaux.

Des auteurs ont cru retrouver dans certaines manifestations politiques contemporaines un retour en force du nationalisme. Même un fervent partisan du cosmopolitisme comme Peter Coulmas souligne, à propos de ces phénomènes de repli, que le « retour paradoxal du nationalisme s'est produit en dépit de la multiplication de facteurs universels de l'activité scientifique et technique et de l'orientation de la vie économique vers les marchés planétaires » (1995 [1990], p. 298). L'histoire européenne a connu dans le passé de fortes poussées

nationalistes, contre lesquelles seules quelques voix isolées se sont élevées. En France, dès la fin du XIX^e siècle, des écrivains, intellectuels, polémistes comme Maurice Barrès, Léon Daudet et Charles Maurras s'en prenaient violemment aux dérives de la modernité et s'insurgeaient contre le déclin de la nation. À l'époque la plus trouble du nationalisme européen, Julien Benda (1927) constata dans des pages mémorables à quel point l'idée de la communion au sein de la nation et la glorification des traits culturels nationaux avaient gagné du terrain dans les pays européens³, et il exhorta les intellectuels à embrasser des valeurs universelles dont ils se seraient récemment détournés⁴.

Si l'exaltation de la nation a quelque peu perdu ses traits mystiques et spiritualistes du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, le nationalisme contemporain reste porté par des questions comme l'autodétermination, la sécurité des frontières et les intérêts géopolitiques et géoéconomiques. Il « met l'accent sur la poursuite de l'intérêt national au-dessus de tout souci de ce que les humains peuvent avoir en commun » (Held, 2010, p. 94).

Du repli à la radicalisation

Selon Manuel Castells, l'expression d'une singularité culturelle est la réponse aux pouvoirs des marchés. D'autres auteurs y voient encore plus le risque d'aboutir à des formes dures de repli identitaire.

Il est incontestable que la séparation entre « eux » et « nous », la délimitation entre le dedans et le dehors jouent un rôle essentiel dans la construction des identités collectives, dans le maintien et la reproduction des systèmes sociaux (Eisenstadt, 2003). L'érection de frontières entre cultures peut avoir une fonction positive. « Cette incommunicabilité relative n'autorise certes pas à opprimer ou détruire

3. « Aujourd'hui il n'est presque pas une âme en Europe qui ne soit touchée, ou ne croie l'être, par une passion de race ou de classe ou de nation et le plus souvent par les trois » (p. 93-94).

4. « On les a vus (les intellectuels) se mettre à exalter la volonté des hommes de se sentir dans le distinct, proclamer méprisable toute tendance à se poser dans un universel » (p. 163). Et plus loin : « depuis cinquante ans, tous les moralistes écoutés en Europe [...] ont glorifié l'application des hommes à se sentir dans leur nation, dans leur race, en tant qu'elles les distinguent et les opposent, et leur ont fait honte de toute aspiration à se sentir en tant qu'homme, dans ce que cette qualité a de général et de transcendant aux désinences ethniques » (p. 163).

les valeurs qu'on rejette ou leurs représentants, mais, maintenue dans ces limites, elle n'a rien de révoltant. Elle peut même représenter le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent, et trouvent dans leur propre fonds les ressources nécessaires à leur renouvellement » (Lévi-Strauss, 1983, p. 15). Cette constante anthropologique acquiert une signification historique chez Samuel Huntington (2000 [1996]), qui formule différemment cette dynamique de durcissement des délimitations entre cultures. En partant du postulat que les relations internationales ne sont plus réductibles à des rapports entre États, Huntington affirme que l'avènement d'un monde globalisé et multipolaire, à la fin de la guerre froide et sur les décombres du mur de Berlin, est à l'origine d'un nouveau rapport de force entre puissances fondé non plus sur l'antagonisme entre idéologies universalistes – en clair, le monde libre et capitaliste *versus* le socialisme réel – mais sur le « choc » des civilisations. Le monde global serait traversé par des conflits opposant violemment entre elles des civilisations, ces dernières étant appréhendées comme des unités de sens aux modèles culturels invariables. Parmi les lignes de failles géopolitiques les plus explosives, Huntington identifie l'antagonisme entre les valeurs démocratiques occidentales et les valeurs dites prémodernes du monde islamique (Beck, 2007 ; Cicchelli, 2007 ; Pieterse, 2009).

Ce point n'a pas échappé à Amin Maalouf, dont le combat en faveur d'identités ouvertes et plurielles remonte au moins à la publication de son essai, *Les Identités meurtrières* (1998). Dans un ouvrage plus récent (2009), l'écrivain montre le glissement opéré, au cours des vingt dernières années, du plan idéologique vers le plan identitaire. « Nous retrouvons, depuis la chute du mur de Berlin, dans un monde où les appartenances sont exacerbées, notamment celles qui relèvent de la religion ; où la coexistence entre les différentes communautés humaines est, de ce fait, chaque jour un peu plus difficile ; et où la démocratie est constamment à la merci des surenchères identitaires » (p. 24). Ce durcissement identitaire se manifeste de façon parfois encore plus radicale à travers les actions d'extrémistes armés (Martinelli, 2005). Selon Benjamin Barber (1996), ancien conseiller de Bill Clinton, il se traduit par le combat de groupes ethniques qui contestent, y

compris violemment, l'hégémonie d'un marché surpuissant et incontrôlé. Par une formule devenue célèbre, « Jihad versus McWorld », Barber exprime l'absence d'alternative entre la crainte d'une uniformisation irréversible et le fantasme – présent dans divers radicalismes religieux, en particulier l'islamisme – de la pureté comme fondement de la puissance et du rayonnement perdu d'une communauté.

Les convictions religieuses fondamentalistes qui se répandent dans le monde contemporain auraient un élément commun : elles sont radicales dans la mesure où elles prétendent avoir le monopole du message et prêchent des croyances irréductibles qui échappent à toute révision critique possible, croyances devant être imposées par la force. Ce faisant, elles rigidifient la portée du message en question et finissent par rendre impossible tout dialogue interculturel. En d'autres termes, les fondamentalistes nient tout écart entre le contenu de leur discours et le code le véhiculant. Or, c'est cet écart qui peut justement rendre le message universel, transmissible à des communautés humaines autres que celles qui s'en considèrent les dépositaires et l'érigent au rang de vérité exclusive.

Pourquoi, depuis la chute du mur de Berlin, avons-nous assisté à l'explosion de toutes sortes de violences interethniques ? Pourquoi, au moment même où l'économie de marché se répandait à l'échelle planétaire et où les idées libérales vivaient un renouveau, les nettoyages ethniques (Rwanda, Balkans, Inde) et les violences politiques contre des populations civiles se sont-ils multipliés ? La géographie de la violence n'est pas une simple carte d'actions et de résistances, de séquences nettes de causes et d'effets (Appadurai, 2009 [2006]). Elle est « plutôt le résultat spatial d'interactions complexes entre des événements lointains et des craintes proches, entre de vieilles histoires et de nouvelles provocations, entre des frontières réécrites et des ordres non écrits » (p. 144-145). Chaque cas doit donc être rapporté à l'imbrication entre le local et le global, à la mémoire historique propre au contexte où la violence se produit et aux dynamiques politiques plus larges. Pourtant, il semble exister un dénominateur commun à ces phénomènes. La menace ressentie de la globalisation peut avoir un effet dévastateur et contribuer à enclencher une dynamique d'anéantissement de l'adversaire – souvent un voisin de longue date –

lorsque les États-nations perdent leur pouvoir d'intervention sur les réalités économiques et se réduisent progressivement à la fiction de leur *éthos*, en abandonnant toute prétention universaliste. « La perte quasiment complète de la fiction d'une économie nationale [...] ne laisse plus guère que le champ culturel comme domaine où puissent se déployer les fantasmes de pureté, d'authenticité, de frontières et de sécurité » (p. 41-42). Le seul domaine où il semble alors possible de reconquérir la puissance est celui de la culture et de l'identité nationales, qui se voient de ce fait de plus en plus ethnicisées.

Une promotion des identités culturelles

Pour certains auteurs, les espoirs ou les craintes d'une uniformisation des identités sont largement surévalués, les sociétés continuent à montrer les marques profondes de leurs particularités historiques. Des travaux confirment qu'en dépit d'un processus certain d'eupéanisation, les valeurs sociales restent profondément différentes (Galland et Lemel, 2007) entre les Européens du sud et du nord, de l'est et de l'ouest. On doit sans doute à Pippa Norris et Roland Inglehart (2012) la démonstration la plus empiriquement étayée du fait que, dans la société globale, la préservation de la pluralité résulte d'une certaine inertie des faits culturels. En se penchant sur l'analyse des cinq vagues de l'enquête World Values Survey (1981-2005), ils démontrent qu'en dépit d'une tendance forte à la globalisation, les sociétés des pays étudiés conservent des valeurs distinctes quant à la religiosité, à la morale sexuelle, au nationalisme, à l'engagement politique et à l'orientation économique. « L'empreinte durable de traditions culturelles profondément enracinées, léguées aussi bien par l'héritage religieux des sociétés que par leurs différentes expériences historiques, clivages ethniques, structures sociales, se traduit par une grande différenciation interne aux valeurs trouvées dans les sociétés contemporaines post-industrielles » (p. 177). Et les auteurs de rappeler le rôle joué par les cultures nationales : même lorsque les pays ont suivi une trajectoire similaire dans leurs évolutions historiques, rien ne prouve que les différences ont été gommées au cours des vingt-cinq dernières années : « Tout en étant l'une des sociétés les plus ouvertes et globalisées au

monde, la Suède n'est pas en train de devenir l'Amérique, pas plus que les États-Unis ne sont en passe de devenir la Suède » (p. 176). S'ils permettent de tempérer quelque peu les propos des Cassandre annonçant la fin des spécificités culturelles, ces résultats font l'impasse sur la dynamique historique de la globalisation de la culture.

Tout un pan de travaux montre que les processus globaux représentent une chance pour les identités culturelles. Dans cette optique, le maintien – voire le renforcement – de la pluralité n'est pas seulement la conséquence d'un repli craintif sur soi, d'un retour nostalgique au passé, d'une fidélité opiniâtre aux traditions, d'une défaillance des institutions politiques de la modernité. Il résulterait aussi de la très large circulation des produits culturels que permet la globalisation et de leurs diverses appropriations et réceptions. Les tenants de l'émergence d'une culture mondiale eux-mêmes relèvent les multiples façons dont les groupes particuliers expriment leur référence aux idéaux universels (Lechner et Boli, 2005). À mesure que « les forces issues de diverses métropoles débarquent dans de nouvelles sociétés, elles tendent rapidement à s'indigéniser d'une façon ou d'une autre : c'est vrai de la musique et des styles d'architecture, autant que de la science et du terrorisme, des spectacles et des constitutions » (Appadurai, 2005 [1996], p. 69). On pourrait ajouter à cette liste la cuisine et la religion.

Pour saisir plus correctement la place de la pluralité dans le monde contemporain, certains auteurs récusent une vision trop déterministe de la globalisation. Selon eux, en insistant sur la puissance de la nouvelle formation capitaliste globale – comme le traduisent des expressions telles que « l'impact de la globalisation sur la culture » ou « les conséquences culturelles de la globalisation » –, on finit par considérer que ce processus est indépendant de la culture ; qu'il a, d'une manière ou d'une autre, ses sources et sa sphère de réalisation « *en dehors* de la culture » (Tomlinson, 2007b, p. 150, c'est l'auteur qui souligne). Or, loin de détruire la pluralité, la globalisation a été peut-être la force historique la plus significative dans la prolifération de l'identité culturelle. Correctement entendue, « l'identité culturelle est beaucoup plus le *produit* de la globalisation que sa victime » (Tomlinson, 2003, p. 269, c'est l'auteur qui souligne).

Trois exemples

Trois exemples viennent illustrer la promotion des identités culturelles via une demande de reconnaissance dans une arène politique nationale et/ou globale. Le premier se retrouve chez les minorités qui tentent d'accéder à une reconnaissance juridique, politique ou culturelle en exprimant leurs demandes d'égalité auprès des autorités centrales. De telles luttes contre les discriminations raciales, religieuses et sexuelles ne sont pas nécessairement le signe de l'affaiblissement idéologique de l'État-nation. Elles peuvent au contraire se fonder sur le respect des cultures et de la dignité humaine et sur le droit de tout individu à avoir une identité – comme le prescrit par ailleurs la Déclaration universelle des droits humains⁵. Cas encore plus intéressant, celui des revendications qui assument des contours de plus en plus ethniques à mesure que les autres droits (politiques et civiques) sont reconnus. Kwame Anthony Appiah (2006 [2005]) met au jour la façon dont les frontières culturelles d'un groupe humain peuvent devenir plus rigides, en s'interrogeant sur le paradoxe suivant : c'est précisément lorsqu'un trait culturel semble devenir moins évident qu'il fait l'objet d'une plus grande demande de reconnaissance. Les immigrés européens aux États-Unis ont longtemps souhaité que leurs enfants s'intègrent fortement. Selon ce philosophe, la raison pour laquelle ils n'affichaient pas publiquement leurs traits spécifiques tenait aussi bien à leur désir d'accéder à la culture américaine officielle – condition essentielle pour une mobilité ascendante – qu'à la conviction que leur héritage allait de soi, qu'il ne pouvait être menacé par le processus d'acculturation. À l'inverse, leurs descendants contemporains, qui appartiennent aux classes moyennes et dont la vie quotidienne se déroule en anglais avec des consommations culturelles variées, ont tendance à trouver leur propre identité plus superficielle que celle de leurs grands-parents. C'est la raison pour laquelle ils réclament une plus grande reconnaissance de leur différence et de leur culture dans l'espace public. Pour Appiah, ce mécanisme s'applique particulièrement bien à la communauté afro-américaine. Tant qu'il y avait encore

5. Voir à cet effet la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, disponible sur <http://unesdoc.unesco.org>

des barrières légales à la citoyenneté pleine des noirs – obtenue grâce aux luttes pour les droits civiques et politiques –, l’affirmation d’une culture noire unique semblait moins prioritaire que la reconnaissance universaliste de leur humanité et de leurs « droits inaliénables ». Ces droits ayant été en partie obtenus, la classe moyenne afro-américaine, devenue très proche de son homologue blanche et protestante sur le plan économique et culturel, revendique désormais son afrocentrisme et demande que la distinction culturelle des Afro-Américains soit reconnue dans la vie publique.

Le deuxième exemple se rattache à une forme de culturalisme entendu comme « la mobilisation consciente des différences culturelles, au service d’une politique plus largement nationale ou transnationale » (Appadurai, 2005 [1996], p. 49). Elle passe par la fabrication d’un produit culturel en vue de sa circulation sur le marché global des identités et suppose une capacité, de la part de ses promoteurs comme de ses consommateurs, à mettre en avant ses spécificités. Dans une étude portant sur les formes concrètes de fonctionnement de ce qu’il n’hésite pas à appeler un « capitalisme addictif », Jean-Loup Amselle (2013) a mené une enquête sur l’engouement des Occidentaux – et de certaines fractions supérieures et occidentalisées des pays émergents – pour une plante psychotrope amazonienne, l’ayahuasca⁶. En s’intéressant en particulier au tourisme, aussi bien mystique que médical, en direction de la partie péruvienne de la forêt, il montre que la consommation de cette plante fait écho à l’imaginaire d’un savoir ancestral et immuable qui serait détenu par des figures clés de l’altérité exotique : les chamans. Une véritable filière touristique chamannique et un commerce très lucratif se sont développés. Surgis en bordure de la forêt, des centres thérapeutiques proposent à leurs clients de les accompagner dans la découverte profonde d’eux-mêmes, de les aider à se désintoxiquer, à se régénérer, à se revigorer. L’exploitation de l’ayahuasca et d’autres plantes issues de la forêt vierge qui seraient connues des indigènes depuis des temps immémoriaux est ainsi devenue un enjeu économique majeur pour le Pérou. Ce qu’il « s’agit de vendre, c’est la naturalité première de la “jungle” où pousse

6. C’est seulement lorsqu’elle est mélangée avec d’autres produits que l’absorption de l’ayahuasca entraîne des effets hallucinatoires.

l'ayahuasca » (p. 18). Certaines figures charismatiques de chamans ont même acquis une réputation internationale par le concours de disciples cinéastes, écrivains, anthropologues, devenus les propagateurs de la foi chamanique. En faisant appel à des savoirs « retraditionnalisés », en revendiquant l'authenticité de ce produit⁷, ces entrepreneurs culturels séduisent un public « ethno-écobo » versé dans un néomysticisme New Age et avide de se former à des pensées alternatives et autres sagesses exotiques.

C'est précisément ce *zeitgeist* occidental qui assure le succès d'une telle promotion culturelle et encourage les entrepreneurs chamaniques à persévérer. Les interviews menées par Jean-Loup Amselle auprès d'un échantillon de touristes ne font que confirmer des intuitions déjà formulées dans ses ouvrages précédents (Amselle, 2008 ; 2010). Avec la fin des grands récits progressistes (essentiellement le marxisme comme alternative au capitalisme) d'une part, et la marginalisation du rôle de la psychanalyse dans l'exploration du soi de l'autre, nous entrons dans une nouvelle période dans laquelle prospère une idéologie régressive, ou « primitivisme ». En l'absence de lendemains qui chantent, l'avenir se trouverait dans le passé et la solution à nos fortunes collectives et destinées individuelles consisterait à se tourner vers ce qui nous a précédés. Au sein de ce nouvel espace idéologique, « l'œdipe et la lutte des classes ont cédé la place à un autre type de discours consacrant ou faisant ressurgir le spirituel et tout ce qui l'accompagne ; la contre-culture, le psychédélisme, le New Age, bref une certaine forme devenue parfaitement légitime d'irrationalisme » (Amselle, 2013, p. 65). Or, il n'a pas été suffisamment souligné que cette révolution est allée de pair « avec la révolution "indigéniste" ou "indianiste" balayant les Amériques du Nord, du Centre et du Sud » (p. 66).

Le troisième exemple se trouve dans une pratique importée par l'administration coloniale britannique, le cricket. Apanage de l'élite impériale, ce sport est devenu, au fil du temps, le « centre idéal de

7. Les produits de ce type sont considérés comme les représentants d'une culture distincte conçue comme une totalité opposée aux savoirs occidentaux. Ils se voudraient plus efficaces que ces derniers dans le traitement de l'angoisse existentielle des Occidentaux contemporains.

l'attention nationale et de la passion nationaliste » de l'ancienne colonie (Appadurai, 2005 [1996], p. 173). À l'époque coloniale, il a précisément été utilisé pour socialiser les peuples de l'Empire britannique parce qu'il était étroitement associé aux valeurs victoriennes de retenue, de *fair-play*, de contrôle des sentiments sur le terrain et de subordination des intérêts personnels au collectif. Dans un chapitre devenu un classique des études sur la façon dont une forme culturelle « dure » – reliant fermement la valeur, la signification et la pratique⁸ – se décolonise, Arjun Appadurai montre avec subtilité les mécanismes d'emprunt, d'adaptation et, pour finir, de réinvention du cricket par les Indiens. L'hégémonie impériale britannique et la consécration de la morale victorienne qui étaient attachées à ce jeu ont été totalement détournées, au point que le cricket est devenu pour les Indiens une représentation de leur pays sous l'action conjointe de trois facteurs : a) une indigénisation des subventions grâce à la présence de financiers indigènes ; b) un soutien de l'État par le biais de subsides massifs aux médias ; c) un intérêt commercial, « soit par la diversité contemporaine des formes possibles de marchandisation, soit sous la forme moins habituelle d'un subventionnement des joueurs par l'industrie » (p. 170). À ces éléments de nature économique s'ajoutent d'autres, plus culturels. Par le biais de livres, journaux, émissions de radio et de télévision, le langage de ce sport a connu un profond processus de vernacularisation, si bien que lorsque « des Indiens issus de diverses régions linguistiques de l'Inde voient ou entendent les récits de la radio et de la télévision sur le cricket, ils ne sont plus des néophytes s'efforçant de saisir une forme anglaise, mais des spectateurs culturellement informés » (p. 163). Par la force des récits médiatiques est créé un environnement dans lequel ce sport est à la fois « plus grand que la vie » (par ses stars, ses spectacles et son association avec les exploits sportifs lors des matchs mondiaux) et « proche de la vie » (parce qu'il rentre dans le quotidien des supporters grâce à des informations qui ne sont plus transmises en anglais) (p. 163). On a ainsi assisté à un retournement remarquable : les anciennes colonies britanniques sont devenues de grandes nations du cricket. Lors

8. À l'inverse, une forme culturelle « douce » permet de séparer aisément la performance pratique de la signification et de la valeur (Appadurai, 2005).

des compétitions, l'enjeu central est la réaffirmation de l'appartenance nationale au sein du marché global. Quand l'Inde et le Pakistan se rencontrent, des guerres nationales à peine déguisées sont mises en scène. Pourtant, ces matchs ne semblent pas tant constituer une soupe de sécurité « qu'une arène complexe où se réactive le curieux mélange d'animosité et de fraternité qui caractérise les relations entre ces deux États-nations précédemment unis » (p. 169).

Dérives du différentialisme

Si l'étude des façons dont sont promues les identités culturelles contemporaines présente le plus grand intérêt, de vives critiques ont été adressées à ceux qui radicalisent cette approche. On peut ainsi reprocher au différentialisme d'entendre la culture comme une mosaïque globale, constituée d'entités territoriales discrètes, séparées les unes des autres. En adoptant une vision radicale du relativisme culturel, ceux qui estiment qu'une culture globale ne saurait exister sans la primauté accordée aux valeurs locales concluent que ces dernières doivent être nécessairement libres de toute interférence extérieure et préservées des menaces de destruction culturelle (Monnier, 2007).

Cette vision essentialiste des cultures est très répandue chez ceux qui luttent pour la préservation des cultures indigènes et pour l'affirmation de leurs droits culturels. Aussi louable soit-il dans ses intentions, le différentialisme sert paradoxalement de caution à l'établissement de lieux de production muséifiés et à la création de marchés où des produits culturels artificiels sont offerts à des consommateurs en mal d'exotisme. Les intérêts objectifs d'acteurs pourtant très différents peuvent alors converger. Leurs discours viennent nourrir l'idéologie du primitivisme, forme suprême d'essentialisme. En Amérique latine – mais on pourrait aussi prendre l'exemple des marabouts en Afrique (Amselle, 2001) –, la production du primitif n'est pas seulement assurée par les chamans mais aussi par les pouvoirs publics, l'exemple le plus éclatant étant celui du président bolivien, Evo Morales, qui a introduit la Terre-Mère, la *Pachamama*⁹, dans le discours officiel. D'autres acteurs travaillent de concert à la production du primitivisme. Pour

9. Voir Renaud Lambert, *Le Monde diplomatique*, février 2011.

nombre d'anthropologues et pour les organisations qui s'occupent de la défense des « indigènes », comme Survival International, cela consiste à « identifier, étudier et protéger les tribus “non contactées”, “isolées” ou “menacées” des régions les plus reculées de la planète. Alors que ces sociétés sont en contact avec l'extérieur, directement ou indirectement, depuis des siècles, elles sont mises en scène de façon à exhiber une primitivité éminemment vendable sur le marché éditorial ou humanitaire » (Amselle, 2012, p. 167-168). Grâce au crédit scientifique dont ils jouissent, ces anthropologues se font les défenseurs de la préservation de la puissance culturelle de ces mêmes communautés, aux côtés des leaders indigénistes locaux. Puisant dans l'arsenal juridique global fourni par les organisations internationales, ces porte-parole « parviennent à doter ces populations d'une idéologie indigéniste qui n'entretient souvent que de lointains rapports avec la ou les cultures locales » (p. 167-168).

Cette vision essentialiste fait fi d'un phénomène aussi vieux que l'histoire des sociétés humaines et qui s'est intensifié avec les processus de globalisation : l'hybridation issue des échanges entre systèmes culturels et civilisations.

Hybridations

L'analyse cosmopolite peut aller plus loin que l'opposition entre désenclavement et repli, en mettant en perspective des terrains portant sur la circulation des individus, des idées et des produits de la culture matérielle. La façon dont se jettent des ponts, se bâtissent des espaces de dialogue, se produisent de nouveaux signifiants culturels et identitaires à la suite de contacts éphémères ou prolongés compte tout autant que celle dont s'inventent des traditions, se revendiquent des origines, se construisent des identités et appartenances territoriales et supranationales et s'établissent des distances. Il est donc une troisième perspective qui continue l'exploration du fonctionnement des frontières culturelles : l'hybridation.

Si, dans la société globale, les différences culturelles restent omniprésentes, c'est précisément parce qu'elles prennent la forme de processus de fécondation, de mélange à travers les lieux et les identités

– ce que Jan Nederveen Pieterse a appelé « global mélange » ou « mélange translocal des cultures » (2009, p. 4). En s’inspirant des travaux de William Rowe et Vivian Schelling (1991) sur la culture populaire en Amérique latine. On peut définir le processus d’hybridation comme « les façons par lesquelles des formes deviennent séparées des pratiques existantes et réagencées sous de nouvelles formes dans de nouvelles pratiques » (Rowe et Schelling 1991, p. 231, cité par Pieterse, 2009). Cette dynamique s’applique aussi bien aux faits de culture – et notamment aux imaginaires (Papastergiadis, 2012) – qu’aux structures de l’organisation sociale.

Myopie de l’isolationnisme

Pourtant, les innombrables opportunités de créativité, d’innovation, d’expression que la mise en contact permanente avec la différence culturelle suscite restent sous-estimées dans les sciences humaines (Anheier et Isar, 2010). Denis Retaillé (1996, p. 97) identifie l’une des grandes limites de la géographie des cultures : « De notre plus ancien héritage, nous avons conservé le sentiment que l’autre est barbare et parfois étranger à l’humain. La géographie des cultures est souvent fondée sur le principe d’incommunicabilité. » Pour Jean-Loup Amselle (2001), l’anthropologie n’est pas en reste, qui, de par sa pratique de la monographie locale et sa volonté d’étudier les populations les moins soumises à l’impact de la modernité et du colonialisme, a contribué à fournir une vision des cultures isolées les unes des autres. « L’établissement d’un huis clos anthropologique a entraîné l’occultation des relations latérales des sociétés exotiques » affirme-t-il (p. 35).

Cette cécité est d’autant plus surprenante que, comme ces deux auteurs le remarquent, l’histoire des sociétés ne cesse de témoigner de l’importance des contacts et des échanges, qu’ils aient pris la forme de l’affrontement – par des pillages, razzias, annexions, vendettas, enlèvements, invasions, colonisations –, ou celle de la négociation, de la diplomatie, des traités de paix, des échanges commerciaux, de mobilités et autres rencontres pacifiques (Cotesta, 2012). Ces dynamiques complexes ont mené à la naissance de larges espaces culturels, économiques voire politiques, aussi bien dans le monde méditerranéen (Braudel, 2009 [1949]) qu’en Chine (Fairbank, 1953 ; Pomeranz,

2000). Ces considérations sont encore plus manifestes aujourd'hui. C'est pourquoi la sociologie de la globalisation et du cosmopolitisme doit prendre en compte les travaux des anthropologues et historiens qui étudient les processus d'hybridation entre cultures.

Jack Goody (2004 [2003]) a ainsi utilisé l'analyse des échanges entre cultures pour rappeler à quel point le monde méditerranéen avait été le théâtre de syncrétismes de toutes sortes. De nombreux récits mythologiques de fondations des villes grecques parlent de héros venus d'ailleurs ou archégètes (Detienne, 1998 ; Vernant, 1999). À l'exception notable des Athéniens, qui se targuent d'être nés de la terre même de l'Attique (Loroux, 1990 ; 1996), l'autochtonie et l'altérité entretiennent toujours des rapports complexes chez les Grecs¹⁰. Des hellénistes ont travaillé sur les interrogations des Grecs quant à l'origine de leur savoir. François Hartog (1996) s'est intéressé à leurs récits de voyage, y relevant les traces d'une dynamique d'ouverture et de fermeture à l'égard des autres peuples¹¹. Les voyageurs grecs doutent d'eux-mêmes lorsqu'ils sont confrontés à d'autres peuples. Ils ne cessent d'exprimer l'inquiétude d'une identité impure, de se demander : Qui sommes-nous ? Pourquoi avons-nous forgé mille récits qui situent ailleurs qu'en Grèce l'origine de la *sophia* ? Comme l'écrit Platon dans le *Timée*, à propos de Solon qui se voit traiter d'enfant par un prêtre égyptien : « Solon, Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants : un Grec n'est jamais vieux » (Hartog, 1996, p. 18).

10. On pourrait également faire référence au monde romain, en particulier au mythe de fondation de Rome par le rapt des Sabines, des femmes originaires d'un peuple certes proche, mais extérieur aux Romains. La présence, typiquement romaine, d'une bande de territoire (le pomerium) distinguant le dehors du dedans de la cité était également significative. Son franchissement dûment ritualisé devait permettre à l'individu souhaitant devenir membre de la communauté de se transformer d'ennemi potentiel (*hostis*) en hôte (*hospes*) (Rossi, 2000).

11. « Ces voyageurs, qu'ils soient ambassadeurs de certitudes ou colporteurs de doutes, qu'ils tendent à réassurer ou qu'ils visent à déstabiliser, ces hommes-frontières, ne figurent-ils pas, lui donnant un visage et une expression, une inquiétude authentique mais aussi une réponse à cette inquiétude ? Le récit de leurs voyages n'est-il pas une manière de faire place à l'autre, ou de lui assigner une place, fût-ce en parlant (grec) à sa place ? Ce qui veut dire que la frontière est dans le même mouvement fermeture et ouverture, espace d'entre-deux, où les voyageurs-traducteurs peuvent œuvrer, pour le meilleur ou pour le pire » (Hartog, 1996, p. 21).

Pour quitter le domaine de la mythologie, on sait qu'aux III^e et II^e siècles av. J.-C., les Grecs prenaient fortement conscience de l'existence d'une « sagesse barbare » : Romains, Juifs, Celtes, Égyptiens et Indiens « apportent leur contribution personnelle à la littérature grecque » (Momigliano, 1991 [1976], p. 18). À cette époque, et bien que les Grecs, sauf cas rarissimes, n'apprirent jamais la langue des autres, « le monde méditerranéen avait trouvé un langage commun et, avec lui, toute une littérature ouverte de façon exceptionnelle à toutes sortes de problèmes, de débats et de sentiments » (p. 19). Cette dynamique est concomitante d'un mouvement historique de fond qui a concerné de nombreuses civilisations asiatiques – à l'exception notable de l'Égypte et du Japon (Eisenstadt, 2003) : entre 800 av. J.-C. et le premier siècle de notre ère, se sont développés en parallèle la Chine de Confucius, l'Inde de Bouddha, l'Iran de Zoroastre, la Palestine des prophètes et la Grèce des philosophes, des poètes tragiques et des historiens. Du fait de sa centralité dans la production de nouvelles idées, cette période a été nommée « époque axiale » (*Achsenzeit*) par Karl Jaspers. Mais c'est bien la période hellénistique suivante – qui va de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce – qui se caractérise par une circulation internationale des idées, moins que par l'originalité des propositions¹².

Forts de ces enseignements, et à l'opposé d'un Bernard Lewis (2002) qui s'attarde outre mesure sur le fait que depuis sa création, l'islam a entretenu des conflits sanglants avec le reste de la Méditerranée et de l'Europe, on peut soutenir la thèse que les treize siècles derniers ont également constitué une période d'intenses échanges entre civilisations islamique et chrétienne. Ces échanges ont donné lieu à des syncrétismes exceptionnels dans le monde méditerranéen, si bien que les deux civilisations doivent être considérées à la fois débitrices et créditrices (Arkoun et Maïla, 2003) l'une envers l'autre. La circulation d'hommes, de marchandises, d'idées, de découvertes scientifiques, de livres, de pèlerins, d'émissaires, de voyageurs, de diplomates a été des

12. Comparée avec l'époque axiale qui la précédait, l'époque hellénistique « paraît bien sage et conservatrice. Jusqu'à l'entrée sur scène de saint Paul, l'atmosphère générale est à la respectabilité » (Momigliano, 1991 [1976], p. 21).

plus riches. Surtout « l'Islam n'a jamais été l'Autre de l'Europe, l'Orient, mais une composante des Européens, qui fait partie intégrante non seulement de notre passé, mais aussi de notre présent, dans la Méditerranée, dans les Balkans, à Chypre, en Russie » (Goody, 2004 [2003], p. 103). La civilisation islamique tient, depuis sa naissance, une place de relief dans l'histoire européenne, mais les dettes culturelles contractées par les Européens à son égard ont été occultées par les historiens chargés de forger une identité culturelle chrétienne et moderne de l'Europe, en la séparant de ses matrices du Proche-Orient, de l'Asie et de la rive nord-africaine de la Méditerranée. Or « l'Europe n'a jamais été totalement isolée, ni purement chrétienne » (p. 23). Ceci est particulièrement vrai pour l'Europe méridionale, dont on oublie trop souvent qu'elle est bordée par une mer qui a toujours été un trait d'union entre des terres : la Méditerranée (Cassano, 2005 [1996]).

Une illustration contemporaine : l'islamisme en Turquie

Si l'hybridation est un processus aussi vieux que l'histoire, « sa cadence s'accélère, sa portée s'accroît dans le sillage des grandes transformations structurelles, telles les nouvelles technologies qui rendent possibles de nouvelles phases de contacts interculturels » (Pieterse, 2009, p. 98).

Dans le monde contemporain, l'approche des identités hybrides prend appui sur l'idée de modernités multiples, plus à même que la théorie du choc des civilisations ou que les oppositions binaires d'expliquer les phénomènes d'emprunt, de mélange, d'enrichissement mutuel. Le processus de modernisation n'implique nullement l'occidentalisation, il « ne saurait plus être vu comme le but ultime de l'évolution de toute société connue » (Eisenstadt, 2003, p. 24). La notion de modernité gagnerait à être comprise moins comme un modèle civilisationnel universel que comme un type spécifique de civilisation, né en Europe et qui s'est depuis diffusé ailleurs dans le monde. Pour les autres civilisations, cette diffusion représente un défi à l'égard de leurs prémisses institutionnelles et symboliques. Une grande variété de modernités se sont développées à partir de l'interaction entre la modernité européenne-occidentale et les civilisations asiatique, africaine et latino-américaine. Les résultats de cette rencontre ont produit

des configurations socio-historiques partageant plusieurs caractéristiques tout autant qu'elles se différencient entre elles. Les éléments propres à chaque civilisation essaient de s'approprier la modernité en articulant continuellement, selon les contextes historiques, ses antinomies et ses contradictions. Au sein de toutes les sociétés contemporaines, de nouveaux questionnements et de nouveaux programmes culturels issus de la notion de modernité ont émergé, qui attestent la diversification croissante de sa compréhension, très éloignée de la vision hégémonique d'une occidentalisation du monde en vogue dans les années 1950. Ce qui caractérise les identités culturelles dans le monde contemporain est donc la « combinaison de la diversité croissante dans la réinterprétation de la modernité d'une part et le développement de tendances globales multiples et références réciproques d'autre part » (Eisenstadt, 2003, p. 532).

En prenant comme cadre d'observation les manifestations de l'islamisme contemporain, on pourrait appliquer à ce phénomène les grilles de lecture du différentialisme : son développement et son enracinement se liraient comme une réaction à l'Occident, comme le prolongement exacerbé d'un mouvement de fond qui voit les valeurs estimées fondatrices de la modernité occidentale remises en question – le matérialisme, le capitalisme, le libéralisme, l'individualisme, la foi dans le progrès, l'impérialisme colonialiste. Cette offensive est portée aussi bien par des intellectuels occidentaux que non occidentaux (Buruma et Margalit, 2006 [2004]). Elle « pousse les musulmans radicaux vers une idéologie islamique politisée pour laquelle les États-Unis représentent le diable incarné. Elle est partagée par les nationalistes chinois les plus radicaux et se retrouve dans d'autres régions du monde non occidental. On en trouve la même trace dans les positions anticapitalistes de certains mouvements extrémistes occidentaux. Il serait erroné de parler en termes de gauche et de droite » (p. 13). Appelée « occidentalisme » par Ian Buruma et Avishai Margalit (2006 [2004]) – en miroir du titre de l'ouvrage d'Edward Saïd (1997 [1978]) –, cette idéologie est définie comme une « représentation déshumanisée de l'Occident » (p. 14).

L'islamisme pourrait aussi se lire comme une alternative s'offrant aux nouvelles classes moyennes et supérieures éduquées du monde

musulman contre la dilution de valeurs considérées comme propres à la civilisation islamique. La politisation de l'islam permettrait de promouvoir une identité perçue comme trop longtemps bafouée, elle serait une tentative de dépasser un islam traditionnel incapable de jouer un rôle actif face aux valeurs occidentales. Or, cette promotion fonctionne de façon spécifique (Göle, 2000). Tout en partageant avec des mouvements révolutionnaires classiques une ambition totalisante – les révolutions communistes, fascistes ou nationales-socialistes aspiraient à étendre leur emprise sur une société donnée dans son ensemble –, l'islamisme se projette dans un horizon temporel qui n'est pas l'utopie d'un monde nouveau en rupture avec le passé, mais au contraire le retour à un passé qui aurait existé. Il diverge grandement des prémisses occidentales d'émancipation individuelle, de projection dans l'avenir, de foi dans le progrès et, de ce fait, se veut une alternative au programme culturel de la modernité occidentale.

On observe dans le même temps que l'islamisme porté au quotidien par des acteurs variés tels que les journalistes, écrivains, enseignants, entrepreneurs, banquiers, personnels politique et administratif ne semble pas se résumer à un jeu à somme nulle entre Occident et islam. Comme on peut l'observer dans la Turquie contemporaine (Göle, 2000), les islamistes utilisent les technologies les plus avancées, écrivent des best-sellers, accèdent aux classes supérieures, gagnent des élections, créent de nouvelles universités. Plus remarquablement, ils se taillent une place significative dans l'espace public, deviennent de plus en plus visibles, inventent de nouveaux styles de vie et promeuvent de nouvelles subjectivités.

C'est par référence au passé glorieux que les idéologues et acteurs islamistes reprochent à l'islam traditionnel de s'être éloigné de la pureté initiale et de ne pas savoir faire face aux enjeux de la modernité. Paradoxalement, en se proposant comme seule voie de réalisation d'une société distincte, à la fois libérée du passé colonial, de l'impérialisme américain et des égarements des leaders et élites musulmans contemporains, l'islamisme parvient à créer un mélange culturel, une hybridation entre l'islam traditionnel d'un côté et les valeurs, les expériences et les identités modernes de l'autre (Göle, 2000). La religion est constamment réappropriée, réinterprétée selon la façon dont

les individus réagissent aux défis de la modernité dans les sociétés non occidentales. La critique portée à l'autorité traditionnelle des ulemas engendre une « démocratisation du savoir religieux » (p. 97), différents acteurs entrant en concurrence pour l'interprétation de l'islam. Comme dans d'autres contextes culturels, l'action des femmes, la diffusion de la réflexivité, les processus d'individualisation, la force des médias, du marché et des industries de consommation, l'émergence d'espaces publics inédits contribuent à créer une forme hybride de tradition musulmane et de modernité occidentale (p. 99)¹³. L'exemple des femmes islamistes est des plus édifiants. En se voulant des actrices du changement, elles finissent par échapper à la place traditionnelle qui leur est dévolue par le monde islamique. En refusant de rester cantonnées dans la sphère privée, elles deviennent visibles dans l'espace public, introduisent dans leurs conduites et leurs aspirations des valeurs fortement subjectives et individualisantes (Göle, 2003). Derrière le voile, apparaît un nouveau profil de femme musulmane : éduquée, urbanisée et revendicative.

La frontière, une machine à produire des identités transnationales

Les travaux des historiens et des anthropologues sur la frontière américano-mexicaine fournissent un excellent support à l'idée que le concept de frontière est des plus féconds pour appréhender les dynamiques d'hybridation (Thelen, 1999). Ainsi, en dépit de divisions politico-administratives et d'histoires nationales propres, la séparation politique entre les deux pays est constamment mise à mal par toutes sortes de flux transnationaux, par l'existence du traité NAFTA (North American Free Trade Agreement), par la création de compagnies commerciales dans les territoires limitrophes. L'augmentation du trafic de stupéfiants a éveillé la conscience qu'une action unilatérale est inefficace et qu'une collaboration internationale plus étroite s'impose en faisant fi des arsenaux juridiques nationaux. En réponse aux tentatives des deux États d'imposer des formes plus strictes de contrôle sur la circulation des individus, on a vu se développer des deux côtés

13. Pour une analyse aux conclusions proches, mais appliquée au cas iranien, voir Turner (2001).

de la frontière des mouvements citoyens au nom de la démocratie et des droits humains. Certains d'entre eux ont pris des dimensions transnationales. La culture populaire mexicaine s'est fortement diffusée aux États-Unis, à travers des émissions de radio et de télévision en espagnol, faisant de ces médias une alternative crédible à leurs homologues de langue anglaise.

Des cultures hybrides ont émergé, qui défient la capacité des deux États à enrayer un processus à peine imaginable une ou deux générations auparavant. Des notions comme la communauté, la culture, la nationalité, la nation, deviennent instables. Les défenseurs des cultures et institutions nationales essaient de trouver des parades pour les préserver, en luttant par exemple contre la pratique langagière transgressive du « Spanglish » qui – comme pour la musique ou la cuisine – révèle la grande capacité des individus de toutes catégories sociales à s'approprier ce brouillage des frontières. Finalement, la frontière américano-mexicaine joue le rôle d'interface entre les deux sociétés, elle contribue à produire des identités multiples et transnationales, telles les « Chicanos », « Latinos » et « Hispanic », en complexifiant la distinction traditionnellement établie entre « Mexicains » et « Américains » (Lamont et Molnar, 2002). Les frontières ne sont plus des limites territoriales séparant deux nations ayant chacune son drapeau et son histoire propres (Thelen, 1999), mais plutôt des lieux où les individus interagissent à partir de plusieurs contextes et expériences. Pour cette raison, on peut penser que la frontière est le lieu d'une « dialectique génétique » (*genetic dialectic*) qui, au milieu des plus grandes contradictions, fait éclore des synthèses culturelles inédites, comme la figure du métis. Ce dernier est « la personnification des dialectiques de l'empire et de l'émancipation. Il n'est pas étonnant qu'à l'âge des empires le métis ait été redouté comme un monstre, un hybride stérile, une impossibilité, subversif des fondements de l'empire et de la race. Le métis est le témoignage vivant d'une attraction réprimée des deux côtés de la frontière. Il est la preuve que l'Est et l'Ouest se rencontrèrent et que l'humanité existe des deux côtés » (Pieterse, 1989, p. 360-361).

Critique de la raison hybride

Plusieurs critiques ont été adressées à cette approche, que Jan Nederveen Pieterse (2009) démonte une à une pour mieux faire ressortir les atouts de cette perspective. Il rejette l'idée que l'hybridation soit une trivialité puisqu'il s'agit d'un processus à la fois de longue durée et omniprésent dans les sociétés contemporaines. C'est au nom de l'universalité de ce phénomène et de son intensification actuelle qu'il réfute également l'existence d'une pureté antérieure et d'un essentialisme, notions présentes dans l'étymologie du mot hybride et qui renvoient à son ambiguïté fondamentale. Les travaux des pré-historiens, historiens, linguistes et anthropologues montrent que les groupes humains totalement enclavés et homogènes, se reproduisant isolément sur une longue période, sont rarissimes. Quelle que soit l'échelle d'observation prise en compte, « on n'insistera jamais assez sur le fait que pas plus qu'il n'existe de tribus non contactées, il n'existe pas de cultures pures ou vierges d'influences extérieures » (Amselle, 2012, p. 168). Ainsi faut-il concevoir l'espèce humaine comme un hybride culturel.

D'autres auteurs (Turgeon, 2003) voient l'hybridation comme un processus typique des classes supérieures cosmopolites, en passe de devenir une esthétique de l'hétérogène, qui tend à patrimonialiser le métissage et à l'ériger en une idéologie au service de la globalisation. Or, ces nouveaux mélanges – citons les exemples de Marocaines d'Amsterdam pratiquant la boxe thaïlandaise, du rap asiatique joué à Londres, des bagels irlandais, etc. (Pieterse, 2009) – sont devenus des faits ordinaires touchant des individus d'autres classes sociales. « Un restaurant grec appelé "Ipanema" servant de la cuisine italienne à Brighton : ces mélanges de styles sont maintenant communs dans toutes les sphères de la vie » (p. 119). Si l'hybridation ne nous dit rien quant à l'asymétrie des rapports entre les cultures initiales, et entre ces dernières et les cultures issues du métissage, Pieterse souligne qu'une réflexion doit être menée sur la place que les différentes sociétés accordent à la diversité culturelle. Certaines se revendiquent ouvertement hybrides (Mexique, Brésil), alors que d'autres, qui sont pourtant fortement métissées (que l'on songe aux pays du pourtour méditerranéen),

se définissent avant tout par des dimensions culturelles monolithiques, à partir de leurs langues et groupes ethniques dominants.

Cette perspective contribue à entretenir notre difficulté à comprendre le vivre ensemble en dehors de cadres d'analyse de type culturaliste. Dans des contextes aussi différents que le républicanisme français et le *melting-pot* américain, on observe une tendance similaire, sous la forte poussée de la culturalisation et de l'ethnisation des sociétés contemporaines : en France, les mouvements sociaux se retrouvent disqualifiés, ils sont présentés comme dépassés au profit d'une vision ingénue du peuple ou de ses fragments, seuls dignes d'attention aux yeux des élites (Amselle, 2012) ; aux États-Unis, d'après Walter Benn Michaels (2009), les excès du culte de la diversité nuiraient à la lutte contre les inégalités sociales. « L'évolution des droits civiques ne doit pas se faire au détriment de la poursuite de l'égalité économique. Et nous ne devrions pas accepter – ou continuer à accepter – que le fantasme que constitue le respect de la différence se substitue à la recherche de la justice économique. Or la question “qui sommes-nous ?” a de plus en plus tendance à se présenter comme une solution aux problèmes sociaux, et pas seulement aux États-Unis » (p. 36-37). Et l'auteur d'affirmer que l'« idéologie culturelle » joue un rôle important sur le plan économique, en redéfinissant les différences matérielles qui existent entre les personnes comme des différences de culture.

C'est sans doute au sein du tournant culturaliste, véritable changement de paradigme intervenu dans les sciences sociales à partir de la fin des années 1970, qu'il faut comprendre l'intérêt des chercheurs pour les notions d'identité et d'ethnicité. « D'un discours où une notion de classe, même contestée, était centrale, on passe à un discours davantage ethnicisé. Au fur et à mesure que le concept de classe s'émiette, on cherche ailleurs les identités sociales » (Green, 1995, p. 176). Par conséquent, la notion d'inégalité sociale a été remplacée par la notion de différence culturelle. « Sous le prisme d'un pluralisme culturel abstrait basé sur la tolérance mutuelle [...] la domination reste hors du débat » (Parsanoglou, 2004, p. 6).

Un universel émanant de la pluralité

Pour l'orientation cosmopolite, les cultures « changent constamment, elles sont constamment modifiées, mises à jour, transformées, complétées, recrées et reconçues » (Scheffler, 2001, p. 112). La société globale est constituée d'une grande variété de langues, groupes ethniques, identités nationales, religions et civilisations. Dans un monde appréhendé comme une place singulière, l'altérité n'a jamais été aussi diffuse et proximale. Loin d'éradiquer la diversité culturelle, les processus de globalisation ont paradoxalement contribué à l'enrichir (Tomlinson, 2007b). Quelles qu'en soient les raisons – protéger une identité culturelle établie, promouvoir un produit culturel ou réinventer une tradition –, nous assistons à une différenciation culturelle forte et durable.

Si l'on admet qu'elle n'est nullement incompatible avec la globalisation, la pluralité peut-elle devenir le fondement d'un monde commun ? Un universel culturel peut-il se réaliser par la confrontation entre produits culturels différents ?

Deux terrains d'étude, la musique pop rock et le cinéma asiatique, incitent à répondre par l'affirmative à ces questions. Les travaux de Motti Regev (2007 ; 2013) montrent comment des mouvements culturels et artistiques internationaux – en l'occurrence le pop rock – fournissent la matière pour l'expression d'une forme d'unicité ethnoculturelle qui, à son tour, s'inscrit dans des formes d'expressions universelles. Cette dynamique contribue à l'universalisation culturelle par le bas, par l'intermédiaire d'enracinements locaux comme l'attestent les scènes musicales argentine et israélienne, deux exemples sur lesquels l'auteur s'appuie : certaines chansons, qui connaissent un grand succès sur ces marchés locaux, deviennent les fers de lance d'une variante nationale du pop rock. En fournissant au public des contenus locaux – paroles ou mélodies –, elles se présentent comme l'expression d'une unicité culturelle nationale, alors qu'en réalité elles se rattachent au registre mondial du pop rock par leur instrumentation électrique ou électronique et par leurs techniques sophistiquées de production en studio. Comme composante d'une forme globale d'art, chacune des chansons des répertoires pop rock argentin et israélien contient des traces stylistiques étrangères à ces deux pays, mais les

influences musicales étrangères se retrouvent naturalisées par ce processus d'inclusion. Ces deux exemples, qui ne sont de loin pas les seuls, démontrent l'urgence d'abandonner une analyse de la production de la différence culturelle en termes de folklore ou de traditionalisme, au profit d'une approche fondée sur la fluidité des produits culturels et sur leur capacité à intégrer des influences esthétiques variées dans une unicité ethno-nationale. La vaste diffusion d'une création musicale qui s'épanouit en utilisant des ressources très locales autorise à dépasser l'idée d'un impérialisme culturel occidental. Le texte d'une chanson ou un style musical peuvent évoquer un lieu et un contexte historique définis et en même temps s'adresser à un public bien plus large et éloigné du lieu de production originale. Les fans et les artistes sont loin d'être les habitants d'une planète homogène, ils sont en revanche à la musique ce que les locavores sont à la consommation alimentaire : des personnes qui savourent les délices d'un certain endroit sans dédaigner des produits venant d'ailleurs et qui ont le soin d'incorporer ces derniers à leur propre cuisine. De ce point de vue, les individus contemporains sont peut-être des cosmopolites « locaphiles » plutôt que « xenofanatiques ».

Stephen Teo (2010) attribue pour sa part un rôle essentiel à l'imaginaire cinématographique dans la diffusion d'un monde conçu à la fois comme pluriel et commun. Prenant pour exemple le cinéma asiatique, l'auteur y décèle deux logiques complémentaires. D'une part celle d'un cinéma qui pourrait constituer un mode nouveau de représentation cinématographique, c'est-à-dire un « objet-forme alternatif pour l'expression des expressions humaines » (p. 426) ; de l'autre celle de sa diffusion sur le marché global via des « techniques transculturelles » d'expression filmique, y compris en intégrant l'influence que Hollywood exerce sur les cinéastes et le public asiatiques et qui, paradoxalement, donne à ces films leur caractère distinctif. « Ces films requièrent une plus grande conscience de la part des publics globaux des contenus matériels, en particulier du décor local qui est bien moins familier pour eux. C'est bien grâce à l'échange entre le local et le global, entre Hollywood et Bollywood que ces films s'efforcent d'être universels » (p. 427).

Chacune des trois perspectives passées en revue – la convergence entre systèmes culturels, le différentialisme culturel, les processus d'hybridation – recèle une part de vérité dans l'analyse des dynamiques de la pluralité culturelle à l'heure de la globalisation. Elles insistent sur l'ouverture, le durcissement et la recomposition des frontières entre groupes humains. Elles mettent en évidence l'étendue des flux de circulation des produits culturels, la puissance des *global brands*, la vitalité des identités et leur capacité à entrer en résistance, la grande créativité des groupes humains et leur aptitude à intégrer des éléments culturels hétérogènes, les formes multiples d'adaptation des cultures aux contextes historiques. Toutes ces approches s'inscrivent, à différents degrés, dans la dialectique entre l'universel et le particulier. Certaines mettent en avant les phénomènes d'universalisation du particulier par l'extension au niveau planétaire de référents locaux devenus globaux, d'autres privilégient un mouvement inverse, de particularisation de l'universel (Robertson, 1992) – mouvement appelé tour à tour hybridation (Amselle, 1990 ; Pieterse, 2009), créolisation (Tomlinson 1999), indigénisation (Appadurai, 2005 [1996]). Au-delà des différences mises en évidence, toutes ces désignations renvoient aux dynamiques complexes par lesquelles les processus culturels globaux sont intégrés dans des contextes locaux, appropriés et réinventés.



Conclusion de la première partie /
L'UNIVERSEL ET LE PARTICULIER
À L'ÉPREUVE DE LA GLOBALISATION

Nous avons voulu montrer, dans cette première partie, que l'« imagination cosmopolite » (Delanty, 2009) donne le meilleur d'elle-même lorsqu'elle se déploie dans le contexte contemporain de la société globale dont les processus à l'œuvre produisent des tendances à l'unification et à la différenciation. Comment peindre le paysage d'un monde pluriel, mais commun, voilà la question à laquelle le niveau macro d'analyse a voulu répondre dans cette partie, non sans faire état des dettes de la sociologie cosmopolite à l'égard des *global studies* – et notamment aux notions centrales d'échelle, d'imaginaire et de frontière.

Le monde cosmopolite dans lequel vivent les individus contemporains est consubstantiellement bidimensionnel dans la mesure où il est traversé par de puissantes forces transnationales qui tendent : a) à développer des interdépendances inédites entre les groupes humains et à créer les conditions de possibilité d'une « communauté de destin » (Held *et al.*, 1999) ; b) à produire des imaginaires transnationaux, pour partie partagés, qui concourent à faire émerger une forte conscience de la planète comme place singulière ; c) à entretenir une conception plurielle des cultures humaines, en dépit de (et paradoxalement grâce à) ces processus d'unification.

Ce monde assemble une grande variété de groupes humains, qui parlent différentes langues, n'ont pas les mêmes croyances ni les mêmes habitudes de vie. Il serait par conséquent illusoire de penser que le monde cosmopolite se caractérise par l'avènement d'une culture universelle (Castells, 2013 [2009]). À l'ère de la société en réseaux, ce qui semble créer un lien entre les cultures n'est pas le partage de valeurs universelles mais plutôt l'adhésion à des protocoles de communication fondés sur l'idée que chacun peut communiquer et

s'exprimer à une très large échelle. Cette culture mondiale en réseaux ne saurait résulter de la diffusion de l'esprit capitaliste via l'influence des élites, pas plus que de la vision idéaliste de philosophes rêvant d'un monde de citoyens cosmopolites. Le cosmopolitisme naît tout au contraire d'un échange entre individus aux affiliations multiples, qui mènent leur culture à la rencontre des autres et qui s'attendent à trouver la même attitude chez leurs interlocuteurs. C'est cette nouvelle orientation qui peut mettre fin à la peur ancestrale de l'autre.

Deuxième partie

LA SOCIALISATION COSMOPOLITE

*Le style n'est pas, comme la pensée, cosmopolite :
il a une terre natale, un ciel, un soleil à lui¹.*

À l'heure où des phénomènes globaux modifient profondément les sociétés nationales et relient toujours plus des personnes vivant dans des contextes sociétaux éloignés, l'une des questions qui se posent à la sociologie est de mieux comprendre la production des individus contemporains. Alors même qu'on ne compte plus les études consacrées à la globalisation par les économistes, les sociologues, les géographes et les politologues, la recherche ne s'est pas encore suffisamment penchée sur l'impact de ce phénomène sur la vie quotidienne et sur l'émergence de nouveaux contours spatiaux et temporels de l'expérience humaine². La sociologie cosmopolite elle-même, nous l'avons vu, s'arrête trop souvent au stade de l'analyse des grands mécanismes de fonctionnement des sociétés contemporaines. En se désintéressant des dimensions les plus quotidiennes du monde global, cette approche peine souvent à comprendre les fondements d'une orientation cosmopolite chez un individu.

Le meilleur banc d'essai pour vérifier que le cosmopolitisme n'est pas seulement un discours philosophique ou une position morale

1. François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, partie 1, livre 12, ch. 3, 1848.

2. Une exception notable est représentée par les travaux de Hans-Peter Blossfeld et al. (2005).

(Holton, 2009) est l'étude de son ancrage dans les expériences individuelles. Si l'orientation cosmopolite a pu être assimilée à un état d'esprit (Roudometof et Heller, 2007), très peu d'enquêtes ou de recherches sont venues vérifier et affiner ce qui reste souvent un simple constat, voire un parti pris. Il est en outre admis que le cosmopolitisme peut s'exprimer par un large éventail de pratiques culturelles, par toutes sortes de mobilités et déplacements. Comment dès lors rendre la perspective cosmopolite opérationnelle et faire en sorte qu'elle engendre des enquêtes empiriques (Woodward et Skrbis, 2012 ; Cicchelli, 2013a) ? En d'autres termes, comment passer du cosmopolitisme entendu comme un point de vue macrosociologique sur le monde à l'étude des mécanismes concrets qui conduisent ou non les individus à édifier un rapport cosmopolite au monde ?

Partant du constat que « les gens font soudainement l'expérience de vivre dans un monde très étrange et d'être confrontés à toute sorte d'étrangetés » (Beck non daté, cité par Rumford, 2013, p. 12), nous allons nous pencher sur la socialisation des acteurs sociaux contemporains à l'altérité et aux différences culturelles (Cicchelli, 2012). La socialisation cosmopolite peut être définie comme le processus d'apprentissage, par les individus, des dimensions transnationales du monde qui les entoure (Cicchelli, 2014a). Elle entend donc répondre à deux questions principales : a) par rapport à quelles échelles d'appartenance les acteurs sociaux se situent-ils ? ; b) quels contenus prend l'apprentissage de ce rapport entre soi-même et autrui dans les sociétés contemporaines ? Autrement dit, dans quelle mesure – et à quelles conditions – la nation peut-elle être encore une source de production des imaginaires de l'appartenance et du lien social, dans un monde désenclavé qui semble de plus en plus dissocier les vies individuelles des contextes nationaux de socialisation (Radhakrishnan, 2010) et où les contacts permanents avec des formes variées d'altérité engendrent une multiplicité de références culturelles et identitaires ?

Chapitre 4 / PENSER LA SOCIALISATION COSMOPOLITE

Grâce à son soi rationnel, et à cette organisation d'attitudes sociales envers lui-même et envers les autres, qui constitue la structure de son soi et qui reflète non seulement le modèle général de comportement du groupe social immédiat auquel il appartient, mais aussi le développement de ce modèle au-delà de lui-même en modèle général de comportement de la globalité sociale plus large, dont il n'est qu'une partie, l'homme civilisé moderne est, et se sent membre, non seulement d'une certaine communauté particulière, d'un certain état ou nation, mais aussi de toute la race donnée, ou même de la civilisation entière¹.

Nous sommes les héritiers d'une longue tradition qui nous a légué de multiples images du cosmopolitisme (Coulmas, 1995 [1990]). L'une des définitions les plus consensuelles de l'individu cosmopolite pourrait être la suivante : quelqu'un qui « considère le monde comme sa sphère d'évolution et de développement, où tous les hommes sont semblables et frères » (Coulmas, 1995 [1990], p. 299). L'ouverture à l'égard des autres est son premier engagement. Elle va de pair avec son aspiration à aller au-delà des allégeances particulières par loyauté envers une commune humanité et par responsabilité à l'égard de ses semblables (Vertovec et Cohen, 2002).

La croyance en une profonde unité humaine, la reconnaissance des obligations morales envers autrui et l'ouverture d'esprit à l'égard de la diversité des cultures constituent certainement les traits historiquement les mieux partagés dans l'imaginaire occidental du cosmopolitisme comme idéal de vie. Toutefois, cet idéal-type ne permet pas de saisir comment les idées, les récits, les valeurs cosmopolites façonnent les expériences quotidiennes et s'inscrivent dans des pratiques, ni

1. George Herbert Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963 [1934].

comment les individus et les groupes donnent un sens à leur identité et à leurs rencontres sociales d'une façon que l'on pourrait appeler cosmopolite (Nowicka et Rovisco, 2009).

Recourir à ces traits pour définir d'emblée les qualités idéales de l'individu cosmopolite ne peut suffire à résoudre un ensemble de questions sur la façon dont les acteurs sociaux habitent le monde cosmopolite : celle des tensions entre la conscience de vivre dans un monde commun et des appartenances locales toujours très fortes ; celle des zones d'ombres induites par ces injonctions nouvelles à l'ouverture aux autres et à la mobilité internationale, qu'elles émanent du monde du travail, des instances de l'Union européenne (Cicchelli, 2011) ou de la grande industrie culturelle. Plus généralement, demandons-nous ce qui caractérise cette longue expérience d'apprentissage de la relation entre le soi et les autres dans un monde pluriel.

À la recherche de la socialisation cosmopolite

L'analyse des dynamiques socialisatrices transnationales est un champ d'étude en friche. Les questions que nous venons de soulever ont été peu abordées par les fondateurs de la sociologie et par les travaux plus récents de la discipline, ce qui n'est guère surprenant puisqu'elles renvoient à des phénomènes qui se sont imposés depuis peu dans le débat social et dans la recherche.

D'étonnantes lacunes dans la littérature

Il est plus curieux en revanche que les travaux consacrés au cosmopolitisme contemporain soient aussi peu diserts sur les mécanismes réels de fabrication des identités cosmopolites. L'analyse de la façon dont les individus interprètent les processus globaux, bâtissent un rapport cosmopolite au monde, se reconnaissent dans des dimensions transnationales de leurs identités est généralement absente de ces publications. La recherche sociologique, y compris la plus récente, a négligé la compréhension des dimensions performatives de la subjectivité cosmopolite (Woodward et Skrbis, 2012). La sociologie cosmopolite s'est trop souvent penchée sur un individu abstrait, considéré

comme le porteur d'aspirations universalistes sur le plan de la démocratie et de la citoyenneté post-nationales (Nowicka et Rovisco, 2009). Le sujet cosmopolite dont discutent les théoriciens est encore insuffisamment documenté sur le plan empirique (Marotta, 2010).

La relative nouveauté des phénomènes sociaux susceptibles de faire l'objet d'une sociologie cosmopolite et la formation intellectuelle, souvent théorique, des sociologues du cosmopolitisme n'expliquent pas seuls un tel désintérêt. Les quelques enquêtes empiriques portant sur les expériences cosmopolites sont loin de faire émerger de nouvelles connaissances dans de multiples domaines relatifs : a) aux contenus idéaux et normatifs des cultures transnationales émergentes ; b) aux codes et valeurs transnationaux sur lesquels les individus s'appuient pour ajuster leurs conduites ; c) aux tensions et équilibres associés à la multiplication des identités ; d) aux attitudes des individus à l'égard des événements qui ont transformé les sociétés contemporaines, en particulier les crises économiques ; e) à une éventuelle aspiration à voir les problèmes globaux réglés par des organismes supranationaux ; f) à l'existence d'une conscience globale et aux peurs ou aux espoirs liés à la globalisation.

Les ouvrages les plus généraux consacrés au cosmopolitisme (recueils de textes, manuels, livres collectifs) négligent le plus souvent de traiter explicitement la question de la socialisation des individus au monde cosmopolite (Nowicka et Rovisco, 2009 ; Rovisco et Nowicka, 2011 ; Delanty, 2012). Cette absence s'explique par le fait que la socialisation est considérée comme efficace lorsqu'elle agit au niveau des cercles sociaux entourant l'individu. La socialisation est classiquement définie comme le processus qui conduit un individu à devenir membre d'un groupe social, et de sa propre société nationale (Berger et Berger, 1975). On peut alors formuler l'hypothèse que la socialisation est considérée comme tellement liée au cadre local et national de fabrication des identités qu'elle est incapable de prendre en compte – sinon de façon métaphorique lorsqu'on évoque la « socialisation au monde » – d'autres cercles d'appartenances supra-, voire transnationaux². Dès lors, comment faire en sorte que ce double

2. Une mise en garde sur le caractère exclusivement restreint du cadre de socialisation se trouve chez Darmon (2011).

oxymore qu'est la socialisation cosmopolite devienne heuristique ? Suffit-il d'adopter une échelle supplémentaire, supérieure aux cercles de sociabilité locaux et nationaux pour que l'adjectif cosmopolite donne à la socialisation un sens nouveau et fasse de cette dernière l'entrée privilégiée de l'étude de l'expérience quotidienne du monde global ? Pour y répondre, il convient de revenir sur la façon dont nous avons hérité de la notion de socialisation, en explorant jusqu'à quel point elle a été appréhendée par la sociologie classique comme exclusivement liée à l'enceinte locale ou nationale.

La force de la communauté dans l'enceinte de l'État-nation

D'après la reconstruction de la tradition sociologique effectuée par Robert Nisbet (1984 [1966]), tout un pan de la sociologie des pères fondateurs serait né en s'opposant fermement à la conception d'un individu sans attaches. La sociologie comme projet intellectuel et scientifique aurait éclos en abandonnant toute conception universaliste de l'homme, en évitant de penser ce dernier comme l'incarnation particulière d'une humanité abstraite et en préférant l'imaginer comme « un point d'émergence plus ou moins autonome d'une humanité collective particulière, la *société* » (Dumont, 1966, p. 18, c'est l'auteur qui souligne). Selon cette interprétation, l'idée d'humanité en sociologie ne se serait jamais vraiment imposée. Avec son arrière-goût des idéaux des Lumières (Elias, 1991 [1983]), elle aurait été jugée trop vague pour servir à l'élaboration d'un cadre conceptuel autonome. C'est sans doute au penseur réactionnaire Joseph de Maistre que l'on doit la réfutation la plus radicale d'une vision universaliste de l'individu, lorsqu'il affirme d'un ton polémique, dans ses *Considérations sur la France* (1797), qu'il « n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc., je sais même grâce à Montesquieu, *qu'on peut être Persan* ; mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir jamais rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu » (p. 102, c'est l'auteur qui souligne). Pour la sociologie naissante, l'individu est un être social, il n'existe qu'en vertu d'un réseau dense de corps intermédiaires et il inscrit ses actions dans des cadres collectifs. Le social est saisi par la médiation d'institutions qui relient l'individu à la société. Dans ce cadre de pensée, la famille est

l'une des institutions censées favoriser le mieux l'action socialisatrice de la société, en canalisant les passions des individus et en construisant le citoyen moderne (Cicchelli-Pugeault et Cicchelli, 1998).

Pour ces raisons, la communauté est un concept central parmi ceux produits par la sociologie pour tenter de dépasser la théorie du droit naturel (Nisbet, 1984 [1966]). Il est aussi fondamental au XIX^e siècle que l'a été celui de contrat au siècle précédent. Il marquera la discipline à jamais. « Pour la plupart des auteurs des XIX^e et XX^e siècles qui l'utilisent, ce concept recouvre en effet tous les types de relations caractérisés à la fois par des liens affectifs étroits, profonds et durables, par un engagement de nature morale et par une adhésion commune à un groupe social » (p. 70). C'est sur ce point que s'est opérée la rupture avec les conceptions volontaristes des théoriciens du droit naturel³ et que se sont posées, grâce à la découverte de la force coercitive des groupes, des institutions et de l'inscription de ces entités dans l'horizon territorial, social et culturel qu'est l'État-nation, les bases d'une certaine conception de la socialisation en sociologie.

Les distinctions entre « communauté » et « société » chez Tönnies, entre « communalisation » et « sociation » chez Weber ou encore entre « solidarité mécanique » et « organique » chez Durkheim illustrent la force des liens proximaux et communautaires pour le fonctionnement du lien social, y compris dans les sociétés modernes. La sociologie classique a ainsi légué l'idée de la nécessité d'instances sociales denses, proximales et significatives pour expliquer l'efficacité de la socialisation, y compris au niveau de l'État-nation. La puissance des sociétés nationales est telle qu'elle permet à la socialisation de produire ses effets bien au-delà du niveau local des appartenances des individus. La formalisation des quatre types de suicide chez Durkheim repose explicitement sur la force (ou la faiblesse) de la régulation et de l'intégration assurées par les groupes sociaux et la société tout entière (Steiner, 2005). Quant aux variations des taux nationaux du suicide,

3. Pour ces derniers, les institutions ne sont que la projection de sentiments innés, propres à tous les hommes. « La volonté, le consentement et le contrat constituaient donc les bases sur lesquels reposait la société » (Nisbet, 1984 [1966], p. 71).

elles seraient incompréhensibles sans le postulat que la société nationale a une emprise sur l'individu⁴.

Cette reconstruction des fondements de la sociologie classique apporte des arguments à la thèse d'Ulrich Beck selon laquelle la discipline est incapable de saisir les phénomènes à l'œuvre dans le monde contemporain. L'axiomatique nationaliste dont elle souffre part du principe que l'humanité est naturellement divisée en pays qui, sur le plan intérieur, s'organisent en États-nations et, sur le plan extérieur, fixent des frontières pour se séparer des autres États-nations (Beck, 2003b). Or, en ce début de XXI^e siècle, il devient plus difficile de soutenir la thèse d'un État-nation instance privilégiée d'analyse du social. La globalisation met à mal l'idée que lier étroitement l'histoire et les frontières nationales est le seul moyen pour opérer l'intégration symbolique des sociétés (Beck et Lévy, 2013). Ce serait aujourd'hui une erreur fondamentale que de continuer d'assimiler l'étude du social à l'étude de la société nationale : « L'organisation nationale en tant que principe structurant la société et l'action politique ne peut plus servir comme élément d'orientation de référence pour l'observateur scientifique » (Beck et Sznaider, 2006, p. 4).

Comme d'autres concepts forts de la discipline, la socialisation pâtit de son ancrage dans l'État-nation. Elle n'est plus opérationnelle telle qu'elle a été formulée à l'époque de la fondation de la sociologie. Là où, dans la première modernité, il y avait des identités disjointes (fonctionnant sur le principe du « ou bien... ou bien »), dans la seconde modernité, apparaissent des identités fonctionnant sur le principe de la distinction (ou de l'addition) inclusive (« et... et »). Autrement dit, les anciennes séparations entre le dedans et le dehors, entre le national et l'international, entre nous et les autres perdent leur validité et c'est donc « cette simultanéité de l'inclusion et de l'exclusion » (Beck, 2006a [2004], p. 131) que le sociologue cosmopolite doit prendre en compte – sous peine de considérer que les changements en cours sont au pire un simple brouillage des identités, au mieux une juxtaposition des appartenances.

4. Depuis, une large part de la sociologie comparative repose sur l'importance des cadres nationaux comme unité d'analyse (Breviglieri et Cicchelli, 2006).

Tant que la sociologie ne tirera pas parti des effets de la globalisation sur la vie quotidienne, la compréhension des identités cosmopolites restera tronquée, car « les liens culturels, les loyalismes et les identités ne s'arrêtent plus aux frontières et aux contrôles nationaux » (Beck, 2006a [2004], p. 20). L'usage du nationalisme méthodologique dans un monde global conduit à entretenir une « théorie carcérale territoriale » de l'identité (p. 20) et rend impossible toute compréhension des processus postnationaux de socialisation.

Finalement, l'importance attribuée à la communauté (et à ses liens proximaux) et à la force intégratrice des sociétés par la sociologie classique telle que nous l'avons héritée fait dire à un Marinus Ossewaarde (2007) que, pour cette discipline, les êtres humains ne peuvent être définis par leur appartenance à l'humanité. Toute définition de soi doit forcément inclure une dimension sociale, l'identité étant conçue comme dépendante des rôles sociaux à l'intérieur d'un groupe local ou national. Un large pan de la littérature sociologique contemporaine insiste encore sur la nécessité de considérer la socialisation comme le produit de contextes sociaux, quel que soit leur degré d'organisation, de structuration, de formalisation. Dans cette perspective on comprend ainsi qu'« être socialisé c'est appartenir » et que « toute socialisation est contextuelle du fait qu'elle se réalise dans une situation sociale donnée » (Gecas, 1981, p. 166-167). Norbert Elias (1991 [1983]) ne dit pas autre chose quand il prend l'exemple de Robinson Crusoé. Bien qu'il vive isolé longtemps, ce naufragé reste le témoin de la « constellation sociale » (sa famille, son groupe social et son pays) dans laquelle il a grandi. « Il porte la marque d'une certaine société, d'un certain peuple et d'une certaine catégorie sociale » (Elias, 1991 [1983], p. 64). Même dans « la solitude de cet homme sans société, tout témoigne d'un rapport au monde, à l'espace et au temps qui lui a été précédemment inculqué » (Darmon, 2011, p. 6).

Quelle signification prend néanmoins le rapport au monde dans une société globale⁵ ? Si la socialisation cosmopolite est un impensé chez les fondateurs de la discipline, restera-t-elle impensable tant que l'on n'aura pas abandonné les legs de la sociologie classique ?

5. Dans le cas de Robinson, ce rapport au monde correspond à une société nationale, l'Angleterre du XVII^e siècle en l'occurrence.

Une lecture alternative : l'universel par-delà l'État-nation

L'équation entre la réalité historique de l'État-nation et la société comme objet d'étude naturel de la sociologie a conduit Beck à invoquer la nécessité d'une rupture épistémologique, à reléguer la socialisation au grenier de l'histoire de la pensée en même temps que d'autres concepts fondateurs de la discipline tels que le pouvoir, la famille, les classes sociales, la communauté, etc.

Un certain nombre d'auteurs ont toutefois pris leurs distances avec cette position, en rappelant que l'on trouve déjà chez les fondateurs de la sociologie des éléments de réflexion sur la société globale et le cosmopolitisme (Fine et Chernilo, 2004 ; Turner, 2006 ; Inglis, 2014), dont certains sont toujours valables pour la compréhension du monde contemporain (Pendenza, 2014). Les objections de ces auteurs portent sur deux points.

Primo, la reconstruction de Beck est fallacieuse. Aussi bien sur le plan historique qu'analytique, cette adéquation entre une perspective sociologique et une forme sociétale appelée nationalisme méthodologique est moins aisément discernable que Beck ne le prétend (Chernilo, 2006). La réflexion d'un Durkheim ou d'un Weber s'est inscrite « naturellement » à l'intérieur du cadre de l'État-nation parce que c'était leur expérience historique (Schnapper, 1998). Pourtant nul ne saurait assimiler les analyses de ces deux savants à des approches purement nationalistes. La mise au jour d'affinités électives entre l'État-nation et sa sociologie de référence serait plutôt le fruit d'une reconstruction rétrospective opérée par Beck dans le but de faire coïncider le passage d'une forme de société à une autre (*id est* de la société nationale à la société cosmopolite) avec un changement de régime de vérité (*id est* du nationalisme méthodologique au cosmopolitisme méthodologique) (Fine et Chernilo, 2004).

Certains auteurs contestent le fait que la sociologie classique se réduise à l'étude de l'État-nation. À y voir de plus près, selon des perspectives certes différentes, Durkheim, Weber et Simmel ont bâti les concepts clés de la discipline en se fondant plus sur l'axiomatique du fait social que sur l'axiomatique du fait national (Turner, 2006). Contrairement aux allégations de Beck, ils ont échappé au piège qui

consiste à confondre l'État-nation avec le social, puisque ce dernier est censé intervenir aussi bien au niveau de la communauté qu'à celui de la société et que son fonctionnement ne saurait se limiter à une géographie nationale (Pendenza, 2014). Le livre du sociologue américain Talcott Parsons, *La Structure de l'action sociale* (1937), offre le meilleur exemple de ce faux procès. Selon Bryan Turner (2006), qui voit dans ce sociologue le dernier représentant de ce qu'il appelle la *classicality*⁶, le social se manifeste dans son œuvre dans l'interaction sociale, dans le système social et dans le système des sociétés.

L'approche sociologique de la science du social contient donc en elle-même une opposition au nationalisme méthodologique, occultée par la reconstruction opérée par Beck. L'objectif n'est ici aucunement de défendre la tradition sociologique tout court, mais de se demander pourquoi cette charge contre le nationalisme méthodologique a pris autant de force dans le débat contemporain sur le cosmopolitisme (Fine, 2007). Les critiques adressées à Beck ont pour intention d'explorer de nouvelles pistes de recherche produites par la relecture des canons classiques de la sociologie plutôt que de rester prisonniers d'une opposition stérile entre sociologie ancienne et moderne. Contrairement à Beck, on peut se déclarer contre le nationalisme méthodologique sans faire du passé table rase. La défense de la continuité conceptuelle ne renvoie nullement à une forme de conservatisme typique des défenseurs de la tradition, mais à la conscience qu'en se coupant de son passé, la sociologie du cosmopolitisme risque de scier la branche disciplinaire sur laquelle elle est assise. Par ailleurs, adhérer avec Beck à l'idée d'équivalence entre société et État-nation conduit à dénaturer le legs de la théorie sociologique et empêche d'en saisir les éléments les plus pertinents pour analyser la place de cette institution dans la modernité. À rebours de ses intentions, le nationalisme méthodologique fait l'impasse sur les problèmes historiques liés à la construction de l'État-nation dans la modernité et réifie les outils de la théorie sociologique classique. Vu comme le principe organisationnel naturel et nécessaire de la modernité, l'État-nation finit

6. Cet auteur définit par *classicality* le corpus d'œuvres sociologiques dont l'objectif est de décrire et d'expliquer un domaine particulier, celui du social notamment (Turner, 2006).

par être considéré comme « historiquement nécessaire, sociologiquement solide et normativement fondé » (Chernilo, 2007a, p. 19).

Secundo, partant de l'idée que le recours à la force du social dans l'explication sociologique est une voie parmi d'autres (Turner, 2006), certains auteurs ont mis au jour la dimension universaliste de la discipline, trop souvent oubliée par un auteur comme Nisbet. Daniel Chernilo (2007b) a proposé une reconstruction alternative qui se fonde sur l'idée que le présupposé central du cosmopolitisme *et* de la sociologie classique est bien une prétention à l'universalisme. Tout en puisant dans la théorie universaliste du droit naturel hérité des Lumières, la sociologie classique a proposé une conception composite et plus subtile de l'universalisme pour expliquer les contours de la vie sociale moderne. Elle a « essayé de comprendre l'émergence des relations sociales modernes à travers une conception universaliste de l'humanité, des outils analytiques et des procédures méthodologiques également universalistes » (2007b, p. 18). C'est précisément l'inscription dans cet horizon d'universalité qui rend classique la sociologie des fondateurs.

Malgré leurs différences dans les approches du social, les auteurs classiques partagent trois points : a) l'idée normative d'une société moderne singulière qui englobe l'humanité tout entière ; b) la définition conceptuelle de ce qu'est le social dans les relations sociales modernes ; c) la justification sur le plan méthodologique des outils nécessaires pour produire une connaissance empirique adéquate. Ce qui est commun à la vision du capitalisme chez Marx, aux études de Weber sur l'éthique religieuse et économique, aux analyses de Simmel sur les sociabilités ou aux considérations de Durkheim sur le patriotisme mondial est précisément l'idée centrale que la société moderne est locale du point de vue de ses origines, nationale pour son organisation et universelle quant à son horizon et à sa portée. La théorie sociologique classique tente de répondre à la question clé de savoir dans quelle mesure un ensemble de processus historiquement et géographiquement circonscrits a eu un impact sur le monde entier. Pour ce faire, elle s'appuie sur le postulat qu'en dépit des différences historiques et culturelles, l'humanité est effectivement une et peut à ce titre être théorisée en tant que telle. La conceptualisation de la portée mondiale de la modernité exige l'hypothèse normative d'une vision universaliste

de l'humanité dont personne n'est en principe exclu (Chernilo, 2007b). Ces quatre auteurs font leur cette posture, chacun à sa façon : Marx, en raison de sa critique du droit naturel traditionnel et de son principe de la nature globale du capitalisme ; Simmel, avec l'argument du fondement universaliste – conceptuel et méthodologique – de l'idée de la société ; Durkheim, par l'intermédiaire de sa thèse sur l'universalisme normatif qui sous-tend la relation entre le cosmopolitisme et l'État-nation ; Weber, au regard de la procédure universaliste sur laquelle il fonde ses avancées méthodologiques.

Deux axes de la socialisation

Il n'est pas lieu de départager ces deux relectures de la tradition sociologique, en tranchant en faveur de l'une ou de l'autre. Il importait seulement de vérifier qu'il n'existe pas, dans le corpus classique de la discipline, d'arguments majeurs s'opposant radicalement à la conceptualisation de la socialisation cosmopolite et qu'il était même possible d'y retrouver des éléments qui ouvrent la voie à son élaboration à l'intérieur de la tradition sociologique. Il s'agissait pour nous de procéder à l'examen critique de cette dernière plutôt qu'à son rejet sans appel.

Proposer la socialisation cosmopolite comme clé de voûte pour l'appréhension des expériences biographiques du monde cosmopolite ne signifie nullement tomber dans le piège présentiste – tentation ô combien forte dans les généalogies – consistant à attribuer à la sociologie classique des outils qu'elle ne pouvait avoir, à lui faire se poser des questions qu'elle ne pouvait imaginer. Alors que le monde dans sa globalité n'est bien évidemment pas son objet d'étude, la sociologie classique dispose d'une ouverture cosmopolite à même de rendre féconde une socialisation qui – sans ce secours – resterait inféodée au déterminisme de la proximité, bornée par une définition du social tout entier contenu dans l'enceinte de l'État-nation. Sans vouloir faire des fondateurs de la discipline des penseurs de la globalisation ou du cosmopolitisme, on peut néanmoins retenir de leur leçon quelques éléments de réflexion utiles sur la socialisation dans le contexte global actuel. Nous en distinguerons deux : le premier renvoie à la place prise

par autrui dans la définition de soi, le second porte sur l'inclusion de l'individu au sein de cercles d'appartenance, de mondes communs.

Le rapport à autrui

Lorsqu'il attribue à la sociologie cosmopolite l'objet principal de la cosmopolitisation du monde contemporain, Ulrich Beck (2006 [2004]) définit ce processus comme la généralisation de l'internationalisation d'autrui. Il convient alors de se demander qui est autrui et comment il intervient dans la construction d'une identité cosmopolite.

On pourrait affirmer que la réflexion sur autrui a toujours été présente dans la sociologie européenne et américaine (Schnapper, 1998)⁷. Sans remonter, comme le fait Dominique Schnapper, jusqu'à Montaigne ou à Montesquieu, c'est sans doute avec Max Weber qu'autrui est placé au cœur d'un projet de connaissance sociologique. On sait que pour cet auteur, l'action sociale ne peut être appréhendée sans l'intentionnalité de l'acteur et son positionnement à l'égard d'autrui. Ainsi définit-il par activité sociale, « l'activité qui, d'après son sens visé [*gemeinten Sinn*] par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement » (Weber, 1995 [1921], p. 31). Pour souligner l'importance que prend l'anticipation des attentes, des attitudes et des comportements des autres, Weber précise que l'activité sociale peut même « s'orienter d'après le comportement passé, présent ou attendu éventuellement d'autrui » (p. 83). Sans cette orientation, on ne saurait parler d'activité sociale : n'importe quel contact entre les hommes n'est pas de caractère social, « mais seul l'est le comportement propre qui s'oriente significativement d'après le comportement d'autrui » (p. 86). Dans son effort de systématisation des catégories de la sociologie, Weber étend la définition d'autrui aussi bien à des individus concrets qu'à des entités plus abstraites. « Par "autrui" il faut entendre ou bien des personnes singulières et connues, ou bien une multitude indéterminée et totalement inconnue » (p. 84). L'argent par exemple « signifie un bien d'échange que l'agent accepte au cours d'un échange parce qu'il oriente son activité d'après l'expectation [*Erwartung*] que de très

7. Et, plus en général, dans la pensée philosophique occidentale (Todorov, 1989).

nombreuses autres personnes, inconnues et indéterminées, sont prêtes de leur côté à faire un échange éventuel » (p. 84).

Cette première élaboration ne peut constituer en elle-même le fondement de la socialisation cosmopolite. Elle ne nous renseigne pas sur ce qui lie ego et autrui, ni sur les rapports qui s'instaurent entre eux ; elle reste muette quant au rôle que chacun d'entre eux joue dans la formation d'un sentiment d'appartenance à des entités sociales (soient-elles proximales ou plus larges), dans la définition de leurs identités respectives, dans les formes concrètes d'apprentissage qui permettent à l'individu d'habiter le monde cosmopolite. Il est donc nécessaire de se tourner vers des développements plus féconds pour notre propos, mais cela non sans avoir au préalable scindé analytiquement leurs apports en deux grands modes opératoires : d'un côté les approches qui insistent sur la fonction remplie par autrui dans la construction, la fixation, la validation de l'identité d'ego, cette logique renvoyant à la demande – implicite ou explicite – de reconnaissance de soi par l'autre ; de l'autre côté celles qui s'attachent à saisir la distance sociale et culturelle entre ego et autrui et la façon dont se construisent des ponts ou s'érigent des barrières.

De la reconnaissance de soi par l'autre...

L'invitation de Peter Berger à considérer que la vie quotidienne s'insère dans un réseau complexe de reconnaissances et de non-reconnaissances (1973 [1963]) peut servir à illustrer les fondements d'une approche centrée sur la place prise par autrui dans la construction de l'identité. Ainsi, « nous travaillons mieux si nous bénéficions de l'encouragement de nos supérieurs. Il est difficile de ne pas nous montrer maladroits dans un groupe dont nous savons qu'il nous considère comme tels. Nous devenons spirituels quand ceux qui nous entourent attendent de nous que nous le soyons et nous ferons preuve d'un caractère sympathique si nous savons qu'on nous attribue cette réputation. L'intelligence, l'humour, l'habileté manuelle, la dévotion religieuse et même la puissance sexuelle répondent avec le même empressement à ce que les autres attendent de nous » (p. 144).

Cette perspective de la reconnaissance de soi par autrui s'inspire de deux courants : d'une part de la philosophie moderne européenne

(Rousseau, Hegel, Herder) lorsqu'elle met en évidence le rôle de l'authenticité dans ce processus ; de l'autre la philosophie américaine (Mead) lorsqu'elle accentue la recherche d'une cohérence interne à l'identité. Tout en se rejoignant sur une conception dialogique de l'identité, chaque courant insiste davantage que l'autre sur une fonction particulière attribuée à autrui. Pour le premier, autrui doit fournir à ego des signes de reconnaissance et se montrer attentif à son originalité, à son unicité. Dans les sociétés démocratiques et individualistes contemporaines, l'identité résulte d'une dialectique entre la revendication de l'universalité et la quête de reconnaissance de la spécificité (Mesure et Renault, 1999). L'individualisme démocratique, qui postule l'égalité de tous les membres du groupe, coexiste avec l'individualisme romantique qui reconnaît à chacun sa spécificité (Taylor, 1996). Dans les sociétés contemporaines, l'individu poursuit un travail de découverte de soi, mais, contrairement aux apparences, cette quête ne se fait pas isolément, par un dialogue que chacun établirait avec soi-même. « Ma découverte de ma propre identité ne signifie pas que je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres. C'est la raison pour laquelle le développement d'un idéal d'identité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance. Ma propre identité dépend vitalemment de mes relations dialogiques avec les autres » (Taylor, 1992, p. 52). L'avènement de l'authenticité illustre parfaitement l'importance de l'autre, car cet idéal moral, qui s'enracine dans la fidélité à soi, présuppose un horizon de sens partagé qui transcende l'individu et implique nécessairement autrui (Taylor, 1994 [1991]).

D'après le second courant, l'identité est le résultat de la construction sociale du *self*. Pour George Herbert Mead, tout individu serait doté d'un soi, réflexif par sa nature, capable de se prendre lui-même pour objet. « C'est ce qu'on retrouve dans le mot "soi" qui est réflexif et indique ce qui peut être à la fois sujet et objet » (1963 [1934], p. 116). Comme pour Taylor, cette conscience de soi n'est pas le fruit d'un travail solipsiste, elle est obtenue grâce à un processus d'intériorisation d'une conversation extérieure : « Le soi, en tant qu'objet pour soi, est essentiellement une structure sociale et naît dans

l'expérience sociale » (p. 119). Un individu devient un objet pour lui-même lorsqu'il se confronte aux attitudes d'autrui envers lui.

Le modèle élaboré par Mead est néanmoins plus sophistiqué que celui de Charles Taylor. L'organisation du soi est, selon le premier, structurée autour de deux instances. D'un côté, il y a le « moi » qui désigne le pôle social et culturel intériorisé et qui tend à la conformation et à l'adaptation sociales. De l'autre, il y a le « je » qui réagit aux pressions de la société et qui pousse à l'élargissement des capacités d'expression de l'individualité. Dans les termes de Mead, le « je » est la réaction de l'individu aux attitudes des autres, tandis que le « moi » est « l'ensemble organisé d'attitudes des autres que l'on assume soi-même. Les attitudes d'autrui constituent le "moi" organisé, auquel on réagit comme "je" » (p. 149). Si, dans la conversation intérieure qui forme le soi, le « je » est la conscience toujours présente que l'individu possède spontanément de lui-même, le « moi » représente cette partie du soi façonnée par la société (Berger et Berger, 1975). Résumant en d'autres termes une telle dynamique, Claude Dubar (1991) écrit : « C'est de l'équilibre et de l'union de ces deux faces du Soi, le "moi" ayant intériorisé "l'esprit" du groupe et le "je" permettant de s'affirmer positivement dans le groupe, que dépendent la consolidation de l'identité sociale et donc l'achèvement du processus de socialisation » (p. 99).

L'intérêt de l'approche de Mead va au-delà de la découverte d'une topique interne au soi. Sa théorie ontogénétique du soi permet d'apporter un élément décisif à la compréhension du rôle joué par les autres dans l'incorporation des règles, normes et conduites sociales. Sa distinction entre un autrui significatif et un autrui généralisé est célèbre. Un individu développe une conscience de soi « en se plaçant aux divers points de vue des autres membres du même groupe, ou au point de vue généralisé de tout le groupe social auquel il appartient » (Mead, 1963 [1934], p. 118). L'autrui significatif désigne toute personne qui remplit chez l'enfant la fonction fondamentale d'apprentissage des rôles, c'est-à-dire des individus avec qui les enfants ont des relations plus fréquentes et avec qui le lien est le plus chargé sur le plan émotionnel. Dans la phase de socialisation pendant laquelle le monde d'un enfant devient la totalité de son monde social (Berger et Berger, 1975), toutes les attitudes et tous les rôles que l'enfant assume se réfèrent toujours aux autrui significatifs.

L'irruption de l'autrui généralisé marque une étape fondamentale dans l'apprentissage des contenus sociaux qui feront de l'individu le membre d'une communauté : « L'attitude de l'autre-généralisé est celle de toute la communauté » (Mead, 1963 [1934], p. 131). L'acquisition du soi doit en effet se détacher peu à peu de l'ensemble des interactions les plus immédiates se réalisant dans des cercles sociaux à proximité. « L'importation des activités plus générales d'une totalité sociale donnée (ou société organisée comme telle) dans le champ d'expérience de n'importe quel individu engagé ou compris dans ce tout constitue la base essentielle, la condition nécessaire du développement de son soi » (p. 132). Et, plus loin : « Un univers de discours, système des significations communes ou sociales que la pensée présuppose comme contexte, devient possible uniquement parce que les individus prennent l'attitude ou les attitudes de l'autrui-généralisé envers eux-mêmes » (p. 133). Le vivre ensemble est rendu possible grâce à l'acceptation des institutions et à la soumission à l'autorité de l'autrui généralisé.

Certains auteurs ont souligné l'importance du proche, considéré comme un autrui significatif par excellence, dans le processus de socialisation. « Chaque individu exige une validation constante, y compris la validation de son identité et de sa place dans le monde par les quelques autres qui sont vraiment significatifs pour lui. De même que la privation de relations avec ses autres significatifs plongera l'individu dans l'anomie, de même leur présence continue soutiendra pour lui ce *nomos* par lequel il peut se sentir chez lui dans le monde, du moins la plupart du temps. Encore en un sens large, toutes les actions des autres significatifs et même leur simple présence exercent cette fonction de soutien » (Berger et Kellner, 1988, p. 8). Selon cette perspective, la conception meadienne de la socialisation comme construction de soi se prolonge dans un effort de penser la pluralité et l'unité de l'identité intime et groupale, son caractère diachronique et synchronique. Par un travail relationnel et thérapeutique (Singly, 1996), autrui doit aider ego à coaguler les dimensions éclatées de son identité, ses « je » pour reprendre l'expression de Mead, et atteindre son authenticité. Ce n'est que grâce à ce travail relationnel que l'individu parvient à la connaissance de lui-même, reçoit une impression d'unité et de permanence de soi.

Ces deux lectures de la reconnaissance montrent toute la fécondité d'une conception dialogique de la fabrication de l'identité en même temps qu'elles indiquent au chercheur les difficultés d'articuler la pluralité des regards et des formes de reconnaissance avec les fragilités des fonctions remplies par les autres dans la validation de l'identité individuelle. Cette approche présente l'intérêt de placer la dialectique entre ego et autrui au cœur de la construction des identités sociales et individuelles, en donnant à la socialisation un tournant plus ouvert sur les expériences des acteurs sociaux et sur leurs capacités à mettre à distance les systèmes d'actions sociaux pesant sur eux (Dubet, 1994). La séparation d'avec des sociologies plus déterministes est patente : ces dernières « souffrent d'un même présupposé qui les conduit à réduire la socialisation à une forme ou une autre d'intégration sociale ou culturelle unifiée reposant largement sur un conditionnement inconscient. Ce présupposé est celui de *l'unité du monde social* soit autour de la culture d'une société "traditionnelle" et peu évolutive, soit autour d'une économie généralisée imposant à tous les membres des sociétés "modernes" sa logique de maximisation des intérêts matériels ou symboliques » (Dubar, 1991, p. 83, c'est l'auteur qui souligne).

... à autrui comme *alter*

Selon l'approche qui vient d'être décrite, la socialisation est le processus d'élargissement progressif du cercle des attentes sociales. Son aboutissement se révèle par l'acquisition d'une faculté de se percevoir du point de vue de l'autrui généralisé. C'est grâce à cette perception que l'individu connaît les attributs de sa valeur sociale, qu'il devient capable dans la vie sociale de réclamer ses droits et de répondre de ses devoirs. Pourtant, la porte ouverte par Weber avec l'introduction d'autrui dans la compréhension de l'orientation d'ego ne conduit pas nécessairement à poursuivre le chemin de l'obtention de la reconnaissance pour ce dernier. Une réflexion centrée sur la fonction de l'autre dans la constitution de l'identité individuelle et sociale ne saurait jeter à elle seule les bases de la socialisation cosmopolite. Cette réflexion ne s'intéresse pas à la façon dont l'autre peut être défini par ego. Même le modèle plus sophistiqué proposé par Claude Dubar (1991), qui distingue entre l'identité pour soi – c'est-à-dire le type d'homme

ou de femme que l'individu veut être et qui s'exprime par des actes d'appartenance – et l'identité pour autrui – qui est définie par le type d'homme ou de femme que l'individu est aux yeux des autres et qui donne lieu à des actes d'attribution –, est finalement peu attentif aux caractéristiques d'autrui et cantonne ce dernier dans un rôle étroit. Autrui n'émerge pas des brumes indistinctes de sa fonction validante. Une sociologie d'autrui n'est pas forcément une sociologie d'*alter*. Ainsi, dans l'approche précédente, manque la reconnaissance de la différence d'autrui, ce qui explique pourquoi les mécanismes d'apprentissage par la mise en contact avec l'altérité, la question de l'hospitalité et, plus généralement, les contraintes du vivre ensemble dans des sociétés plurielles ainsi que les dynamiques de l'acceptation ou du refus de l'autre ne sont nullement pris en compte. Il est donc nécessaire de se tourner vers d'autres auteurs pour saisir un autre volet des dynamiques relatives aux rapports à autrui.

Commençons par Georg Simmel, à qui revient sans conteste le mérite d'avoir mis au jour le rôle fondamental de l'interaction dans la socialisation et d'avoir souligné la profonde ambivalence de la place d'autrui dans la construction du lien social – un autrui différent d'ego sur le plan de la condition et de l'appartenance. Cet auteur a inauguré une longue tradition d'études consacrées à ces dynamiques et, en particulier, à la place de l'étranger (Cotesta, 2002).

La sociologie de l'étranger de Simmel est, on le sait, un aspect particulier d'une théorie générale des relations humaines. Dans son court texte sur l'étranger, qui a connu une fortune remarquable dans la littérature sociologique, Simmel aborde cette relation à partir de sa dimension spatiale. L'étranger est entendu selon deux acceptions différentes : soit comme un élément du groupe lui-même, soit comme un élément totalement extérieur à ce dernier. Pour évoquer rapidement ce second cas de figure, Simmel prend l'exemple du rapport que les Grecs entretenaient avec les barbares, en les assignant à une altérité irréductible, à une non-humanité, en abolissant toute mise en commun. Il s'attarde bien plus longuement sur le premier cas de figure, dans le but de mettre en évidence les éléments de proximité et de distanciation réciproques entre l'étranger et la communauté où il s'installe.

Les fondements de l'analyse de Simmel se résument bien ainsi : « Malgré son caractère de pièce rajoutée sans lien organique, l'étranger est bien un membre organique du groupe dont la vie unitaire englobe le statut spécifique de cet élément ; seulement, nous ne savons pas définir l'unité singulière de cette position autrement que comme un composé de certains degrés de proximité et certains degrés d'éloignement, qui, caractérisant chaque relation par telle et telle quantité, produisent dans une proportion particulière et une tension mutuelle le rapport formel spécifique avec "l'étranger" » (Simmel, 1999 [1908], p. 668).

Primo, à la différence du vagabond, de l'individu erratique, itinérant, gyrovague, maraudeur qui vient un jour et repart le lendemain, pour Simmel, l'étranger « vient un jour et reste le lendemain » (p. 643).

Secundo, toute relation humaine est l'illustration particulière d'une combinaison entre distance et proximité pouvant se formuler de la façon suivante : la distance signifie que le proche est lointain, tandis que la proximité signifie que le lointain est proche. Dans le cas de l'étranger, Simmel fait tout d'abord remarquer que sa caractéristique principale de mobilité – il vient de nulle part et s'y installe, il pourrait repartir un jour – donne une spécification particulière à cette synthèse de proximité et de distance, « car ce qui est parfaitement mobile vient éventuellement en contact avec *chaque* élément particulier, mais n'est lié organiquement à *aucun* d'eux par des relations fixes de parenté, de voisinage ou de profession (p. 664, c'est l'auteur qui souligne).

Tertio, et c'est sans doute l'élément qui a le plus marqué les esprits, cette forme particulière de relation s'exprime dans l'objectivité de l'étranger, laquelle ne renvoie nullement à une absence de participation de sa part, mais à une forme particulière d'implication. N'ayant pas de liens forts et anciens avec les membres du groupe, l'étranger est libre de toute attache qui pourrait fausser son jugement. C'est grâce à sa condition particulière qu'il est capable d'examiner une situation avec moins de préjugés : il mesure cette dernière « à des idéaux plus généraux et objectifs, son action n'est pas entravée par la coutume, la piété, les précédents » (p. 665).

Finalement, le rapport entre ego et l'étranger prend une coloration toute particulière et en apparence contre-intuitive. La proximité avec l'étranger se manifeste par les traits communs universels. On partage

avec lui, nous dit Simmel, certaines qualités générales, alors qu'avec les proches le lien repose sur la similitude de particularités communes par rapport au simple universel. Ainsi, paradoxalement, « l'étranger nous est proche dans la mesure où nous sentons entre lui et nous des similitudes nationales ou sociales, professionnelles ou simplement humaines ; il nous est lointain dans la mesure où ces similitudes dépassent sa personne et la nôtre et relie ces deux personnes uniquement parce qu'elles en relie de toute façon un très grand nombre » (p. 666). D'où la tendance à enfermer l'étranger dans un type universel, à lui nier des caractéristiques idiosyncrasiques. Notre relation à lui se fonde sur une « similitude humaine purement générale » (p. 667). Or, la conscience d'une mise en commun fondée sur des critères purement universalistes finit par révéler tout ce que les deux individus ne partagent pas en termes de mémoires, cultures, identités. C'est une forme particulière de mise à distance qui s'instaure dans cette relation. Simmel attire ainsi notre attention sur un élément clé de la construction d'un rapport à autrui, dont il faudra tirer parti dans les pages à venir : peut-on construire une relation avec un individu extérieur au groupe exclusivement fondée sur des critères universalistes, en dehors de toute appréciation particulariste de la personne elle-même et de ses attributs les plus spécifiques ?

Bien que s'inspirant à plusieurs égards du travail de Simmel, l'essai sur l'étranger d'Alfred Schutz (2003 [1949]) met davantage l'accent sur deux points à peine esquissés par son prédécesseur : l'équilibre précaire entre étrangeté et familiarité d'une part et la double dimension relative à ce que le groupe fait de l'étranger et à ce que ce dernier produit sur le groupe dans lequel il essaie de s'intégrer d'autre part. Il a été souligné que ce texte portait les marques des vicissitudes de son auteur, exilé aux États-Unis dans les années 1940 à cause du nazisme (Cotesta, 2002). Au-delà de cette dimension biographique, il n'en saisit pas moins la situation de l'étranger qui essaie d'interpréter « le modèle culturel du nouveau groupe social qu'il aborde et de s'orienter en son sein » (Schutz, 2003, p. 7). En même temps, c'est bien par l'observation quotidienne de l'étranger que les membres de la société d'accueil comprennent à quel point ce qui leur est familier est susceptible d'être remis en question.

L'étranger est ici défini comme un individu qui essaie de se faire accepter ou d'être toléré par une communauté humaine à laquelle il n'a jamais appartenu. Tout nouveau venu se retrouve dans cette situation, que ce soit le candidat désireux d'intégrer un club fermé, le conjoint cherchant à se faire accepter de sa belle-famille, la recrue qui rejoint l'armée et ainsi de suite. Pourtant, l'immigrant illustre plus que quiconque cette situation typique de crise qui affecte l'entrée dans un groupe d'inconnus.

Afin de mieux cerner les contours de cette socialisation à la différence culturelle, Schutz fait référence aux fondements de l'analyse phénoménologique de la connaissance. Les individus s'orientent dans la société grâce à un savoir qu'ils ont intériorisé et qui leur permet de se sentir membres du groupe, de s'y mouvoir avec aisance. Certes, ce savoir est incohérent, inconsistant et seulement pour partie clair, mais il possède aux yeux des membres du groupe l'apparence d'une cohérence, d'une consistance et d'une clarté, suffisante « pour donner à n'importe lequel d'entre eux une chance raisonnable de comprendre et d'être compris (p. 16). Il peut être apparenté à un ensemble de recettes qui permettent à un individu d'interpréter le monde dans lequel il vit, d'ajuster ses conduites à l'égard des attentes des autres avec le moindre effort. Sa fonction est de fournir « des conduites déjà prêtes à l'emploi, de remplacer la vérité difficile à atteindre par des truismes commodes, et de substituer une explication qui va de soi à ce qui pose question » (p. 17). Or, cette « manière de penser habituelle », qui est valable dans un contexte social et culturel donné, ne saurait être d'aucune utilité au migrant. Ce dernier va en effet commencer à interpréter le nouveau modèle culturel avec les schémas acquis au cours de sa propre socialisation dans son groupe d'origine. Lors du passage d'un groupe à l'autre, les anciens concepts ne peuvent être appliqués aux nouvelles situations sans avoir été reformulés. Sans cette transformation, ils se révéleront forcément inadéquats.

En donnant un autre tour aux analyses de Simmel, Schutz souligne la force de la socialisation ancienne : l'étranger partage le présent et le futur du nouveau groupe, mais pas le passé de ce dernier. « Seuls les modes de vie de ses parents et grands-parents deviennent pour un homme la base de sa propre manière de vivre » (p. 20). Schutz évoque l'impossibilité pour l'immigrant d'accéder au passé de la société

d'accueil, d'opérer une mise en commun des mémoires – la sienne et celle des membres du groupe. Cette phrase lapidaire l'atteste : « Tombeaux et souvenirs sont choses que l'on ne peut transférer ni acquérir » (p. 20). Il est par conséquent difficile de transmuier le schéma interprétatif appris au sein de l'ancien groupe dans un nouveau. L'immigrant ne peut utiliser le schéma culturel tel quel, « ni établir une formule générale de transformation entre les deux modèles culturels qui lui permettrait de convertir, pour ainsi dire, de manière exacte les coordonnées d'un schéma d'orientation dans un autre » (p. 25).

Tout d'abord, un schéma culturel est comme une boussole. Se trouvant à la lisière du nouveau groupe, l'étranger ne peut plus considérer sa position comme le centre de son environnement social, ce qui provoque chez lui « une nouvelle dislocation de ses domaines de pertinence » (p. 26). Ensuite, le schéma culturel de la nouvelle communauté n'a pour lui ni la force, ni la cohérence, ni l'évidence du sien. Il lui est donc nécessaire de découvrir des « équivalences interprétatives », tout en faisant très attention aux discordances fondamentales entre les deux modèles. Il lui faudra comprendre toutes les subtilités du nouveau modèle interprétatif pour pouvoir enfin le maîtriser. Finalement, l'apprentissage d'un nouveau code culturel s'apparente à l'apprentissage d'une langue étrangère, aux difficultés d'en saisir les nuances, les éléments ineffables qui renvoient à une expérience vécue, les phrases idiomatiques et les manières particulières de dire les choses propres à un groupe de locuteurs. Ce n'est qu'à la fin d'un long processus que l'individu devient familier d'une langue et peut l'employer avec aisance dans les situations les plus diverses de la vie quotidienne.

Toute la difficulté d'un immigrant consiste à vérifier jusqu'où l'application d'un modèle qui n'a pas les apparences de la validité lui permettra d'obtenir des chances d'intégration. Il doit s'assurer que « les solutions suggérées par ce nouveau schéma produiront l'effet qu'il escompte dans sa position spéciale d'*outsider* et de nouveau venu qui ne maîtrise pas entièrement le système du modèle culturel » (p. 33-34). N'ayant pas la maîtrise du savoir partagé dans la société d'accueil, l'étranger ne sait pas prendre la bonne distance à l'égard des membres du groupe. Il oscille entre la réserve et l'intimité. Il est enclin à prendre les « caractères individuels pour des caractères

typiques. Il édifie alors un monde social, fait d'un pseudo-anonymat, d'une pseudo-intimité et d'une pseudo-typicalité » (p. 35).

Son attitude à l'égard du nouveau groupe prend deux traits fondamentaux. D'une part, il est obligé d'examiner avec soin un modèle culturel qui va de soi pour les membres qui le partagent. Son objectivité se fonde – et c'est sur ce point que Schutz se distingue de Simmel – plus profondément sur « son expérience amère des limites de sa manière de penser habituelle » (p. 36). Cette expérience de la « liminarité », pour utiliser un mot cher à Arnold Van Gennep, lui a appris une vérité dure : « Un homme peut toujours perdre son statut, ses règles de vie et même sa propre histoire » (p. 36). D'autre part, sa loyauté ambiguë envers le nouveau groupe suscite la méfiance de ce dernier. En reprenant les considérations de Robert Park sur l'« homme marginal », Schutz affirme que l'étranger est un hybride culturel vivant à la frontière de deux mondes distincts, « sans savoir vraiment auquel des deux il appartient » (p. 37). On lui reproche son ingratitude et son manque de volonté d'adopter le modèle culturel du groupe d'accueil dans sa totalité, parce que l'on ne comprend pas que ce même modèle est souvent à ses yeux « un labyrinthe dans lequel il a perdu tout sens de l'orientation » (p. 38). Ainsi, l'inclusion éventuelle de l'étranger dans le nouveau groupe sera le résultat d'un processus d'enquête, d'investigation, de déchiffrement de la validité du nouveau code culturel.

La socialisation à autrui inclut d'autres dimensions que la dialectique de la distance et de la proximité spatiale et/ou culturelle. Elle relève également des relations de pouvoir et de domination telles que les a mises en évidence Norbert Elias dans une enquête menée avec John Scotson (1997 [1965]) durant les années 1950 dans une ville de la banlieue anglaise, rebaptisée Winston Parva par les chercheurs. Cette monographie est une belle tentative de donner une assise empirique à des mécanismes plus universaux d'exclusion des marginaux (*outsiders*) par les établis (*established*). La communauté observée devient « le paradigme empirique de relations installés-exclus que l'on retrouve souvent ailleurs sur une autre échelle » (p. 69).

Tout l'intérêt du travail d'Elias et de Scotson est d'avoir pris comme objet d'analyse des ouvriers nouvellement établis à « Winston Parva »,

n'ayant en apparence nulle différence en termes culturels ou ethniques avec leurs homologues plus anciennement installés, ne prenant pas le chemin du départ le lendemain, faisant preuve d'une volonté d'intégration, maîtrisant les codes culturels de la communauté à laquelle ils appartiennent, tout comme ceux qui les rejettent. « Il n'y a pas d'étiquette toute prête que l'on puisse attacher aux problèmes apparus dans le microcosme de Winston Parva contrairement aux apparences parce que les nouveaux venus et les vieux habitants [...] n'étaient ni de "race" différente, ni à une ou deux exceptions près, d'"origine ethnique" ou de "classe sociale" différente » (p. 240). Pourtant, les nouveaux venus sont victimes d'une logique d'exclusion dont les auteurs décrivent les éléments clés, tout en montrant la dynamique relationnelle qui s'établit entre les deux groupes au fil du temps. « Aucun de ces deux groupements n'aurait pu devenir ce qu'il était devenu indépendamment de l'autre. Ils n'avaient pu se couler dans les rôles d'établis et de marginaux qu'en raison de leur interdépendance » (p. 250).

Le groupe composé de vieilles familles traite les nouveaux venus comme des intrus. Comment l'un des deux groupes en arrive-t-il à se considérer comme meilleur, supérieur à l'autre ? Au fil du temps, les vieilles familles ouvrières ont acquis des formes spécifiques de cohésion de leur groupe et ont pu accéder aux fonctions sociales les plus gratifiantes et prestigieuses sur le plan symbolique. Elles ont développé une définition positive d'elles-mêmes – une sorte de charisme de groupe – qu'elles souhaitent garder à tout prix, en recourant à tous les moyens pour exclure les nouveaux venus de la possibilité d'entrer en concurrence avec elles. Or, ce différentiel de pouvoir entre groupes se répercute sur la façon dont les uns se représentent les autres. Au groupe des meilleurs correspond celui opposé des inférieurs. « L'exclusion et la stigmatisation des intrus étaient ainsi des armes puissantes aux mains du groupe installé pour perpétuer son identité, affirmer sa supériorité et maintenir les autres à leur place » (p. 33). Le groupe des établis tend à se percevoir à partir de ses meilleurs éléments, de ses individus exemplaires, et à rejeter sur les marginaux ses propres caractéristiques négatives. Ce mécanisme de stigmatisation est tellement puissant et efficace que les exclus tendent à intérioriser, et finalement

à adhérer à l'image que les dominants leur renvoient. « Cette distorsion *pars pro toto*, dans des directions opposées, permet au groupe installé de se convaincre lui-même en même temps que les autres de ses allégations : il y a toujours un élément ou un autre pour prouver que son groupe est "bon" et que l'autre est "mauvais" » (p. 34). Dans l'objectif de préserver leurs avantages au sein de la communauté, les établis se serrent les coudes contre les nouveaux venus, ils protègent leur identité en affirmant leur supériorité. Ce faisant, ils expriment leur croyance dans le charisme de leur groupe, en plongeant les nouveaux venus dans une disgrâce collective. Même lorsqu'il ne se construit pas à partir de la différence culturelle, le rapport à autrui n'est pas exempt de formes de stigmatisation, de refus renvoyant à des rapports de force qu'un groupe plus pourvu en ressources statutaires instaure avec l'autre. Le nouveau venu n'est donc pas seulement marginal parce qu'il se trouve aux bords de la société ou qu'il ne partage pas le code culturel des anciens établis. Il est exclu parce qu'il se heurte à un groupe anciennement constitué, ayant une mémoire partagée et une distribution du pouvoir telles que ses membres lui ferment les portes en travaillant activement pour préserver leurs privilèges (Cotesta, 2002).

Les auteurs cités nous rappellent combien l'étranger est une figure sociologiquement complexe. Il peut être appréhendé aussi bien comme un type humain spécifique que comme une relation spatiale, comme un autre interne au groupe qu'externe à ce dernier, il peut renvoyer aux catégories de la marginalité ou de l'altérité, aux logiques d'inclusion ou d'exclusion (Marotta, 2012).

Individu, société, humanité

Un deuxième élément présent dans les théories de la socialisation se révèle décisif pour une réflexion sur la socialisation cosmopolite. Il se rattache moins à la question de l'interaction avec autrui – et à la place que l'on réserve à ce dernier dans la construction d'un rapport cosmopolite au monde – qu'à l'inscription de soi dans des cercles sociaux selon une logique verticale : des plus immédiats d'entre eux jusqu'à la société et, au-delà, jusqu'à l'humanité.

Microcosme, macrocosme

D'après Peter Berger et Brigit Berger (1975), un individu fait l'expérience des mondes sociaux à l'échelle micro et macro. Le microcosme est celui de nos expériences les plus immédiates, continues et personnelles des autres, le macrocosme quant à lui consiste en des structures bien plus vastes qui impliquent des relations aux autres abstraites, anonymes et éloignées. Ces deux mondes sont essentiels pour notre expérience de la société, puisque chacun dépend de l'autre pour ce qu'il signifie à nos yeux. « Le microcosme, avec tout ce qui se passe en lui, a un sens pour nous seulement s'il est compris à l'intérieur du macrocosme qui l'entoure ; vice versa, le macrocosme a une faible réalité pour nous sauf s'il est sans cesse représenté par les rencontres face à face du microcosme » (Berger et Berger, 1975, p. 18-19). Les apprentissages réalisés tout au long de la socialisation se réfèrent à des systèmes de significations et de valeurs qui vont bien au-delà de la sphère immédiate d'interaction de l'individu. Dans notre expérience, les deux niveaux s'interpénètrent continuellement si bien que l'on peut considérer la socialisation comme le processus qui doit permettre à l'acteur social de lier la sphère micro à la sphère macro. « D'abord, la socialisation permet à l'individu de construire un rapport à d'autres individus spécifiques ; par la suite, elle lui permet de faire de même à l'égard d'univers sociaux entiers » (Berger et Berger, 1975, p. 76).

Ces considérations n'aident pourtant pas à comprendre le passage d'un monde à l'autre. Pour mieux saisir les mécanismes de la socialisation qui permettent à l'individu de s'inscrire dans des communautés et des cercles sociaux plus vastes que ceux qui l'entourent, il est nécessaire de revenir à George Herbert Mead (1963 [1934]). D'après cet auteur, les institutions jouent un rôle clé dans ce processus, elles sont définies comme une « réaction commune de tous les membres d'une communauté à une situation particulière » (p. 221). Ce sont des activités sociales organisées de telle sorte que « les membres individuels de la société peuvent agir de la manière requise en adoptant l'attitude des autres à l'égard de ces activités » (p. 222). Sans l'incorporation de ces autrui généralisés qui donneront lieu à des réactions et réponses institutionnalisées, il ne pourrait y avoir de soi complet,

d'esprit de groupe. L'objectif de l'éducation est d'inculquer chez l'individu la capacité à développer des réactions de plus en plus générales, si bien que « tant que nous ne réagissons à nous-mêmes de la même manière que la communauté, nous n'appartenons pas véritablement à celle-ci » (p. 225). C'est parce que l'individu peut comprendre les réactions à certaines situations et les provoquer à son tour qu'il partage l'esprit de la communauté à laquelle il appartient. Selon la théorie de Mead, c'est l'organisation des réactions qui rend possible la communauté. Citons un passage très significatif : l'individu qui « possède un soi est toujours membre d'une communauté plus large, d'un groupe social plus étendu que celui dans lequel il se trouve ou auquel il appartient immédiatement et directement. En d'autres termes, le modèle général de comportement social qui se reflète dans les différentes attitudes organisées des individus impliqués dans ce comportement (les différentes structures organisées des soi) possède toujours, pour ces individus, une référence plus large que celle de sa relation directe avec eux. Ce modèle se réfère, au-delà de lui-même, à un environnement social plus étendu ou à un contexte de relations sociales qui l'inclut et dont il n'est qu'une partie. Les hommes peuvent connaître cette référence parce qu'ils sont des êtres sensibles, doués de conscience, d'esprit et de raison » (Mead, 1963 [1934], p. 231).

Mead emploie plusieurs exemples pour montrer l'insertion de l'individu dans le macrocosme social. Dans le cas des savants, dont la communauté comprend aussi bien leur entourage immédiat que tous ceux pour qui leur savoir est intelligible, l'adhésion à l'universalisme de la raison et du discours scientifique est au cœur de leur appartenance à une communauté transnationale. Pour tout acteur social c'est l'empathie, en tant que capacité à se mettre à la place de l'autre, qui peut aider à construire un lien avec une communauté plus large. « Vous pouvez devenir le frère de tous dans votre quartier, dans votre nation, dans le monde, car vous comprenez mieux l'attitude d'autrui quand elle est également provoquée en vous-même. L'essentiel, c'est le développement de tout le mécanisme de la relation sociale qui nous rapproche les uns des autres de sorte que nous prenions l'attitude d'autrui dans les différents actes de notre vie » (p. 231). Et, finalement, en faisant appel cette fois-ci à une argumentation plus

historique qui anticipe les approches des *global studies*, Mead souligne que les grandes transformations qu'ont connues les sociétés modernes conduisent les individus à interagir dans des cadres sociaux transnationaux. Même si les habitants de la planète n'ont pas pris conscience d'appartenir à la société de tous les humains, cette dernière devient plus réelle pour eux. « La guerre mondiale a détruit de nombreuses valeurs ; nous nous rendons compte que ce qui se passe aux Indes, en Afghanistan, en Mésopotamie pénètre dans nos propres vies, de sorte que nous parvenons à ce que nous appelons un "esprit international". Nous tendons à réagir comme les peuples qui se trouvent à l'autre bout du monde » (p. 230).

L'humanité, horizon ultime de la socialisation

Savoir si nous appartenons à une communauté plus large que celle qui nous est immédiate revient à se demander si « notre propre action provoque une réaction dans cette communauté plus étendue, et si cette réaction se reflète dans notre propre conduite » (Mead, 1963 [1934], p. 230). Mais c'est chez Simmel que la « communauté plus étendue » évoquée par Mead prend les traits de l'humanité, horizon ultime de la socialisation (Truc, 2005 ; Cotesta, 2014). « L'humanité s'est créée la socialisation comme forme de vie – ce n'était pour ainsi dire pas la seule possibilité logique » (Simmel 1999 [1908], p. 742). C'est pourquoi la sociologie se définit tout simplement comme la « théorie de l'être-société de l'humanité » (p. 49, cité par Truc, 2005). La sociologie de Simmel n'accorde aucun privilège à la société et au cadre national qui, la plupart du temps, l'accompagne (p. 49). Même si Simmel tient compte de la « nation » et des éléments « nationaux » dans ses références à l'histoire européenne, il les décrit comme des groupes fermés.

L'individu prend conscience de lui-même seulement dans sa relation à l'humanité, car cette dernière représente le groupe social le plus large possible. D'un point de vue structurel, le réseau des relations humaines est constitué de nœuds à tous les niveaux, du couple à la famille et aux groupes professionnels, et des groupes ethniques aux groupes nationaux. Simmel estime qu'aucun de ces groupes intermédiaires ne peut réaliser l'unicité individuelle, car l'individu se complète uniquement en face de l'humanité (Cotesta, 2014). Bien que vivant

dans des groupes intermédiaires, il tend à se réaliser en tant qu'être social dans des cercles de plus en plus larges et, par là même, à transcender la société vers le cercle ultime qu'est l'humanité.

Si l'unité de l'humanité se construit historiquement, les individus vivent, se socialisent et se réalisent dans différentes formations sociales particulières. « Les pôles méthodologiques de l'étude de la vie humaine restent l'humanité et l'individu » (Simmel, 1999 [1908], p. 746). C'est pourquoi il est permis « d'assigner à la "société" sa place dans l'ensemble des notions qui régissent méthodologiquement l'étude de la vie humaine. [...] La société elle-même prend l'apparence d'une forme particulière d'agrégat au-delà de laquelle se tiennent l'idée de l'humanité et celle de l'individu » (p. 746). C'est précisément en tant qu'idée que l'humanité joue un rôle sociologique : elle est à la fois un horizon vers lequel orienter l'action et une perspective d'où interroger la société. L'humanité est un outil conceptuel au service de l'analyse sociologique, une perspective possible et dans certains cas nécessaire. « "L'humanité" est, si l'on veut, une "idée" comme "la nature", peut-être aussi comme "la société", une catégorie qui permet d'examiner des phénomènes particuliers » (Simmel, 1999 [1908], p. 745).

Finalement, si la socialisation n'est jamais ni complètement réussie ni achevée (Berger et Luckmann, 1986 [1966]), c'est parce que la structure sociale ne peut jamais complètement absorber l'individualité, sa totalité, son unicité. Il reste un je-ne-sais-quoi par lequel l'individu est à la fois dans le groupe et en dehors du groupe (Cotesta, 2002). « En tout homme, il y a *ceteris paribus* comme une proportion immuable entre l'individuel et le social » (Simmel, 1999 [1908], p. 690). Le fait que l'individu ne puisse jamais être contenu dans sa dimension sociale pose les fondements de la dynamique sociale car, ainsi entendue, la structure sociale n'est jamais finie, elle est toujours en devenir. Cet état d'inachèvement est, dans le langage de Simmel, le pont envers les autres (Cotesta, 2014).

Pour le dire avec une belle formule de Gérôme Truc (2005), Simmel fournit les outils conceptuels d'une sociologie du cosmopolitisme, attentive « au double rapport différences/indifférence et similitude/dissimilitude, qui est la forme sociologique prise par l'insociable sociabilité de l'homme, l'incomplétude permanente de sa socialisation »

(p. 70). Ce que Simmel constatait il y a un siècle vaut davantage aujourd'hui, dans un monde où l'État-nation s'affaiblit. Sa sociologie nous alerte sur le fait de ne pas attribuer de déterminisme strict à l'action de la société globale.

Plus proche de nous, Norbert Elias (1991 [1983]) a également insisté sur la nécessité de prendre l'humanité comme objet d'étude sociologique. En partant de l'idée que le *xx*^e siècle aura connu des changements profonds qui ne pourront qu'avoir un impact sur la façon dont les sociologues appréhendent leur objet d'étude, il préconise la prise en compte d'une réalité sociale dépassant le cadre d'analyse classique qu'est la société. Sans pouvoir éviter l'écueil d'une conception globalement évolutionniste des changements sociaux, mais tout en alertant sur la profonde ambivalence des réalités sociales contemporaines, Elias souligne le fait que « les hommes se trouvent actuellement dans un processus massif d'intégration » (p. 218). Ce dernier « non seulement va de pair avec de nombreux mouvements partiels de désintégration », mais en outre il « peut aussi faire place à n'importe quel moment à un processus dominant de désintégration » (p. 218). Toutefois, il semble pour Elias qu'à la fin du *xx*^e siècle, ce soit « l'orientation vers une intégration plus vaste et plus rigoureuse de l'humanité qui l'emporte » (p. 218). La compréhension de ce processus demande au sociologue une grande vigilance afin qu'il ne prenne pas ses désirs pour des réalités et qu'il n'attribue pas précipitamment à l'évolution en cours une signification positive. Pourtant, quelle que soit l'orientation du chercheur, force est de constater que ce mouvement d'intégration de l'humanité – comme l'appelle Elias – représente la dernière étape « d'un très long processus d'évolution sociale non programmée qui a toujours systématiquement conduit, en passant par de multiples stades, d'unités sociales plus petites et moins différenciées vers des unités sociales de taille plus importante, plus différenciée et complexe » (p. 221). Elias constate qu'aujourd'hui, c'est l'humanité tout entière qui sert de cadre à un grand nombre de processus d'évolution et de changements structurels. Sans ce cadre global de référence, ces processus ne sauraient être expliqués de façon satisfaisante.

La différence entre Simmel et Elias est patente. Alors que pour le premier, l'humanité est d'abord une idée, un concept limite permettant au sociologue de jeter un regard sur la socialisation à partir du cercle

social ultime, pour le second elle prend une consistance empirique qui oblige le chercheur à changer de regard. Et Elias de prédire que c'est l'humanité qui « devra être prise comme unité sociale de base, comme modèle de ce que l'on entend par société et donc comme cadre de référence de nombreuses études de sciences sociales » (p. 217).

Jalons pour une herméneutique de l'altérité

Aussi utiles soient-ils, les éléments réunis jusqu'ici demandent à être complétés si l'on espère donner une orientation cosmopolite à la socialisation. On a vu que cette dernière ne se réduit ni au déterminisme de la communauté, ni à l'obtention de la reconnaissance d'autrui. Puisque ces éléments ne sauraient être tenus pour constitutifs du lien social cosmopolite, on a insisté sur l'exigence de prendre en compte la place faite à l'autre, son rôle dans l'apprentissage des savoirs nécessaires pour vivre dans un monde pluriel et commun.

Toutefois, quelques questions restent encore sans réponse. Qui est autrui dans la société globale ? Quels contours prend-il dans un monde dominé par la différence culturelle et par l'obsession ethnique ? Si appartenir pleinement à une société particulière signifie pour l'individu intérioriser profondément « les processus subjectifs momentanés de l'autre, mais également le monde dans lequel [...] vit (l'autre) » (Berger et Luckmann, 1986 [1966], p. 179), comment appliquer ce mécanisme dans le monde cosmopolite ? Comment se rapproche-t-on ou, au contraire, s'éloigne-t-on d'autrui ? Si le macrocosme de l'individu du XXI^e siècle est la société globale, son autrui généralisé est-il *ipso facto* l'humanité entière ?

Trop peu de travaux et de recherches ont été jusqu'à présent consacrés à ces questions pour pouvoir apporter ici des réponses définitives. Nous avancerons néanmoins quelques jalons théoriques dans les lignes de conclusion qui suivent, en guise d'aboutissement de ce long détour par les théories de la socialisation ; puis, dans les deux derniers chapitres, nous tenterons de donner une assise empirique à la socialisation cosmopolite en faisant état des recherches relatives par la littérature.

Nous proposons d'introduire dans la socialisation une dose d'herméneutique au niveau du lien qui unit ego à autrui, que ce dernier soit établi dans des cercles sociaux immédiats ou distants, sur place ou en mobilité, de façon physique ou virtuelle. Cette posture est nécessaire, elle rompt avec l'idée naïve de la transparence du rapport à autrui car « la différence et l'altérité ne sont pas des livres ouverts dont on peut tirer des informations et des connaissances quand on en a besoin. Elles ressemblent plutôt à des portes qui peuvent être ouvertes ou fermées en fonction du visiteur » (Marotta, 2010, p. 117).

Cette dynamique du déchiffrement de l'altérité cherche à comprendre : a) ce qu'ego apprend d'autrui, comment il se situe, grâce à cet apprentissage, sur des échelles d'appartenance et s'oriente dans la complexe géographie humaine, ethnique et culturelle du monde contemporain ; b) comment ego et autrui agissent l'un sur l'autre, s'acceptent ou se refusent, construisent un monde commun et pluriel, ou divisé et conflictuel. Si le rapport à autrui se construit aussi bien sur un registre universaliste que dans le respect des différences – car rien n'est plus facile que de réduire l'autre à un type lorsque l'on fait abstraction de ses spécificités –, comment s'articulent ces deux éléments dans les processus concrets de la socialisation cosmopolite ? Dans les deux cas, l'objectif est de comprendre ce que la rencontre avec l'altérité fait à ego et vice versa. Comme dans un jeu de miroirs, l'identité de l'étranger comprend l'autre face de notre identité. L'autre représente en quelque sorte le visage caché de nous-mêmes (Cotesta, 2002).

De ce point de vue, les apports de Simmel et Schutz sont toujours d'un grand secours, car ils permettent de pallier un inconvénient majeur des approches cosmopolites qui attribuent à autrui un rôle passif. Il reste à clarifier si l'ouverture aux autres a une issue positive pour autrui et si la rencontre avec ego est pour lui source « d'*empowerment* et d'épanouissement » (Marotta, 2010, p. 118). En essayant d'imaginer quelle socialisation conviendrait à un monde cosmopolite, quatre éléments ont été identifiés, qui seront exposés dans les lignes suivantes.

Socialisation à proximité et à distance

« Définie comme l'installation consistante et étendue d'un individu à l'intérieur du monde objectif d'une société ou d'un secteur de celle-ci » (Berger et Luckmann, 1986 [1966], p. 179), la socialisation se fonde sur deux processus distincts, appelés socialisation primaire et secondaire. Par la première, correspondant à l'enfance de l'individu, on devient membre de sa société. La seconde, en revanche, « consiste en tout processus postérieur qui permet d'incorporer un individu déjà socialisé dans de nouveaux secteurs du monde objectif de sa société » (Berger et Luckmann, 1986 [1966], p. 179). Pour le dire autrement, la socialisation primaire porterait sur l'intériorisation de normes générales grâce à des autrui significatifs ayant une forte charge affective. La socialisation secondaire correspondrait à des insertions ponctuelles, mais pouvant se produire tout au long de la vie, dans des sphères locales de la société, et serait donc le produit d'une interaction avec un autrui généralisé.

Certains auteurs ont déjà formulé des remarques à l'égard de cette distinction⁸. Ici, nous cherchons à savoir si elle peut être utile pour formuler une approche cosmopolite de la socialisation. Berger et Luckmann eux-mêmes avouent s'abstenir de l'appliquer à la « question particulière ayant trait à l'acquisition des connaissances au sujet du monde objectif de sociétés autres que celle dont nous sommes devenus membres, ainsi que les processus d'intériorisation d'un tel monde en tant que réalité » (p. 179). Ils se contentent de supposer que ce processus ne peut être totalement distinct de celui qu'ils décrivent. Pourtant, pour faire de la socialisation primaire le processus d'incorporation de la société globale, il faudrait conjecturer celle-ci comme l'équivalent de la société nationale, et les instances de la socialisation primaire – notamment la famille – comme capables d'agir dans ce sens. Une socialisation primaire est-elle aujourd'hui en mesure d'intégrer un enfant dans la société générale globale ? Si la socialisation

8. Ces remarques concernent tout d'abord l'articulation entre les deux socialisations. En effet, on peut se demander s'il existe des structures sociales ou des types de société qui impliquent de la part de leurs membres des ruptures systématiques entre socialisation primaire et secondaire et en quoi la réussite d'une socialisation secondaire reste liée aux conditions et aux résultats de la socialisation primaire (Dubar, 1991).

secondaire est définie comme la socialisation à un monde spécialisé, à cause de la forte différenciation sociale typique des sociétés modernes, on voit mal comment elle pourrait nous aider à saisir l'ouverture inédite au monde consubstantielle aux processus de la globalisation – à savoir l'interdépendance des sociétés, la multiplication des références identitaires et des échelles d'appartenance. Telle qu'elle a été définie par Berger et Luckmann, la socialisation ne semble pas non plus à même d'aider à comprendre ces processus de mise en contact avec l'altérité typique des sociétés plurielles.

Dans la théorie de Mead et de ses successeurs, la cohérence et l'homogénéité de l'autrui généralisé ne sont jamais remises en question. On doit se demander comment le « moi » – pour reprendre le terme de cet auteur – intériorise l'hétérogénéité culturelle des sociétés modernes. Par ailleurs, il convient d'élargir le contexte de la formation de l'identité, en quittant le plan cher à l'interactionnisme symbolique des relations interpersonnelles en situation de face-à-face. Finalement, tout comme il est possible qu'il y ait des autrui significatifs à l'âge adulte, il y a aussi des autrui généralisés pendant l'enfance. Ils sont aujourd'hui rapidement et largement présents grâce à la forte socialisation par les pairs (Galland, 2010 ; Cicchelli, 2013 ; Octobre, 2014), grands consommateurs de biens culturels provenant de l'étranger (Cicchelli et Octobre, 2015).

Par conséquent, nous proposons de parler davantage de *socialisation à proximité* et de *socialisation à distance* pour comprendre comment les individus habitent le monde cosmopolite structuré par l'omniprésence des différences culturelles et par des processus transnationaux à plusieurs échelles. Cette socialisation est faite de frottements continus à l'altérité ; elle est le résultat d'apprentissages issus de rencontres – physiques et/ou virtuelles, éphémères et/ou prolongées, réelles et/ou fantasmées – avec les différentes manifestations de la pluralité culturelle, à proximité et à distance.

L'imagination dans la dynamique du rapprochement et de l'éloignement

Personne ne semble mettre en doute l'importance du rôle joué par l'imagination dans la construction d'un monde cosmopolite, comme

on l'a vu dans la première partie. Revenons-y un moment, en nous concentrant sur sa dimension quotidienne. Selon Arjun Appadurai (2005 [1996]), l'imagination fait désormais partie du travail mental quotidien des gens ordinaires. « Les gens ordinaires ont entrepris de déployer la force de leur imagination dans leurs pratiques quotidiennes, ce que l'on voit plus particulièrement à l'œuvre grâce aux différents mouvements migratoires et diasporas. L'exil, le déplacement, désiré ou contraint, renforce chez ceux qui le vivent "les pouvoirs de l'imagination" comme double capacité à se souvenir du passé et à désirer le futur » (p. 33-34). Les médias construisent avec force ces imaginaires. « Qu'il souhaite quitter son pays, qu'il l'ait déjà fait, qu'il souhaite y vivre à nouveau, ou qu'il décide de ne pas rentrer, chaque individu exprime le plus souvent ses projets en des termes influencés par la radio et la télévision, les cassettes audio et vidéo, la presse et le téléphone. Pour les candidats au départ, les politiques d'intégration à leur nouvel environnement, le désir de partir ou de revenir sont tous profondément influencés par l'imaginaire que diffusent les médias et qui dépasse largement le cadre national » (p. 34-35).

Contrairement à ce qui a été avancé par les théoriciens de la modernité, l'imaginaire reste puissant, en raison notamment du rôle que la religion continue de jouer dans nos sociétés hautement bureaucratées et rationalisées. Les nouveaux mouvements, le regain de religiosité sous toutes ses formes, le retour en force d'anciennes croyances témoignent que la religion peut « peser d'un poids bien plus important que jamais sur les politiques globales actuelles, caractérisées par un haut degré de mobilité et d'interconnexion entre les individus » (2005 [1996], p. 35).

La force de l'imagination se voit également dans la façon dont les individus s'approprient la consommation, utilisent des symboles de façon subversive et inattendue. Des éléments culturels globalisés deviennent parfois des supports de protestation politique. Prenons un exemple. *Le Monde* du 3 juillet 2014 titrait ainsi : « Le signe de ralliement utilisé par Katniss Everdeen a été repris par les manifestants thaïlandais anti-coup d'État ». Et l'article poursuivait : « Le bras tendu, trois doigts joints, le pouce et l'auriculaire repliés : ce signal, décrit ainsi par l'héroïne de la trilogie de science-fiction, *The Hunger Games*, Katniss Everdeen, joue un rôle clé dans l'intrigue de la série à succès.

Et, de plus en plus, dans le déroulement des protestations contre le coup d'État en Thaïlande, où les manifestants l'ont adopté comme signe de ralliement⁹ » (Cicchelli et Octobre, 2015).

Ces *mediascapes* fondés sur l'image et sur le récit de fragments de la réalité offrent à ceux qui les perçoivent et les transforment « une série d'éléments (personnages, actions et formes textuelles) d'où peuvent être tirés des scénarios de vies imaginées, la leur aussi bien que celle de personnes vivant à des milliers de kilomètres. Ces scénarios peuvent être – et sont en effet – désagrégés en ensembles complexes de métaphores à travers lesquelles les gens vivent, tout comme ils aident à constituer des récits de l'Autre et des protorécits de vies possibles, fantasmes qui ont pu devenir les prologomènes au désir d'acquisition et de mouvement » (Appadurai, 2005 [1996], p. 74). L'imagination peut concourir à produire un sens alternatif du lieu, à créer de nouveaux rapports à autrui et à faire naître de nouvelles façons de voir le monde comme un ensemble (Papastergiadis, 2012).

De l'étranger à l'étrangeté

Zygmunt Bauman (1997) fait très justement remarquer que toute société produit des étrangers et que chacune d'entre elles les produit « à sa manière inimitable » (p. 17). Ne partageant pas la même carte esthétique, cognitive et morale du monde que nous-mêmes, l'étranger rend obscur ce qui est à nos yeux transparent, introduit une dose d'anxiété et brouille les lignes de démarcation. La présence d'étrangers peut être perçue comme menaçante pour la stabilité que les sociétés essaient d'imposer à un monde de plus en plus liquide et imprévisible. En tant qu'individus ambivalents, les étrangers rendent les frontières sociales, culturelles et physiques plus poreuses et instables. Plutôt que de renforcer les frontières, ils les rendent plus problématiques. De ce point de vue, les affirmations de cet auteur prolongent les réflexions de Simmel, de Schutz et d'Elias lorsque ces derniers s'attachent à la compréhension de la distance entre ego et autrui (pouvant se muer en logique de marginalisation et d'exclusion) et de l'impact de l'arrivée de l'étranger sur un groupe, une communauté, une société.

| 9. Le Monde.fr, 3 juin 2014.

Pour fructueuse et importante qu'elle soit dans la tradition sociologique, cette approche classique de l'étranger demande à être reformulée dans le cadre de la sociologie cosmopolite. On peut en effet se demander comment la société globale produit des étrangers et qui ils sont. Sur ce point, nous rejoignons les réflexions de Vince Marotta (2010 ; 2012) et de Chris Rumford (2013). Si l'avènement d'une société globale ne rend pas toujours caduques les analyses antérieures, elle demande néanmoins aux sociologues un effort d'imagination et un raffinement de leurs outils conceptuels. Tout d'abord, même si certaines formes d'hospitalité et de politiques d'accueil des étrangers conservent une forte coloration nationale, il semble illusoire de se limiter au cadre de l'État-nation pour analyser les interactions entre les étrangers et les membres anciennement établis du groupe social, de la communauté ou de la société d'accueil. Ensuite, la sociologie classique de l'étranger s'appuie sur l'idée que pour comprendre ce dernier, il est nécessaire d'étudier les individus qui viennent de l'extérieur, les membres d'un groupe autre. Or, selon Chris Rumford, si les étrangers continuent bien évidemment d'exister – comme l'augmentation des mobilités et des flux migratoires ne cesse de nous le rappeler –, ils doivent être aujourd'hui compris à l'intérieur d'une condition plus généralisée « d'étrangeté », dans laquelle la distinction entre « eux » et « nous » devient de plus en plus problématique. Indéniablement, les étrangers sont une présence diffuse et familière dans la vie des acteurs sociaux contemporains. En même temps, et c'est l'élément le plus important à souligner, les figures contemporaines de l'étranger se sont diversifiées et vont bien au-delà des notions de migrant, d'expatrié, de réfugié. Par halo sémantique, des personnages nouveaux peuplent l'imaginaire de l'étranger : employés des *call centers* – partageant la langue des clients et familiers des produits ou services que ces derniers consomment mais pouvant travailler fort loin d'eux ; terroristes de l'intérieur, vivant depuis très longtemps, voire depuis leur naissance, dans le pays qu'ils attaquent ; ou encore nationaux empruntant le chemin du djihad. Comme l'a souligné Nikos Papastergiadis (2012), les attentats de New York, de Casablanca, de Madrid et de Londres¹⁰ ont

10. On pourrait ajouter à cette liste les attentats de Paris en janvier et novembre 2015 ainsi que d'autres attaques terroristes menées dans le monde par les groupes djihadistes.

concouru à installer la peur et l'insécurité dans les sociétés contemporaines et à faire naître des formes d'appréhension d'autrui renvoyant ce dernier à l'image du barbare ou du monstre. La peur déshumanise et diabolise l'autre, dont la présence est d'autant plus anxiogène qu'il peut surgir subrepticement du sein de la société qui l'accueille.

L'idée d'étranger à laquelle nous étions accoutumés ne semble plus tout à fait convenir, pour la principale raison, d'après Chris Rumford (2013), que nos sociétés ont été profondément transformées par la globalisation. Il est moins aisé d'identifier ceux qui arrivent aujourd'hui et seront encore là demain, et par ailleurs, le fait d'arborer des marqueurs d'appartenance ethnique ne signifie nullement que l'on n'appartient pas à la société où l'on est né et où l'on vit.

En reprenant l'hypothèse de Vince Marotta (2010) – selon laquelle l'existence d'une distance culturelle et sociale entre des personnes physiquement proches instaure entre elles une situation d'« étrangeté » (p. 107) –, Rumford suggère de comprendre la figure de l'étranger dans le monde global à partir de cette situation généralisée d'étrangeté. L'intensité de cette étrangeté peut dépendre du point où l'on se place dans un continuum entre proximité et distance. Le type social de l'étranger est un individu considéré comme socialement, culturellement ou ethniquement différent de la société d'accueil ou du groupe dominant. C'est bien la perception de cette différence visible qui est souvent considérée synonyme de l'expérience de l'altérité. Différents étrangers peuvent être placés à des endroits différents du continuum selon la façon dont ils sont perçus. Il est même possible qu'un étranger ne suscite pas de sentiment d'étrangeté et qu'au contraire deux partenaires considérés comme socialement proches se sentent distants (Marotta, 2010).

L'étrangeté est donc entendue comme une expérience générale de la vie quotidienne contemporaine, vécue non seulement par ceux qui arrivent aujourd'hui et restent demain mais également par les membres de la société d'accueil. Quand le vécu au quotidien de la globalisation se manifeste par un très fort brouillage des frontières, « nous rencontrons des étrangers là où précédemment on rencontrait des voisins » (Rumford, 2013, p. 7), nos voisins deviennent des étrangers à nos yeux et, finalement, nous devenons étrangers à nous-mêmes. C'est le paradoxe de la condition cosmopolite contemporaine : « Il n'y a pas

d'étrangers puisque nous sommes tous des citoyens d'un même monde ; il n'y a que des étrangers puisque nous le sommes tous les uns pour les autres » (Tassin, 2003, p. 177). Par conséquent, il convient de quitter l'idée que l'étrangeté serait liée à une situation exceptionnelle dans la vie d'un individu et de la considérer comme une caractéristique centrale de la figure de l'étranger car ce dernier émerge désormais à l'intérieur de la société plutôt que de l'extérieur de celle-ci.

Aujourd'hui, l'analyse de l'étranger est également une étude de nous-mêmes et de notre appartenance. Cela revient à explorer les façons dont une société crée sa propre cohérence et comment des formes d'association et de solidarité peuvent se perpétuer dans un contexte où il n'est plus certain que la communauté soit définie par son inscription dans la structure sociale des sociétés nationales. La globalisation a tellement transformé notre rapport à l'altérité qu'il devient urgent d'explorer comment elle peut conduire à une plus grande distanciation à l'égard de nous-mêmes.

Trois registres de l'herméneutique de l'altérité

Pour comprendre ce qu'est une identité cosmopolite, comment elle est construite, vécue, mise en scène, on peut sans doute avancer, en accord avec les théoriciens du cosmopolitisme, que la question essentielle se posant aux individus à l'ère de la globalisation est celle de savoir « comment vivre avec l'altérité, la différence culturelle, au quotidien et en permanence » (Bauman, 1997, p. 30). C'est toutefois loin de suffire, les travaux sur le cosmopolitisme ayant fait l'impasse sur la définition d'autrui et sur le rôle joué par le contact avec l'altérité, alors que ces sujets devraient figurer parmi leurs aboutissements (Cicchelli, 2012). Si Ulrich Beck (2004) définit l'incorporation de l'autre dans la définition de soi comme un mécanisme puissant de construction du rapport cosmopolite au monde, une telle affirmation demande toutefois à être étayée par des investigations sur les expériences individuelles en dotant la socialisation de concepts adéquats¹¹. En accord

11. « Grâce à un accès facile aux images globales de catastrophes et de la souffrance, par exemple, nous possédons une imagination cosmopolite par laquelle nous sommes en mesure d'inclure "l'altérité de l'autre" dans notre définition de nous-mêmes » (Beck, 2004b, p. 148).

avec Brian Turner (2006), il nous semble plus fructueux de fonder l'approche cosmopolite sur une « herméneutique de l'altérité » (p. 135).

De quels outils cette herméneutique a-t-elle besoin ? Dans la sociologie des identités d'inspiration phénoménologique, la connaissance d'autrui repose sur le processus de typification. Elle peut être définie comme la mise en œuvre dans la vie quotidienne de schèmes généraux d'appréhension de l'autre. L'interaction quotidienne est tissée de typifications. « Mes rencontres avec les autres dans la vie quotidienne sont la plupart du temps typiques dans un double sens – j'appréhende l'autre comme un type et j'interagis avec lui dans une situation qui est elle-même typique » (p. 48). En s'éloignant de l'interaction en face-à-face, les typifications deviennent plus anonymes, elles englobent des individus considérés comme des représentants, des témoins de leur culture ou comme des abstractions avec lesquelles les interactions sont hautement improbables. C'est l'exemple de la reine d'Angleterre dont ego est supposé connaître son existence et lui associer quelques caractéristiques typiques, individuelles, de rôle et d'appartenance nationale. « La réalité sociale de la vie quotidienne est donc appréhendée dans un continuum de typifications qui deviennent progressivement anonymes à partir du moment où elles sont extraites du "ici et maintenant" de la situation de face-à-face. À l'un des deux pôles du continuum se trouvent ceux avec qui j'interagis fréquemment et intensément dans ces situations de face-à-face – ils constituent mon "cercle intime". À l'autre pôle se retrouvent les abstractions éminemment anonymes qui, par leur nature profonde, ne peuvent être accessibles dans des situations de face-à-face. La structure sociale est la somme totale de ces typifications et des modèles récurrents d'interaction établis au moyen de celles-ci » (Berger et Luckmann, 1986 [1966], p. 50-51).

Le recours à ce puissant processus de mise en ordre du monde laisse toutefois en suspens bien des questions, qui portent sur les mécanismes concrets d'appréhension de l'autre dans une société globale. Si des auteurs comme Berger et Luckmann (1986 [1966]) prévoient dans ce modèle la possibilité pour l'individu de réajuster sa conduite sur la base d'une interaction à proximité, rien n'est dit sur les dynamiques concrètes de ce processus en cas de rencontre avec des

individus ne correspondant à aucune attente. Comment se construit un rapport à l'autre lorsqu'il n'y a pas le secours d'une connaissance préétablie ? Et, finalement, en mettant sur le même continuum la typification d'individus connus et moins bien connus, fréquentés et jamais fréquentés, cet outil ne perd-il pas en efficacité ?

De façon plus pertinente pour notre propos, on peut reprendre et compléter une distinction établie par Tzvetan Todorov (1982), pour qui la façon dont ego construit son rapport avec l'altérité est structurée par trois dimensions qualifiées respectivement d'*épistémologique*, d'*axiologique* et de *praxéologique*. La première dimension renvoie à la façon dont ego connaît autrui, en exaltant ou en minorant la différence qui les sépare ; la deuxième insiste sur les mécanismes qui poussent ego à apprécier ou à rejeter les valeurs d'autrui ; la troisième indique le mouvement d'acculturation, d'assimilation, d'intégration esquissé par ego pour s'ouvrir à l'étranger (ou pour se replier sur lui-même). Pris ensemble, ces trois plans permettent de comprendre le processus d'édification d'un rapport cosmopolite au monde, en l'inscrivant dans un continuum qui va de la reconnaissance d'une proximité et d'une similitude au renvoi à une extériorité radicale, à une étrangeté absolue. Néanmoins, la notion de réciprocité fait défaut dans cette formalisation (Cicchelli, 2008), car aucun des trois plans ne tient compte du fait que l'appréhension d'autrui, son acceptation et l'action à son égard ne peuvent être formulées indépendamment d'un échange avec ego.

Afin de combler cette lacune, il convient de distinguer trois registres de représentation de l'autre et de soi : *nomothétique*, *idiosyncrasique*, *empathique*. Ils forment autant d'instruments pour la connaissance de l'autre et pour la compréhension de la façon dont l'interaction avec l'altérité se structure en termes de symétrie, d'asymétrie et de pouvoir¹². Ils mettent au jour les conséquences des pré-supposés qui structurent l'action d'ego sur autrui et vice versa.

Dans un rapport à l'altérité de type *nomothétique*, ego considère autrui comme un cas particulier d'un ordre universel qui a été institué dans

12. Nous reprenons ici, en l'adaptant, une proposition formulée ailleurs (Cicchelli, 2001), à propos de relations construites avec des autrui significatifs.

l'objectif de permettre à cet autrui d'accéder à un ordre symbolique partagé, mais construit indépendamment de sa volonté et auquel il est censé se conformer. La prise en compte d'autrui est conçue de sorte que ce dernier se conforme à des attentes qui aplatissent, voire nient, sa différence, sa singularité. Par l'expression de ces attentes, jugements et attitudes, ego prétend structurer les attentes, jugements et attitudes d'autrui de façon coercitive et n'apprécie ce dernier qu'à condition qu'il se plie à sa volonté de puissance, à l'exercice d'une domination. Une telle représentation d'autrui se réfère à un universalisme qui inféode autrui aux exigences d'ego et qui instaure *de facto* une asymétrie entre les deux.

Dans un rapport *idiosyncrasique* à l'altérité, ego se considère comme un cas particulier, *sui generis*, et demande à autrui de le considérer comme tel. Il peut apprécier l'ordre symbolique proposé par l'autre, à condition que cet ordre soit respectueux de sa propre personne. Autrui est appréhendé par sa capacité à ne pas empiéter sur les territoires d'ego, à ne pas fouler au pied ses droits. Il s'agit là d'une différence fondamentale avec le rapport nomothétique à l'altérité : ici, ego demande à autrui de se conformer à ses caractéristiques particulières et non pas à des caractéristiques universelles (dont ego ne serait qu'un représentant).

Si ces deux premiers rapports peuvent expliquer le malentendu, l'antagonisme ou le conflit, le troisième rapport à l'autre, *empathique*, relève du registre de la compréhension réciproque et de l'instauration d'une relation symétrique. Ici ego considère autrui (et vice versa) en vertu de sa propre dignité, comme un individu à part entière. Dans ce rapport, chacun obéit, par reconnaissance mutuelle de l'humanité de l'autre, à des souhaits qui les inscrivent tous les deux dans un ordre symbolique partagé. Les deux premiers rapports étaient unilatéraux, le troisième est relationnel. Ego se rapproche d'autrui (et vice versa) par l'acceptation profonde de l'individualité de l'autre et par la volonté de comprendre sa différence sans chercher à l'abolir, à la hiérarchiser. Par une définition commune de ce qui est juste et souhaitable, ego et autrui dépassent l'universalisme coercitif du premier rapport à l'altérité et le particularisme atomisé du second. Nous sommes dans le registre d'un universalisme symétrique et réflexif.

Les acteurs sociaux ne flottent pas dans un monde anhistorique. La globalisation a compressé l'espace et le temps et dilaté les frontières, elle a construit une interdépendance entre sociétés et un rapprochement entre les cultures. Dans un monde cosmopolite, personne ne vit dans un vide culturel, n'est libre de toute attache, ne s'engage dans une relation en restant neutre, ne se frotte à l'autre sans recourir à un stock d'images *a priori*. La socialisation cosmopolite est donc herméneutique et réflexive. Elle prend aussi bien en compte la socialisation à proximité que la socialisation à distance, insiste sur la force des imaginaires transnationaux et sur l'étrangeté diffuse qui caractérise le monde cosmopolite, pour tenter d'aboutir à une formalisation des rapports qui s'instaurent entre ego et autrui. Elle a pour ambition finale de comprendre comment il est possible de faire face à autrui sans l'annihiler, de gérer la pluralité culturelle sans avoir le sentiment de perdre ses repères identitaires.

Cette première caractérisation de la socialisation cosmopolite restera incomplète tant que nous n'en aurons pas exploré les mécanismes dans la vie quotidienne. Nous allons tenter de le faire dans les pages qui suivent, en nous aidant de travaux empiriques récents. Au préalable, précisons qu'il n'est pas simple d'appréhender les processus qui conduisent les individus à devenir – ou non – cosmopolites et à développer – ou non – une orientation cosmopolite.

Les outils de la socialisation cosmopolite cherchent à cerner deux éléments majeurs de construction de l'individu contemporain : a) l'inscription éventuelle de son appartenance dans un horizon plus large que l'environnement immédiat, avec la reconnaissance de soi dans une commune humanité et la reformulation éventuelle des échelles d'appartenance ; b) la place réservée à autrui dans la définition de soi et dans les apprentissages relatifs à la gestion de la pluralité culturelle. La socialisation cosmopolite devient donc heuristique à la condition d'intégrer dans l'analyse des processus de construction de l'individu l'aspect à la fois particulariste et universaliste des appartenances et d'adopter une approche herméneutique de l'altérité. C'est à cette double démarche que sont consacrés les deux chapitres suivants, le premier à partir d'enquêtes par questionnaires qui tentent d'objectiver les déterminants de l'appartenance et

ses corrélations avec les orientations d'ouverture au monde ; le second, à partir d'enquêtes plus qualitatives qui relèvent les formes sinueuses, ambivalentes et réversibles de prise de conscience et d'apprentissage de l'altérité.

Chapitre 5 / QU'EST-CE QU'UN COSMOPOLITE ?

*Sauf que je suis citoyen du monde
avec des couilles new-yorkaises¹.*

En admettant qu'à cause de la globalisation, les êtres humains soient devenus familiers des réalités transnationales qui les entourent, il serait chimérique de croire que la plupart privilégient l'ouverture aux inconnus aux relations sociales proximales, comme le cercle de la famille, des amis, des voisins ; il serait trompeur de croire que l'exposition globale aux phénomènes transnationaux les pousse *ipso facto* à cultiver une attitude cosmopolite. Vivre dans un monde cosmopolite ne signifie pas épouser les contours de l'idéal-type cosmopolite, ni prôner la réalisation de ses aspirations éthiques.

En revanche, même si une proportion non négligeable d'individus sont rétifs à l'idée de considérer la globalisation comme un phénomène positif (Eurobaromètre, 2010), il serait contre-intuitif de penser que la plupart des habitants de la planète n'éprouvent pas d'intérêt, aussi vague soit-il, à l'égard des produits culturels internationaux, des langues étrangères et d'autres codes culturels.

Dès que l'on essaie de saisir les contours de l'identité et de l'orientation cosmopolites chez les individus, surgissent des difficultés méthodologiques qui alimentent d'intenses débats au sein de la recherche. Par exemple, certains travaux privilégient l'étude d'un cosmopolitisme vécu au quotidien, en partant des difficultés pour les acteurs sociaux d'articuler leurs appartenances locales/nationales avec leur inscription dans une commune humanité. « Certes, on peut avoir de multiples affiliations, de nombreux "nous", certains étant

1. Don DeLillo, *Cosmopolis*, Arles, Actes Sud, 2003, p. 37.

plus capables de le faire que d'autres, mais l'énergie, les ressources et l'affection des individus ne sont pas infinies » (Hollinger, 2006, p. 16). Pour d'autres, le fait d'adhérer à l'idée que la plupart des acteurs sociaux sont capables de développer une vision cosmopolite, en prenant comme critère principal l'ouverture à l'altérité (Skrbis et Woodward, 2011), conduit inévitablement à abandonner une définition forte du cosmopolitisme, ce qui revient à assimiler à une nuit où tous les chats sont gris et toutes les vaches sont noires.

Penchons-nous sur ces débats, avant de commenter les résultats d'enquêtes internationales par questionnaires qui permettent d'objectiver les dimensions de l'appartenance cosmopolite.

Controverses

Parmi les débats qui hantent la littérature, nous en avons sélectionné trois, qui touchent respectivement à l'élitisme des cosmopolites, à la nature même du cosmopolitisme – tirillé entre condition et posture – et à l'existence d'une conscience globale chez les individus.

Le cosmopolitisme, encore et toujours un élitisme ?

Une forte opposition divise les tenants d'un cosmopolitisme comme marque de fabrique des élites (Calhoun, 2002) et ceux qui estiment qu'il existe une forme de cosmopolitisme « ordinaire », « banal », « quotidien » (Skrbis et Woodward, 2007), échappant pour partie à cette assignation de classe.

Une nette préférence pour l'universel se retrouve sous la plume de Martha Nussbaum (1996) qui, dans un texte très discuté, désigne le cosmopolite comme celui qui place le droit avant son pays et la raison universelle avant les symboles de l'appartenance nationale. La « première allégeance » du cosmopolite « va à la communauté des êtres humains du monde entier » (Nussbaum, citée par Lourme, 2012, p. 68). Pour un cosmopolite, le patriotisme comme sentiment d'appartenance à la nation présente une faiblesse sur le plan logique : « Il prétend en effet dépasser les particularismes locaux au nom de ce qui n'est finalement qu'un autre particularisme – l'appartenance nationale » (p. 81). La plus grande capacité dont puissent faire preuve les individus

cosmopolites consisterait donc à comprendre leur appartenance à une commune humanité à partir du geste réflexif de s'éprouver dans le regard de l'autre.

Sans épouser cette vision engagée, qui renvoie à une posture normative voulant faire du cosmopolitisme l'assise d'un *éthos* tourné vers l'inclusion de tous les êtres humains dans l'espace transcendant de la *cosmopolis*, certains sociologues définissent le cosmopolite comme un individu ouvert d'esprit, désireux d'entrer en contact avec l'altérité, qui fait souvent l'expérience de franchir des frontières culturelles et/ou politiques, et qui entretient des relations sociales transnationales (Hannerz, 1990). En voulant s'investir dans une relation avec l'autre, il fait preuve d'une ouverture intellectuelle et esthétique à l'égard d'expériences culturelles insolites, il est tourné vers la recherche de la différence plutôt que de l'uniformité. Or, c'est très précisément par « la mobilité, la réflexivité et une insatiable curiosité envers les autres cultures que le cosmopolite acquiert la compétence pour naviguer dans un contexte mondial de plus en plus diversifié et hybride » (Germann Molz, 2005, p. 519).

Pour d'autres auteurs, plus critiques, l'orientation cosmopolite est l'apanage des vainqueurs de la compétition globale (Calhoun 2003). La figure du cosmopolite est volontiers identifiée, de façon négative, à l'élite mobile privilégiée, dont la curiosité culturelle reflète plutôt un manque d'obligations à l'égard de toute communauté socialement inscrite ainsi qu'une absence de véritable empathie pour l'humanité et pour son sort. Le cosmopolite est par conséquent considéré comme un « voyeur » mobile, un « touriste culturel », vivant dans une quête sans fin d'expériences exotiques et de sensations esthétiques renouvelées (Featherstone, 2002). Il est souvent vu comme « un type de parasite », qui dépend du labeur quotidien des autres pour satisfaire son besoin compulsif de consommation de produits toujours différents (Scruton, 1982, p. 100). Associé à la ville, à l'existence de formes variées et diffuses d'une altérité de proximité, le cosmopolitisme est alors compris comme la manifestation d'un capital culturel détenu par les nouvelles classes moyennes, urbaines et fortement scolarisées, qui se considèrent « globalement orientées, notamment à travers des activités artistiques et intellectuelles qui les font accéder aux circuits culturels internationaux » (Binnie *et al.*, 2006, p. 15).

Ce portrait présumé du cosmopolite n'est pas sans évoquer le richissime *trader* new-yorkais qui sert de protagoniste à Don DeLillo dans son roman *Cosmopolis* (2002). L'action se déroule sur une journée. On suit le jeune homme à travers Manhattan, qu'il remonte de Wall Street à Harlem à bord d'une limousine suréquipée lui assurant un contact permanent avec les grandes places financières mondiales. Il s'arrête parfois pour saluer une connaissance, mais le plus souvent contemple avec indifférence, voire condescendance, de l'intérieur de sa voiture, l'humanité très variée et plus ou moins affairée qui défile sous ses yeux. Il est en mouvement et en contact à la fois direct mais éphémère avec les autres, et indirect, médiat, virtuel mais permanent avec le reste du monde. Pareille indifférence à l'égard de ses semblables se retrouve décrite par Richard Sennett (2000 [1998]) à propos des grands dirigeants d'entreprise réunis tous les ans à Davos, en Suisse, à l'occasion du Forum économique mondial : des personnes vivant séparées du monde local, pour qui seul compte le renforcement autoréférentiel de leur propre vision de l'ordre global.

Les élites du capitalisme global sont mobiles et leurs savoirs leur permettent de trouver des débouchés internationaux, notamment grâce aux marchés offerts par les villes globales (Sassen, 1996 [1991]) et aux interconnexions issues des processus de globalisation. L'ouverture des frontières, la libéralisation des marchés leur donnent l'opportunité de construire un nouvel ordre mondial, dans lequel ils peuvent exercer leur domination sans le contrôle des contraintes attachées au niveau local (Sennett, 2000). L'écart se creuse entre des cadres supérieurs bien placés sur le marché mondial de l'emploi et des travailleurs non ou peu qualifiés qui voient à l'inverse leur position se fragiliser avec l'ouverture des économies. Les inégalités seraient désormais moins corrélées à la propriété qu'aux compétences et aux qualifications. Les manipulateurs de symboles (ces professions hautement qualifiées qui produisent des données symboliques dans les domaines juridique, financier ou autre) tirent le meilleur profit de la globalisation. Ces salariés à haut revenu se définissent notamment par leur culture cosmopolite (Wagner, 2007).

D'autres auteurs estiment en revanche que, dans un monde globalisé, la condition cosmopolite n'est plus réservée aux élites. En dépit

du caractère toujours socialement différencié et classant de certaines pratiques, comme l'usage des langues étrangères et les voyages, il existerait des formes de cosmopolitisme ordinaire, banal, quotidien, repérables par exemple chez des sédentaires ou des individus peu diplômés. Il serait par conséquent erroné de considérer les élites de la globalisation comme les représentantes exclusives du cosmopolitisme ou de réduire ce dernier aux figures archétypales de l'expatrié, de l'exilé, du déraciné (Lapierre, 2006). Des discours universalistes ont pu être défendus au cours d'enquêtes par des interviewés appartenant aux classes populaires (Lamont et Aksartova, 2002). De tels travaux ont le mérite de mettre en garde contre la tentative de réduire l'analyse de la socialisation cosmopolite à celle de la mobilité internationale, aux migrations et diasporas, aux membres des classes aisées et aux intellectuels, en excluant d'emblée les sédentaires (Woodward, Skrbis et Bean 2008), les classes populaires et les individus moins bien dotés en capitaux scolaires.

Condition ou posture ?

Ce débat ne saurait occulter l'opposition, moins visible mais tout aussi structurante, entre le cosmopolitisme comme condition, comme conséquence immédiate de la globalisation, et le cosmopolitisme comme posture, comme état d'esprit non totalement réductible aux conditions sociales qui l'engendreraient (Cicchelli, 2013).

Les tenants d'un cosmopolitisme comme apanage des classes supérieures y voient une ressource culturelle permettant aux élites de la globalisation de s'adapter aux nouvelles exigences de flexibilité, de haute qualification et de mobilité émanant du capitalisme global, et d'en tirer les plus grands bénéfices en termes d'insertion professionnelle et d'aisance à maîtriser ses contenus culturels.

Ceux qui estiment en retrouver les manifestations auprès d'autres classes sociales s'intéressent en revanche à sa diffusion dans le corps social. Ils considèrent qu'il s'agit d'une posture renvoyant à la formation de soi, à la réflexivité des individus aux prises avec un monde où les référents identitaires se sont multipliés et dont les imaginaires sont devenus transnationaux.

La distinction entre position sociale et posture individuelle pourrait être stérile si l'on n'était pas conscient du fait que la vie cosmopolite est elle-même empreinte de paradoxes et qu'il est difficile de traduire sur le plan du vécu des principes souvent abstraits. Comment concilier vécu et principes ? Les philosophes stoïques, en distinguant l'espace sans frontières de la *cosmopolis* de l'individu cosmopolite qui l'habite, considéraient le cosmopolitisme comme la tentative de penser ensemble l'ordre du monde et celui de l'individu. « Ma cité et ma patrie, en tant qu'Antonin, c'est Rome ; en tant qu'homme, l'univers » disait Marc Aurèle². Mais cette tension n'est pas aisément maîtrisable. C'est pourquoi une position cosmopolite intransigeante (comme celle défendue par Martha Nussbaum) est loin de correspondre à la réalité quotidienne et aux inclinations des individus. Dans l'interprétation généreuse qu'Ulrich Beck donne du cosmopolite, deux loyautés sont possibles : cet individu serait tout autant citoyen du *cosmos* que citoyen de la *polis* (Beck, 2003a). Il reste à vérifier si les individus contemporains vivent ces loyautés dans l'épanouissement ou dans le tiraillement.

La sociologie cosmopolite proposée ici traque les traces des grands principes abstraits du cosmopolitisme dans les petits faits de la vie quotidienne (Skrbis et Woodward, 2013), dans l'expérience vécue des acteurs sociaux.

La conscience individuelle de la globalité, une arlésienne ?

Pour certains auteurs, « les individus sont conscients du fait que leur communauté locale est intégrée dans un réseau dense de relations qui englobe le monde » (Robertson, 1992, p. 9) ; nos contemporains manient désormais des « notions macrocosmiques » (Scholte, 1999, p. 73). Les pays sont de plus en plus aux prises avec l'interdépendance globale, et cela se manifeste par l'avènement, auprès de l'opinion publique mondiale, d'une vision cosmopolite par laquelle « les individus se voient eux-mêmes à la fois dans le cadre d'un monde en danger et dans le cadre de leurs histoires et situations locales » (Beck, 2007, p. 60). Pour Norbert Elias (1991 [1983]), la lente intégration du

| 2. *Marc-Aurèle*, Pensées pour moi-même, VI, 44, 6.

genre humain en une entité supranationale a comme conséquence « l'amorce d'un sens croissant de la responsabilité à l'échelle mondiale en ce qui concerne le destin de l'humanité » (p. 222).

En prolongeant ce point de vue, un cosmopolite serait considéré comme un individu enclin à voir les événements qui façonnent le monde contemporain en termes de réseaux et de connexions, d'échelles et d'imbrications. Parmi les trois critères utilisés par David Held (2002) pour définir l'orientation cosmopolite, deux supposent chez l'individu une capacité à se situer et à s'orienter dans le monde global, à reconnaître la plus grande interconnexion des communautés politiques dans différents domaines (y compris la sphère sociale, économique et environnementale) et à développer une conscience de la nécessité de la mise en place de solutions collectives découlant de l'existence d'une destinée planétaire³.

Pour séduisantes qu'elles soient, ces affirmations sur les capacités des individus – du moins d'une partie d'entre eux – à raisonner en termes globaux demandent à être vérifiées sur le plan empirique. Contre l'existence d'une conscience globale sur le plan individuel, on peut arguer qu'un grand nombre de personnes vivent en dehors de la globalité. En dépit de la multiplicité des chaînes d'interdépendance complexes qui lient chaque jour davantage les pays et les groupes sociaux entre eux, les principales préoccupations de la plupart des individus sont d'ordre local (Kennedy, 2010). Le décalage est flagrant entre ces préoccupations et le besoin urgent exprimé par certains experts et politiques d'une plus grande collaboration internationale pour gouverner les phénomènes de la globalisation. Certains sociologues tendent à projeter sur les acteurs sociaux leurs propres inquiétudes et sujets d'intérêt, en oubliant que les premières formes d'identification des individus restent essentiellement locales – même si elles ne sont aucunement incompatibles avec des appartenances plus larges, comme on le verra (Pollini, 2000). Or, la façon dont les individus perçoivent leur vie quotidienne semble différer fortement de la façon dont l'appréhendent les intellectuels et les spécialistes des *global studies*.

3. La troisième caractéristique – soit l'éloge de la différence, de la diversité et de l'hybridité, la capacité à raisonner, à partir du point de vue des autres et de leurs traditions – sera analysée plus loin dans cet ouvrage.

D'après Paul Kennedy (2010), les individus ont une faculté limitée à penser et à agir comme si le monde avait une grande importance dans leurs vies. Un nombre relativement faible d'entre eux semblent posséder « une conscience du monde comme une place singulière et de ses peuples comme une commune humanité » (p. 137). Ceux qui font preuve d'une conscience globale le font souvent d'une façon « ambivalente, incohérente et erratique » (Kennedy, 2008, p. 269). Idéalement, l'acquisition d'une conscience de la globalité peut être conçue comme un processus par lequel un individu développe tout d'abord une connaissance de l'interdépendance objective des sociétés contemporaines, ce qui lui permettra ensuite de comprendre que cet état de fait se traduit par l'existence de problèmes partagés par la communauté humaine et que cela implique de sa part un changement de comportement afin d'exercer une influence sur le monde.

Même si les individus ont accès à d'innombrables images qui véhiculent l'idée d'une planète unique, la plupart d'entre eux semblent rester largement inscrits dans des affiliations ethniques et/ou nationales acquises à la naissance. Lorsqu'ils pensent aux incertitudes auxquelles leurs pays sont confrontés (changement climatique, criminalité organisée, maladies infectieuses, crise économique, chômage, inégalités sociales, etc.), ils estiment que les solutions devraient être principalement apportées par des politiques publiques fondées sur la souveraineté des États-nations (Kennedy, 2010). Ils réclament des remèdes nationaux à des risques globaux. Considérant que les actions menées par des organismes internationaux ne peuvent apporter de réelles solutions à leurs difficultés face à la globalisation, ils estiment qu'il est plus efficace d'exercer des pressions sur les autorités locales en vue d'impulser des politiques ajustées à leurs besoins concrets. Ainsi est-il nécessaire, selon Paul Kennedy, de sortir des conceptions de la globalisation qui négligent la force des dimensions locales dans la structuration de la vie quotidienne. Le nationalisme méthodologique n'aurait pas été abandonné par les acteurs sociaux⁴, il continuerait d'être leur référentiel le plus évident pour s'orienter dans la vie sociale.

4. Et cela, de l'aveu même de certains auteurs enclins à épouser la thèse rejetée par Paul Kennedy. Ulrich Beck (2006a [2004]) reconnaît en effet que les consciences contemporaines ne sont pas encore en adéquation avec les structures du monde, qui sont déjà cosmopolites.

Avec son sens habituel de la formule, David Hollinger a résumé ainsi le dilemme auquel sont confrontés nos contemporains : « Toute solidarité assez vaste pour agir efficacement sur des problèmes situés dans une grande arène se prête mal à satisfaire le besoin humain de l'appartenance. Et toute solidarité assez petite pour servir le besoin d'appartenance ne peut pas s'attendre à répondre efficacement aux défis communs à une population plus large et hétérogène » (Hollinger, 2006, p. 16). Par ailleurs, s'il est vrai que la globalisation a augmenté de façon inédite les chances et les opportunités de certains, force est de constater que pour d'autres elle signifie plus prosaïquement la réduction du monde à un endroit limité, restrictif et claustrophobe (Rumford, 2013),

Derrière cette querelle se cachent certainement des vues opposées sur la force socialisatrice du monde cosmopolite. En partant de l'idée que la globalisation est directement responsable de la transformation de la vie quotidienne, certains auteurs considèrent l'individu vivant dans le monde global comme perméable aux flux d'informations, de communications et de symboles planétaires, alors que d'autres soulignent davantage l'inertie des faits sociaux au niveau local. Poser la question de l'échelle du déterminisme dans les sociétés globales revient à ranimer de vieilles querelles sur la hiérarchisation des instances de la socialisation. Le débat entre prééminence du local à l'égard du global (et vice versa) ne rappelle-t-il pas l'ancienne opposition entre communauté et société ?

Une alternative

Dans le but de dépasser l'antagonisme entre une définition forte, étroite, aristocratique, archétypale du cosmopolite et une autre définition faible, étendue, démocratique et ordinaire du cosmopolitisme, une troisième voie consiste à étudier l'articulation des appartenances cosmopolites et locales, à analyser l'étendue et la cohérence des postures universalistes produites (ou non) par les individus et à comprendre les raisons des divergences éventuelles entre les formes du cosmopolitisme vécu par les acteurs sociaux.

Deux voies ont été explorées par les enquêtes dans ce domaine. La première cherche à définir ce qu'est un cosmopolite en identifiant un

ensemble de variables susceptibles d'en prédire les attitudes, les valeurs et les pratiques, et en distinguant ces dernières de leurs équivalents non cosmopolites. « Dans quelle mesure les gens ont-ils développé des orientations cosmopolites et se considèrent-ils comme des citoyens du monde ? Quelles sont les variables à l'origine de ces orientations et de ces identités ? » (Pichler, 2012, p. 22). Ce sont autant de questions significatives auxquelles cette approche tente de répondre. Dans la seconde voie, les enquêtes se fondent sur l'idée que la sociologie cosmopolite offre la possibilité de comprendre comment se construit le rapport des individus aussi bien aux autres qu'aux communautés dans lesquelles ils vivent, comment s'établissent les frontières entre groupes humains et comment les acteurs sociaux les franchissent en passant d'un groupe à l'autre (Rumford, 2012).

Les deux options ne s'équivalent pas, c'est la raison pour laquelle nous les traiterons dans des chapitres distincts, en commençant ici par la première. Elles forgent, chacune à leur façon, une tentative de traduire sur le plan empirique les dialectiques de l'universalisme et du particularisme qui sont au fondement même de l'approche suivie dans cet ouvrage ; une tentative de mieux comprendre, par l'intermédiaire de la socialisation cosmopolite, les mécanismes des appartenances multiscalaires et les contours des orientations à l'égard de l'altérité.

Appartenances cosmopolites

Tentons d'abord d'apporter des éléments de réponse à la question des appartenances contemporaines. S'il est vrai qu'il existe un décalage entre le nombre très important de textes théoriques existant désormais sur le cosmopolitisme et la rareté des recherches empiriques dans ce domaine, quelques auteurs ont récemment testé les questions relatives aux échelles d'appartenance des individus, en s'appuyant sur la distinction méthodologique entre les « cosmopolites » et les « locaux ».

Aux origines : *locals* versus *cosmopolitans*

L'origine de cette approche remonte à une enquête qualitative menée en 1943 par Robert K. Merton (1965 [1949]) sur les groupes d'influence dans une ville américaine répondant au nom fictif de Rovère. En rappelant que la distinction à laquelle il est parvenu n'était

pas l'objet de son étude, qui était plutôt de cerner les caractéristiques des individus influents – en clair les individus à qui les interviewés demandaient aide ou conseil pour leurs décisions –, l'auteur opère dans ce texte une opposition entre les « locaux » et les « cosmopolites » (p. 300). Dans les interviews, les individus ne semblent pas avoir le même rapport au monde local dans lequel ils vivent. C'est donc l'attitude à l'égard de la ville et le degré d'attachement à celle-ci, à son mode de vie et à ses habitants qui est le premier critère de distinction entre ces deux types. « Qui est "local" s'intéresse essentiellement à la localité qui constitue son monde. S'intéressant peu à la société globale il se préoccupe des problèmes locaux, autrement dit, il a l'esprit de clocher », avance Merton. « Au contraire, qui est "cosmopolite" s'intéresse un peu à Rovère et entretient un minimum de relations avec ses concitoyens puisqu'il a de l'influence sur eux, mais il se préoccupe surtout du monde extérieur dont il se considère membre. Il habite à Rovère, mais vit dans la société globale » (p. 300). L'auteur croit discerner une autre caractéristique fondamentale qui sépare les deux groupes : si les locaux sont nés dans la ville ou aux environs, les cosmopolites viennent pour la plupart d'ailleurs et, ce qui est le plus important, envisagent la possibilité de repartir, leur réussite n'étant pas exclusivement liée à Rovère. Les premiers sont fortement enracinés dans le mode de vie de leur ville, les seconds voient avec plus de recul l'endroit où ils résident. « Une expérience plus large » donne aux cosmopolites « une vue plus relative » (p. 302). Finalement, concernant la façon dont l'influence s'exerce, le local cherche à établir le plus de contacts possibles sur place et à nouer des relations personnelles avec les habitants ; le cosmopolite, de son côté, privilégie les relations qui se révéleront les plus fructueuses pour lui. « Le cosmopolite a de l'influence parce qu'il sait, le local parce qu'il comprend. À l'un on demande des connaissances, à l'autre une évaluation intime de détails insaisissables mais de grande signification affective » (p. 308). L'influence qui naît de la reconnaissance d'une compétence particulière nécessite une certaine distance entre le conseiller et le conseillé, tandis que « l'influence issue d'une sympathie compréhensive requiert des liens personnels étroits » (p. 309).

Alors que le classement de Merton met au jour les soubassements des modèles d'influence, Alvin Gouldner (1957-1958) révèle deux types d'attachements institutionnels. En travaillant sur les comportements dans des organisations formelles et bureaucratisées et sur les conflits éventuels entre acteurs sociaux, cet auteur estime que la distinction entre « cosmopolites » et « locaux » renvoie à deux identités sociales latentes⁵. Dans une enquête menée au début des années 1950 auprès du personnel enseignant et administratif d'un collège américain, il distingue trois critères pour construire une typologie de l'identité sociale latente : la loyauté à l'égard de l'organisation ; l'investissement au niveau des compétences professionnelles et des valeurs ; les orientations à l'égard du groupe de référence. Des différences sont trouvées entre les deux groupes au niveau de l'influence, de la participation, de l'acceptation des règles de l'organisation et des relations informelles. Les cosmopolites se caractérisent ainsi par une faible loyauté envers les organisations qui les emploient, par une forte revendication des compétences exercées dans un rôle spécialisé, par une orientation vers le groupe de référence externe. Les locaux expriment en revanche une forte loyauté envers l'organisme employeur, ils revendiquent moins de compétences dans un rôle spécialisé, leur groupe de référence est davantage interne. Il existe des variantes de ces deux attitudes opposées, obtenues à l'aide d'une analyse factorielle. Parmi les cosmopolites on retrouve : les « *outsiders* », relativement peu intégrés dans la structure formelle ou informelle de l'organisation. Ils sont dans l'organisation sans y appartenir et peuvent partir au cas où ils trouveraient des conditions de travail plus avantageuses ; les « bâtisseurs d'empires », dont l'engagement dans leur faculté est mitigé par leur sens d'indépendance économique qui les rend eux aussi enclins à partir au cas où des possibilités se présenteraient. Les attitudes locales donnent lieu à des variantes plus nombreuses : les « dévoués », ou « vrais croyants », qui s'identifient totalement à l'institution et en épousent l'idéologie ; les « vrais

5. En s'inspirant de Merton, Gouldner (1957) définit les identités comme latentes dans la mesure où les dimensions qui les caractérisent ne sont pas formellement prescrites ou utilisées par l'organisation pour classer les individus.

bureaucrates », dont la loyauté se manifeste davantage à l'égard de la fonction exercée qu'aux valeurs de l'organisation et qui cherchent à ajuster ces dernières à l'environnement social immédiat afin que le groupe puisse répondre au mieux aux pressions externes ; la « garde nationale » (*homeguard*), constituée de locaux attachés à l'organisation du fait qu'ils ont effectué toutes leurs études en son sein et que leurs conjoints sont aussi d'anciens étudiants qui y ont été embauchés (la *homeguard* représente en quelque sorte la seconde génération des membres de leur faculté et la biographie de ces derniers est très liée à l'histoire de l'institution) ; les « anciens », enfin, les plus âgés du groupe, ou ceux qui ont le plus d'ancienneté dans l'organisation et qui souhaitent y rester jusqu'à leur retraite.

Pour terminer ce tour d'horizon des analyses issues des enquêtes classiques sur le cosmopolitisme, un autre auteur célèbre, Everett M. Rogers (2003 [1962]), définissait, dans un ouvrage dont le succès ne s'est jamais démenti depuis sa publication en 1962, la *cosmopolitiness* comme une qualité du cosmopolite : ce serait le degré par lequel « un individu est orienté vers l'extérieur d'un système social » (2003, p. 290). Cette qualité d'ouverture et de distance vis-à-vis du monde, qui ne se confond pas avec la marginalité, favoriserait même l'innovation sociale. Les innovateurs seraient des individus ayant tendance à voyager, à lire et à adopter une orientation cosmopolite.

La distinction proposée par Merton a connu un succès certain pendant les années qui ont suivi la publication de son travail. Devenue consensuelle, elle a pris une forme canonique qu'exprime très justement l'un des auteurs qui a l'a utilisée dans ses travaux (mais d'autres exemples auraient pu être invoqués) : « Les locaux se considèrent avant tout comme des membres d'une communauté locale, les cosmopolites sont en revanche plus conscients de leurs relations avec des organismes sociaux plus larges » (Dye, 1963, p. 239). À l'évidence, cette tension entre le local et le cosmopolite se veut heuristique si elle est rapportée à l'échelle de l'environnement social auquel l'individu se réfère, au rapport qu'il entretient à un horizon de sens et d'appartenance universaliste ou localiste (Nelson et Tallman, 1969).

Même si ces textes ont été publiés bien avant l'essor des *global studies* et des recherches sur le cosmopolitisme, des auteurs ont repris

à leur compte les éléments d'analyse présents dans cette distinction inaugurale⁶. Leurs travaux passent souvent, et curieusement, sous silence un élément majeur : l'opposition esquissée par Merton renvoyait à une société qui n'avait pas encore connu les profonds processus de globalisation. Comme le remarque Stéphane Dufoix⁷, il s'agissait plutôt pour Merton de s'inscrire dans une tradition sociologique classique que l'on retrouve sous la plume de Ferdinand Tönnies (2010 [1887]) dans la distinction fondatrice entre « communauté » et « société ». En rappelant également cette filiation, Rachel Thomson et Rebecca Taylor (2005) soulignent en revanche que l'intérêt du travail de Merton consiste à opposer deux types d'individus ou de rôles sociaux et non deux types de sociétés – comme c'est le cas pour Tönnies. Par ailleurs, certains ont reconnu dans la figure du cosmopolite dessinée par Merton les traits de l'étranger de Simmel, car l'influence du local se fonde sur une connaissance personnelle, alors que celle du cosmopolite sur des compétences (Ossewaarde, 2007).

L'opposition relevée par le sociologue américain ne renvoie nullement à une conception du monde global ou à une analyse du monde en termes cosmopolites. L'attitude cosmopolite des citoyens de Rovère avait un contenu abstrait, elle ne pouvait se nourrir de ces éléments imaginaires et symboliques qui fondent le monde cosmopolite d'aujourd'hui. Leur cosmopolitisme n'est pas inscrit dans l'horizon de la commune humanité, ils ne font pas preuve d'un quelconque investissement dans une relation à un autrui éloigné. Les deux types sociaux décrits sont l'aboutissement d'une socialisation qui reste essentiellement nationale. Pour Merton, mais on pourrait dire la même chose de Gouldner, la forme la plus abstraite de cohésion sociale était la citoyenneté nationale, qui « lie ensemble les cosmopolites et les locaux dans une commune appartenance politique » (Ossewaarde, 2007, p. 380).

6. Par exemple Roudometof (2005), Thomson et Taylor (2005), Ossewaarde (2007), Pichler (2008).

7. « *Rising Phoenix from Global Ashes : How Scholars Embraced Cosmopolitanism* », communication au colloque *Cosmopolitan Sociology. A New Vision of Globalisation*, Salerne, 14 octobre 2014.

Le continuum locaux-cosmopolites

La référence obligée à Merton et son inscription dans une tradition sociologique noble ont toutefois permis à des travaux empiriques en quête de légitimité d'introduire – par fécondation avec les recherches sur la globalisation et les nouvelles théories cosmopolites – deux éléments qui guident désormais la recherche dans ce domaine : le recours à la notion d'échelle pour appréhender l'appartenance ; le renvoi à deux façons irréductibles de voir le monde, « par le haut », à travers une identification à une commune humanité, et « par le bas », à travers une attache à une communauté proximale.

En exploitant des enquêtes internationales sur les valeurs⁸, des auteurs ont ainsi testé notamment les questions relatives : a) aux appartenances – infranationales, nationales, supranationales – des individus ; b) aux façons de faire une place à autrui, d'envisager la solidarité et la tolérance à l'égard de sociabilités plus larges que le voisinage et que le cercle des habitants de son pays, de faire confiance aux institutions de régulation internationale. En partant de l'idée que les phénomènes transnationaux auxquels sont exposés les individus contemporains peuvent produire soit une plus grande ouverture, curiosité, tolérance, soit un repli identitaire, une intolérance, un rejet des autres, Victor Roudometof (2005) accentue la distance entre les locaux et les cosmopolites, tout en essayant de rendre opérationnelle cette distinction sur le plan empirique. Il s'appuie donc sur une définition minimale de ces deux types, fondée essentiellement sur le critère de l'attachement. L'hypothèse avancée est que les cosmopolites et les locaux occupent les deux extrêmes d'un continuum dans les degrés et les formes d'attachement. Ces deux figures renvoient à des ensembles distincts d'attitudes et de prédispositions. Il va de soi, fait remarquer cet auteur, que très peu d'individus affichent toutes les caractéristiques qui permettent de désigner les deux types, mais il est important de savoir si de telles caractéristiques sont corrélées les unes aux autres et si les attitudes individuelles se regroupent autour des figures dégagées aux deux extrémités du continuum. Ces deux types

8. Aussi bien en Europe que dans le reste du monde, en particulier Euro-baromètre, International Social Survey Programme (ISSP), European Values Study (EVS) et World Values Survey (WVS).

humains sont censés se distinguer par : a) le degré d'attachement à un lieu, à un état ou à un pays ; b) le degré d'attachement à la culture locale et leur soutien à celle-ci ; c) le degré de protectionnisme économique, culturel et institutionnel. « Le cosmopolite (ou le local) est cette personne dont l'attitude à l'égard du monde est plus (ou moins) "ouverte" : c'est-à-dire, il ou elle est moins (ou plus) lié(e) à des attaches territoriales et à un particularisme ethnique » (Roudometof et Haller, 2007, p. 183).

Distributions

Tous les travaux cherchant à tester ce continuum ont montré que les cosmopolites étaient généralement plus rares que les locaux (Pichler, 2012). En Europe, en 1995, seul un individu sur trente donnait une définition cosmopolite de soi (Roudometof et Haller, 2007). Plus récemment, dans l'ensemble des pays européens participant à l'enquête European Values Survey (2008)⁹, on remarque que la première appartenance est locale : 42 % des interviewés choisissent l'item localité ou ville, 13 % leur région pour définir leur attache géographique. Ensuite, l'appartenance nationale concerne 36 % des interviewés alors que l'Europe et le monde recueillent respectivement 4 % et 5 % des réponses. Plus d'un Européen sur deux choisit l'appartenance infranationale, un tiers choisit l'appartenance nationale et un peu moins d'un dixième l'appartenance supranationale (Halman, Sienne et van Zundert, 2012). De façon plus intéressante, la répartition des réponses à la deuxième question sur l'appartenance atteste un rééquilibrage entre les appartenances infranationale et supranationale, tandis que l'identification nationale reste stable (48 % pour la première, 17 % pour la deuxième et 34 % pour la troisième). Les habitants de ce continent ne se définissent pas comme des Européens : ils se considèrent avant tout espagnols, français,

9. Pour parvenir à ce résultat, les auteurs se réfèrent à des questions portant sur les appartenances. Dans l'enquête European Values Study 2008 (EVS) par exemple, la question 69 du questionnaire est ainsi formulée : « Parmi les unités géographiques suivantes, à laquelle avez-vous le sentiment d'appartenir avant tout ? » Elle est complétée par une deuxième (Q70) obtenue par une relance (« Ensuite ») et formulée de la même façon, ce qui permet de déterminer la seconde identification territoriale. Pour plus d'informations sur les objectifs, la méthode, les résultats de cet ensemble d'enquêtes, voir <http://www.europeanvaluesstudy.eu>

grecs, suédois, estoniens et ainsi de suite. Par comparaison avec les identités nationales, une appartenance européenne fortement revendiquée reste le fait d'une minorité. L'Union n'est pas encore entrée dans le cœur et l'esprit de ses habitants. « Le drapeau ou l'hymne européens ne suscitent pas les mêmes sentiments patriotiques comme c'est le cas de leurs homologues américains » (Halman, Sieben et Van Zundert, 2012, p. 5).

Si l'on essaie de mettre en perspective l'Europe par rapport aux autres continents, les données issues de la World Values Survey 2005-2008 (WVS)¹⁰ révèlent qu'une grande majorité d'individus à travers le monde se considèrent également comme des citoyens nationaux. Dans 30 pays sur les 49 pris en compte, la majorité absolue est « tout à fait d'accord » avec le fait de se définir comme citoyen national ; dans les pays restants, cette part varie entre 49 et 23 %. De fortes identités globales sont plus répandues dans les sociétés non occidentales, en particulier en Afrique et en Asie du Sud-Est. Les identités globales plus faibles sont fréquentes dans les sociétés occidentales (Australie, Canada, Japon et Suède). En agrégeant ces résultats par continent, on remarque que la moyenne la plus élevée d'appartenance cosmopolite se trouve en Afrique (40 % des interviewés se déclarent « citoyens du monde »), puis en Asie (29 %) ; l'Amérique centrale et latine (27 %), l'Amérique du Nord (25 %) et l'Europe (24 %) viennent ensuite (Pichler, 2012). Le continent européen n'est donc pas le plus cosmopolite en termes d'appartenance. Quant à la distribution par pays, l'appartenance cosmopolite oscille entre le minimum de 13 % (en Chine) et le maximum de 62 % (au Mali). La moyenne pour l'ensemble des pays est de 29 %.

Les déterminants de l'appartenance cosmopolite

L'âge est l'un des facteurs les plus attendus parmi les déterminants sociaux du cosmopolitisme (Roudometof et Haller, 2007 ; Olofsson et Öhman, 2007 ; Pichler, 2012). Les jeunes paraissent plus cosmopolites que les adultes dans tous les travaux s'appuyant sur les questions d'appartenance pour tenter de rendre opérationnelle l'opposition entre

10. Pour plus d'informations sur les objectifs, la méthode, les résultats de cet ensemble d'enquêtes, voir <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

cosmopolites et locaux. À partir de cet acquis, une exploitation récente de l'European Values Survey a procédé à la création d'un « score d'appartenance cosmopolite », en combinant les deux questions relatives aux identifications géographiques contenues dans l'enquête (Cicchelli, 2014b)¹¹.

On passe d'un individu cosmopolite sur quatre pour les moins de 24 ans à un peu plus d'un sur dix pour les plus de 75 ans. Jusqu'à 54 ans, le score cosmopolite se maintient au-dessus de 20 % pour décliner ensuite. En revanche, si quatre jeunes de moins de 24 ans sur dix ont le score cosmopolite le plus faible, ils sont plus d'un sur deux dans ce cas pour les plus de 75 ans. Quant à la variable « sexe », 45 % des jeunes femmes ont le score le plus faible d'appartenance cosmopolite, contre 40 % des jeunes hommes, ces derniers ayant le pourcentage le plus élevé de score cosmopolite fort (25 % contre 22 %).

Tous les travaux fondés sur l'analyse de l'appartenance l'attestent : une identification supranationale est déclarée le plus souvent par des individus hautement diplômés (Roudometof et Haller, 2007 ; Olofsson, Öhman, 2007 ; Pichler, 2009a). Les enquêtés les moins diplômés sont généralement plus réticents à se considérer comme des « citoyens globaux », alors que ceux qui possèdent un titre universitaire sont plus enclins à choisir cette appartenance (Pichler, 2012). Chez les jeunes, 28 % des diplômés de l'enseignement supérieur ont un score élevé d'appartenance cosmopolite, contre 20 % pour les moins diplômés. L'intégration sociale, sous la forme de la situation professionnelle ou d'une insertion à venir, joue également un rôle. Comme on pouvait s'y attendre, les étudiants ont le score d'appartenance cosmopolite le plus élevé (28 % d'entre eux), suivis des jeunes en activité professionnelle (23 %). Les jeunes sans activité (19 %) et au foyer (17 %) viennent loin derrière.

11. Une échelle d'appartenance (recodée en appartenance cosmopolite forte, moyenne et faible) permet une appréhension plus large de l'identification territoriale que le simple recodage de la question sur les appartenances en infranationale, nationale et supranationale. Ainsi, pour les moins de 34 ans ayant terminé leurs études (population sur laquelle porte l'ensemble des données citées dans cet exemple), la répartition est la suivante : 43 %, 34 %, 23 %.

Du côté des valeurs, des représentations et des croyances des jeunes, on constate également de fortes disparités : l'analyse de la variable concernant le vote politique montre que les jeunes Européens qui se déclarent à gauche ont un score d'appartenance cosmopolite supérieur à ceux qui votent à droite (29 % des premiers contre 22 % des seconds). Par ailleurs, les non-croyants ont un score légèrement plus élevé que les croyants (24 % contre 21 %), mais parmi ceux qui déclarent une confession religieuse, les plus cosmopolites sont les hindous (61 %), les juifs (49 %) et les bouddhistes (38 %) – même si ces effectifs sont faibles. Ce résultat confirme ce que l'on sait sur l'effet de la religion sur l'appartenance cosmopolite : si les nationaux sont plutôt catholiques, orthodoxes et moins souvent athées, c'est que le cosmopolitisme reflète une attitude empreinte de laïcité et sécularité (Roudometof et Heller, 2007).

Selon certains auteurs, le cosmopolitisme est un style de vie typiquement urbain (Kendall, Skrbis et Woodward, 2009). On peut le mesurer auprès des jeunes Européens, pour qui la taille de la ville fait varier les scores d'appartenance : si seulement 15 % des jeunes vivant dans une ville de moins de 2 000 habitants ont un score élevé, ils sont 30 % dans ce cas lorsqu'ils vivent dans des villes d'un demi-million et plus d'habitants.

Alors qu'il n'est pas aisé d'interpréter le classement des pays européens en fonction des adhésions des jeunes aux appartenances cosmopolites¹², un regroupement par grandes aires géoculturelles introduit une plus grande cohérence. Dans l'enquête de 1995 de l'ISSP (International Social Survey Programme), on pouvait observer que les habitants de l'Europe de l'ouest ne semblaient pas faire preuve d'un attachement significatif à une localité particulière, contrairement à leurs homologues européens de l'est (Roudometof et Haller, 2007). Cette différence entre les aires géographiques se retrouve en 2008 : 30 % des jeunes Occidentaux ont un score élevé d'appartenance cosmopolite contre 24 % des jeunes de l'Europe du sud, 20 % des jeunes de l'Europe du nord et 18 % des jeunes de l'Europe orientale.

12. On observe une courbe allant d'un minimum de 6 % pour la Pologne, de 8 % pour la Turquie, de 11 % pour la Bosnie et l'Irlande du Nord à un maximum de 31 % pour Malte et la Suisse, de 42 % pour le Kosovo et de 49 % pour le Luxembourg.

Pour résumer, les jeunes Européens ayant des scores d'appartenance cosmopolite élevée seraient plus souvent intégrés socialement, auraient un fort capital culturel, seraient plutôt des hommes que des femmes, vivraient en Europe occidentale, dans de grandes villes, seraient plutôt non croyants et voteraient plutôt à gauche. Ces résultats se retrouvent également dans le reste de la population : les cosmopolites sont plus souvent jeunes, moins souvent mariés, plus diplômés, bien plus souvent en études et en emploi que leurs homologues locaux (Roudometof et Haller, 2007).

Voir le monde depuis le cercle de l'humanité

Au-delà de la description de la morphologie des appartenances, les travaux qui se basent sur l'exploitation des enquêtes sur les valeurs s'intéressent également au rôle joué par les orientations et attitudes cosmopolites (Pichler, 2009b), sachant que ces dernières expriment des formes spécifiques d'expérience du monde qui sous-tendent également son interprétation (Delanty, 2009).

On peut essayer de tester les attitudes cosmopolites à l'aide de cinq indicateurs : l'ouverture à l'égard de la diversité culturelle, la confiance et la tolérance vis-à-vis de personnes culturellement différentes, l'importance attribuée aux organismes de régulation transnationale, l'absence de nationalisme (Pichler, 2012). Florian Pichler (2012) appelle les trois premiers indicateurs une « orientation cosmopolite éthique » et les deux derniers une « orientation cosmopolite politique ». Contrairement aux appartenances, le cosmopolitisme éthique est une orientation beaucoup plus répandue aux États-Unis, dans de nombreux pays européens et en Australie qu'en Asie et que dans la plupart des pays africains (à l'exception du Burkina Faso, du Mali et de l'Afrique du Sud). Il en va de même pour le cosmopolitisme politique : l'Amérique du Nord et les pays européens ont tendance à obtenir des scores plus élevés que le reste des continents (à l'exception des pays d'Amérique du Sud).

L'orientation éthique est fortement corrélée au degré de liberté de la presse du pays, à son développement économique et à son « indice de cosmopolitisation » – tel qu'il a été défini par Pippa Norris et

Roland Inglehart (2009)¹³ – alors que l'orientation politique paraît bien plus liée à la globalisation sociale et politique du pays. En se focalisant sur l'Europe, on enregistre une forte variation d'un indice d'orientation cosmopolite construit *ad hoc*, obtenu par combinaison de différentes questions renvoyant aux attitudes à l'égard de l'humanité, de l'immigration, du voisinage (Pichler, 2009a) : sur une échelle de 0 à 10, la Suède obtient le score le plus élevé (7,3), suivie de l'Espagne (7,2) et du Portugal (7,1). Les Polonais (5,9), les Slovaques (5,6) et les Lituaniens (5,4) sont les moins cosmopolites au niveau de leurs orientations.

Vivre dans une société cosmopolite rend les individus plus confiants à l'égard des autres, ce qui veut dire que l'exposition aux flux transnationaux d'information n'engendre pas de réaction de repli dans de telles sociétés (Norris et Inglehart, 2009). En revanche, les individus vivant dans des sociétés plus isolées et recevant peu d'informations de l'extérieur tendent à faire état de plus de craintes à l'égard des étrangers ou des inconnus. Les sociétés plus perméables aux autres grâce aux réseaux de communication, aux échanges commerciaux et aux flux d'information se montrent plus confiantes. Plus précisément, si le développement économique a une influence positive sur la confiance à l'égard des autres, c'est bien la liberté de presse et d'expression, le pluralisme qui exercent le plus fort impact sur cette dynamique. Ainsi, « l'ouverture des individus aux étrangers et aux gens qui ont une autre confession religieuse est associée à l'usage des médias et à la perméabilité de la société dans laquelle ils vivent » (p. 193). Et, sans surprise, une plus faible orientation nationaliste se retrouve dans une société cosmopolite.

En poursuivant cette exploration des attitudes cosmopolites au niveau individuel, on remarque qu'en Europe, les personnes avec une faible orientation cosmopolite sont plus susceptibles d'exprimer un sentiment d'appartenance locale. Plus de 60 % de ceux qui n'ont pas d'orientation cosmopolite affirment que le lieu où ils vivent est leur

13. Cet indice renvoie à la perméabilité des sociétés nationales aux flux transnationaux d'information. Il est construit à partir de trois indicateurs : la mesure de la liberté de presse, du développement économique et de la globalisation (voir chapitre 5 de Norris et Inglehart, 2009).

premier groupe géographique d'appartenance. Seuls 2 % d'entre eux ont le sentiment d'appartenir au monde en premier lieu (Pichler, 2009b). Réciproquement, une plus grande orientation cosmopolite est fortement associée à une très faible appartenance locale.

En se référant de nouveau aux jeunes Européens (Cicchelli, 2014b), on peut utiliser le score d'appartenance cosmopolite comme variable indépendante afin de vérifier si une appartenance supranationale produit des effets sur la façon dont les enquêtés développent une ouverture, une acceptation et une solidarité à l'égard d'individus ne partageant pas leurs cultures et/ou éloignés de leurs cercles proches de sociabilité. Quelles corrélations obtient-on lorsque l'on teste l'hypothèse d'un individu regardant les êtres humains non pas depuis son cercle immédiat ou national, mais depuis le cercle plus large, plus abstrait et universel qu'est l'humanité ?

Pour répondre à cette question, trois indicateurs de l'orientation cosmopolite peuvent être sollicités : a) l'existence ou non d'un sentiment d'hospitalité et la gestion politique de la différence culturelle (approchées via les questions relatives à la tolérance à l'égard de l'immigration et à l'acceptation ou au refus de voisins de culture différente et/ou appartenant à des minorités) ; b) la confiance dans des institutions ayant une mission supranationale voire universelle (l'Union européenne, l'OTAN, l'ONU), qui permet d'évaluer l'adhésion à des projets politiques de régulation supranationale ; c) le souci d'autrui, mesuré par le fait d'être ou non concerné par les conditions de vie d'individus en dehors des cercles proches de sociabilité et d'appartenance (en l'occurrence les Européens ou l'humanité tout entière).

On sait que les orientations cosmopolites sont corrélées positivement au niveau de diplôme, à l'intégration professionnelle, à la taille de la ville (Pichler, 2012). Les individus les plus diplômés ont les scores les plus élevés dans ces domaines. On retrouve la même association chez les individus qui ont un emploi et qui vivent dans des villes.

L'European Values Survey permet de tester chaque relation entre l'appartenance et les dimensions de l'orientation par les deux variables contextuelles que sont le diplôme de l'individu et son aire géographique de résidence en Europe. Ainsi, quels que soient le diplôme et l'aire géographique des interviewés, les jeunes Européens ayant

un score cosmopolite élevé ont moins tendance à avoir une image négative de l'immigration. Ils n'associent pas aux flux migratoires la menace que les migrants pourraient représenter pour la société d'accueil en termes de perte d'emploi pour les nationaux, d'augmentation de la criminalité et de l'insécurité, de dissolution de la culture nationale, d'augmentation des charges pour la sécurité sociale. De même, et encore quelle que soit l'action de ces deux variables test, les jeunes Européens cosmopolites se déclarent moins gênés par la présence de musulmans, de travailleurs immigrés ou d'étrangers et de gitans dans leur voisinage. Ensuite, toujours en contrôlant ces variables, les jeunes Européens cosmopolites font davantage confiance aux institutions supranationales ayant vocation à une régulation universelle. Finalement, en gardant le même contrôle, les jeunes Européens cosmopolites se sentent plus concernés par la vie d'individus qui ne vivent pas dans leur cercle immédiat de sociabilité (les Européens ou l'humanité tout entière).

Au-delà du continuum

Parmi les approches qui, dans le nouveau contexte de la société globale, ont permis de reformuler les théories cosmopolites des décennies précédentes, celle de Victor Roudometof (2005) reste des plus fécondes pour exploiter les enquêtes sur les valeurs qui ne traitent qu'indirectement des questions relatives à la socialisation cosmopolite (Sinnott, 2005 ; Roudometof, 2012). Pourtant, elle connaît des limites.

Typologies des appartenances

Tout en essayant de vérifier les hypothèses de cet auteur, certains travaux, issus également de l'European Values Survey ou de la World Values Survey, ont critiqué la pertinence de l'indicateur « appartenance » tel qu'il est utilisé dans les protocoles. En effet, à partir de cette simple question, il est impossible d'inférer le sens, le degré et la force de l'attachement de l'individu à des réalités qui, en plus d'être territoriales, sont également porteuses d'identifications culturelles (Pichler, 2009b). La socialisation cosmopolite ne peut se réduire à l'opposition linéaire entre cosmopolites et locaux.

D'autres approches récusant le caractère exclusif des appartenances (Philips, 2002) ont permis d'aller plus loin. Une exploitation du volet australien de la World Values Survey (1995) a croisé les deux questions relatives aux appartenances¹⁴ en distinguant quatre groupes : les « locaux », dont l'horizon principal d'identification se situe au-dessous de la nation (19,5 %) ; les « nationalistes locaux », qui se caractérisent par une forte identification au niveau national et local, et dont la référence fondamentale ne dépasse pas le cadre de la nation et exclut le monde (58 %) ; les « nationalistes globaux », qui admettent des liens forts avec le niveau national et global et excluent toute appartenance locale (16 %) ; les « locaux globaux », qui manifestent des attachements au niveau local et global et accordent une place secondaire à la nation (6 %). Sans surprise, les identités géographiques les plus répandues sont locales et nationales, elles précèdent les identifications globales. Les résultats montrent que ceux qui endossent des identités multiples – les locaux globaux en l'occurrence – sont plus tolérants que ceux qui déclarent une identité exclusive – dans notre cas les locaux – à l'égard de voisins se caractérisant par une forte distance sociale¹⁵.

Anna Olofsson et Susanna Öhman (2007) ont fait remarquer quant à elles qu'un individu peut être à la fois attaché localement au sens géographique et ouvert à des traditions culturelles venant d'ailleurs, ou l'inverse. Ainsi suggèrent-elles un modèle à deux dimensions renvoyant à l'opposition géographique entre attachement local et attachement global et à l'opposition entre refus de l'ouverture aux cultures étrangères (attitude protectionniste) et son contraire. Quatre groupes d'individus sont ainsi repérés : les « protectionnistes locaux », les « globaux ouverts », les « protectionnistes globaux » et les « locaux ouverts ». Cette typologie permet de distinguer les attitudes fondées sur les identifications géographiques de celles renvoyant à des questions plus sociales et culturelles. Concernant les variables

14. « Parmi les unités géographiques suivantes, à laquelle avez-vous le sentiment d'appartenir avant tout ? ». « Et ensuite ? »

15. Exemples : des gens portés sur la boisson, des gens atteints du sida, des drogués, des homosexuels, des extrémistes politiques, des travailleurs étrangers ou des immigrants, des gens émotionnellement instables, des gens avec un casier judiciaire, des membres de mouvements religieux, etc.

sociodémographiques, les « protectionnistes locaux » sont plus souvent des gens âgés vivant dans le monde rural, ayant un faible diplôme et des bas salaires ; les « globaux ouverts » sont plus souvent des jeunes vivant en ville avec un haut niveau de scolarité, ce sont également plus souvent des femmes et ils votent plutôt pour les partis écologiste ou libéral – les individus avec une origine étrangère sont surreprésentés ici ; parmi les « globaux protectionnistes », se trouvent davantage d'hommes, d'un faible niveau scolaire, ayant un bas salaire, votant plus souvent pour les sociodémocrates et provenant du monde rural ou des petites villes ; les « locaux ouverts », qui sont plus souvent des jeunes et des femmes adultes vivant dans des villes, détenant de hauts diplômes et disposant de revenus élevés.

Articuler les appartenances : l'exemple européen

Plus fondamentalement, l'orientation cosmopolite nous invite à relativiser notre place dans un monde global, à nous situer par rapport aux communautés qui nous entourent, à franchir les frontières territoriales et culturelles.

Selon certains auteurs, une orientation cosmopolite implique de reconnaître que tous les individus sont simultanément des *outsiders* et des *insiders* (Rumford, 2012), qu'ils peuvent avoir des « racines » et « des ailes » en même temps (Beck, 2004b, p. 147). De même, les acteurs sociaux peuvent être en mesure d'endosser des identités multiples, de combiner différentes échelles d'appartenance en fonction des situations et des contextes. Comme cette orientation présuppose une interprétation du local et du global, ses tenants doivent être en mesure de conserver une certaine allégeance à des groupes particuliers, comme leur famille, leurs amis et leur communauté, et de maintenir l'équilibre entre des préoccupations et des revendications aussi bien universalistes que particularistes (Hopper, 2007). En forgeant la notion de *rooted cosmopolitanism* (cosmopolitisme ancré), Anthony Kwame Appiah (1997) affirme : « Nous, les cosmopolites, pouvons être des patriotes, aimer notre patrie, pas seulement les pays où nous sommes nés mais aussi ceux où nous avons grandi et où nous vivons. Notre loyauté à l'égard de l'espèce humaine – une unité si large, si abstraite – ne nous empêche pas d'être attentifs à ceux qui sont plus

près de nous. La notion d'une citoyenneté mondiale peut avoir un sens dans la pratique et la réalité » (p. 622). Toujours selon cette optique, le cosmopolite n'est pas un individu sans prédicat (Coulmas, 1995 [1990], p. 300) et son existence « ne se déroule pas dans une monoculture cosmopolite, mais dans l'affirmation d'une diversité de formes de vie qui se stimulent et s'enrichissent mutuellement ». Jeremy Waldron (2000) observe que, surtout pour les individus vivant dans des villes globales, ce contact diffus et quotidien avec une grande diversité culturelle permet de vivre dans « le monde » tout en habitant un endroit particulier. Cette conception particulière du cosmopolitisme est très utile pour contrer les critiques adressées à une approche trop souvent qualifiée de « rêve général » ou d'utopie généreuse à cause de son incapacité de penser la place que les individus de chair et d'os occupent dans un espace social donné (Papastergiadis, 2012, p. 196).

L'exemple des identités européennes est des plus parlants pour traduire ces considérations sur le plan empirique. On peut vérifier à l'échelle de ce continent que l'impératif structural de l'interdépendance des sociétés, le rapprochement de cultures autrefois éloignées ou périphériques et la curiosité et l'ouverture ne se traduisent pas *ipso facto* et systématiquement par une identité commune. On l'a vu, la force de l'appartenance européenne est, sans aucune mesure, inférieure à celle de l'appartenance nationale. Mais à trop se focaliser sur la quête d'un équivalent supranational de l'identité nationale, ne risque-t-on pas d'emprunter une voie sans issue ? En effet, une identité européenne cosmopolite peut être vue moins comme une nouvelle identité *sui generis*, expression du discours officiel de l'Union européenne, que comme un processus réflexif croissant concernant un stock d'identités existantes, soient-elles personnelles, nationales ou supranationales (Delanty et Rumford, 2005 ; Delanty, 2006). Si l'identité européenne est trop ténue pour être comparée à la force intégratrice des nations, elle peut être en revanche, dans certaines situations, suffisamment inclusive pour fonctionner comme un cadre transcendant les appartenances nationales (Cicchelli, 2012). Nombre d'enquêtes se sont évertuées à aller au-delà de l'indicateur d'exclusivité des appartenances. En évitant d'opposer les locaux aux

cosmopolites, en montrant que ces attitudes sont les deux faces de la même médaille (Thomson et Taylor, 2005), elles mettent au jour la complémentarité des dimensions nationales et européennes de l'appartenance. Le cosmopolitisme des jeunes qui se déplacent en Europe et qui font un séjour d'au moins six mois à l'étranger se caractérise certes par une forte inscription dans une culture infranationale ou nationale, mais également par le fait de conduire cette même culture à un horizon d'universalité leur permettant de croiser les modes d'existence et de pensée d'autres Européens. « Essayer de transcender les appartenances nationales tout en étant fortement attaché à son pays, voici ce qui émerge du travail de l'individu cosmopolite » (Cicchelli, 2012, p. 252).

L'immersion dans les sociétés des voisins européens peut activer un sentiment de proximité et mener à des inscriptions de soi dans des ensembles culturels plus larges. Une analyse tirée de l'exploitation d'Eurobaromètre (Pichler, 2009) fait le même constat. Les « cosmopolites » (41 % de l'échantillon) y sont repérés comme des individus endossant plusieurs affiliations (aussi bien infranationales que nationales ou supranationales), alors que les « non-cosmopolites » (37 %) se déclarent exclusivement proches de leurs homologues infranationaux ou nationaux. De façon attendue, les cosmopolites s'identifient plus fortement avec l'Europe que ceux qui se sentent seulement proches des communautés infranationales et nationales. Les premiers se réfèrent davantage que les seconds à des motivations de nature sociale, sociétale et culturelle pour justifier leur attachement. Ils cultivent davantage une « idée européenne » inscrite dans une véritable communauté de citoyens européens et s'intéressent moins aux aspects pratiques, institutionnels et instrumentaux de cette inscription, tels que les droits communs et la monnaie commune.

Toutes les enquêtes le montrent avec force : l'appartenance nationale reste parmi les plus revendiquées par les individus (Laczko, 2005), contrairement à ce qu'une idée naïve du cosmopolitisme pourrait laisser penser. Dans les enquêtes internationales sur les valeurs, rien n'indique que les orientations cosmopolites soient à la hausse, ni qu'une

appartenance à une communauté globale soit en train d'émerger (Pichler, 2012). Une enquête qualitative portant sur un large échantillon de jeunes Européens participant au programme d'échanges internationaux Erasmus (Cicchelli, 2012) le confirme : l'apparition, chez les jeunes interviewés, d'imaginaires et de mécanismes de socialisation supranationaux n'a pas pour corollaire l'émergence d'une identité transnationale. La grande majorité d'entre eux ne se déclarent ni Européens, ni « citoyens du monde », ni appartenant à la société globale.

Ces résultats convergents soulèvent deux interrogations. D'une part, il importe de questionner l'impact de cette disjonction sur le plan politique : comment construire un monde commun fondé sur une tendance chez les individus à épouser des orientations cosmopolites séparées d'un sentiment d'appartenance au cercle large de l'humanité – cercle censé être le référent ultime de toute aspiration à une gouvernance cosmopolite ? D'autre part, au vu de la persistance des appartenances locales/nationales dans le monde contemporain, quelle place l'État-nation occupe-t-il dans la production des identités ? Comme le rappelle David Held (2002), cette institution a eu un impact très fort sur la définition de l'appartenance, en parvenant, après la disparition des grands empires, à unifier sur un territoire donné des cultures locales dispersées. On oublie souvent une autre fonction majeure remplie par l'État-nation, qui a sans doute concouru à son succès dans la fabrication des identités nationales : sa capacité à articuler le particulier (la nation, c'est-à-dire la matrice la plus identitaire d'un pays) avec l'universel (par la notion de citoyenneté)¹⁶. Tout compte fait, la nation n'a pas été incompatible avec les valeurs les plus modernes, car elle a pu être, dans la modernité, « précisément le type de société globale composée de gens qui se considèrent comme des individus » (Dumont, 1966, p. 379).

16. « En fondant la légitimité de l'ordre politique sur la citoyenneté, ouverte dans son principe à tous les individus par-delà leurs attachements ethno-religieux et leurs différences sociales ou biologiques, [les sociétés modernes] invoquent un principe d'inclusion au nom de valeurs universelles ; elles se réfèrent à une conception universelle des droits de l'homme qui ne se réduisent pas à ceux de l'individu en tant que membre d'une nation particulière » (Schnapper, 1998, p. 73).

Ces considérations se veulent une invitation à mieux comprendre les raisons profondes de la persistance des identités nationales dans le monde cosmopolite, sans la renvoyer à la survivance d'un passé de guerres, de génocides, de persécutions et de crimes, dont le nationalisme et les États-nations ont été incontestablement responsables. Les travaux sur la socialisation cosmopolite doivent se pencher sur ce paradoxe apparent, en explorant de façon plus exhaustive les enjeux de la socialisation des individus dans des sociétés travaillées par de puissants phénomènes transnationaux. Comment devient-on membre du monde tout en étant intensément national ?

Pour conclure, appréhender les mécanismes de la socialisation cosmopolite à partir de l'opposition entre les deux extrémités d'un continuum ne nous aide pas beaucoup à : a) comprendre comment les individus articulent leurs différentes appartenances et font face aux dimensions multiples et transnationales de leur vie quotidienne ; b) comprendre comment ils gèrent la question de l'altérité, de la différence culturelle ; c) résoudre le paradoxe apparent d'une ouverture inédite des frontières culturelles et de leur fermeture ; d) saisir la disjonction entre les différentes dimensions de la socialisation. Les prochaines pages seront consacrées à explorer ces dimensions de la socialisation cosmopolite restées occultées jusqu'à présent.



Chapitre 6 / LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE L'ESPRIT COSMOPOLITE

[...] la commisération naturelle qui, perdant de société à société presque toute la force qu'elle avait d'homme à homme, ne réside plus que dans quelques grandes âmes cosmopolites qui franchissent les barrières qui séparent les peuples et qui, à l'exemple de l'être souverain qui les a créées, embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance¹.

Tournons maintenant le regard vers le dernier élément d'édification d'un rapport cosmopolite au monde. Intéressons-nous à la socialisation cosmopolite comme un processus long, sinueux, voire réversible – parfois même contradictoire et non cohérent –, d'acquisition éventuelle d'un esprit via des contacts et/ou des rencontres – imaginés, virtuels ou réels – avec l'altérité, plutôt que comme le déploiement d'une disposition ou la mise en acte d'une propriété.

— Un processus réflexif

Le processus réflexif de construction d'un rapport à l'altérité se compose de quatre figures majeures, que nous avons nommées respectivement *cosmo-esthétique*, *cosmo-culturaliste*, *cosmo-éthique* et *cosmo-politique* (Cicchelli, 2014a). Nous les avons distinguées dans un but analytique, afin de comprendre les mécanismes par lesquels les individus produisent ou non des discours universalistes, mobilisent ou non des répertoires cosmopolites, participent ou non à l'élaboration de cultures et imaginaires transnationaux dans les différents domaines de l'esthétique, de la culture, de l'éthique et de la politique.

1. Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755.

Être et devenir

Cette approche part de l'idée qu'il est possible de comprendre les processus de la socialisation cosmopolite sans nécessairement se focaliser sur l'identification des individus en fonction de leur appartenance à l'un ou l'autre type, cosmopolite ou local, mais plutôt en appréhendant leurs comportements et leurs discours comme les manifestations d'un *esprit*. Au lieu de chercher à cerner les attributs fixes ou stables des cosmopolites, tâchons de comprendre dans quelles circonstances le cosmopolitisme se réalise au cours des échanges et des interactions quotidiens (Woodward et Skrbis, 2012). La socialisation se conçoit alors comme un processus complexe par lequel les individus mettent en œuvre l'esprit cosmopolite.

À la différence du chapitre précédent, axé sur les déterminants des identités, nous supposons ici que les individus puissent à la fois *être* cosmopolites et le *devenir*. Lors de l'enquête déjà évoquée sur les séjours Erasmus (Cicchelli, 2012), il a été remarqué que les étudiants se distinguaient entre eux par un *quantum* spécifique de propension au cosmopolitisme, et qu'il se produisait, au cours de chaque entretien, des moments où leur cosmopolitisme se laissait plus facilement appréhender. S'ils étaient tous cosmopolites *a minima* dans leurs pratiques et leurs discours, leur séjour à l'étranger était vu comme un test pour tenter de le devenir davantage. Nous faisons le pari qu'une telle posture méthodologique peut s'appliquer à des contextes quotidiens – et pas seulement aux situations particulières de mobilité internationale où elle se laisse voir plus nettement. Les épreuves² de l'altérité permettant d'observer comment un individu déploie son cosmopolitisme sont variées. Elles peuvent aller des pratiques de consommation culturelle aux interactions banales et quotidiennes avec des individus supposés être les témoins d'autres cultures, aux formes multiples d'acceptation ou de refus de l'autre, à la cordialité et à la bienveillance manifesté à l'égard de ce dernier, à l'engagement dans la solidarité, à l'hospitalité et à la générosité, à des sentiments de compassion et de souffrance à distance et ainsi de suite.

| 2. Sur la notion d'épreuve, voir Martuccelli (2006).

L'étude des pratiques permet de vérifier dans quelle mesure les acteurs sociaux sont des producteurs quotidiens de cosmopolitisme. Prenons l'exemple du sport. Point n'est besoin d'attendre les grands événements sportifs internationaux pour avoir des pratiques globalisées en ce domaine. En tout lieu de la planète, quiconque pratique le foot, le rugby ou le basket, qu'il soit professionnel ou amateur, qu'il joue avec des proches ou des inconnus, participe pleinement à la diffusion et à la mise en œuvre de cultures sportives à l'échelle mondiale. Bien que les modules et styles de football diffèrent – on ne joue pas de la même façon au Brésil, en Argentine, en Allemagne, en Angleterre, en Italie –, les joueurs appliquent les mêmes règles, supportent les mêmes grands clubs internationaux (qui ne sont pas toujours ceux de leur ville ou de leur pays), achètent maillots, chaussures, caleçons des mêmes grandes marques internationales – Adidas, Nike, Puma, etc. – et rêvent de répéter les exploits de stars internationales en s'aidant d'innombrables enregistrements disponibles sur YouTube ou *Dailymotion*. Ce sont des activités intégrées dans des structures fortement interconnectées, de l'échelon local (club de quartiers, de villes) au niveau national et international (par le jeu des fédérations).

Avant de passer à la description des divers processus d'édification d'un rapport cosmopolite au monde, arrêtons-nous un moment sur la question propédeutique relative aux capacités et aux vertus par lesquels se déploie cette socialisation. De quels outils cognitifs, de quelles ressources identitaires, de quelles qualités morales les individus sont-ils équipés pour vivre et agir dans un monde cosmopolite ? Répondre à cette question permet d'ouvrir la boîte noire des analyses quelque peu fixistes des appartenances, en faisant appel à la réflexivité des acteurs sociaux.

Capacités...

On retrouve dans la littérature sur le cosmopolitisme deux ensembles de qualités attribuées aux individus. Lorsqu'ils se réfèrent aux compétences et aux savoirs déployés par ces acteurs pour naviguer entre les codes culturels, interpréter les différences, construire des ponts entre groupes humains, ouvrir des portes, franchir des frontières, établir un dialogue, les auteurs tendent à se référer à des *capacités cosmopolites* à vivre dans un monde pluriel (Woodward, Skrbis

et Bean, 2008). L'expression de *virtus cosmopolites* est en revanche utilisée pour saisir la façon dont l'individu habite un monde commun, en inscrivant son soi dans le cercle large de la commune humanité (Turner, 2001).

L'approche cosmopolite insiste sur les capacités de l'individu à faire son chemin à travers les cultures, par l'écoute, le regard, la réflexion et l'intuition (Hannerz, 1990). Se définissant comme une propension à l'ouverture aux autres cultures, valeurs ou styles de vie, elle pré-suppose chez les acteurs sociaux un ensemble d'aptitudes à maîtriser des codes produits dans différents contextes. Des sociologues comme Bronislaw Szerszynski et John Urry (2002) ne définissent-ils pas le cosmopolite contemporain « comme un individu capable de transcender l'opposition global-local en vivant dans un univers culturel glocal » (p. 471) ? Il serait doté d'une forme de perspicacité découlant du fait d'« avoir de nombreux chez-soi, et ainsi d'être à chaque fois à l'extérieur et à l'intérieur, de combiner intimité et regard critique de l'*outsider*, engagement et détachement [...] » (Bauman, 2005, p. 88). Cette orientation met également l'accent sur la fluidité et la perméabilité de l'identité individuelle, sur la propension à créer de nouvelles expressions culturelles en utilisant différentes sources. Loin de postuler la cohérence du soi par immersion dans une culture unique, homogène et quelque peu isolée, cette approche suppose chez les individus une inventivité qui leur permette d'imaginer de nouvelles façons de vivre à partir de matériaux culturels hétérogènes (Scheffler, 2001) et, partant, « d'enrichir l'humanité dans son ensemble, en renouvelant le stock des ressources culturelles dont d'autres peuvent s'inspirer » (Scheffler, 2001, p. 112). Ayant la possibilité de construire des identités à la fois idiosyncrasiques et plurielles, les individus ne sauraient être définis exclusivement par des attaches prédéterminées et figées à une culture, une communauté ou une tradition particulières. « On doit vivre dans plus d'un seul de ces univers pour détecter l'invention humaine derrière toute structure imposante et apparemment indomptable de l'univers » (Bauman, 2005, p. 88).

Des sociologues se sont évertués à identifier le stock des capacités qui permettent d'édifier un rapport cosmopolite au monde : a) une capacité à visiter des lieux, par mobilité réelle ou virtuelle, réalisée

ou imaginée ; b) une curiosité pour les lieux et une aptitude à visualiser les lieux géographiquement, historiquement et anthropologiquement ; c) une envie de prendre des risques par la rencontre avec les autres ; d) une capacité à situer sa propre culture (d'un point de vue historique) et à la confronter avec d'autres cultures ; e) des compétences sémiotiques d'interprétation des images variées des autres ; f) une ouverture aux autres cultures et aux autres individus et une envie d'apprécier certains éléments du langage et de la culture des autres. Le principe unificateur de ces capacités est la conscience oculaire, qui identifie et fait sienne la différence culturelle par l'accès à un flux élevé d'images globales (Szerszynski et Urry, 2002).

Un modèle plus sophistiqué a été proposé par Hans-Herbert Kögler (2005), qui voit un triple avantage à l'introduction de la notion de capacités dans l'étude de la construction d'une sphère publique cosmopolite. Tout d'abord, les capacités peuvent être définies comme des compétences réelles acquises par des individus réels, leur permettant de participer à une politique démocratique. Ensuite, puisque toute action est intrinsèquement située et ancrée dans les structures de l'interaction sociale, cette approche veut repérer les contextes favorables (ou non) à l'émergence de ces aptitudes. Enfin, appréhendée d'un point de vue herméneutique, elle autorise à considérer les expériences politiques et sociales des individus comme les sources de leurs revendications normatives. Pour cet auteur, dans un monde cosmopolite, la compétence dialogique doit faire ses preuves dans la confrontation avec la perspective la plus étrangère et la plus contre-intuitive qui soit pour l'acteur social. L'expérience dialogique de l'altérité est essentielle pour le déploiement de l'autonomie réflexive d'ego vis-à-vis de ses propres prémisses culturelles, puisque la rencontre avec l'autre agit comme un révélateur de ses propres valeurs fondatrices et engagements normatifs.

L'identification de valeurs et de normes communes renvoie à la capacité pour l'acteur social de suivre des règles et des principes qui transcendent potentiellement son propre horizon culturel. Dans cette perspective, il ne doit nullement choisir entre un attachement ethnocentrique et la négation de sa culture. Il est considéré comme capable de comprendre et d'interpréter ses valeurs en les comparant à d'autres

visions, à d'autres règles et perspectives. Cette aptitude repose sur la mise en confrontation de points de vue, processus au cours duquel l'individu apprend à distinguer sa propre position de celle des autres et à se référer à un sujet commun à partir de différents angles. Si le dialogue interculturel se fonde sur la demande de reconnaissance de l'autre, alors toutes les parties impliquées dans un tel échange sont situées dans des contextes culturels et sociaux : la possibilité de transcender sa propre perspective, de prendre le point de vue de l'autre, devient cruciale.

... et vertus cosmopolites

Quant à la notion de vertu, c'est sous la plume de Bryan Turner (2001) qu'elle a acquis ses lettres de noblesse. Ce mot garde la trace de l'orientation éthique du courant cosmopolite, comme en témoigne la façon dont cet auteur le définit et l'utilise. Alors que la compétence est une preuve d'habileté et renvoie à la reconnaissance publique d'une aptitude, la vertu se manifeste principalement par une obligation morale « à l'égard de modèles plus tolérants de contact intercivilisationnel » (p. 132). Selon Turner, le cosmopolite se caractérise d'abord par une « distance ironique », qui lui permet de nourrir des doutes quant à l'exclusivité des normes, des valeurs et des cultures attachées aux mondes sociaux où il évolue. Grâce à l'ironie, « la compréhension des autres cultures est assistée par une distance intellectuelle de sa propre culture nationale ou locale » (Turner, 2002, p. 57), et l'individu cultive un scepticisme humaniste à l'égard des grandes idéologies modernes, notamment nationalistes. Outre l'ironie, la vertu cosmopolite se compose des éléments suivants qui font d'un individu un citoyen du monde : la réflexivité et le respect pour les autres valeurs culturelles ; la prise en compte des autres cultures, en particulier les cultures autochtones ; l'engagement œcuménique pour un dialogue avec les autres cultures (Turner, 2001). S'inquiéter de la disparition des cultures humaines les plus fragiles, récuser l'homogénéisation des produits culturels sont des signes patents d'un engagement en faveur d'un monde pluriel et d'une forte conscience cosmopolite. « La vertu cosmopolite requiert une autoréflexivité à l'égard de son propre contexte culturel et d'autres valeurs culturelles » (2002, p. 57). En particulier, le

fait d'associer la vertu cosmopolite au détachement ironique met en évidence un élément essentiel dans l'appréciation des devoirs cosmopolites : afin de reconnaître une obligation à l'égard de sa propre société, l'individu ne peut être lié à cette dernière ou à son propre mode de vie d'une façon telle qu'il ne serait pas en mesure d'élargir ses horizons moraux en y incluant ceux qui vivent à l'extérieur de son cercle social ou qui ne partagent pas son point de vue.

D'ailleurs, cette composante de la vertu cosmopolite se retrouve dans les analyses qu'Hannah Arendt fait de la mondanité (*worldliness*) (Smith, 2007). La mondanité est un mode particulier d'être au monde, qui se rapporte à la façon dont les individus forment leurs divers attachements à d'autres personnes, à des groupes, à des convictions. Selon l'interprétation que William Smith (2007) donne du travail de la philosophe, être mondain (*worldly*) implique de médiatiser ses attachements en cultivant une certaine forme de distance ou de réflexivité.

On peut néanmoins émettre des doutes sur la présence de l'ironie dans le catalogue moral du cosmopolite. Peut-on accepter sans sourciller l'idée que, dans un monde hybride, il n'y ait « pas de place appropriée pour les émotions réelles ou chaudes » (Turner, 2001, p. 149) ? Il est difficile d'imaginer que l'ouverture à la diversité – « attribut éminemment désirable » (Fridman et Ollivier, 2004, p. 113) qui contribue implicitement à dévaloriser, voire à rejeter, l'homogène et l'unitaire – soit ressentie avec détachement. Dans un travail sur les rencontres cosmopolites (Cicchelli, 2012), nous avons montré que l'ouverture est la qualité associée au désir de parfaire sa formation cosmopolite. Un individu est ouvert : a) s'il ressent de la curiosité envers les autres et envers la différence culturelle ; b) s'il prouve sa volonté d'être éclairé en faisant la part entre ce qu'on lui dit et ce qu'il constate *de visu* d'une culture ; c) s'il veut et sait rentrer en contact avec les autres, s'il fait preuve de sociabilité et de disponibilité pour partager son expérience, ce qui lui procure un réel plaisir ; d) s'il reconnaît avoir appris d'une rencontre. Bref, l'ouverture est un vouloir être nécessaire pour acquérir un savoir-faire. Or, ce processus ne peut en rien être vécu sur le mode de la distance, mais requiert au contraire de l'implication émotionnelle et de l'enthousiasme. Que dire des émotions liées aux actes de consommation, à la réception des produits culturels en

provenance de l'étranger, à la mise en place d'une solidarité transnationale, aux formes variées de cohabitation politique avec la différence culturelle ? Si les émotions ont été à tort longtemps sous-estimées en sociologie – alors que leur rôle avait été souligné par les fondateurs de la discipline – elles font l'objet, depuis au moins une quarantaine d'années, de vastes recherches et débats (Cerulo, 2009). Dans son ouvrage sur « les sentiments du capitalisme », Eva Illouz (2006) retrace par exemple l'avènement de l'*Homo sentimentalis* dans le monde moderne, en montrant qu'il existerait une convergence entre l'essor du capitalisme et celui d'une culture émotionnelle qui, à son tour, devient un pilier des stratégies marketing et du fonctionnement de la société de consommation. Nous verrons mieux le rôle très important joué par les émotions dans les pages suivantes, lorsque nous examinerons empiriquement quatre terrains d'orientation cosmopolite.

Par ailleurs, faire de l'ironie la composante principale de la vertu cosmopolite n'est pas sans ambivalence. Elle peut certes aider à atteindre la distance critique de soi, facilitant ainsi une plus grande ouverture aux autres, mais elle peut aussi encourager l'introspection et l'apathie plutôt que la conscience d'autrui et l'engagement public. Un individu qui cultiverait cette vertu pour elle-même pourrait même se soustraire aux obligations cosmopolites. C'est pourquoi William Smith (2007) suggère d'introduire une autre vertu : la sollicitude, qu'il définit comme l'intérêt pour ce qui se passe dans le monde, le désir d'en parler avec ceux qui partagent cet intérêt.

L'esprit cosmopolite au quotidien

Une « relation symbiotique » (Skrbis et Woodward, 2011) lie le cosmopolitisme à l'idée d'ouverture. Cette dernière sert de principe épistémologique à l'orientation cosmopolite, en fixant les limites de sa définition : « En dehors de l'ouverture se tient l'espace de tout ce qui n'est pas cosmopolite » (p. 53). Il est d'autant plus curieux que cette idée d'ouverture ne soit jamais discutée de façon explicite dans les débats sur le cosmopolitisme et que l'on se contente de l'évoquer comme si c'était une évidence. On s'y réfère comme à un principe abstrait plutôt qu'à un outil opérationnel, ce qui affaiblit sa portée. Il

convient alors de suivre les manifestations de l'esprit du cosmopolitisme au quotidien, en essayant d'orienter notre regard sur la façon dont l'ouverture vers les autres côtoie la fermeture.

Ambivalences

L'ambivalence est l'un des traits structurants de l'esprit cosmopolite. La prise en compte de l'omniprésence de formes culturelles diversifiées, distantes, parfois dérangeantes, peut aider à comprendre le rapport ambigu que les individus entretiennent à l'ouverture. L'inscription du soi dans une commune humanité est souvent mise à mal par l'existence des frontières culturelles entre groupes ethniques et sociaux, par la perception de menaces et d'opportunités associées à la globalisation, par l'importance attribuée au local. Bien que les interviewés d'une enquête menée en Australie soient favorablement disposés à l'égard de la globalisation et se déclarent à la fois des habitants de leur pays et du reste du monde, leurs sentiments les plus positifs à l'égard du monde global renvoient essentiellement aux domaines de la consommation, des choix personnels de mobilité et de l'ouverture culturelle (Skrbis et Woodward, 2007). Une certaine anxiété émerge quand les personnes sont invitées à se prononcer sur l'impact positif de la globalisation sur la création d'emplois, sur la culture australienne, la diversité culturelle, les droits humains et la protection de l'environnement. Des inquiétudes à l'égard de la survie de l'économie et de la culture nationales peuvent limiter l'ouverture cosmopolite et se répercuter sur l'empathie et l'hospitalité à l'égard d'autrui. Dans une enquête britannique, on a également constaté qu'au niveau même des consommations culturelles, les interviewés qui apprécient les produits étrangers préfèrent largement ceux qui leur sont proches, en provenance des États-Unis notamment (Bennett *et al.*, 2009). Ici c'est la proximité culturelle qui borne l'horizon cosmopolite. On retrouve ce mécanisme sur le plan éthique dans les enquêtes européennes déjà citées sur les valeurs (EVS) : le degré de sensibilité aux conditions de vie des autres varie fortement en fonction du cercle social, la famille et les proches l'emportant de loin sur les voisins régionaux ou nationaux, sur ceux d'Europe et sur le reste de la planète (Halman, Sieben et van Zundert, 2012).

D'autres enquêtes montrent que les individus semblent de plus en plus favorables aux contacts interculturels. Quand on leur demande s'ils s'estiment plutôt ouverts à l'égard des autres, les interviewés ont tendance à éviter de répondre par la négative, par crainte de donner une mauvaise image d'eux-mêmes (Martell, 2011). Cette propension à l'ouverture s'observe chez les jeunes Européens (Cicchelli, 2011) : 61 % d'entre eux sont bien disposés à l'entrée de groupes ethniques différents de leur dans leur pays (Collectif, 2009). Comme les autres classes d'âge, les jeunes Européens estiment dans une très grande majorité que : a) les échanges culturels devraient avoir une très grande importance au sein de l'Union européenne afin que les citoyens des États membres puissent apprendre davantage les uns des autres et se sentir vraiment européens ; b) ces mêmes échanges devraient servir à renforcer l'entente dans le monde, là même où existent des conflits et des tensions ; c) l'Europe, avec sa culture ancienne et ses valeurs, serait particulièrement bien placée pour contribuer à une plus grande tolérance au niveau planétaire. Mais les 15-24 ans (et dans une moindre mesure les 25-39 ans) sont plus nombreux que les autres classes d'âge à se déclarer en contact avec les différences culturelles – que ce soit en appréciant la cuisine étrangère, en communiquant par email et par internet avec l'étranger, en regardant des films en version originale, en ayant des amis dans d'autres pays (y compris à l'extérieur de l'Europe), en lisant des journaux et des ouvrages en langue étrangère (Collectif, 2007).

Cela n'empêche pas les individus de pouvoir se déclarer profondément hostiles à l'idée de vivre dans des sociétés multiculturelles. Dans un sondage Ipsos réalisé en janvier 2013 pour *Le Monde*, 73 % des personnes interrogées estiment qu'il n'est pas nécessaire de recourir à l'immigration pour trouver de la main-d'œuvre en France ; 70 % qu'il y a trop d'étrangers dans le pays ; 72 % qu'il n'est pas normal que les cantines scolaires servent des plats différents selon les convictions religieuses des élèves ; 62 % qu'aujourd'hui on ne se sent plus chez soi comme avant ; 57 % que le racisme anti-blancs est un phénomène assez répandu en France ; 55 % que de manière générale les immigrés ne font pas assez d'efforts pour s'intégrer. Des études ont montré que « le même individu peut présenter simultanément des

dispositions à la tolérance et à l'intolérance, la prévalence des unes sur les autres dépendant de l'environnement, des informations reçues, d'événements récents qui l'auront marqué. Autrement dit, la responsabilité des médias, des pouvoirs publics et des hommes et femmes politiques est majeure. La manière dont on parle des immigrés et des minorités (le cadrage), la rapidité à les défendre et à lutter contre les propos xénophobes sont essentielles pour empêcher les individus de (re)basculer dans les préjugés » (Mayer *et al.*, 2014, p. 164). Il existe par ailleurs une disjonction entre une ouverture à la consommation d'expériences culturelles globalisées – qui fournit aux individus des ressources exotiques par lesquelles ils peuvent enrichir et diversifier leur compréhension de l'altérité et leurs styles de vie – et la détermination des consommateurs à exercer des formes de responsabilité à l'égard d'individus physiquement et/ou culturellement éloignés (Kennedy, 2010). L'appétence pour la diversité culturelle, l'attrait pour l'ouverture aux autres peuvent entrer en conflit avec l'obligation de solidarité et les devoirs d'hospitalité.

Au vu de ces éléments, on peut par conséquent, à l'instar d'Ian Woodward et de Zlatko Skrbis (2007), considérer l'ambivalence attachée à l'ouverture aux autres comme une caractéristique propre à la rhétorique du cosmopolitisme ordinaire, qui se manifeste lorsque les individus formulent des jugements réflexifs et délibératifs quant à l'impact de la globalisation sur leurs vies. C'est pourquoi le cosmopolitisme ne peut être considéré comme un idéal-type d'édification d'un rapport à l'altérité, mais plutôt comme un cadre de référence de ce processus. Il importe moins de se demander si les individus deviennent plus ou moins ouverts, plus ou moins cosmopolites, que de s'interroger sur les réserves qu'ils émettent dans la construction de leurs rapports à la différence culturelle. C'est par le biais de l'ambivalence qu'il devient possible de suivre comment ils se saisissent (ou non) dans leur vie quotidienne des opportunités que leur offre un monde de plus en plus ouvert et interconnecté.

Composantes

Intéressons-nous maintenant aux raisons qui nous ont poussé à distinguer quatre manifestations de l'esprit cosmopolite, en commençant

par dissiper un éventuel malentendu. Il ne s'agit aucunement de tresser des lauriers à l'*homo civicus* ou *politicus* – ou au mieux au *viator* –, ni de jeter aux orties l'*homo emptor*.

Il n'est pourtant pas rare que les chercheurs eux-mêmes exaltent une figure au détriment d'une autre. L'accès aux produits culturels, aux vêtements et aux cuisines du monde est aujourd'hui tel que certains auteurs ont cru voir dans les supermarchés et centres commerciaux la métaphore d'un cosmopolitisme banal, auquel on accède par la consommation (Beck, 2004b). Bien que le cosmopolitisme esthétique et culturel soit omniprésent dans la vie quotidienne des acteurs sociaux (Vertovec et Cohen, 2002), c'est surtout le cosmopolitisme éthique et politique qui est valorisé par la littérature. Les premiers sont souvent associés de façon péjorative à l'industrie culturelle globalisée et à ses relents consuméristes, au tourisme et aux loisirs, si bien que la familiarité avec les cultures du monde est vue comme « superficielle ou cosmétique » (Sassatelli, 2012, p. 235). Le cosmopolitisme esthétique et culturel serait même accusé d'enfermer autrui dans une relation exotique, de réduire le rapport à l'altérité à la consommation de marchandises et de produits par des acheteurs urbains blasés, avides de rencontres culturelles éphémères et à bon marché. Tout en faisant état du débat académique, souvent passionné, sur ces questions, nous ne souscrivons pas à cette hiérarchisation implicite (Germann Molz, 2011). Il ne s'agit nullement d'opposer une forme élevée de cosmopolitisme à une autre plus étroite, une forme authentique à une autre plus superficielle.

Contrairement à une vision naïve, téléologique, normative du monde cosmopolite, les différents domaines ne vont pas nécessairement ensemble. Comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, il est malaisé de considérer la cosmopolitisation du monde comme une tendance homogène (Pichler, 2012), tant le rapport à autrui est empreint d'ambivalences. Pour cette raison, il nous paraît utile de distinguer quatre formes élémentaires du rapport cosmopolite au monde. Leur mise en tension participe de la dialectique entre universalisme et particularisme au fondement de l'approche cosmopolite, comme nous l'avons maintes fois évoqué. Cette distinction permet en outre de rendre compte, sur le plan micro, d'un paradoxe de la

socialisation dont ce livre essaie de dévoiler les mécanismes : la coexistence d'identités rigides et poreuses.

Se profilent ainsi quatre figures de l'esprit cosmopolite, qui renvoient à autant d'apprentissages, de modalités du rapport à l'altérité, d'inscriptions de soi dans une commune humanité. Chacune de ces orientations met à nu une dimension de l'expérience polymorphe que les individus font du monde cosmopolite. L'identification de ces quatre figures a été rendue possible par la prise en compte d'un élément souvent sous-estimé dans les travaux sur le cosmopolitisme. Les puissants processus de globalisation, abondamment analysés dans la première partie de cet ouvrage, ont profondément transformé l'expérience de la vie quotidienne. Cela se traduit par : a) son *esthétisation*, du fait de l'importance prise par les consommations culturelles dans la définition de soi et de la créativité permise par la très grande diffusion de pratiques amateurs ; b) sa *culturalisation*, avec le retour en force de l'exotisme – déconnecté de son attitude condescendante initiale et de sa matrice colonialiste – et la large vulgarisation des acquis de l'anthropologie culturelle ainsi que l'accès massif aux mobilités touristiques et aux contacts avec des codes culturels différents, y compris via des reportages, films documentaires, etc. ; c) son *éthicisation*, par le biais d'une recherche d'une vie bonne qui soit compatible avec l'existence d'impératifs de solidarité avec les autres, de responsabilité à l'égard de la planète et des générations à venir, et qui soit inscrite dans l'horizon large de la commune humanité ; d) sa *politisation*, avec l'abandon progressif d'une conception de la démocratie comme simple exercice des droits électoraux, l'essor de pratiques plus participatives d'intégration dans la *politeia* – ce qui renvoie à une conception moins strictement juridique de la citoyenneté et débouche sur des formes variées de protestation et de résistance, y compris populistes. Il serait impossible de comprendre la socialisation des individus dans le monde cosmopolite sans ces quatre transformations majeures de la vie quotidienne, elle-même devenue – comme l'ont montré Alvin Gouldner et Erving Goffman – un pilier de l'expérience sociale des individus.

Dans les orientations cosmo-esthétique et cosmo-culturaliste, le particulier est le point de départ du rapport cosmopolite au monde, l'universel étant atteint par la rencontre entre cultures différentes ayant

toutes une égale dignité. « Le cosmopolitisme consiste à reconnaître et à apprécier l'autre en tant qu'autre. Et cela signifie qu'il n'est ni complètement étranger, ni une copie conforme de soi-même » (Hassner, 2002, p. 198). L'individu cosmopolite est considéré comme un ambidextre culturel, capable de se mouvoir entre codes culturels – inventés ou réinventés, rigidifiés sous des formes se prétendant pures ou fruit d'une hybridation –, voire de se montrer indifférent à la différence culturelle (Dharwadker, 2011). Le cosmopolite ambidextre ne s'attarde pas à l'orée d'une frontière culturelle, il la traverse. Il essaie de garder une distance critique à l'égard des cultures auxquelles il est confronté afin de pouvoir agir dans chacune d'entre elles sans en sacrifier aucune.

Les orientations cosmo-éthique et cosmo-politique renvoient en revanche à un universalisme *a priori*, elles s'inscrivent dans le sentiment d'existence d'une commune humanité, dans l'aspiration au dépassement des différences culturelles. Penser en citoyen du monde signifie se référer à une appartenance abstraite, en laissant derrière soi ses intérêts particuliers. Or, cette abstraction est elle-même souvent conçue sur le plan visuel, à partir d'un point de vue supérieur qui transcende les lieux particuliers, par un regard global qui appréhende le monde entier comme le lieu primaire de l'identification (Szerszynski et Urry, 2006). Ce mécanisme s'applique *a fortiori* à la citoyenneté cosmopolite, dans laquelle les individus sont supposés transcender leur propre culture.

Tableau 1 : Composantes de l'esprit cosmopolite

Orientations de l'esprit cosmopolite	Visée	Mode opératoire	Vertu principale	Émotions	Apprentissages
Cosmo-esthétique	Goût des autres	Consommation	Ouverture	Plaisir, divertissement	Esthétiques
Cosmo-culturaliste	Intelligence de l'autre	<i>Bildung</i> , formation de soi	Décentrement	Étonnement, émerveillement	Culturalistes
Cosmo-éthique	Souci d'autrui	Engagement, participations	Solidarité	Compassion, empathie	Éthiques
Cosmo-politique	Vivre ensemble	Convivialité	Hospitalité	Bienveillance, tolérance	Politiques

Chacune de ces orientations de l'esprit cosmopolite repose sur : a) l'identification d'une visée de l'action à l'égard d'autrui ; b) un mode opératoire de gestion du rapport à autrui ; c) une vertu principale à laquelle l'action est adossée ; d) une dynamique émotionnelle qui révèle le vécu subjectif de la vertu et donne consistance à la visée et au mode opératoire ; e) des apprentissages variés (tableau 1).

L'orientation cosmo-esthétique

Dans un monde où l'hétérogène est « en passe de devenir l'esthétique universelle du nouvel ordre mondial » (Turgeon, 2002, p. 230), l'orientation cosmo-esthétique se manifeste par des formes de curiosité et d'attraction pour des produits et des pratiques – aussi bien dans la production artistique et littéraire que dans l'offre muséale et culturelle au sens large, culinaire et touristique – dont les codes se situent en dehors du canon ethno-esthétique de l'individu. Ces pratiques et produits culturels exotiques peuvent avoir ou non des connotations localisées – réactivées et/ou inventées – et leur circulation peut conduire à une hybridation avec des formes culturelles locales (Cicchelli et Octobre, 2013). L'exotisme peut se définir ici comme le désir de consommer des biens considérés comme significativement éloignés de la norme et du goût dominants à l'intérieur d'un groupe social donné (Holt, 1998). Des fruits tropicaux à la décoration, l'exotisme et la différence culturelle sont aujourd'hui considérés comme des valeurs positives (Woodward et Skrbis, 2012). Nous sommes habitués à voir se côtoyer dans les restaurants et supermarchés des aliments jadis rares, si ce n'est inaccessibles. Ulrich Beck (2003) y voit l'ingrédient principal d'un « cosmopolitisme culinaire » qui concourt à la construction de la société globale. Les travaux sur l'orientation cosmo-esthétique, volontiers associée à une forme de consommation, font abondamment appel aux exemples issus du tourisme, de la mode, de la cuisine et des boissons, pour étudier les modes de pensée, les émotions et les pratiques liés à l'accès à ces produits (Germann Molz, 2011).

La littérature se réfère à la consommation des produits culturels globalisés – et à leur réception – comme à une forme de plaisir esthétique. Depuis les travaux, désormais classiques, d'Ulf Hannerz (1990) et de John Urry (1995), le cosmo-esthétique est perçu comme une structure

de sentiments, sensations et émotions, un ensemble de compétences et d'habiletés culturelles, une dimension ordinaire du fonctionnement de la vie quotidienne (Germann Molz, 2011). Il est possible de compléter cette définition en ajoutant l'accès aux biens culturels, le développement d'une affirmation de soi par toutes sortes de modes d'expression et de créativité, afin d'expliquer le processus d'acquisition d'un *goût de l'autre*. Ce dernier est alors défini comme un ensemble de capacités à appréhender et à s'approprier – en en faisant l'usage – des objets esthétiques considérés comme culturellement distants. Les connaissances culturelles et artistiques associées à ce goût constituent des répertoires dont les contenus transnationaux favorisent l'acquisition d'une culture esthétique indispensable pour se sentir à l'aise, se mouvoir dans la société globale, en un mot pour l'habiter.

On peut néanmoins se demander si le désir et la voracité (Sullivan et Katz-Gerro, 2007) qui se manifestent dans la consommation des expressions culturelles et artistiques d'autrui sont en soi des vecteurs d'ouverture cosmopolite. De la construction d'imaginaires esthétiques de l'altérité à la conscience de l'autre, il y a plus d'un pas. La circulation transnationale des produits culturels peut encourager des émotions cosmopolites sans pour autant susciter d'intérêt ou d'engagement réel à l'égard des autres (Cicchelli et Octobre, 2015). L'exposition continue et diffuse aux contacts interculturels pourrait même, à long terme, produire des formes d'accoutumance, voire d'indifférence, et construire des rapports à l'altérité qui n'engagent pas forcément la réflexivité. Il importe donc de mieux connaître les contenus de l'apprentissage par les produits culturels transnationaux d'une part et de mieux savoir si la consommation massive de la culture populaire a un impact sur la compréhension du monde global par les individus d'autre part. La circulation des produits culturels sert-elle à cultiver des sentiments cosmopolites ou à reproduire le *mainstream* ?

L'orientation cosmo-culturaliste

Tout en partageant avec la figure précédente la curiosité et le plaisir, l'orientation cosmo-culturaliste s'exprime plus particulièrement par le désir d'apprentissage des codes associés à la rencontre avec des cultures particulières. En plus de l'évasion exotique, ce qui

est en jeu ici est la compréhension de l'autre. Selon cette orientation, l'acteur social accomplit un travail de mise en rapport des expressions de sa culture d'origine (valeurs, normes sociales, codes de comportements) avec les expressions d'une culture considérée autre. L'issue éventuelle de ce processus est un décentrement de soi et une relativisation de sa propre culture ou au contraire l'exaltation de cette dernière. Cette figure de l'esprit cosmopolite peut bien entendu se manifester à l'occasion de la consommation de produits culturels, mais elle se donne à voir plus nettement lors de mobilités internationales, notamment dans le cas de voyages de formation, d'initiation via un contact prolongé avec l'altérité (Cicchelli, 2008 ; Amselle, 2013). L'immersion dans une autre culture se lit moins comme une tentative de réduire la complexité du monde que comme un vœu d'expérimenter le monde dans sa complexité (Cicchelli, 2012). Davantage que dans la précédente orientation, ce processus présuppose chez les acteurs sociaux un ensemble de capacités à maîtriser des codes culturels produits par différents contextes nationaux. La maîtrise porte sur des codes culturalistes et non sur des codes esthétiques : alors que les produits culturels peuvent être considérés aussi bien comme l'expression d'une culture groupale, ethnique, nationale particulière que comme une forme expressive et un langage relativement autonomes (et sont donc esthétisés), les codes culturels – normes, valeurs, styles de vie – sont le plus souvent renvoyés par *synecdoque* à une inscription sociétale bien définie (et donc culturalisés). Acquises via la comparaison entre traits culturels, les aptitudes de cette orientation cosmopolite permettent de comprendre le fonctionnement de la culture de l'autre, de s'orienter dans l'entrelacs des codes culturels avec lesquels on est entré en contact, de se situer sur une échelle d'appartenance. Reste à savoir si les contacts culturels, réels ou virtuels, contribuent à rendre plus floues les frontières entre ego et autrui, ou au contraire à les durcir, et si ces processus aboutissent à la construction de ponts entre individus ne partageant pas les mêmes cultures. Ces rencontres ne sont bien évidemment pas exemptes d'incompréhensions, de malentendus, d'erreurs d'appréciation, elles peuvent donner lieu à des jugements caricaturaux, réactiver des stéréotypes et produire des hiérarchies plus ou moins explicites des valeurs.

L'orientation cosmo-éthique

L'orientation cosmo-éthique se donne à voir par le souci d'autrui, elle repose sur un idéal de solidarité transnationale. Par-delà ses connotations de style de vie fortement urbain et son exaltation de la différence culturelle, l'idée de cosmopolitisme contient un impératif éthique : l'impossibilité pour l'acteur social de se soustraire à sa responsabilité à l'égard des problèmes du monde. Cette figure de l'esprit cosmopolite se reconnaît chez les acteurs sociaux par leur empressement à assumer des obligations morales à l'égard d'autres êtres humains, y compris ceux culturellement différents d'eux. Sur le plan théorique, cette orientation est clairement volontariste : le patriotisme, comme d'autres attachements locaux, pourrait être un pas vers le cosmopolitisme, car au cours de leurs trajectoires biographiques – et notamment au sortir de l'enfance – les individus peuvent développer des formes de loyauté toujours plus larges, au-delà de leur famille, de leur communauté, de leur voisinage, ces différentes appartenances n'étant pas forcément en compétition les unes avec les autres. Tout comme il n'y a aucune raison de croire que la loyauté à sa propre famille rend la citoyenneté et l'attachement à la communauté politique nationale problématiques, cette orientation suppose que la loyauté à un État-nation n'empêche pas la reconnaissance de soi dans une commune humanité – ce qui est en principe au fondement même de l'extension du principe de la solidarité au-delà des frontières nationales (Kleingeld et Brown, 2006). Pourtant, sur un plan plus empirique, comment les individus parviennent-ils à entretenir une responsabilité cosmopolite fondée exclusivement sur le critère de l'humanité, sans référence aucune à l'appartenance ethnique et religieuse, à la nationalité, à l'affiliation politique, à la position sociale (Brown et Held 2010) ?

L'orientation cosmo-politique

Avec l'orientation cosmo-politique, ce qui est en jeu, c'est la façon dont les individus considèrent : a) la cohabitation avec la pluralité culturelle, avec la tolérance et l'hospitalité exprimées à l'égard d'individus appartenant à des cultures différentes ; b) les politiques de

gestion de l'immigration à l'intérieur des frontières nationales et la mise en place de régulations politiques en dehors de la souveraineté de l'État-nation.

Le mode opératoire du vivre ensemble cosmo-politique est l'hospitalité. « Le cosmopolitisme n'attend pas que des empereurs imposent des mariages arrangés, ni ne descend comme la grâce d'une divinité supérieure. Il commence par chaque petit geste de réciprocité. [...] Une hospitalité fondée sur l'existence d'aucune attente peut paraître idéaliste, elle repose en revanche sur le principe plus pragmatique que l'on pourrait recevoir un étranger en gardant la présomption qu'il ou elle peut être un dieu déguisé » (Papastergiadis, 2012, p. 196-197). Comme le multiculturalisme n'a pas fourni de réponse satisfaisante à la question de l'orientation à tenir à l'égard de la différence culturelle (Hollinger, 2002), on doit se demander si les individus contemporains partagent la vertu de la convivialité pour imaginer des formes cosmopolites du vivre ensemble dans des sociétés plurielles. Conçoivent-ils l'hospitalité comme un accueil universel ? Comment partagent-ils des espaces urbains communs malgré les différences ethniques (Anderson, 2012) ? Quelle forme d'ouverture/fermeture à l'égard de l'immigration observe-t-on ? Quels types d'organismes de régulation et de gouvernance sont-ils acceptés et/ou revendiqués ?

Vivre en cosmopolite : terrains

Pour illustrer notre propos, nous allons présenter quatre terrains d'investigation des orientations cosmopolites. Ces terrains ne doivent pas être compris comme des situations figées, qui distribueraient les individus une fois pour toutes dans des cases exclusives, mais plutôt comme des exemples d'orientations pouvant être épousées en partie ou en totalité, en fonction des contextes. Aucun d'entre eux ne prétend représenter une orientation dans sa forme pure. Ce tableau, forcément non exhaustif, veut aider à comprendre ce que veut dire vivre en cosmopolite, en saisissant comment la pluralité culturelle est reconnue, exaltée et transcendée (ou non), aussi bien sur le plan esthétique-culturel qu'éthico-politique.

Le goût des autres

Comme l'ont établi les travaux de certains historiens, une dimension affective du soi s'est épanouie à l'intérieur d'une culture cosmopolite construite via la consommation de biens exotiques. Mica Nava (2007), dans un travail souvent cité sur les pratiques de la vie « quotidienne moderne globale » (p. 89), montre comment les Londoniennes de la classe moyenne ont pu, au début du ^{xx}e siècle, exprimer une conscience cosmopolite diffuse (« une structure cosmopolite de sentiments ») à travers leur consommation d'objets de mode et de décoration internationaux. L'historienne montre que ce type de consommation a fait de la différence culturelle une source d'intérêt et de plaisir pour ces femmes. Bien qu'étant concomitant de la naissance de la société de consommation et initialement porté par la quête d'un statut social désirable, ce phénomène n'en a pas pour autant perdu son potentiel critique. Même dans ses formes les plus mondaines, suggère Mica Nava, les manifestations du style cosmopolite ont accompagné chez les femmes des changements sociaux d'envergure, en favorisant leur mise à distance d'avec des orientations plus conservatrices. L'existence d'émotions liées à des pratiques d'achat révèle ainsi deux éléments clés : d'une part la fluidité et l'excitation associées à la vie urbaine moderne – qui rend possible une mobilité physique inédite et de multiples rencontres avec des inconnus ; d'autre part l'avènement d'une conscience typiquement moderne, caractérisée par un empressement psychique, social et viscéral à entrer en contact avec la nouveauté, avec la différence.

Ces émotions sont toujours considérées comme des composantes essentielles de l'orientation cosmo-esthétique. On les retrouve dans tous les exemples relatifs à la consommation de produits exotiques. Au cours des dernières décennies, dans le monde entier, et plus particulièrement en Europe, on a assisté à une explosion de festivals d'art et de musique (Giorgi et Sassatelli, 2011). Plusieurs facteurs ont pu y contribuer, comme la globalisation de la culture et des phénomènes migratoires, l'atténuation des distinctions entre culture légitime et populaire par le biais d'une plus grande diversification des produits culturels et d'une démocratisation des goûts. L'étude des festivals se révèle une excellente entrée pour saisir l'une des dimensions de

l'orientation cosmo-esthétique : la mise en scène de l'unicité culturelle nationale est largement fondée sur des éléments artistiques et stylistiques reposant volontairement sur l'importation de sources externes aux traditions locales (Regev, 2007). Or, pour comprendre cette dynamique, il importe de distinguer entre cosmopolitisme involontaire et cosmopolitisme intentionnel (Regev, 2011). Le premier serait lié à la circulation des produits fabriqués par les grandes multinationales de la culture, processus qui est à la fois source d'hybridation entre les tendances musicales, artistiques, culinaires mondiales et de persistance, voire de réinvention, de formes d'expressions locales. Ce cosmopolitisme est involontaire dans la mesure où les individus ne s'engagent pas consciemment dans la rencontre avec l'autre. Il est banal dans le sens où les consommateurs ne font pas une démarche réflexive d'achat, à l'inverse du cosmopolitisme intentionnel, qui est réflexif et volontaire. Les individus qui suivent cette orientation sont activement et consciemment impliqués dans des pratiques et consommations culturelles, par lesquelles ils transgressent les frontières de leurs propres cultures ethniques ou nationales. Souvent très diplômés, ces cosmopolites cherchent constamment à se mettre au goût du jour, à suivre les innovations culturelles et les tendances artistiques les plus récentes, surtout celles qui leur semblent correspondre aux canons esthétiques les plus en vogue et dont ils aimeraient qu'ils soient introduits dans les produits culturels de leurs groupes ethno-nationaux.

L'orientation cosmo-esthétique ne saurait pourtant se réduire à la consommation culturelle des classes moyennes et supérieures cultivées qui, par un effet de miroir, confirmerait leur aisance à vivre dans un monde dominé par la circulation massive des produits culturels. Des études plus fines restent à mener pour savoir comment cette orientation se manifeste chez des individus appartenant aux classes populaires et notamment chez les jeunes descendants de migrants. Les compétences plurilinguistiques de ces derniers, leur accès à des produits provenant aussi bien des sociétés d'appartenance que des sociétés dont eux-mêmes ou leurs parents sont originaires³ font d'eux

3. On peut ajouter à cela des éléments comme leurs mobilités – avec des aller-retours plus ou moins fréquents vers leurs pays d'origine – et les contacts suivis avec la famille et les amis vivant à l'étranger.

des figures du cosmopolitisme très éloignées de l'image élitaire que l'on associe volontiers à ce phénomène. Leur cosmopolitisme gagnerait à être compris à partir de l'étude des puissants mécanismes d'hybridation rendus possibles par leurs pratiques culturelles. Prenons le cas du rap et du raï : si les modèles d'origine qui ont conduit à la naissance de ces genres musicaux étaient clairement allogènes, ils s'en sont autonomisés au fil du temps, pour occuper aujourd'hui une place très importante dans la création musicale française. Ils offrent un parfait exemple d'ouverture à des traditions étrangères qui, par métissage, finissent par intégrer le patrimoine musical national (Cicchelli et Octobre, 2015).

D'autres contacts quotidiens avec l'altérité, à première vue d'une grande banalité, nourrissent l'orientation cosmo-esthétique. La cuisine en fournit un exemple saisissant. Alors qu'il y a quelques années encore, les plats nationaux étaient des éléments forts d'inscription dans une culture donnée, aujourd'hui prévaut une dynamique bien plus complexe. La fierté que l'on ressent pour sa propre cuisine s'articule avec la très forte valorisation du plaisir de consommer des cuisines du monde. La multiplication des restaurants étrangers dans les espaces urbains – enseignes de chaînes internationales, restaurants de *world food* ou à forte connotation ethnique et locale – est l'une des incarnations les plus visibles de la globalisation. L'accès à la cuisine de l'autre est une forme très efficace de mise en contact avec l'hétérogénéité culturelle. On assiste à une sorte de miniaturisation du monde en termes culinaires : des villes comme Londres, Paris, New York, Montréal, Tokyo, Buenos Aires pourraient à juste titre être qualifiées de « tours de Babel de mets nationaux » qui permettent d'avoir « le monde dans son assiette » (Cook et Crang, 1996). Par leur offre culinaire internationale, elles sont devenues un « site pour la consommation du monde » (Turgeon et Pastinelli, 2002, p. 265), un micro-espace de « contact idéalisé avec les cultures du monde » (Turgeon, 2002, p. 225). Dans une enquête portant sur les restaurants étrangers de la ville de Québec, Laurier Turgeon (2002) dévoile les stratégies des restaurateurs pour répondre à la demande d'une cuisine « authentique » préparée par des étrangers « authentiques » (p. 221). Tout est mis en œuvre pour combiner des éléments exotiques de la

culture étrangère qui vont séduire le client avec des éléments de la culture locale destinés à le sécuriser. En revanche, les clients recherchent « l'authenticité de la différence, l'exotique de l'expérience » (p. 224) et, en diversifiant leurs expériences grâce à la fréquentation d'un large éventail de restaurants exotiques, ils s'engagent dans une forme d'exploration du monde via la consommation culinaire. Cette dernière « est présentée comme un moyen d'augmenter sa conscience et sa compréhension de l'autre. Tous les clients interrogés montrent une attitude positive envers la cuisine étrangère et souhaitent mieux connaître le pays représenté » (p. 225).

Une orientation cosmo-esthétique peut aussi se manifester par la consommation de produits de large diffusion internationale. S'appuyant sur des enquêtes qualitatives menées dans les cafés des chaînes nord-américaines Second Cup et Starbucks à Toronto, Sonia Bookman (2012 ; 2013) montre que les contours d'un cosmopolitisme ordinaire se dessinent par l'interaction entre la marque et les consommateurs. En interagissant avec les cadres offerts par ces deux enseignes, les consommateurs contribuent à créer des formes de cosmopolitisme « cool », décontracté. Ces deux chaînes font clairement appel à l'émotion du consommateur dans leur stratégie marketing. Le décor et l'atmosphère qu'elles créent dans leurs cafés ont pour but de lui permettre de « construire des expériences esthétiques et émotionnelles intenses qui à leur tour produiront de la valeur ajoutée pour la marque » (Bookman, 2012, p. 245). En sollicitant son imaginaire via ses émotions, elles l'invitent à se sentir cosmopolite, à exprimer des sentiments cosmopolites, à se figurer qu'il a des connaissances sur le monde. Il ressent un plaisir spécifique à consommer un café dans un endroit qui témoigne de la différence culturelle. Assis ou debout, faisant la queue ou flânant quelques instants dans le local, il se familiarise avec l'histoire des cafés du monde grâce aux posters, dessins, poèmes affichés sur les murs, aux brochures et aux livres proposés sur place. Quand on leur demande de commenter cet aspect, les consommateurs évoquent un « sens de diversité globale » (Bookman, 2013, p. 62). Certains se sentent « connectés avec les différentes cultures et lieux dans le monde à travers ces voyages et goûts virtuels » (p. 62). La collection des timbres de cafés, l'achat de paquets de ce produit leur offrent des expériences

réflexives de type touristique. Ils conservent néanmoins une distance ironique à l'égard de ces voyages virtuels en jouant avec les possibilités de rencontres cosmopolites offertes par les marques. Dans ce processus, ils « font preuve d'une certaine mondanité (*worldliness*), en exprimant des sentiments cosmopolites de délectation dans les rencontres avec la différence et d'ouverture envers les autres cultures » (p. 63).

Cette orientation cosmopolite présente toutefois des limites. *Primo*, même si nous manquons de données exhaustives, la plupart des études de terrain soulignent que, parmi les individus épousant une orientation cosmo-esthétique, on retrouve plus fréquemment des membres des classes sociales supérieures pour qui la consommation cosmopolite est en passe de devenir une norme de bon goût. Alors que le cosmopolitisme ambitionne de transcender les différences culturelles, l'idéologie consumériste, typique de la phase avancée du système capitaliste contemporain, est en passe de créer de nouvelles divisions sociales au nom même de l'ouverture prônée par cette orientation à l'altérité. Pour reprendre l'exemple de la nourriture, la faculté de se repérer dans un océan de spécialités gastronomiques devient un marqueur social puisque le public qui accède le plus facilement à une grande variété de cuisines exotiques vit dans les quartiers les plus favorisés (Germann Molz, 2007). C'est la raison pour laquelle certains sociologues insistent sur le fait que le cosmopolitisme est un style de vie urbain et que les consommations cosmo-esthétiques sont plus visibles dans les quartiers gentrifiés, aisés, là où l'accès à des produits culturels variés, internationaux, exotiques est plus fréquent (Binnie *et al.*, 2006). C'est bien dans les villes – et notamment dans les villes globales – que l'on retrouve plus facilement cette altérité de proximité favorable à la consommation cosmopolite. Ces villes sont cosmopolites pour partie parce qu'elles sont davantage intégrées au système transnational des échanges qu'au reste de leur contexte national, pour partie parce qu'y fleurissent « des goûts, modèles de consommation et formes de loisirs qui dérivent davantage d'une culture globale émergente que de leur culture nationale » (Cohen, 1997, p. 167).

Pour revenir à l'exemple des festivals, on peut les considérer comme des rituels par lesquels des individus de classes moyennes et

supérieures fortement diplômés glorifient et mettent en scène ce qu'est pour eux la norme esthétique du bon goût contemporain. Ces événements s'apparentent à des « pèlerinages culturels tout au long desquels des omnivores cosmopolites peuvent se rassembler en tant que pairs » (p. 122). Même si le public assez homogène des festivals est un terrain privilégié pour l'appréhension de cette population, d'autres études sur les pratiques culturelles ont confirmé le caractère socialement situé de cette « ouverture ostentatoire à la diversité » (Fridman et Ollivier, 2004, p. 109). Elle « reflète plus étroitement les ressources culturelles des classes les plus éduquées, en autant qu'elle présente comme désirables des attitudes qui leur sont plus facilement accessibles en raison de la plus grande diversité de leurs répertoires culturels » (p. 109).

Doit-on pour autant considérer ces consommateurs culturels comme des « omnivores cosmopolites » (Kendall, Woodward et Skribis, 2009, p. 109) ? Pour y répondre, rappelons tout d'abord que le terme d'omnivore désigne une figure nouvelle de la sociologie de la culture qui a remplacé celle, plus ancienne, de « snob culturel ». Alors que le snobisme repose sur la glorification des arts et le dédain des divertissements populaires, l'« omnivorité » est une aptitude à apprécier l'esthétisme d'une vaste gamme de formes culturelles englobant les arts et tout un éventail d'expressions populaires et folkloriques. L'omnivore ferait preuve d'une certaine ouverture d'esprit qui le prédisposerait à tout apprécier (Peterson, 1992). La transformation du snob exclusif en un omnivore inclusif se rattacherait à un mouvement historique de tolérance accrue envers ceux qui ont des valeurs différentes (Peterson et Kern, 1996). L'omnivore serait doté d'une capacité à identifier des répertoires associés à des symboles ou à des formes esthétiques qui franchissent les frontières culturelles. Ces traits, qui rappellent les vertus cosmopolites d'ouverture, n'empêchent nullement l'omnivore d'accumuler un capital culturel associé à des mécanismes de distinction. Si quelques éléments saillants de l'omnivore évoquent ceux que l'on attend d'un cosmopolite, les deux figures ne se superposent pas. D'après Richard Peterson, l'inventeur du concept d'omnivorité, le cosmopolite serait en réalité une figure particulière de la catégorie plus large des omnivores. « Même si le cosmopolitisme fait référence à un goût qui transcende les frontières nationales, le

mot omnivorité nous semble plus approprié, car il sous-entend des goûts qui franchissent non seulement les frontières des nations, mais aussi celles des classes sociales, des sexes, des ethnies, des religions, des âges ou d'autres frontières similaires » (2004, p. 159).

S'il existe des éléments omnivores dans l'orientation cosmoesthétique, elle ne peut se réduire à l'omnivorité. Des éléments permettant d'affiner la compréhension de cette socialisation en sont absents. Aux côtés de l'ouverture, de l'éclectisme et de la propension à la consommation, les mécanismes de construction du lien à l'altérité – objet central de la socialisation cosmopolite – restent méconnus : comment s'oriente-t-on vers autrui ? Quelle place lui réserve-t-on ? Quels sont les effets de cette rencontre ? Par ailleurs, si l'on veut que l'adjectivation devienne heuristique, il importe d'étudier la genèse des goûts, des préférences, des répertoires d'une esthétique cosmopolite afin de ne pas faire du cosmopolitisme esthétique l'apanage des omnivores et de vérifier dans quelle mesure un univore – un individu ayant plutôt des consommations culturelles ciblées – ne pourrait également avoir des consommations cosmopolites.

Secundo, le débat reste ouvert sur l'apport de la dimension esthétique au cosmopolitisme. Pour ceux qui en minimisent l'importance, le cosmopolitisme esthétique ne saurait produire d'autres sentiments que de nature esthétique : il n'y a aucune garantie que l'extension des horizons culturels, le développement de compétences culturalistes et de compétences herméneutiques se traduisent par l'éclosion d'un sentiment de responsabilité à l'égard du monde cosmopolite (Tomlinson, 1999). Pour d'autres auteurs en revanche, l'introduction de la dimension esthétique marque un important changement dans la façon d'envisager le cosmopolitisme, conçu au départ comme une abstraction politique et éthique et désormais appréhendé comme un style de vie lié à la consommation. « La question de la citoyenneté globale ne tourne pas seulement autour de l'engagement politique ou de la participation civile, mais aussi autour de goûts cosmopolites, styles et modèles de consommations » (Germann Molz, 2011, p. 37). Nikos Papastergiadis est convaincu qu'un sentiment éthique et politique à l'égard d'autrui ne peut naître sans un intérêt minimum pour sa culture. Il estime que le cosmopolitisme esthétique joue un rôle

fondamental, car en dépend « la capacité individuelle et collective de construire une image du monde » (2012, p. 94), l'art et la culture étant moins considérés comme une représentation de la vérité du monde qu'un instrument pour imaginer sa réalité.

Sans nier l'apport de l'orientation cosmo-esthétique à la socialisation à l'altérité, on peut néanmoins souligner qu'elle n'est pas fondée sur un savoir organisé et structuré, transmis par l'école ou par d'autres instances de légitimation, mais plutôt sur une accumulation progressive de rencontres et de consommations banales, d'expériences souvent éphémères et partielles, débouchant sur des représentations que l'on peut, comme on le fait sur Facebook, aimer ou pas, partager ou pas (Cicchelli et Octobre, 2015). En tournant vers les autres cultures un regard d'abord esthétique – en postulant donc que leur beauté découle précisément de leur différence – on court le risque de réifier l'altérité, d'oublier les enjeux de la construction d'un rapport à autrui (Marotta, 2010). Des travaux sur la fréquentation des restaurants étrangers (Hage, 1997) ont montré que, contrairement aux objectifs affichés, le pur plaisir gustatif l'emporte largement sur le désir de découvrir une autre culture via sa cuisine. Par ailleurs, à trop vouloir mettre l'accent sur la découverte compulsive, on oublie que derrière toute forme d'apprentissage, y compris culinaire, se cache un long processus d'accoutumance et d'intégration de techniques, de codes, de compétences. Paradoxalement, cette rencontre superficielle avec la différence culturelle – entretenue par l'impératif exotique de consommer la *différence pour la différence* – contribue à perpétuer une grande ignorance à l'égard d'une culture particulière. Laurier Turgeon (2002) se demande même si les restaurants étrangers ne sont pas une « manifestation nouvelle et plus moderne du colonialisme, pratiqué maintenant chez soi » (Turgeon, 2002, p. 228). Autrement dit, selon ces détracteurs du cosmopolitisme esthétique, la fréquentation d'un restaurant étranger correspondrait à une forme post-coloniale de maintien de l'autre dans l'altérité.

En conclusion, un lien peut être établi entre l'essor et la diffusion de l'esthétique cosmopolite via la consommation de produits culturels à l'échelle planétaire et le capitalisme consumériste contemporain (Binnie et Skeggs, 2004). L'orientation cosmo-esthétique serait ainsi

inscrite dans la logique culturelle du fonctionnement du capitalisme global, qui consiste à mettre en scène, à promouvoir des produits culturels. Au lieu de servir à créer des liens entre des étrangers, l'altérité est évaluée en termes de rentabilité commerciale. C'est cette rentabilité qui fournit de la valeur à la culture d'autrui et donne sens au contact avec lui. Étant donné la tendance du marché à intégrer et à exploiter les différences culturelles, on est en droit de se demander si l'aspiration cosmopolite à davantage d'universalisme peut se réaliser par les pratiques consuméristes.

L'intelligence des autres

Les mobilités, très répandues dans le monde contemporain (Urry, 2006 [2000] ; Stock, 2008), sont également très variées : déplacements touristiques et professionnels, stages et séjours d'études, voyages de formation et d'initiation, expatriations et exils. Ces mobilités peuvent être ponctuelles ou définitives, avoir une structure linéaire d'aller/retour ou plus complexe lorsqu'elles sont circulatoires – sans oublier les formes plus anciennes, mais désormais très importantes, de diaspora⁴. Les mobilités sont également plus complexes morphologiquement, du fait qu'elles ne sont plus seulement de nature physique et corporelle. Davantage que par le passé, les voyages se font aussi par l'esprit et, plus particulièrement, par le biais d'images puissamment évocatrices de paysages naturels et urbains, de monuments, de modes de vie (Szerszynski et Urry, 2006), diffusées sur toutes sortes de supports médiatiques. La nouveauté est en revanche constituée par les voyages virtuels (Szerszynski et Urry, 2006) : transcendant les distances géographiques, ils ont été rendus possibles par l'essor des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Dick Hebdige (1990) soulignait déjà, il y a un quart de siècle, le rôle joué par la télévision dans les voyages par l'imagination. Aujourd'hui, une multitude d'antennes paraboliques permet aux populations diasporiques d'accéder à des informations, à des programmes, reportages, des compétitions sportives en provenance des pays considérés comme leurs foyers d'origine. Ces mêmes

4. Pour une rétrospective fort détaillée de l'usage du mot diaspora, voir Dufoux (2012).

technologies permettent à tout un chacun de nourrir son imaginaire sur des pays, des aires géographico-culturelles à l'égard desquels il ressent une affinité et/ou une curiosité. Quant aux SMS, messageries instantanées, réseaux sociaux, jeux en ligne et à internet en général, ils ont accru de façon extraordinaire les communications à distance entre individus (Szerszynski et Urry, 2006).

Cette circulation croissante des personnes et des imaginaires produit des effets puissants sur la façon dont les acteurs sociaux élargissent leur conscience de la globalité, déploient leur capacité à comparer différentes places, aiguisent leur imaginaire de l'altérité (Szerszynski et Urry, 2006). « Il existe actuellement peu de gens dans le monde qui n'aient appris récemment qu'un ami, une connaissance ou un collègue était déjà en route pour une nouvelle destination ou de retour chez lui, avec tout un stock d'histoires et de mondes possibles » (Appadurai, 2005 [1996], p. 32). Sans entrer dans le détail d'une littérature foisonnante sur les formes d'hybridation, de métissage, de mélange et de créolisation liées aux migrations (Dufoux, 2003), attardons-nous sur les travaux qui ont mis en avant la place liminaire occupée par les diasporas – notamment ceux de Homi K. Bhabha (2007 [1994]) – en s'inspirant des *subaltern studies* et des *post-colonial studies*. Les groupes diasporiques ne se situent ni d'un côté (la métropole, l'Occident), ni de l'autre (la colonie, le pays d'origine) mais quelque part entre les deux. Cette place autre qu'occupe la diaspora, « la troisième place », est féconde pour l'hybridation (Bhabha, 2007 [1994]). Loin de partager une vision positive du « cosmopolitisme global »⁵, Bhabha propose une figure du cosmopolitisme fondée sur l'hybridation. Le « cosmopolitisme vernaculaire » se glisse entre les traditions culturelles et révèle des formes hybrides de vie et d'art « qui n'ont pas d'existence préalable dans le monde séparé des cultures ou des langues uniques » (p. 13). C'est un cosmopolitisme qui mesure le progrès global dans une perspective minoritaire.

5. Ce dernier serait fondé sur « des idées de progrès complices de formes néolibérales de gouvernance et de forces du marché en concurrence ». Il célébrerait « un monde de cultures plurielles et de peuples situés à la périphérie tant qu'ils produisent de confortables marges de profit dans les sociétés métropolitaines » (Bhabha, 2007 [1994] p. 14).

Les situations diasporiques peuvent également encourager des affiliations multiples auprès des individus. C'est ce que Peggy Levitt (2001) montre dans un ouvrage sur les échanges qui s'établissent entre un village dominicain, Miraflores, et une banlieue de Boston, Jamaica Plain, peuplée de migrants dominicains. L'auteure retrace les détails de ces vies transnationales pour mieux montrer la façon dont les idées et les informations circulent entre les deux communautés et dont les habitants développent un sentiment d'appartenance aux deux endroits. Plusieurs études sur les phénomènes migratoires en Europe (Recchi, 2013 ; Faist, Fauser et Reisenauer, 2013) révèlent que les individus ayant connu des mobilités ont généralement un capital cosmopolite supérieur aux autres. L'une d'elles, portant sur un échantillon d'Allemands, montrait qu'une plus grande demande de régulation institutionnelle supranationale et une plus grande tolérance, voire acceptation, à l'égard des étrangers sont corrélées au degré d'investissement de l'individu dans des pratiques transnationales (Mau, Mewes et Zimmerman, 2008)⁶.

Les voyages et les déplacements touristiques peuvent être analysés à l'aune du désir exotique d'ouverture au monde et compris de ce fait comme l'expression d'une orientation cosmo-esthétique passant par les contacts corporels. L'importance de la dimension sensorielle lors des mobilités a été soulignée (Le Breton, 2006 ; Urry, 2006 [2000]). La vue, l'odorat, l'ouïe, le toucher et le goût sont fortement sollicités au cours des voyages. C'est par la rencontre corporelle avec l'altérité que le cosmopolitisme s'expérimente et s'affiche. Dans son roman autobiographique consacré à son long séjour à Bombay, l'Australien Gregory David Roberts décrit son premier contact avec la ville dans ces termes : « La première chose que j'ai remarquée à Bombay, le premier jour, était l'odeur d'un air différent. J'ai pu la sentir avant même de voir ou d'entendre quoi que ce soit de l'Inde, dès que j'ai parcouru le tunnel qui reliait l'avion à l'aéroport. J'ai été excité et ravi par l'odeur de cette première minute à Bombay » (2007, p. 12).

6. Cet indice de transnationalité se compose de trois variables : le nombre de relations privées transnationales, le nombre de fois où l'enquête s'est rendu à l'étranger au cours des douze mois ayant précédé l'enquête, le temps total passé à l'étranger pour des périodes ayant duré au moins trois mois.

Le voyage possède une autre dimension qui n'est pas de nature esthétique : celle de la compréhension de l'autre par comparaison avec sa propre culture, du décentrement par immersion dans un autre système symbolique, du retour sur soi par frottement avec la différence culturelle. Nos contemporains semblent avoir oublié qu'à travers les siècles, les opinions ont été partagées sur l'utilité du voyage et que « l'Europe et ses sociétés n'ont eu cesse de lutter contre l'errance avec une efficacité changeante et de suivre le mouvement historique pour fixer, borner, contrôler les hommes » (Roche, 2002, p. 20). En dépit du fait qu'au cours de l'histoire, toutes les formes de mobilité se sont exprimées en Europe (Asséo, 2002) et dans le reste du monde, il a fallu longtemps pour que s'impose l'idée du voyage comme expérience formatrice par excellence (Roche, 2003). C'est surtout à partir de la fin du XVIII^e siècle qu'il devient l'un des moyens privilégiés pour parfaire l'éducation des jeunes issus des classes dominantes – ce que l'on appelait dans les pays anglo-saxons le *Grand Tour*. Avant l'entrée dans l'âge adulte, le jeune, le plus souvent accompagné d'un tuteur, se devait de connaître des pays comme l'Italie et la Grèce puis, vers la seconde moitié du XIX^e siècle, Istanbul, l'Afrique du Nord et le Proche-Orient. Le voyage apparaît comme le « fondement de la construction d'une identité de circulation s'exprimant de façon particulièrement riche dans le cosmopolitisme » (Roche, 2002, p. 19).

Certains aspects de ces mobilités hantent toujours notre imaginaire du voyage juvénile. Livres et films retracent ces expériences, dans lesquelles priment : a) la dialectique de la découverte de soi et de la rencontre avec les autres, dans un cadre situé loin de chez soi ; b) l'importance du sentiment d'incomplétude sur place pour justifier la nécessité d'aller ailleurs, pour vivre autre chose, pour élargir le champ des possibles. Apprendre au contact avec les autres, c'est ce que le voyage devrait garantir à ceux qui partent. Si ces avantages réels peuvent être discutés, notre culture a indubitablement construit, autour de cette expérience, un imaginaire durable qui s'avère lui-même partie intégrante de l'expérience. La stupeur civilisationnelle provoquée par les grandes explorations n'est plus de mise aujourd'hui (Greenblatt, 1996 [1991]). Lui a succédé l'étonnement personnel devant la différence culturelle. C'est sur cet élément émotionnel que

repose l'intelligence de l'autre (Cicchelli, 2012). Aujourd'hui, la mobilité géographique relève de l'évidence (Stock, 2008), aussi bien dans les esprits que dans les faits. Nombreuses sont les vertus accordées aux déplacements. Les voyages, en particulier, ouvriraient l'esprit, apprendraient à manier les codes du savoir-vivre dans un milieu international. C'est devenu un lieu commun que de croire que « tout le savoir du monde, ou du moins ses indispensables éléments, pourrait être donné par l'accomplissement d'un trajet, à condition que celui-ci ait été poussé suffisamment loin, en ce qui concerne aussi bien la distance que l'intensité de la curiosité. Et cette intensité elle-même suppose la réversibilité du regard ; lorsqu'il s'est exercé sur l'autre avec l'attention voulue, il aura, espère-t-on, la souplesse de se retourner sur lui-même et sur son environnement familial, au point de le rendre étrange. Car c'est à partir de ce sentiment d'étrangeté même que peut s'instaurer la distance critique souhaitable, à l'égard de sa culture d'origine [...] » (Cogez, 2004, p. 208). Tel est le crédo de nos sociétés contemporaines : le voyage doit garantir à celui qui part d'apprendre au contact avec les autres, en se décentrant de lui-même.

L'expression de *Bildung* cosmopolite a été avancée pour définir les contours de la socialisation lors d'un voyage de formation (Cicchelli, 2012). Cette notion contient à la fois l'idée de formation globale et celle de pont, d'ouverture vers les autres. C'est ce que souligne le germaniste et théoricien de la traduction, Antoine Berman (1984, p. 75) : la traduction est structurellement inscrite dans la *Bildung*, ce processus d'élargissement, ce passage du particulier à l'universel, dont l'essence est de jeter le « même » dans une dimension qui va le transformer. Elle est aussi expérience de l'altérité du monde, « épreuve de l'altérité, formation de soi par l'épreuve de l'altérité » (p. 75).

Lors des échanges Erasmus, assimilés à des voyages de formation (Cicchelli, 2012), les étudiants font du temps passé sur place (au moins six mois) l'une des conditions fondamentales pour atteindre les objectifs qu'ils assignent à un séjour à l'étranger. Ils en attendent d'aiguiser leur regard sur l'autre, de mieux connaître en retour leur propre culture, de faire l'expérience d'un éventuel changement de soi. Ils sont rares à se vivre comme des transfuges ou des exilés (deux figures typiques de la condition de l'étranger). L'étudiant Erasmus ne saurait

être considéré comme un immigré fuyant son pays et demandant asile et hospitalité dans le pays d'accueil.

Ce voyage voulu, parfois désiré, fortement assumé, ne met pas le voyageur à l'abri des difficultés du contact avec une réalité peu ou nullement familière. Une situation différente, codée tour à tour comme « étrange », « bizarre », oblige l'observateur à un retour critique sur sa propre culture. Par comparaison systématique entre le familier et le non-familier, le séjour Erasmus se révèle un moment privilégié de réflexivité pour les acteurs sociaux. Bref, cette situation de liminarité sociale et d'*estrangement*⁷ cognitif et émotionnel conduit les étudiants à se faire les ethnologues à la fois de la société d'accueil et de la société d'origine, les pousse à un travail de décodage culturaliste (Cicchelli, 2008). Elle engage plusieurs dimensions de l'expérience individuelle, permet de se découvrir pluriel, en faisant une place à autrui dans la définition de soi. Dans cette enquête, les interviewés mettent en œuvre un raisonnement cosmopolite. L'hétérogénéité foncière des sociétés européennes est ce qui sous-tend l'intérêt de leur connaissance. C'est parce que celles-ci ont des différences spécifiques que leur connaissance sur place permet de parfaire sa *Bildung*. Pour devenir des hommes et des femmes de l'Europe du XXI^e siècle, ces jeunes estiment qu'il leur faut apprendre à connaître la culture de leurs voisins selon un mouvement tripartite : expliquer leurs comportements, s'orienter au sein de sociétés européennes et savoir situer leur appartenance à différentes échelles (infranationale, nationale, supranationale). Le résultat final de ce processus est l'acquisition d'un savoir-faire cosmopolite qui leur permet de faire preuve de nouvelles compétences pratiques pour gérer la vie quotidienne dans un pays étranger.

On retrouve des mécanismes proches de mise en rapport de soi avec autrui dans une enquête menée par Jennie Germann Molz (2007) sur les *food travellers*, les personnes qui voyagent dans un but culinaire. En associant fortement la nourriture à la différence culturelle dont elle devient le symbole, le tourisme culinaire fournit aux individus de nombreuses opportunités d'accéder à l'altérité dans sa dimension la plus exotique. L'auteure s'intéresse aux effets que produit sur les

7. Sur les usages de ce mot, voir Cicchelli (2012).

voyageurs l'étrangeté de la nourriture et de la façon de l'accommoder, de la présenter, de la consommer, en particulier chez ceux qui font le tour du monde. Ces voyageurs font de leurs corps le véhicule de l'ouverture à l'altérité. En goûtant à une grande variété de cuisines étrangères tout au long de leur périple, ils « incarnent à la lettre les caractéristiques cosmopolites de la curiosité audacieuse, de la volonté de courir des risques et du désir de consommer la différence » (p. 85). Cela inclut de manger de la nourriture qu'ils ont considérée jusqu'alors comme indigeste, sale, voire impropre à la consommation, de contracter des maladies, de perdre ou de prendre du poids. Au lieu de consommer des produits qu'ils connaissent déjà, pour avoir le sentiment de se sentir chez eux tout en étant loin de leurs pays, ils recherchent au contraire des produits éloignés de leurs goûts pour faire l'expérience du décentrement. En associant la nourriture à des lieux bien spécifiques, ces voyageurs réactivent une géographie imaginée de l'altérité qui différencie les lieux en fonction de leurs cuisines ; ils apprennent à reconnaître des saveurs différentes.

Comme pour l'orientation précédente, quelques limites peuvent être énoncées. Tout d'abord, les mobilités ne garantissent nullement le développement ni l'acquisition d'une orientation cosmo-culturaliste. Parfois, une mobilité est entièrement centrée sur la découverte de soi, un processus qui peut être autonome de la connaissance d'autrui. Ce peut être le cas du tourisme chamanique, au cours duquel la consommation de plantes psychotropes doit procurer « l'accès à ces modèles spirituels enfouis dans chaque individu et censés témoigner d'une origine à la fois personnelle et collective. Faire retour à l'origine, aux origines – opérer une véritable “révolution” –, tel semble être en effet le but de ce type d'exploration débouchant sur un nouveau départ » (Amselle, 2013, p. 8).

Ensuite, le profond intérêt pour l'autre dont font preuve les étudiants Erasmus peut être interprété à bon escient comme la caractéristique fondamentale de l'orientation cosmo-culturaliste, qui se traduit également par le désir de rencontres diversifiées. Toutefois, on observe chez les étudiants interrogés (Cicchelli, 2012) aussi bien l'expression d'un certain enthousiasme à l'idée de découvrir une autre culture que, de façon beaucoup plus inattendue, de l'irritation à l'égard

des comportements des locaux, qu'ils refusent finalement de fréquenter. Dans le corpus des entretiens, il n'est pas rare de rencontrer des images stéréotypées de la culture locale et même un certain désistement par rapport à l'envie initiale de connaître cette dernière – ce qui va à l'encontre des promesses du voyage de formation. Les discours des jeunes interviewés sont également ponctués de doutes quant à la possibilité pour eux d'élargir leur cercle d'appartenance, ce qui conduit même certains à réaffirmer leur identité nationale. Bref, si l'esprit cosmopolite se construit à partir de la prise de conscience de la nécessité d'un contact avec les autres, il n'exclut pas les déceptions et les retournements. Il ne se confond nullement avec un amour inconditionnel de l'autre, ni n'implique une dissolution des appartenances nationales. Les jugements constituant l'orientation cosmo-culturaliste peuvent être instables, les apprentissages inachevés.

Le souci des autres

L'empathie cosmopolite, entendue comme une capacité à comprendre les sentiments et les émotions d'individus pouvant appartenir à des cercles sociaux fort éloignés de soi, joue un rôle fondamental dans l'orientation cosmo-éthique, comme nous allons le voir dans quelques études de terrain.

De même que Benedict Anderson (1996 [1983]) a mis en avant le rôle de la presse et des romans dans le développement de « communautés imaginées » au fondement du nationalisme au XIX^e siècle, de même Lynn Hunt (2013) a montré celui de la diffusion d'une littérature sentimentale, au XVIII^e siècle, dans la naissance de l'« empathie imaginée », dans ce changement de regard sur l'humanité qui a été à l'origine de l'invention des droits humains. En poursuivant l'exploration de la subjectivité – commencée à différents titres à la Renaissance et avec l'essor du protestantisme –, les romans sentimentaux ont suscité de nouvelles émotions et sensations et ont définitivement imposé l'idée moderne que la force et la richesse de la vie intérieure étaient les sources de l'individualité. L'imaginaire littéraire du XVIII^e siècle a renforcé la notion d'une communauté fondée sur des individus autonomes et empathiques, capables de se référer à des valeurs universelles supérieures, dont l'horizon de sens se situait bien au-delà des liens

familiaux et communautaires, des affiliations religieuses et des appartenances nationales. Pour que les droits humains deviennent enfin une évidence chez les contemporains de Jefferson et Lafayette, de Mirabeau et Saint-Just, il a fallu que les individus développent, moins par des expériences personnelles que par la médiation de la lecture, une nouvelle sensibilité pouvant embrasser tout le genre humain. Grâce à des romans comme *La Nouvelle Héloïse*, de Jean-Jacques Rousseau (1761), les lecteurs ont appris à étendre leur empathie au-delà de leurs proches. Par le biais de la lecture, l'identification aux personnages dépassait les limites traditionnelles entre classes sociales. Ainsi les lecteurs ont-ils pu imaginer leurs contemporains comme leurs semblables, des êtres humains ressentant les mêmes émotions. Sans ce long apprentissage, le concept d'égalité n'aurait pu devenir l'une des valeurs centrales de la modernité occidentale.

De façon inattendue, des attitudes cosmo-éthiques ont pu être mises au jour dans le domaine de la consommation. Les rencontres interculturelles rendues possibles par ces pratiques peuvent modifier le regard des consommateurs et promouvoir l'émergence d'une conscience du monde comme un tout (Germann Molz, 2011, p. 48). Les consommateurs peuvent même aller au-delà des opportunités offertes par des marques internationales comme Starbucks ou Second Cup : ils expriment parfois les valeurs cosmopolites de l'engagement éthique en faisant preuve d'une conscience globale et d'un sens de la responsabilité envers la planète, lesquelles se traduisent par leur scepticisme quant à la capacité de ces marques à accomplir ce devoir. Pour certains interviewés (Bookman, 2012), une éthique de la responsabilité devrait être intégrée dans les pratiques commerciales, alors qu'elles ne font qu'imposer un coût additionnel pour vendre – de façon très lucrative – des produits à un prix encore plus élevé.

On peut néanmoins se demander si les sentiments cosmopolites associés à la consommation sont en mesure de susciter un intérêt pour les grands problèmes du monde, d'autoriser des engagements au nom de notions cosmopolites centrales – telles que les droits humains ou la justice globale – et de promouvoir des solidarités. « Y a-t-il un potentiel de transformation dans les causes fondées sur la consommation, ou la consommation "éthique", "empathique" est-elle une

tendance destinée à préserver le *statu quo* ? Y a-t-il des chances qu'un programme cosmopolite pour la justice sociale globale soit mis au point grâce à la consommation ? Ou plutôt les objectifs cosmopolites doivent-ils être nécessairement poursuivis en dehors du régime de la consommation ? » (Germann Molz, 2011, p. 48). Des réponses à ces questions peuvent être apportées par les travaux portant sur les consommations alternatives et sur les mouvements qui s'y rattachent. L'alterconsommation repose sur l'idée d'une citoyenneté responsable et sur l'exercice d'une « responsabilité face aux conséquences sociales et environnementales de l'acte de consommer » (Pleyers, 2011, p. 18). La contribution majeure de la chaîne alimentaire à la dégradation de l'environnement et au réchauffement climatique devient l'un des arguments centraux de l'aspiration à modifier en profondeur le marché de la production et de la consommation de nourriture.

D'autres terrains montrent comment se manifeste cette sensibilité éthique se traduisant (ou pas) par des formes d'engagement pour le monde. Commençons par évoquer la compassion à l'égard d'êtres humains inconnus, étrangers, avant de nous pencher sur les mobilisations transnationales d'indignation.

L'importance de la compassion suscitée par des événements tragiques a été mise en évidence par Jérôme Truc (2006) dans son analyse des réactions aux attentats terroristes survenus à Madrid en 2004. L'auteur part de l'idée qu'il s'agit d'une émotion plurielle et démontre qu'aux différents registres émotionnels correspondent autant de publics, chacun conférant à l'événement une signification différente qui pourra entrer en concurrence avec d'autres quant à la façon d'interpréter l'événement et d'y réagir. À partir de l'étude d'un vaste corpus de messages rédigés par des inconnus à l'attention des victimes des attentats, il constate que chaque public construit avec les victimes un type de proximité sur lequel repose sa logique de compassion. Si les individus se réfèrent à la ville de Madrid ou à l'appartenance nationale, ils adoptent un « registre communautariste ». Le « registre universaliste » est en revanche celui des auteurs de messages faisant appel à une commune humanité. Ce dernier type de message assume des traits cosmopolites dans la mesure où il exprime la compassion d'un être singulier à l'égard d'une victime singulière. C'est un cosmopolitisme

« du cœur, chargé d'une présence, tendu d'une singularité humaine à une autre, qui ne se réduit pas à un universalisme de raison. Ce cosmopolitisme ne réside pas dans le contenu d'un message dont il est peu probable en définitive qu'une victime le lira, mais simplement dans le fait même de s'adresser à cette personne qui nous est étrangère, et de lui livrer son cœur comme on le ferait à un ami » (p. 198).

Dans un travail portant sur les logiques de rattachement au monde (Cicchelli, à paraître), nous nous interrogeons sur la façon dont s'exprime le souci d'autrui chez des jeunes adultes français lorsque des événements tels que des catastrophes nucléaires et environnementales frappent des peuples, même éloignés sur le plan géographique ou culturel. Pour comprendre la façon dont les individus développent une conscience cosmopolite éthique, nous avons séparé les craintes, compassions, empathies, indignations des jeunes interviewés de leur volonté de les traduire en action individuelle et/ou collective. On observe chez eux deux façons de parler du monde contemporain. La première se fonde sur leur expérience des liens de proximité, de voisinage, d'appartenance et de culture communes. La seconde réponse sur des considérations plus abstraites et universelles. La première renvoie à une vision « par le bas », celle d'une attache à une communauté proximale, alors que la seconde correspond à une vision « par le haut », celle d'une identification à une commune humanité. Un raisonnement cosmopolite de type éthique se manifeste lorsque l'humanité est considérée comme un acteur à part entière et cela, indépendamment de toute considération sur les différences culturelles entre les groupes humains. Ce raisonnement a été testé chez les interviewés à partir de leur réception d'un événement particulier : la catastrophe nucléaire de Fukushima, au Japon, en mars 2011. Les jeunes interviewés utilisent abondamment le registre de l'universalité pour dire leur sentiment à l'égard de la catastrophe. Tous font preuve de compassion immédiate envers les populations touchées, mais l'argument de l'universalité (« on est tous dans le même bateau ») autorise surtout un puissant retour réflexif sur soi. Cet événement doit selon eux permettre de repenser la place du nucléaire dans la production d'énergie en France. Il y aurait, malgré tout, une différence en termes d'impact émotionnel entre des catastrophes qui surviennent à

proximité (comme l'explosion de l'usine AZF à Toulouse en 2001) et celles qui se passent loin des frontières nationales.

Les émotions jouent un rôle fondamental dans la propagation de mouvements transnationaux de protestation (Bensky et Langman, 2013). À partir de décembre 2010, les « mouvements des places » (Pleyers et Glasius, 2013) ont fleuri dans de nombreux pays du pourtour méditerranéen (Tunisie, Égypte, Israël, Grèce, Turquie, Espagne, Portugal, Italie), en Europe (France, Irlande) et aux États-Unis. L'indignation est fortement associée à l'éclosion de ces mouvements, qui exploitent par ailleurs les ressources fournies par la Toile. Y prospèrent des « réseaux d'indignation » (Castells, 2012, cité par Pleyers, 2013, p. 8) grâce auxquels s'opère « le passage de l'espace privé et virtuel à l'espace public des places » (Pleyers, 2013, p. 10). Le retentissement du mouvement espagnol des *Indignados* et le succès international de l'ouvrage de Stephan Hessel (2010) – *Indignez-vous* – ont sans doute contribué à répandre l'usage de la notion d'indignation dans les analyses de ce phénomène. Hessel rappelle, dans son livre, que son engagement politique a eu pour socle la résistance à la barbarie nazie et la construction de l'avenir démocratique de la nation française. Un lien de causalité est clairement établi entre le sentiment de révolte et la révolte elle-même, l'indignation étant considérée comme le moteur de l'engagement. Toutefois, dans le cas des mouvements des places, elle n'est pas le seul catalyseur. Les travaux montrent que la protestation est aussi l'expression émotionnelle d'une forte dégradation des conditions de vie et du déclassement social des jeunes, dont l'avenir paraît plus sombre que celui de leurs parents. La gravité de la crise économique a sans doute suscité la critique de sa gestion par les gouvernements (Bensky et Langman, 2013). La précarisation d'une fraction croissante de la population qui en a résulté a provoqué des sentiments de colère contre les dirigeants, d'anxiété face à l'avenir, d'humiliation de se sentir ignoré. Les réactions de type émotionnel prédisposent l'individu à accepter certains schémas explicatifs adaptés aux circonstances, à envisager des alternatives. La « colère et l'indignation envers les élites peuvent non seulement motiver le rassemblement et la participation, mais surtout protéger le soi des sentiments de honte et d'humiliation » (p. 530). La participation aux manifestations de

protestation peut en outre fournir une « variété de gratifications plaisantes, allant d'un sens de communion à une réaffirmation de sa propre valeur et dignité » (p. 531).

Bien qu'on ne puisse tous les inscrire dans la même logique⁸, tous ces mouvements partagent des points communs fort intéressants (Pleyers et Glacius, 2013). Ils se font les porteurs des idéaux d'une « démocratie plus profonde et plus directe, de l'affirmation de la dignité de chacun et d'une équité sociale et économique qui conduit à d'autres conceptions et d'autres pratiques des relations économiques » (p. 75). Ainsi, « articulant étroitement les considérations socio-économiques et culturelles, ces indignés en appellent à une reformulation de notre manière de concevoir et pratiquer l'émancipation, de la citoyenneté, de la démocratie, de la dignité et de la justice sociale » (p. 75). Tous partagent certaines caractéristiques transnationales et leur succès est assuré par une mobilisation au nom de valeurs devenues universelles, supports d'une aspiration à vivre dans une « société décente » (Margalit, 1999). La participation relève de la démocratie directe, elle se fait *in situ*, ou en contact permanent, via les réseaux et forums sociaux, avec d'autres protestations se déroulant en parallèle, à proximité ou à distance.

Les travaux sur cette orientation comportent néanmoins quelques lacunes. La question de la solidarité ne se pose que lorsqu'on laisse aux individus l'opportunité de choisir note David A. Hollinger (2006), lorsqu'ils peuvent « exercer une forme d'influence sur le "nous" qu'ils peuvent aider à constituer » (p. 12). La solidarité est un exemple d'affiliation élective, certains individus étant plus confiants dans la force de l'unité du groupe auquel ils appartiennent et pour lequel ils s'engagent que d'autres, mieux à même de s'éloigner du contexte proximal pour imaginer des liens de solidarité plus abstraits. Comme le dit si bien Ilija Trojanow dans son roman, *Le Collectionneur de mondes* (2011), « si l'on était proche de tous, de qui s'occuperait-on, avec qui souffrirait-on ? Le cœur de l'homme est un récipient à capacité finie

8. Il faudrait souligner davantage la différence de perspective dans ces luttes pour un avenir meilleur entre des pays déjà démocratiques – et dont une partie de la population s'insurge contre l'usure et la dégradation de la démocratie institutionnelle et représentative – et d'autres dont les habitants se battent pour instaurer des régimes démocratiques.

– au contraire du divin, principe infini ». Les enquêtes à venir devraient mieux explorer la manière dont s'exercent ces formes de solidarité dans un cadre qui dépasse les liens sociaux de proximité. Comment arrive-t-on à un engagement de type cosmopolite, entendu comme une action ayant comme inscription ultime l'humanité entière ? À quelles conditions, en embrassant le cercle de l'humanité, l'individu peut-il éprouver un sentiment tel qu'il en vienne à considérer sa responsabilité comme une réponse irrécusable, incessible et non résiliable à l'égard d'autrui ?

La mise en évidence d'horizons cosmo-éthiques doit nous inviter à reconsidérer l'existence d'un cheminement idéal (une sorte de « carrière cosmopolite ») dont les étapes pourraient se définir schématiquement ainsi : a) se sentir touché, affecté par ce qui se passe dans le monde ; b) se sentir non seulement intéressé, mais aussi concerné – c'est-à-dire avoir un rapport particulier avec ce qui se passe (« cela me regarde, je ne peux y échapper ») ; c) faire des efforts, s'impliquer, se mobiliser – c'est-à-dire aller chercher de l'information, réagir, discuter, agir en vue de résoudre le problème, d'aider. Le caractère exigeant et téléologique de ce cheminement pourrait conduire à dévaloriser les deux premières étapes au profit de la dernière, le passage à l'acte, la mobilisation. Plutôt que se focaliser sur les freins à l'engagement, il conviendrait aussi de chercher à comprendre ce qui sensibilise les individus à un événement survenant loin de leurs frontières nationales. Comment se créent des proximités à l'égard des populations touchées par des catastrophes humanitaires, environnementales, par des actes terroristes ? Ces proximités se forment-elles sur la base d'un vécu, d'une histoire commune ?

Dans le cas des catastrophes naturelles, l'humanité ou la santé de la planète ne sont pas suffisantes pour déclencher un passage à l'acte individuel (Cicchelli, à paraître). La plupart des jeunes Français interviewés sur la catastrophe nucléaire de Fukushima déclarent donner de l'argent, de façon ponctuelle, à l'occasion de crises humanitaires. Ils excluent d'autres formes de mobilisation, plaçant sur des plans séparés la compassion et l'intervention personnelle. Ils reconnaissent qu'une intervention nationale seule est insuffisante, et préconisent l'union internationale comme solution idéale. On retrouve cette idée

que les actes individuels n'ont pas de portée efficace dans les travaux sur la consommation éthique (Pleyers, 2013). Si l'un des enjeux pour les alterconsommateurs est la lutte contre le changement climatique et le développement d'une solidarité globale, « le succès limité de la consommation éthique tient notamment au fait que les consommateurs restent peu enclins à envisager une responsabilité personnelle quant aux conséquences de leurs choix de consommation » (p. 22).

Plus généralement, la difficulté à s'engager renvoie à la fragilité de l'engagement, typique des sociétés modernes. Dans un texte incisif, Michelle Perrot (1998) rappelle que « le vassal s'engage envers son seigneur par l'aveu, texte écrit, qui scelle sa parole et sa foi, son lien de subordination personnel vis-à-vis d'un seigneur qu'il ne saurait trahir sans félonie. À l'armée, le volontaire s'engage pour un temps donné qu'il ne peut rompre sans désertion tandis que le religieux qui prononce ses vœux promet à son ordre et à son Église – et par eux au Christ – pauvreté, chasteté, obéissance, à savoir une totale oblation du corps et de l'esprit. De ses vœux, il ne peut être “relevé” que par ses supérieurs. Honte au défroqué sans honneur » (p. 5). Dans les trois cas de figure, l'engagement implique « la durée, le renoncement à sa volonté propre, la subordination à une puissance supérieure, le dévouement à une cause qui lui donne sens, mais ici toujours médiatisée. L'engagement, enfin, est personnel ; c'est l'acte volontaire d'un individu qui se lie, et souvent de manière solennelle et publique » (p. 5). Ces inscriptions présupposent chez l'individu des formes d'identification à des institutions, de fidélité à leur égard, en échange d'une reconnaissance. Il est toutefois permis de se demander si les institutions contemporaines peuvent continuer de fonctionner en s'appuyant sur une forte loyauté des acteurs sociaux. Les exemples que cite Michelle Perrot ne disent rien quant aux capacités des institutions à susciter une fidélité sous la forme de la reconnaissance du devoir accompli. Richard Sennett (2000) se demande précisément comment cultiver des loyautés et des engagements mutuels au sein d'institutions qui sont disloquées ou perpétuellement refaçonnées. Ici l'engagement ne doit pas tant contrer l'inconstance des êtres humains et de leurs passions que l'impossibilité des institutions contemporaines d'offrir des formes de régulation et de socialisation à même de pérenniser chez les individus

le sens de l'accomplissement de leur devoir. Selon Sennett, les caractéristiques du nouvel esprit du capitalisme – et notamment l'accent qu'il met sur les notions de projet et de flexibilité – finissent par engendrer une corrosion du caractère de l'acteur social. « L'instabilité est censée être la norme, l'entrepreneur de Schumpeter est devenu l'idéal de Monsieur Tout-le-monde. La corrosion du caractère en est peut-être une conséquence inévitable. Le "pas de long terme" désoriente l'action à long terme, distend les liens de confiance et d'engagement et dissocie la volonté du comportement » (p. 38-39).

Vivre ensemble

Les terrains qui illustrent la question cosmo-politique du vivre ensemble essaient, chacun à leur façon, de répondre aux questions suivantes : quelles seraient les conséquences d'une attitude qui consisterait à ne pas vouloir considérer les étrangers – ou ceux qui, tout en vivant près de nous, nous paraissent éloignés sur le plan culturel – comme des individus faisant partie de notre communauté, de notre société, de notre monde, d'une commune humanité (Kendall, Skrbis et Woodward, 2009) ? Quelles seraient les conséquences du durcissement des identités, de l'érection de barrières, de l'exclusion de l'autre de sa propre identité ? Quelles seraient les conséquences d'un refus d'hospitalité à l'égard des étrangers ? Pour y répondre, on commencera par la lecture que donne l'illustre helléniste Jean-Pierre Vernant (1999) du mythe du retour *incognito* de Dionysos à Thèbes et des malheurs qui suivent sa mise au ban par les habitants de la ville. Déguisé en femme et, qui plus est, prenant les traits d'un « métèque oriental » suivi d'un cortège de femmes ivres, il met à l'épreuve l'hospitalité des Thébains en les confrontant à l'image qu'ils se font de l'altérité : celle d'un dieu itinérant, errant et vagabond, un dieu de nulle part et de partout, nous dit Vernant. Les femmes de Thèbes sont ensorcelées par le dieu rejeté, elles tuent les soldats ; Agavé, la reine mère, en proie à un rêve hallucinatoire, abusée par Dionysos, dépèce son propre fils, le roi Penthée, brandit sa tête décapitée au bout du thyrses, la montre triomphalement à son propre père, Cadmos. Au prix de souffrances inouïes, les Thébains comprennent que leur revendication de pureté provoquera des actes de monstruosité tant que l'autre – leur différent – n'aura pas été pensé et inclus dans leur identité. La

morale est claire pour Jean-Pierre Vernant : ne pas reconnaître et accepter sa part d'altérité, la projeter sur les autres choisis comme des boucs émissaires, les diaboliser en les excluant d'une commune humanité, tout cela engendre des « identités monstrueuses ». Citons ce beau passage : « Le retour de Dionysos chez lui, à Thèbes, s'est heurté à l'incompréhension et a suscité le drame aussi longtemps que la cité est demeurée incapable d'établir le lien entre les gens du pays et l'étranger, entre les sédentaires et les voyageurs, entre sa volonté d'être toujours la même, de demeurer identique à soi, de se refuser à changer, et, d'autre part, l'étranger, le différent, l'autre. Tant qu'il n'y a pas de possibilité d'ajuster ces contraires, une chose terrifiante se produit : ceux qui incarnaient l'attachement inconditionnel à l'immuable, qui proclamaient la nécessaire permanence de leurs valeurs traditionnelles face à ce qui est autre qu'eux, qui les met en question, qui les oblige à porter sur eux-mêmes un regard différent, ce sont ceux-là mêmes, les identitaires, les citoyens grecs sûrs de leur supériorité, qui basculent dans l'altérité absolue, dans l'horreur et le monstrueux. [...] L'horreur vient se projeter sur la face du même qui n'a pas su faire sa place à l'autre » (p. 190-191).

Davantage que les autres, l'orientation cosmo-politique est fortement sensible aux variations nationales dans la façon de concevoir l'intégration d'autrui dans le corps social, la cohabitation avec les minorités et, plus généralement, l'accueil et l'hospitalité. La pluralité culturelle est identifiée, reconnue et valorisée de manière très différente au sein du républicanisme français, du *melting-pot* américain et des systèmes multiculturels canadien, australien ou britannique. Il est également certain que l'ampleur des débats publics relatifs à l'immigration et les réponses politiques à la gestion de la différence culturelle dans l'espace public dépendent largement des histoires coloniales et migratoires de chaque pays.

Il est des périodes où la question du vivre ensemble se pose avec plus d'acuité. Durant la seconde moitié du XIX^e siècle aux États-Unis, les problèmes relatifs à l'accueil de populations perçues comme non autochtones (les Irlandais) de la part des Américains de souche (issus des premières vagues migratoires anglaises) ont très vite émergé de façon violente. L'ouvrage du journaliste Herbert Asbury, *The Gangs of New York*, publié en 1927, relate des affrontements sanglants, dans

le quartier Five Points de Lower Manhattan, entre bandes criminelles américaines et irlandaises, les premières revendiquant la possession exclusive des lieux au nom de l'antériorité de l'installation de leurs ancêtres sur le sol américain⁹. En France aussi, on enregistre dès la fin du XIX^e siècle de nombreuses agressions contre des ouvriers belges et italiens. On se souvient des tragiques événements d'août 1893 à Aigues-Mortes, qui virent le massacre d'ouvriers italiens dans un double contexte de crise – remise en cause de la société traditionnelle, dépression économique, forte poussée migratoire – et de construction du sentiment national sous l'impulsion des élites de la Troisième République (Noiriel, 2010).

C'est sans doute avec l'accroissement des conflits ethniques dans un monde globalisé que deux grandes questions se sont récemment imposées dans les débats publics au sein des sociétés européennes et occidentales. Elles sont relatives : a) aux impératifs de secours, aux politiques d'accueil, au devoir d'hospitalité à l'égard des populations migrantes au nom du respect des droits humains et d'une commune humanité d'une part ; b) à l'acceptation de la pluralité des modèles culturels au sein d'une même communauté nationale, avec la reconnaissance de la valeur de la diversité culturelle d'autre part.

Parmi toutes les notions qui ont été mobilisées pour désigner à la fois la réalité plurielle des sociétés contemporaines et les politiques permettant d'asseoir la diversité au sein d'une communauté nationale donnée, le multiculturalisme a sans doute été la plus débattue. « Si le nationalisme était le dominant culturel et politique du monde moderne, le multiculturalisme se manifeste comme celui du monde postmoderne » (Parsanoglou, 2004, p. 3). Polysémique, le multiculturalisme a donné lieu à un foisonnement d'usages. Sans nous attarder sur la diversité des significations qui y sont rattachées, insistons sur les critiques adressées à son endroit par l'orientation cosmopolite. C'est sans doute David Hollinger (2002) qui a le plus contribué à faire émerger dans le débat intellectuel la question de l'ethnisation de la société américaine. L'historien reproche au multiculturalisme de

9. Le scénario du film homonyme de Martin Scorsese (2002) s'est inspiré très librement de ce roman ; il a obtenu une nomination à l'Oscar pour le meilleur scénario original.

reposer sur des principes trop vagues pour donner à ses partisans la possibilité de s'entendre sur une définition minimale, son vocabulaire n'est pas assez précis pour cerner la variété des problèmes à traiter. De ce point de vue, le multiculturalisme ressemble à bien d'autres mouvements qui ont pu évoquer les aspirations et les anxiétés d'une période donnée, mais il se montre incapable de relever les défis auxquels sont confrontées les sociétés contemporaines en raison de la généralité des engagements qu'ils requièrent. Hollinger distingue deux formes de gestion politique de la pluralité culturelle et de l'intégration sociale de la différence. La première renvoie à une valorisation extrême des particularismes. Pour reprendre une définition consensuelle, le multiculturalisme serait un engagement à « reconnaître, maintenir, respecter et valoriser les différentes cultures qui coexistent au sein d'un espace territorial défini, que ce dernier soit la nation, la cité, la région, la municipalité ou toute autre société¹⁰ ». Une version encore plus radicale de ce multiculturalisme, pouvant conduire à des conflits ethno-nationaux, repose sur les revendications de la tribu et de la nation. Comme on l'a vu dans le cas des dérives du différentialisme culturaliste (chapitre 3), ce qui est en jeu pour les défenseurs d'un tel multiculturalisme est la préservation d'identités collectives primaires, homogènes et permanentes, ancrées dans une mémoire commune et tournées vers leur survivance (Fridman et Ollivier, 2004).

À cette première conception, Hollinger (2002) oppose une seconde, cosmopolitique, qui fait fi des particularismes radicaux enfermant chaque culture dans sa spécificité. Le multiculturalisme cosmopolite reposerait sur une conception individualiste et volontariste de l'identité, où chaque individu composerait, à partir des divers éléments de son patrimoine culturel et des répertoires cosmopolites disponibles, une identité *sui generis*. « Le cosmopolitisme mènerait alors à l'émergence *ex nihilo*, au gré des accidents de l'histoire et de la géographie, de nouvelles communautés ethniques ou culturelles. Pour Hollinger (2002), le multiculturalisme cosmopolite est infiniment préférable à la position pluraliste, puisqu'il entraîne une profonde intégration sociale et qu'il réduit les possibilités de conflit entre collectivités

10. « *Sharing Diversity. National Approaches to Intercultural Dialogue in Europe* » (disponible sur <http://www.interculturaldialogue.eu>).

ethniques, raciales ou culturelles » (Fridman et Ollivier, 2004, p. 115). Les partisans du pluralisme mettent l'accent sur les frontières qui séparent les groupes et se font souvent les porte-parole des droits culturels des minorités (Hollinger, 2006). Cosmopolitisme et pluralisme ont certes en commun la promotion de la tolérance, l'ouverture à l'égard d'autrui et la reconnaissance de la diversité, au point qu'on pourrait presque les confondre. Mais le cosmopolitisme est davantage orienté vers l'individu. Il suppose que ce dernier soit capable d'endosser de multiples affiliations, de se reconnaître dans des communautés larges. Le pluralisme est plus conservateur, il est orienté vers des groupes préexistants. Il attribue à chaque individu une identité principale au sein d'une communauté considérée comme singulière. Si les pluralistes sont plus soucieux de protéger et de perpétuer les cultures de groupes déjà bien définis et établis, les cosmopolites sont plus enclins à « encourager la formation volontaire de nouvelles communautés de large portée » (Hollinger, 2002, p. 231). Les cosmopolites sont très intéressés par la nouveauté alors que les pluralistes mettent l'accent sur la conservation de l'ancien.

Dans les sociétés contemporaines, aux prises avec de profonds clivages internes, la question de l'ethnicité fonctionne sur le principe de la performativité, de la prophétie autoréalisatrice. Jean-Loup Amselle (2009) se demande s'il n'existe pas aujourd'hui un France un véritable marché du particularisme, du fragment, qui sert les intérêts des entrepreneurs d'ethnicité. D'après cet auteur, les gouvernants doivent affronter le problème de la « multiplication des revendications identitaires contradictoires dans un contexte de globalisation et d'existence de "diasporas" » (p. 7). À cause du déclin du républicanisme et de son modèle universaliste et assimilationniste, de l'essor d'une conception séparatiste et rigidifiée des appartenances qui alimente toutes sortes de fondamentalismes religieux et ethniques, la société française a connu un durcissement des identités. Afin de contrer ce mouvement, Amselle rappelle l'urgence de défendre l'idée d'une humanité commune dont les différents segments ne cessent de se mélanger. « Les cultures du monde sont depuis l'origine des temps l'objet d'un continuel brassage, de sorte que les sutures actuelles ne portent que sur des produits "reprisés", résultats de collages antérieurs et non sur des segments

originaires de cultures primordiales. Un patchwork de patchwork en quelque sorte... » (p. XXII). Dans la phase d'exacerbation des identités, de repli sur soi et de retour d'intégrismes de toute sorte que traverse la France, il importe de ne pas oublier les vertus de l'universalisme républicain – tout en reconnaissant ses difficultés d'application. Plutôt que vers le multiculturalisme à la française, il serait préférable, selon Amselle, de s'orienter vers une multi-appartenance privée dans le cadre anonyme de la citoyenneté française. La position universaliste n'implique pas le déni de reconnaissance des identités particulières, elle rejette en revanche les prétentions à l'universalité des revendications particularistes. Une posture respectueuse des droits humains et de la commune humanité requiert de dévoiler la dynamique historique de raidissement des identités particulières afin de mieux « protéger ce qu'il y a d'universel en chacun d'entre nous » (p. 179).

Le multiculturalisme ne pouvant répondre aux défis représentés par les sociétés plurielles façonnées par les phénomènes transnationaux, il paraît donc urgent de donner au vivre ensemble un tournant plus cosmopolite. Trois arguments plaident en ce sens (Delanty, 2009). Tout d'abord, l'idée que l'on puisse considérer les groupes ethniques comme culturellement distincts du groupe majoritaire de la société d'accueil semble désormais caduque. La perspective cosmopolite se montre sceptique quant à la possibilité de séparer nettement les locaux des non-locaux, les natifs des étrangers, les autochtones des allochtones. Ensuite, il devient nécessaire de traiter les questions hautement sensibles que sont les discriminations institutionnelles et le racisme au quotidien. Enfin, la création de communautés multiculturelles est un défi qui demande une perspective plus large que celle adoptée par les politiques nationales de gestion des groupes minoritaires. La réalité multiculturelle contemporaine est faite de migrations globales et de brassage des populations. C'est pourquoi, selon Gerard Delanty (2009), une perspective axée sur un cosmopolitisme multiculturel doit passer par l'instauration d'un dialogue entre les groupes sociaux qui transcende les communautés locales et nationales afin de réconcilier la diversité avec une culture commune partagée dans la sphère publique. Le soubassement normatif inclusif de l'orientation cosmopolite plaide pour la réalisation d'une culture commune, mais cette dernière ne

peut naître que si les natifs comme les migrants s'engagent résolument dans la transformation interne de la culture locale. « Cette conception cosmopolite du multicultural va bien au-delà des approches conventionnelles libérales et communautaires du fait qu'elle ouvre la possibilité de réaliser l'unité par la diversité » (p. 133).

Nous allons illustrer cette position théorique à l'aide de deux études de terrain réalisées dans des villes, l'espace urbain étant, comme l'a démontré Simmel, celui où se développe un cosmopolitisme de proximité, où les individus côtoient en permanence la diversité culturelle (Anderson, 2004).

En partant des travaux des sociologues urbains sur les sentiments de crainte, de méfiance et de suspicion qui peuvent guider les comportements individuels dans l'espace public – notamment à l'égard des membres de minorités ou des étrangers –, Elijah Anderson (2012) s'est intéressé à des milieux urbains étant en mesure d'offrir aux passants, consommateurs et résidents, des moyens susceptibles de battre en brèche ces sentiments. Ayant effectué une ethnographie minutieuse de plusieurs quartiers de Philadelphie, l'auteur révèle l'existence de ce qu'il appelle des « canopées cosmopolites » (*cosmopolitan canopies*). Il a notamment observé pendant plusieurs années les comportements à l'intérieur d'un célèbre centre commercial du centre-ville de Philadelphie, le Reading Terminal Market, et d'autres lieux de ce type permettant de déambuler ou de faire une pause à l'intérieur d'un espace relativement clos, isolé de la rue. Il ressort de ce travail que la possibilité offerte par ces centres commerciaux de consommer sur place, de faire des achats, de s'asseoir à côté d'inconnus, de se dévisager réciproquement, de prêter l'oreille aux conversations des autres, d'entamer spontanément une conversation peut contribuer à réduire les tensions raciales et à renforcer les liens intercommunautaires. Dans un pays comme les États-Unis, marqué par une forte persistance de tensions interraciales (Singh, 2005), l'existence de tels espaces de rencontre, de dialogue et d'échange ne doit pas être sous-estimée. Sous les auspices protecteurs de la « canopée », des communautés instantanées d'inconnus appartenant à différents groupes ethniques peuvent se former. Atablés à des cafés et à des restaurants servant toutes sortes de nourriture, les visiteurs ont le sentiment de fréquenter des

lieux sûrs et agréables, propices à la confiance mutuelle, qui leur permettent de franchir les barrières ethniques et de se considérer comme les membres d'une communauté de citoyens. La grande diversité des spécialités proposées leur donne le sentiment de participer à une sorte de festival de nourritures ethniques. On peut y apercevoir par exemple une femme asiatique déguster une pizza tandis qu'à côté d'elle, un cadre blanc se régale de chou vert et de poulet frit et qu'une famille italienne mange des sushis. Consommer la nourriture des autres est loin d'être une activité anodine ; cela contribue à humaniser l'étranger, cela contraint chacun à quitter la dimension englobante, abstraite et inquiétante de l'étrangeté. « Du moment où les individus deviennent des proches par le partage de ces expériences, certaines barrières ont tendance à tomber. Les nombreux comptoirs pour déjeuner aident également les inconnus à interagir, comme leurs coudes se frottent pendant le repas. Dans certains comptoirs, en particulier, il semble même que la norme soit de parler avec des inconnus » (Anderson, 2004, p. 17). D'autres enquêtes révèlent que les établissements servant de la nourriture étrangère constituent des micro-espaces qui autorisent les contacts interculturels. Ce sont des endroits déterritorialisés où les clients peuvent consommer la culture de l'autre sans avoir à s'encombrer d'un passeport ou d'une carte d'identité (Turgeon, 2002). Une pratique courante des restaurants asiatiques de la ville de Québec consiste à inviter les convives à se servir dans un même plat disposé au milieu de la table. Les restaurants à connotation ethnique renforceraient la tendance contemporaine à faire des restaurants en général des lieux de convivialité et de construction du vivre ensemble (Finkelstein, 1989). En résumé, les canopées cosmopolites donnent aux individus de toute origine l'opportunité de se livrer spontanément à une ethnographie plaisante des mœurs des autres. Un modèle de civilité émerge de tels contextes, qui peut parfois être transposé dans d'autres espaces publics. Lorsque les visiteurs du Reading Terminal Market quittent les lieux pour regagner leur quartier, ils partagent leur expérience avec des amis, leur font part de l'ambiance cosmopolite qu'ils y ont goûtée et des découvertes qu'ils ont pu y faire sur les autres.

Un autre terrain est plus propice au traitement de la question de l'hospitalité. Il s'agit de ce droit offert aux personnes qui viennent de l'extérieur de s'installer dans des espaces dont les habitants estiment avoir des droits anciens de possession. Prenons le cas de l'étranger récemment installé, qui n'est donc ni un voisin, ni un résident de longue date. « Qu'il soit voyageur ou migrant, l'étranger est toujours l'émissaire d'une autre cité et redouté comme tel. Il est de surcroît en position désavantageuse du fait de l'éloignement et donc toujours en posture de demandeur », note Anne Gotman dans son ouvrage sur l'hospitalité (2001, p. 56). Andrea Voyer (2013) a réalisé un travail minutieux d'observation de la façon dont s'est construite l'inclusion d'étrangers dans la ville de Lewiston, dans le Maine aux États-Unis. Le point de départ de son étude est un fait divers : une lettre ouverte publiée en octobre 2002 par le maire de l'époque à l'attention de la communauté somalienne. L'afflux massif et soudain d'immigrés somaliens durant les mois précédant la publication de cette lettre – dans une ville qui compte le plus haut pourcentage de blancs aux États-Unis – avait poussé le maire à prendre la plume et à demander aux nouveaux arrivants leur coopération afin d'éviter de créer chez les habitants un sentiment de saturation sur le plan financier, physique et émotionnel. « Ce grand afflux ne saurait continuer sans une issue négative pour chacun d'entre nous » prévenait-il (p. 2). Ainsi appelait-il cette nouvelle communauté à l'exercice de plus de responsabilité afin de réduire sa pression sur les finances de la ville. Cette exhortation à ne pas profiter de la générosité des habitants a suscité l'émoi dans la ville et, plus généralement, dans l'État et le reste du pays. Des associations se sont mobilisées pour défendre la position du maire, d'autres pour protester et s'indigner de ses déclarations jugées xénophobes. Andrea Voyer s'est alors installée à Lewiston afin d'observer pendant plusieurs années les interactions entre la communauté somalienne et les autres habitants. Elle a suivi les efforts de la ville pour apporter un démenti aux déclarations du maire et procéder, au cours des années suivantes, à une inclusion globalement sans heurts de la communauté somalienne. Sans restituer l'intégralité des analyses de l'auteure, insistons sur l'intérêt d'une « sociologie culturelle de l'inclusion de l'immigrant » qu'elle propose. En partant de

l'hypothèse que les processus culturels ont un impact fort sur les dynamiques d'hospitalité, elle essaie de montrer le lien entre les discours publics et l'action sociale à Lewiston. Elle analyse le processus d'inclusion des immigrants somaliens selon trois axes majeurs : a) la création de frontières symboliques inclusives à l'égard des nouveaux arrivants ; à Lewiston, le processus d'inclusion a pu fonctionner grâce à l'idée que la communauté somalienne possédait des différences culturelles désirables et acceptables, et par le rejet de tout discours s'y opposant ; b) la diffusion d'une épistémologie et d'une *praxis* de l'hospitalité ; si la première essaie d'identifier le désordre social dans le rejet de l'autre, la seconde s'attache à promouvoir la mise en place de bonnes pratiques assurant au mieux une cohabitation entre communautés culturellement éloignées ; l'objectif était de promouvoir la solidarité envers les immigrants, en développant des pratiques, des dispositifs institutionnels et des politiques publiques au niveau local ; c) la mise en place d'un « système de procédures disciplinaires » qui a permis aux individus d'intérioriser les discours sur l'ouverture aux autres, l'importance du contact et l'insistance sur la commune humanité des membres élargis de la communauté citadine par toutes sortes de séminaires, de formations, de participations. Ces trois éléments ont fourni des cadres pour « la constitution morale d'une communauté accueillante » (p. 193) et concouru à la réalisation d'identités individuelles et groupales empreintes de probité, résolument antiracistes. Si les coûts et les bénéfices de ce processus d'inclusion n'ont pas forcément été équitablement répartis, cette interaction entre communauté d'accueil et communauté étrangère n'a jamais assumé les traits d'un jeu à somme nulle. Une nouvelle identité a émergé chez les immigrants somaliens par hybridation ; elle s'est fondée sur les valeurs américaines de travail acharné, de foi, d'importance de la famille et d'auto-suffisance économique. Cette identité construite par assimilation n'a toutefois pas entraîné l'effacement de traits culturels propres à la communauté somalienne. Ces traits étaient valorisés dès lors qu'ils se présentaient comme chaleureux et facilement assimilables.

L'orientation cosmo-politique qui, encore plus que les autres, pré-suppose chez les individus un désir d'accepter et de transcender la différence culturelle détient quelques limites. Ainsi faut-il prendre en

compte certains de ses éléments qui vont à l'encontre de ses visées. Nous avons déjà constaté, dans la première partie de cet ouvrage, des dynamiques de rejet des autres dans le fonctionnement du monde cosmopolite. Le repli identitaire prend des aspects multiformes et inattendus. Ainsi, sur le plan individuel, un intérêt prononcé pour la diversité culturelle cohabite avec : a) des formes aussi fortes de fermeture allant jusqu'au refus de l'autre – notamment de groupes ethniques particuliers (Mayer *et al.*, 2014) ; b) la diffusion, dans les discours publics, d'une rhétorique xénophobe et le retour en force et/ou l'essor de formes dures d'islamophobie et d'antisémitisme (Fine et Achinger, 2012) ; c) l'implantation, dans de nombreux pays européens depuis plus d'une décennie, de partis populistes dont les programmes sont souvent axés sur la lutte contre l'immigration, contre l'élargissement de l'Union européenne et un plus grand processus d'intégration politique communautaire.

Dans ce paysage de durcissement des identités et de montée de l'intolérance, arrêtons-nous sur le refus de l'autre que l'on observe de façon croissante en France, comme le confirment sans appel les plus récentes enquêtes. En 2013, pour la quatrième année consécutive, l'indice longitudinal de tolérance a reculé, et ce « recul touche désormais toutes les minorités et s'étend à des groupes sociopolitiques qui jusqu'ici résistaient à la "tentation xénophobe" » (Mayer *et al.*, 2014, p. 159)¹¹. On a « assisté à une certaine libération de la parole, à la médiatisation de propos intolérants qui, sinon, restaient cantonnés aux franges les plus extrêmes de la population » (p. 161). Les catégories les plus éduquées ne sont pas immunisées contre cette crispation xénophobe. « Ainsi, depuis 2009, la tolérance des diplômés du supérieur a reculé de 16 points et celle des moins diplômés de 15 points » (p. 163). De façon significative, le refus d'accorder le droit de vote aux étrangers pour les élections locales est passé d'un tiers aux deux tiers de l'échantillon ; « la proportion de ceux qui jugent « trop nombreux »

11. « L'indice longitudinal de tolérance a été créé en 2008 selon la méthode élaborée par le politiste américain James Stimson. Son objectif est de mesurer de manière synthétique les évolutions dans le temps de l'opinion publique en matière de tolérance à la diversité » (Mayer *et al.*, p. 159).

les étrangers a également augmenté de près de 30 points depuis 2009, atteignant aujourd'hui les trois quarts » (p. 169).

La dynamique de l'opinion publique française est bousculée par la stratégie du Front national, qui a su habilement se présenter comme le défenseur non seulement – et comme on pouvait s'y attendre – de la nation française, mais également de la République. L'insistance de Marine Le Pen sur la laïcité et sur l'égalité des sexes – des droits garantis par la République et assimilés à des traits identitaires de la nation – conduit à une conception ethno-identitaire de la citoyenneté qui entre fortement en contradiction avec les missions universelles de la République, dont les lois doivent moins être assimilées à l'expression des valeurs d'une communauté nationale qu'à un dispositif permettant à des individus de cultures différentes de vivre ensemble dans le respect desdites lois. L'universalisme républicain est ainsi rabattu sur le particularisme national. Cette superposition voulue des deux plans accroît l'ethnisation de la société française et le repli communautaire qu'elle déclare combattre, en la clivant davantage en groupes opposés, inassimilables. Elle se nourrit des thèses déclinistes et réactionnaires de la fin de la nation et, partant, de la civilisation européenne.

De quelle éducation, de quelle culture les individus ont-ils besoin pour être les citoyens, les salariés, les entrepreneurs, les voyageurs, les décideurs et les habitants du monde cosmopolite ? Nous avons tenté de fournir quelques éléments de réponse dans ce chapitre en prenant en compte quatre processus majeurs : a) la formation d'un système de goûts et de dégoûts à l'égard de produits culturels internationaux ; b) la comparaison réflexive entre deux ou plusieurs codes culturels ; c) la formation d'éthiques universalistes ; d) la cohabitation de différents groupes humains au sein de communautés larges. Ces processus sont pensés comme les éléments clés d'une socialisation dont l'issue est la production d'un individu habitant un monde pluriel et commun – un monde qu'il essaie tant bien que mal de maîtriser dans sa vie quotidienne. Les manifestations de l'esprit cosmopolite autorisent à travailler sur un cosmopolitisme bien compris, enraciné dans le vécu des acteurs sociaux, s'appuyant sur une dynamique émotionnelle complexe et

pouvant déboucher sur des formes d'apprentissage – qui n'en demeurent pas moins partielles, instables et éventuellement réversibles.

Selon Gérôme Truc (2005), « le cosmopolitisme est une mise en rapport de la socialisation quotidienne avec ce qui est fait au-delà de la société, l'horizon de l'humanité » (p. 77). Pour rendre opérationnelle cette tension entre le particulier de l'expérience quotidienne et l'universel de l'humanité, nous avons proposé de définir la socialisation cosmopolite comme le travail, accompli par l'acteur social, de sa mise en adéquation – imparfaite, inachevée, créatrice – avec les injonctions majeures du monde cosmopolite. Nous avons entrepris la double exploration d'« une façon d'être au monde » et « de la construction d'une identité pour soi » (Waldron, 2000, p. 227). Contrairement aux pensées utopistes produites parfois par les théoriciens du cosmopolitisme, la socialisation cosmopolite doit saisir les contours de la condition humaine dans un monde cosmopolite (Lu, 2000).



Conclusion de la deuxième partie /
**SOCIALISATION COSMOPOLITE
ET TYPES HUMAINS IDÉAUX**

Un plus grand effort doit certainement être accompli dans les recherches empiriques à venir. À la façon d'un Weber ou d'un Sennett, il conviendrait de se demander quel type humain serait en phase avec les caractéristiques du monde cosmopolite. Dans *L'Éducation de l'homme moderne*, Eugenio Garin (2003) se penche sur les fondements humanistes de l'éducation à la Renaissance, éducation qui se voulait une réponse à la scolastique médiévale. Il est sans doute impossible d'écrire un tel ouvrage à propos des temps contemporains. Nous n'avons pas assez de recul. Nos savoirs sont trop nombreux, dispersés, étendus. Surtout, nous avons renoncé à l'idée même de pouvoir les intégrer dans un tout, comme cela fut le cas jusqu'aux siècles des Lumières et à l'idéalisme allemand. En l'absence de matériaux adéquats, contentons-nous de proposer quelques pistes sur les types humains associés à chaque orientation de l'esprit cosmopolite.

Pour l'orientation cosmo-esthétique, on sait que l'éloge de la diversité est une figure clé d'une nouvelle forme de culture légitime fondée « sur une transformation de l'idéal de la personne cultivée, en phase avec les exigences d'un monde globalisé, où les classes et les cultures ne sont plus ni étanches ni homogènes, et dans lequel dominent les notions de flexibilité et d'adaptation au changement » (Fridman et Ollivier, 2004, p. 115-116). Si, dans la conception classique de l'homme cultivé, le fait d'être familier des œuvres de la culture savante occidentale était au fondement de son rapport au monde, « la personne cultivée du nouveau millénaire serait celle qui connaît et qui aime, même de façon superficielle, un mélange éclectique de formes artistiques issues d'univers culturels traditionnellement considérés comme distincts » (Fridman et Ollivier, 2004, p. 115-116). Alors que l'exclusion snob était un marqueur efficace de statut pour une classe

wasp relativement homogène et bien définie qui proclamait que « l'homme blanc avait la lourde tâche d'apporter la civilisation au reste du monde » et qui établissait, au besoin, sa domination par la force, « l'inclusion omnivore semble mieux adaptée à un monde de plus en plus global géré par ceux dont la réussite est due en partie à leur respect des expressions culturelles des autres » (Peterson et Kern, 1996, p. 153).

En ce qui concerne l'orientation cosmo-culturaliste, les interviews réalisées auprès des jeunes Erasmus (Cicchelli, 2012) nous apprennent que si le sentiment de familiarité est au fondement d'une appartenance culturelle, ce même sentiment ne peut être tenu pour seul critère de jugement de la réalité dans un monde caractérisé par une plus grande interconnexion des cultures. Comme il a été remarqué, dans le monde contemporain, « l'unicité culturelle n'est pas incompatible avec l'ouverture à l'égard de personnes, lieux et expériences de différentes cultures » (Fine et Boon, 2007, p. 12). Il existe des dynamiques qui rendent possible aussi bien l'attachement à une appartenance que la volonté de se reconnaître dans des ensembles plus vastes. Ces jeunes voyageurs épousent l'idéal de l'individu maîtrisant l'art de cultiver une culture de la différence, tout en entretenant une forte aspiration à l'universalité.

Pourquoi la gêne, voire la culpabilité, surgissent-elles chez les interviewés lorsqu'ils ont le sentiment de se montrer peu sensibles aux grands événements internationaux qui affectent des êtres humains, tels les attentats, les catastrophes environnementales et naturelles ? Quelle forme de reconnaissance demande-t-on à l'enquêteur lorsque l'on doit répondre à des questions relatives au souci d'autrui ? L'idéal humain de l'individu qui poursuit une orientation cosmo-éthique serait le suivant (Cicchelli, à paraître) : il serait compétent sur le plan géopolitique, ferait preuve d'une certaine sollicitude, manifesterait une forme de souci d'un autrui éloigné culturellement et géographiquement. Certains acteurs tiennent à montrer qu'ils partagent avec d'autres personnes le même sentiment d'horreur, en validant ainsi la dimension éthique de l'expérience de la souffrance à distance. Le repoussoir serait en revanche un individu cynique qui n'afficherait aucune forme de sensibilité pour le sort des êtres humains.

Le dernier type humain désirable, associé à l'orientation cosmopolitique, renvoie quant à lui à l'apprentissage de cette posture de convivialité et de civilité à l'égard des autres pouvant conduire à l'hospitalité. Quand les individus font une expérience positive et répétée de l'autre, ce scénario finit par devenir ce à quoi ils s'attendent (Anderson, 2012). La canopée cosmopolite fonctionne alors comme un lieu où les différences culturelles sont à la fois fortement valorisées et transcendées. L'exposition répétée à l'inconnu, à l'altérité, conduit à la possibilité de s'épanouir mentalement, émotionnellement et socialement. L'ethnographie spontanée des mœurs des autres sert de base cognitive et culturelle à l'apprentissage d'un comportement civilisé en public. En se présentant comme des individus capables de convivialité, les citoyens peuvent entrer en interaction en apprenant quelque chose d'étonnant sur les habitants de leur ville. Ajoutons un dernier élément de l'idéal humain de l'orientation cosmopolitique, en reprenant la belle réponse donnée par Danielle Allen à une journaliste qui lui demandait ce que devraient faire les citoyens dans la première décennie du XXI^e siècle. L'auteure affirmait on ne peut plus clairement : « Se demander lorsqu'ils interagissent avec des étrangers s'ils les ont traités comme s'ils étaient des amis¹. »

1. « An interview with Danielle S. Allen, author of *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education* » (2004) (disponible sur <http://press.uchicago.edu>).



Conclusion / LA SOCIOLOGIE COSMOPOLITE COMME PROJET

Ser cosmopolita no significa ser indiferente a un país y ser sensible a otros. Significa la generosa ambición de ser sensible a todos los países y todas las épocas, el deseo de eternidad, el deseo de haber sido muchos...¹

Chaque grande tradition sociologique a été enfantée dans une configuration socio-historique spécifique. C'est le cas de la sociologie classique (Nisbet, 1984 [1966]) et, plus récemment, des sociologies de la modernité et de la postmodernité, de l'individu et de la subjectivité (Martuccelli, 1999). Cet ouvrage a fait sien la conviction – partagée par des auteurs majeurs tels qu'Arjun Appadurai, Ulrich Beck, Manuel Castells, Saskia Sassen, John Urry, abondamment cités dans ces pages – que la société globale est la toile de fond de nombreux phénomènes qui caractérisent l'époque contemporaine. Son ambition première a été d'apporter des connaissances sur un courant majeur de la littérature sociologique anglo-saxonne et internationale qui plaide pour un renouvellement de la sociologie. Conserver un large usage des concepts classiques de la discipline (en particulier ceux de Marx, Durkheim, Weber et Simmel) mais en leur donnant un contenu propre, adapté au monde contemporain, tel est l'un des apports majeurs de la sociologie cosmopolite prônée par des auteurs comme Daniel Chernilo, Vittorio Cotesta, Gerald Delanty, David Inglis, Robert Fine,

1. « Être cosmopolite ne signifie pas être indifférent à un pays et être sensible à d'autres. Cela signifie l'ambition généreuse d'être sensible à tous les pays et à toutes les époques, le désir d'éternité, le désir d'avoir été beaucoup... », Jorge Luis Borges, Borges en Sur. 1931-1980, Buenos Aires, Emece, 1999, p. 327.

Massimo Pendenza, Chris Rumford, Zlatko Skrbis, Bryan Turner, Ian Woodward et bien d'autres.

Pensé et rédigé dans leur sillage, cet ouvrage ne se veut pas un manifeste en faveur du cosmopolitisme. Vouloir propager un crédo sociologique coupé de la tradition de la discipline affaiblirait la portée de la proposition. L'objectif n'était nullement de faire du cosmopolitisme un point de non-retour pour toute analyse sociologique contemporaine, mais plutôt de nous confronter aux apports les plus récents du vaste corpus de théories, de concepts et d'outils méthodologiques issus des *global studies* – courant qui constitue depuis les trente dernières années la nouveauté majeure des sciences sociales. L'optique cosmopolite est considérée par ses promoteurs comme un outil pour l'écriture du grand récit de la globalisation. Bien qu'il reste pour l'instant à l'état d'ébauche, et en dépit des différences de sensibilité entre ses auteurs, ce récit se fonde sur trois exigences : a) la prise en compte des processus de globalisation qui ont créé les conditions pour que le cosmopolitisme comme pensée philosophique et aspiration éthico-politique puisse devenir une perspective pleinement sociologique ; b) la confrontation avec l'héritage de la pensée cosmopolite construit autour de la reconnaissance de la différence culturelle et de l'inscription dans une commune humanité ; c) l'ambition de la théorie sociale cosmopolite de traduire sociologiquement cette complémentarité matricielle par la tension méthodologique entre universalisme et particularisme.

En souscrivant à cette triple exigence, cet ouvrage ne s'est pas contenté de parcourir une galerie de penseurs classiques et contemporains œuvrant pour la reconnaissance d'un champ relativement récent et fécond de la sociologie, mais a plutôt tenté de poursuivre les efforts des meilleurs d'entre eux pour fournir un éclairage tant conceptuel que factuel sur le monde cosmopolite, consubstantiellement pluriel et commun. Cette aspiration à se doter d'outils conceptuels spécifiques, de méthodes susceptibles de rendre opérationnel un néocosmopolitisme souvent trop abstrait est partagée par de nombreux auteurs. Que gagne-t-on à introduire les fondements de l'approche cosmopolite dans la compréhension de la globalisation ? Pour répondre à cette question, deux niveaux d'analyse ont été distingués. Une première partie de l'ouvrage a traité la question de

l'avènement d'un monde cosmopolite, en se penchant sur la production de narrations et d'imaginaires cosmopolites. La seconde partie a été consacrée à l'expérience des acteurs sociaux du monde contemporain via l'étude de leur socialisation.

Cette voie nous a paru féconde pour prolonger l'effort de dépassement des malentendus associés au cosmopolitisme, souvent considéré comme idéaliste et désuet – un dépassement qui est sans doute le legs le plus précieux de l'œuvre d'Ulrich Beck. « Certains avancent que le nationalisme est mesquin et borné, mais pratique, utile joyeux et confortable ; le cosmopolitisme, en revanche, est grand et splendide, mais presque trop vaste pour les être humains – l'idée est magnifique, mais au fond elle ne reste qu'une pure idée » (Beck, 2011a, p. 1348).

La mise à l'épreuve de l'optique cosmopolite, par l'étude de la construction d'imaginaires globalisés et de la façon dont les individus vivent au quotidien le monde cosmopolite, repose sur une filiation wébérienne. Pour paraphraser Max Weber et ses considérations sur le capitalisme, l'esprit du cosmopolitisme ne saurait se confondre avec le cosmopolitisme lui-même. C'est de cet esprit du cosmopolitisme que nous avons cherché à comprendre les fondements – en termes d'imaginaire et d'expérience de cet imaginaire –, en les explorant à la fois « par le haut » selon une approche macro et « par le bas » selon une approche micro. Nous sommes partis de l'idée que si les pratiques cosmopolites les plus classantes et élitistes restaient l'apanage des classes sociales les plus favorisées, il devenait plus que nécessaire d'explorer les manifestations variées d'un cosmopolitisme « banal », « ordinaire », « quotidien ».

La sociologie cosmopolite n'est pas plus une approche enchantée et utopiste du monde contemporain qu'elle ne forme une entrée élitiste et idéologique. Plutôt que de s'évertuer à en saisir le modèle « pur », les chercheurs devraient se pencher plus sérieusement sur les diverses manifestations d'un modèle « impur » du cosmopolitisme, sur les cas intermédiaires qui s'offrent à l'observateur (Beck, 2011a). C'est pourquoi deux considérations méritent d'être avancées pour conclure cette réflexion.

Premièrement, on peut se demander quel sera le destin de l'esprit cosmopolite. Il est très probable que sa diffusion corresponde à

l'avènement d'une nouvelle sensibilité, comme l'histoire en a déjà connu – que l'on songe à l'amour, la subjectivité, les droits humains. Mais on peut sérieusement douter qu'il s'agisse d'un nouveau chapitre du long processus de civilisation décrit par Norbert Elias. Comme l'écrit Peter Coulmas (1995 [1990]), « quant à savoir si ce processus, fréquemment interrompu mais poursuivi sans failles, ira ou non jusqu'au point considéré jusqu'à présent comme utopique d'une union de l'humanité entière, c'est une question d'avenir que nous n'avons pas à élucider ici » (p. 12). En effet, sur le plan factuel, le monde cosmopolite est dual et rien ne prouve que, dans un avenir proche, ses caractéristiques se modifieront substantiellement. Il serait illusoire, y compris pour les partisans du cosmopolitisme, de considérer cet idéal de vie comme le dépassement de toute autre forme de vivre ensemble dans les sociétés contemporaines.

Deuxièmement, on peut aussi s'interroger sur ce qui empêche les individus d'être des citoyens du monde dans une société globale. Faire de l'attachement aux identités et aux cultures particulières le bouc émissaire de cet inachèvement serait tout à la fois naïf, dangereux et de mauvaise foi. Naïf, parce que nous savons combien, dans un monde global, la quête d'identité et les revendications d'une culture propre restent des besoins humains profondément ancrés ; dangereux, car le déni du pluralisme peut conduire à l'émergence de fondamentalismes qui exacerbent les particularismes et minent la construction d'un monde commun ; de mauvaise foi, car la proposition cosmopolite repose justement sur l'idée qu'un particularisme bien entendu reste le meilleur moyen pour bâtir l'universel.

Le cosmopolitisme illustré ici renvoie au travail de mise en tension de sa propre culture et de celle d'autrui dans le but d'atteindre un horizon d'universalité. Toutes les recherches mobilisées dans cet ouvrage postulent que nul ne saurait faire l'expérience du monde s'il n'a pas fait l'expérience d'un lieu, que personne ne peut s'affranchir d'une culture s'il n'en est pas familier, et que si chacun est confronté au choix de franchir (ou pas) les frontières qui le séparent des autres, il n'y a pas lieu de prétendre qu'elles finiront par disparaître par enchantement. Pour comprendre les mécanismes du cosmopolitisme tel qu'il est vécu aujourd'hui par les individus, une double dialectique

a été proposée : dans la première, qui renvoie aux appartenances, le mouvement de transcendance vers le cercle d'affiliation ultime qu'est la commune humanité ne peut ignorer l'ancrage de l'individu dans les contextes proximaux de sens ; dans la seconde, davantage axée sur l'herméneutique de l'altérité, la place qu'occupe autrui dans la définition de soi renvoie aussi bien aux mécanismes de validation de son identité par l'autre qu'à la reconnaissance de l'altérité de ce dernier.

L'approche cosmopolite proposée s'articule donc autour de ces deux tensions que l'on espère heuristiques et non aporétiques : en postulant que le principe d'inclusion ne va pas à l'encontre de la diversité, cet ouvrage se plaît à penser que la pluralité doit être au fondement de la *cosmopolis* contemporaine.



Bibliographie

- AGNEW (John) (2005), « The History of States and Their Territories », *Geopolitics*, 10, p. 184-187.
- AGNEW (John) (2009), *Globalization and Sovereignty*, Lanham (Md.), Rowman & Littlefield.
- ALBROW (Martin) (1996), *The Global Age : State and Society Beyond Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- AMSELLE (Jean-Loup) (1990), *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- AMSELLE (Jean-Loup) (2001), *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- AMSELLE (Jean-Loup) (2008), *L'Occident décroché : enquête sur les post-colonialismes*, Paris, Stock.
- AMSELLE (Jean-Loup) (2010), *Révolutions*, Paris, Stock.
- AMSELLE (Jean-Loup) (2012), « Au nom des peuples : primitivismes et postcolonialismes », *Critique*, 1 (776-777), p. 165-177.
- AMSELLE (Jean-Loup) (2013), *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, Paris, Albin Michel.
- ANDERSON (Benedict) (2006), *L'Imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.
- ANDERSON (Elijah) (2004), « The Cosmopolitan Canopy, Being Here and Being There : Fieldwork Encounters and Ethnographic Discoveries », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 595, Londres, Sage, p. 14-31.
- ANDERSON (Elijah) (2012), *The Cosmopolitan Canopy. Race and Civility in Everyday Life*, New York (N. Y.), W. W. Norton.
- ANHEIER (Helmut K.) et ISAR (Yudhishthir Raj) (2010), *Cultures and Globalization. Cultural Expression, Creativity and Innovation*, Londres, Sage.
- ANTWEILER (Christophe) (2012), *Inclusive Humanism. Anthropological Basics for a Realistic Cosmopolitanism*, Göttingen, V&R Unipress.
- APPADURAI (Arjun) (2005 [1996]), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- APPADURAI (Arjun) (2009 [2006]), *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot.
- APPADURAI (Arjun) (2013), *Condition de l'homme global*, Paris, Payot.

- APPIAH (Anthony Kwame) (1997), « Cosmopolitan Patriots », *Critical Inquiry*, 23 (3), p. 617-639.
- APPIAH (Anthony Kwame) (2006 [2005]), *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Odile Jacob.
- ARCHIBUGI (Daniele) (2009 [2004]), *La Démocratie cosmopolitique. Sur la voie d'une démocratie mondiale*, Paris, Éditions du Cerf.
- ARKOUN (Mohamed) et MAÏLA (Joseph) (2003), *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal*, Paris, Desclée de Brouwer.
- ARRIGHI (Giovanni) (1994), *The Long Twentieth Century. Money, Power, and the Origins of Our Times*, Londres, Verso.
- ARRIGHI (Giovanni) (1997), « Globalization, State Sovereignty, and the "Endless" Accumulation of Capital » (disponible sur <http://www2.binghamton.edu/>).
- ASSEO (Henriette) (2002), « Le Principe de circulation et l'échec de la mythologie transeuropéenne », *Revue de synthèse*, numéro spécial « Circulation et cosmopolitisme en Europe », 123 (1), p. 85-110.
- BALIBAR (Étienne) (2001), *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte.
- BALTA (Paul) (1994), « Alexandrie : éloge du cosmopolitisme », *Confluences Méditerranée*, 10, p. 41-50.
- BARTH (Fredrik) (2000 [1969]), « L'Identité pathane et sa préservation », *Labyrinthe*, p. 48-65.
- BAUMAN (Zygmunt) (1997), « The Making and Unmaking of Strangers », *Postmodernity and its Discontents ?*, Cambridge, Polity Press.
- BAUMAN (Zygmunt) (2005), « Franchir les frontières – ou avoir de nombreux chez soi ? », *Tumultes*, numéro spécial « Citoyennetés cosmopolites », 24, p. 79-90.
- BAXANDALL (Michael) (1985 [1972]), *L'Œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Gallimard.
- BECK (Ulrich) (1999), *World Risk Society*, Cambridge, Polity Press.
- BECK (Ulrich) (2000), « The Cosmopolitan Perspective : Sociology of the Second Age of Modernity », *The British Journal of Sociology*, 51 (1), p. 79-105.
- BECK (Ulrich) (2003a), « Rooted Cosmopolitanism : Emerging from a Rivalry of Distinctions », dans Ulrich Beck, Natan Sznaider et Rainer Winter (eds), *Global America ?*, Liverpool, Liverpool University Press, p. 15-29.
- BECK (Ulrich) (2003b), « Toward a New Critical Theory with a Cosmopolitan Intent », *Constellations*, 10 (4), p. 453-468.
- BECK (Ulrich) (2004a), « La Vérité des autres. Une vision cosmopolitique de l'altérité », *Cosmopolitiques*, 8, p. 157-184.
- BECK (Ulrich) (2004b), « The Cosmopolitan Turn », dans Nicholas Gane (ed.), *The Future of Social Theory*, Londres, Continuum, p. 143-166.

- BECK (Ulrich) (2006a [2004]), *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier.
- BECK (Ulrich) (2006b), « Living in the World Risk Society : A Hobhouse Memorial Public Lecture Given on Wednesday 15 February 2006 at the London School of Economics », *Economy and Society*, 35 (3), p. 329-345.
- BECK (Ulrich) (2007), « The Cosmopolitan Condition. Why Methodological Nationalism Fails », *Theory, Culture & Society*, 24 (7-8), p. 286-290.
- BECK (Ulrich) (2009), « Critical Theory of World Risk Society : A Cosmopolitan Vision », *Constellations*, 16 (1), p. 3-22.
- BECK (Ulrich) (2011a), « Cosmopolitanism as Imagined Communities of Global Risk », *American Behavioral Scientist*, 55 (10), p. 1346-1361.
- BECK (Ulrich) (2011b), « Living and Coping With World Risk Society », *Globernance* (disponible sur <http://globernance.org/>).
- BECK (Ulrich) (non daté), « For a Cosmopolitan Outlook » (disponible sur www.euroalter.com).
- BECK (Ulrich) et GRANDE (Edgar) (2007a), *Cosmopolitan Europe*, Cambridge, Polity Press.
- BECK (Ulrich) et GRANDE (Edgar) (2007b), « Cosmopolitanism : Europe's Way Out of Crisis », *European Journal of Social Theory*, 10 (1), p. 67-85.
- BECK (Ulrich) et GRANDE (Edgar) (2010), « Varieties of Second Modernity : The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research », *The British Journal of Sociology*, 61 (3), p. 409-443.
- BECK (Ulrich) et SZNAIDER (Natan) (2006), « Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences : a Research Agenda », *The British Journal of Sociology*, 57 (1), p. 1-23.
- BECK (Ulrich) et LÉVY (Daniel) (2013), « Cosmopolitanized Nations : Reimagining Collectivity in World Risk Society », *Theory, Culture & Society*, 30 (2), p. 3-31.
- BENNETT (Tony) et al. (2009), *Culture, Class, Distinction*, Londres, Routledge.
- BENSKI (Tova) et LANGMAN (Lauren) (2013), « The Effects of Affects : the Place of Emotions in the Mobilizations of 2011 », *Current Sociology*, 61 (4), p. 525-540.
- BERGER (Peter) (1973 [1963]), *Comprendre la sociologie. Son rôle dans la société moderne*, Paris, Resma.
- BERGER (Peter) et BERGER (Brigitte) (1975), *Sociology. A Biographical Approach*, Londres, Penguin Books.
- BERGER (Peter) et KELLNER (Hansfried) (1988), « Le Mariage et la construction de la réalité », *Dialogue*, 102, p. 6-23.
- BERGER (Peter) et LUCKMANN (Thomas) (1986 [1966]), *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck.

- BERMAN (Antoine) (1984), *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard.
- BHABHA (Homi K.) (2007 [1994]), *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot.
- BINNIE (Jon) et SKEGGS (Beverley) (2004), « Cosmopolitan Knowledge and the Production and Consumption of Sexualized Space : Manchester's Gay Village », *The Sociological Review*, 52 (1), p. 39-61.
- BINNIE (Jon) *et al.* (2006), « Grounding Cosmopolitan Urbanism : Approaches, Practices and Policies », dans Jon Binnie *et al.* (eds), *Cosmopolitan Urbanism*, Londres, Routledge, p. 1-34.
- BIRNBACHER (Dieter) (1994 [1988]), *Responsabilité envers les générations futures*, Paris, PUF.
- BLOSSFELD (Hans-Peter), KLIJZING (Erik), MILLS (Melinda) et KURZ (Karin) (eds) (2005), *Globalization, Uncertainty and Youth in Society*, Londres, Routledge.
- BOOKMAN (Sonia) (2012), « Feeling Cosmopolitan : Experiential Brands and Urban Cosmopolitan Sensibilities », dans Dale Spencer, Kewin Walby et Alan Hunt (eds), *Emotions Matter. A Relational Approach to Emotions*, Toronto, University of Toronto Press.
- BOOKMAN (Sonia) (2013), « Branded Cosmopolitanisms : "Global" Coffee Brands and the Co-Creation of "Cosmopolitan Cool" », *Cultural Sociology*, 7 (1), p. 56-72.
- BOON (Vivienne) et DELANTY (Gerard) (2007), « Cosmopolitanism and Europe : Historical Considerations and Contemporary Applications », dans Chris Rumford (ed.), *Cosmopolitanism and Europe*, Liverpool, Liverpool University Press, p. 19-38.
- BOURGUIGNON (François) (2012), *La Mondialisation des inégalités*, Paris, Seuil.
- BRAUDEL (Fernand) (2009 [1949]), *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Paris, Flammarion.
- BREVIGLIERI (Marc) et CICCHELLI (Vincenzo) (2006) (disponible sur <http://lodel.ehess.fr/>), dans Claire Bidart, *Devenir adulte aujourd'hui. Perspectives internationales*, Paris, L'Harmattan, p. 71-85.
- BROCK (Gillian) et BRIGHOUSE (Harry) (2005) (eds), « Introduction », dans *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-9.
- BROWN (Garrett Wallace) et HELD (David) (2010), *The Cosmopolitanism Reader*, Cambridge, Polity Press.
- BRUCKNER (Pascal) (2000), *Le Vertige de Babel. Cosmopolitisme ou mondialisme*, Paris, Arléa.
- BURAWOY (Michael) (2009), « The Global Turn. Lessons From Southern Labor Scholars and Their Labor Movements », *Work and Occupations*, 36 (2), p. 87-95.

- BURUMA (Ian) et MARGALIT (Avishai) (2006 [2004]), *L'Occidentalisme. Une brève histoire de la guerre contre l'Occident*, Paris, Climats.
- CAILLE (Alain) et DUFOIX (Stéphane) (2013), *Le Tournant global des sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- CALHOUN (Craig) (2002), « The Class Consciousness of Frequent Travelers : Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism », *South Atlantic quarterly*, 101 (4), p. 869-897.
- CALHOUN (Craig) (2003), « "Belonging" in the Cosmopolitan Imaginary », *Ethnicities*, 3 (4), p. 531-568.
- CALHOUN (Craig) (2007), *Nations Matter. Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, Londres, Routledge.
- CAMPBELL (Joseph) (2010 [1949]), *Le Héros aux mille visages*, Toulouse, OXUS.
- CARROUE (Laurent) (2007), *Géographie de la mondialisation*, Paris, Armand Colin.
- CASELLI (Marco) (2012), *Trying to Measure Globalization. Experiences, Critical Issues and Perspectives*, Dordrecht, Springer.
- CASSANO (Franco) (2005 [1996]), *La Pensée méridienne*, Arles, Éditions de l'Aube.
- CASTELLS (Manuel) (2002 [2001]), *La Galaxie Internet*, Paris, Fayard.
- CASTELLS (Manuel) (2010), *The Information Age. Economy, Society, and Culture. Vol. 2, The Power of Identity*, Hoboken (N. J.), Wiley-Blackwell.
- CASTELLS (Manuel) (2013 [2009]), *Communication et pouvoir*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- CERULO (Massimo) (2009), *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Rome, Carocci.
- CHANDA (Nayan) (2010 [2008]), *Au commencement était la mondialisation*, Paris, Éditions du CNRS.
- CHEAH (Pheng) (2012), « What is a World? On World Literature as World-Making Activity », dans Gerard Delanty (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies*, Londres, Routledge, p. 138-149.
- CHERNILO (Daniel) (2006), « Social Theory's Methodological Nationalism. Myth and Reality », *European Journal of Social Theory*, 9 (1), p. 5-22.
- CHERNILO (Daniel) (2007a), « A Quest for Universalism. Re-assessing the Nature of Classical Social Theory's Cosmopolitanism », *European Journal of Social Theory*, 10 (1), p. 17-35.
- CHERNILO (Daniel) (2007b), *A Social Theory of the Nation-State*, Londres, Routledge.
- CHERNILO (Daniel) (2012), « Cosmopolitanism and the Question of Universalism », dans Gerard Delanty(ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Routledge, Londres, p. 38-46.
- CICCHELLI (Vincenzo) (2001), *La Construction de l'autonomie*, Paris, PUF.

- CICCHELLI (Vincenzo) (2007), « Des identités meurtrières aux identités plurielles. Quand autrui est une composante de soi », dans Marc Breviglieri et Vincenzo Cicchelli (dir.), *Adolescences méditerranéennes. L'espace public à petits pas*, Paris, L'Harmattan/INJEP, p. 409-445.
- CICCHELLI (Vincenzo) (2008), « Connaître les autres pour mieux se connaître. Les séjours Erasmus, une *Bildung* contemporaine », dans Fred Dervin et Michael Byram (dir.), *Mobilités académiques*, Paris, L'Harmattan, p. 101-124.
- CICCHELLI (Vincenzo) (2009), « Comparaison et regard cosmopolite », entretien réalisé par Chantal De Linares, *Agora. Débats/Jeunesse*, 52, p. 21-34.
- CICCHELLI (Vincenzo) (2011), « Les Politiques de promotion des mobilités juvéniles en Europe », *Informations sociales*, 165-166, p. 38-45.
- CICCHELLI (Vincenzo) (2012), *L'Esprit cosmopolite. Voyages de formation des jeunes en Europe*, Paris, Presses de Sciences Po.
- CICCHELLI (Vincenzo) (2013a), « How Do People Engage with Globalisation? A Cosmopolitan Socialisation Approach », dans Vittorio Cotesta, Vincenzo Cicchelli et Mariella Nocenzi (eds), *Global Society, Cosmopolitanism and Human Rights*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, p. 198-210.
- CICCHELLI (Vincenzo) (2013b), *L'Autonomie des jeunes : questions politiques et sociologiques sur le monde étudiant*, Paris, La Documentation française.
- CICCHELLI (Vincenzo) (2014a), « Living in a Global Society, Handling Otherness : an Appraisal of Cosmopolitan Socialization », *Quaderni di Teoria Sociale*, 14, p. 217-242.
- CICCHELLI (Vincenzo) (2014b), « Appartenances et orientations cosmopolites des jeunes Européens », *Agora. Débats/jeunesse*, numéro spécial « Jeunes Européens : quelles valeurs en partage ? », 67, p. 97-112.
- CICCHELLI (Vincenzo), « Se rattacher au monde : considérations propédeutiques à l'analyse de l'engagement cosmopolite des jeunes adultes », dans Nicole Gallant et Diane Farmer (dir.), *L'Engagement des jeunes dans diverses sphères de leur vie. Réflexions théoriques et conceptuelles*, à paraître.
- CICCHELLI-PUGEAULT (Catherine) et CICCHELLI (Vincenzo) (1998), *Les Théories sociologiques de la famille*, Paris, La Découverte.
- CICCHELLI (Vincenzo) et TRUC (Gérôme) (2011), *De la mondialisation au cosmopolitisme*, Paris, La Documentation française.
- CICCHELLI (Vincenzo) et OCTOBRE (Sylvie) (2013), « A Cosmopolitan Perspective of Globalization : Cultural and Aesthetic Consumption among Young People », *Study of Changing Societies : Comparative and Interdisciplinary Focus*, 3 (7), p. 3-23.

- CICHELLI (Vincenzo) et OCTOBRE (Sylvie) (2015), « Sur le cosmopolitisme esthétique chez les jeunes », *Le Débat*, 183, p. 101-109.
- COGEG (Gérard) (2004), *Les Écrivains voyageurs au XX^e siècle*, Paris, Seuil.
- COHEN (Anthony) (1989), « La Tradition britannique et la question de l'autre », dans Martine Segalen (dir.), *L'Autre et le semblable*, Paris, CNRS, p. 35-51.
- COHEN (Robin) (1997), *Global Diasporas. An Introduction*, Londres, UCL Press.
- COLE (Ken) (2003), « Globalization : Understanding Complexity », *Progress in Development Studies*, 3 (4), p. 323-338.
- Collectif (2007), *Principaux résultats de l'enquête Eurobaromètre sur les jeunes en 2007*, Luxembourg, Communautés européennes.
- Collectif (2009), *EU Youth Report*, Luxembourg, Communautés européennes.
- COOK (Ian) et CRANG (Philip) (1996), « The World On a Plate. Culinary Culture, Displacement and Geographical Knowledges », *Journal of Material Culture*, 1 (2), p. 131-153.
- COSGROVE (Denis) (2001), *Apollo's Eye*, Baltimore (Md.), Johns Hopkins University Press.
- COTESTA (Vittorio) (2002), *Sociologia dello straniero*, Rome-Bari, Laterza.
- COTESTA (Vittorio) (2006), *Images du monde et société globale*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- COTESTA (Vittorio) (2009), *Les Droits humains et la société globale*, Paris, L'Harmattan.
- COTESTA (Vittorio) (2012), *Global Society and Human Rights*, Leiden, Brill.
- COTESTA (Vittorio) (2014), « Simmel on Global Society », dans Massimo Pendenza (ed.), *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, Leyde, Brill, p. 27-41.
- COTESTA (Vittorio), CICHELLI (Vincenzo) et NOCENZI (Mariella) (2013), *Global Society, Cosmopolitanism and Human Rights*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.
- COULMAS (Peter) (1995 [1990]), *Citoyens du monde. Une histoire du cosmopolitisme*, Paris, Albin Michel.
- COUSSY (Jean) (1996), « Causes économiques et imaginaires économiques de la régionalisation », *Cultures et Conflits* (21-22), p. 347-372.
- DARMON (Muriel) (2011), *La Socialisation*, Paris, Armand Colin.
- DAYAN-HERZBRUN (Sonia) et TASSIN (Étienne) (2005), « Citoyennetés cosmopolites », *Tumultes*, 24.
- DE BLIJ (Harm) (2009), *The Power of Place. Geography, Destiny, and Globalization's Rough Landscape*, Oxford, Oxford University Press.
- DEBRAY (Régis) (2010), *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard.
- DELANTY (Gerard) (2006), « The Cosmopolitan Imagination », *British Journal of Sociology*, 57, p. 25-47.

- DELANTY (Gerard) (2009), *The Cosmopolitan Imagination : the Renewal of Critical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DELANTY (Gerard) (ed.) (2012), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Londres, Routledge.
- DELANTY (Gerard) et KUMAR (Krishan) (eds) (2006), *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*, Londres, Sage.
- DELANTY (Gerard) et RUMFORD (Chris) (2005), *Rethinking Europe. Social Theory and the Implications of Europeanization*, Londres, Routledge.
- DETIENNE (Marcel) (1998), *Apollon, le couteau à la main*, Paris, Gallimard.
- DHARWADKER (Vinay) (2011), « Diaspora and Cosmopolitanism », dans Maria Rovisco et Magdalena Nowicka (eds), *The Ashgate Research Companion To Cosmopolitanism*, Farnham, Ashgate, p. 125-144.
- DOUKI (Caroline) et MINARD (Philippe) (2007), « Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54 (4 bis), p. 7-21.
- DUBAR (Claude) (1991), *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin.
- DUBET (François) (1994), *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.
- DUFOIX (Stéphane) (2003), *Les Diasporas*, Paris, PUF.
- DUFOIX (Stéphane) (2012), *La Dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam.
- DUMONT (Louis) (1966), *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- DYE (Thomas) (1963), « The Local-Cosmopolitan Dimension and the Study of Urban Politics », *Social Forces*, 41 (3), p. 239-246.
- EDER (Klaus) (2006), « Europe's Borders. The Narrative Construction of the Boundaries of Europe », *European Journal of Social Theory*, 9 (2), p. 255-271.
- EISENSTADT (Shmuel) (2000), *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- EISENSTADT (Shmuel) (2003), *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden-Boston (Mass.), Brill.
- ELIAS (Norbert) (1991 [1983]), *La Société des individus*, Paris, Fayard.
- ELIAS (Norbert) et SCOTSON (John L.) (1997 [1965]), *Logiques de l'exclusion*, Paris, Fayard.
- ESPING-ANDERSEN (Gøsta) (2007), *Les Trois mondes de l'État-providence*, Paris, PUF.
- FEATHERSTONE (Mike) (2002), « Cosmopolis : an Introduction », *Theory, Culture & Society*, 19, p. 1-16.
- FEATHERSTONE (Mike) (2006), « Genealogies of the Global », *Theory, Culture & Society*, 23, p. 387-392.
- FAIRBANK (John King) (1953), *Trade and Diplomacy on the China Coast. The Opening of Treaty Ports, 1842-1854*, Stanford (Calif.), Stanford University Press.

- FAIST (Thomas), FAUSER (Margit) et REISENAUER (Eveline) (2013), *Transnational Migration*, Cambridge, Polity Press.
- FINE (Robert) (2003), « Taking the "Ism" Out of Cosmopolitanism : an essay in reconstruction » (disponible sur <http://est.sagepub.com/>), p. 451-470.
- FINE (Robert) (2007), *Cosmopolitanism*, Londres, Routledge.
- FINE (Robert) (2015), « The Two Faces of Universality : Antisemitism and Reflective Cosmopolitanism », dans Anastasia Marinopoulou (ed.), *On Cosmopolitan Modernity*, Francfort, Peter Lang.
- FINE (Robert) et BOON (Vivienne) (2007), « Introduction. Cosmopolitanism : Between Past and Future », *European Journal of Social Theory*, 10 (1), p. 5-16.
- FINE (Robert) et COHEN (Robin) (2002), « Four cosmopolitan moments », dans Robin Cohen et Steven Vertovec (eds), *Conceiving Cosmopolitanism : Theory, Context And Practice*, Oxford, Oxford University Press, p. 137-164.
- FINE (Robert) et CHERNILO (Daniel) (2004), « Between Past and Future : The Equivocations of the New Cosmopolitanism », dans Austin Sarat et Patricia Ewick (eds), *Studies in Law, Politics, and Society*, Amsterdam, Elsevier, p. 25-44.
- FINE (Robert) et ACHINGER (Christine) (2012), « Antisemitism, Racism, and Islamophobia », *European Societies*, 14 (2).
- FINKELSTEIN (Joanne) (1989), *Dining Out : A Sociology of Modern Manners*, Cambridge, Polity Press.
- FRIDMAN (Viviana) et OLLIVIER (Michèle) (2004), « Ouverture ostentatoire à la diversité et cosmopolitisme : vers une nouvelle configuration discursive ? », *Sociologie et sociétés*, 36 (1), p. 105-126.
- FRIEDMAN (Thomas) (2010 [2005]), *La Terre est plate. Une brève histoire du XXI^e siècle*, Paris, Perrin.
- GALLAND (Olivier) (2010), « Introduction : une nouvelle classe d'âge ? », *Ethnologie française*, 1, p. 5-10.
- GALLAND (Olivier) et LEMEL (Yannick) (2007), *Valeurs et cultures en Europe*, Paris, La Découverte.
- GARIN (Eugenio) (2003), *L'Éducation de l'homme moderne. La pédagogie de la Renaissance (1400-1600)*, Paris, Hachette.
- GASTAUT (Yvan) (2002), « Le Cosmopolitisme, un univers de situations », *Cahiers de l'Urmis* (disponible sur <http://urmis.revues.org/>).
- GECAS (Viktor) (1981), « Contexts of Socialization », dans *Social Psychology. Sociological Perspectives*, New York (N. Y.), Basic Books, p. 165-199.
- GERMANN MOLZ (Jennie) (2005), « "Getting a Flexible Eye" : Round-the-World Travel and Scales of Cosmopolitan Citizenship », *Citizenship Studies*, 9 (5), p. 517-531.

- GERMANN MOLZ (Jennie) (2007), « Eating Difference. The Cosmopolitan Mobilities of Culinary Tourism », *Space and Culture*, 10 (1), p. 77-93.
- GERMANN MOLZ (Jennie) (2011), « Cosmopolitanism and Consumption », dans *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*, Farnham, Ashgate, p. 33-52.
- GLENN (H. Patrick) (2012), *The Cosmopolitan State*, Oxford, Oxford University Press.
- GIDDENS (Anthony) (1994 [1990]), *Les Conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- GIDDENS (Anthony) (1999), *Runaway World : How Globalization is Reshaping Our Lives*, Londres, Profile.
- GIORGI (Liana) et SASSATELLI (Monica) (2011), « Introduction », dans Liana Giorgi, Monica Sassatelli et Gerard Delanty, *Festivals and the Cultural Public Sphere*, Londres, Routledge, p. 1-11.
- GÖLE (Nilufer) (2000), « Snapshots of Islamic Modernities », *Daedalus*, 129 (1), p. 91-117.
- GÖLE (Nilufer) (2003), *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.
- GOODY (Jack) (2004) [2003], *L'Islam en Europe. Histoire, échanges, conflits*, Paris, La Découverte.
- GOTMAN (Anne) (2001), *Le Sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, Paris, PUF.
- GOULDNER (Alvin) (1957), « Cosmopolitans and Locals : Toward an Analysis of Latent Social Roles. I », *Administrative Science Quarterly*, 2 (3), p. 281-306.
- GOULDNER (Alvin) (1958), « Cosmopolitans and Locals : Toward an Analysis of Latent Social Roles. II », *Administrative Science Quarterly*, 2 (4), p. 444-480.
- GREEN (Nancy) (1995), « Classe et ethnicité, des catégories caduques de l'histoire sociale ? », dans Bernard Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience : une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, p. 165-186.
- GREENBLATT (Stephen) (1996 [1991]), *Ces merveilleuses possessions. Découvertes et appropriation du Nouveau Monde au XVI^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres.
- GRUZINSKI (Serge) (2009), « Les Pirates chinois de l'Amazone. Sur les traces de l'histoire globale », *Le Débat*, 154, p. 171-179.
- HABERMAS (Jürgen) (2000 [1998]), *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- HALMAN (Loek), SIEBEN (Inge) et VAN ZUNDERT (Marga) (2012), *Atlas of European Values. Trends and Traditions at the Turn of the Century*, Leyde, Brill.
- HANNERZ (Ulf) (1990), « Cosmopolitans and Locals in World Culture », *Theory, Culture and Society*, 7 (2-3), p. 237-251.

- HANNERZ (Ulf) (2003 [1989]), « Notes on the Global Ecumene », dans Roland Robertson et Kathleen E. White (eds), *Critical Concepts in Sociology*, Londres, Routledge, p. 223-232.
- HARTOG (François) (1996), *Mémoires d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce Ancienne*, Paris, Gallimard.
- HASSNER (Pierre) (2002), « Le Cosmopolitisme entre chaos et république », *Revue de Synthèse. Circulation et cosmopolitisme en Europe*, 123 (1), ENS, p. 193-199.
- HEBDIGE (Dick) (1990), « Fax to the Future », *Marxism Today*, p. 18-23.
- HELD (David) (2002), « National Culture, the Globalization of Communications and the Bounded Political Community », *Logos. A Journal of Modern Society and Culture*, 1 (3), p. 1-17.
- HELD (David) (2005), « Principles of Cosmopolitan Order », dans Gillian Brock et Harry Brickhouse (eds), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 10-27.
- HELD (David) (2010), *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*, Cambridge, Polity Press.
- HELD (David) et al. (1999), *Global Transformations : Politics, Economics, Culture*, Cambridge, Polity Press.
- HELD (David) et MCGREW (Anthony) (2007), « Globalization at Risk ? », dans David Held et Anthony McGrew (eds), *Globalization Theory. Approaches and Controversies*, Cambridge, Polity Press, p. 1-11.
- HERAN (François) (1987), « L'Institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà », *Revue française de sociologie*, 28 (1), p. 67-97.
- HESSEL (Stéphane) (2010), *Indignez-vous !*, Montpellier, Indigène Éditions.
- HOBBSBAWM (Eric) et RANGER (Terence) (2006 [1983]), *L'Invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam.
- HOLLINGER (David A.) (2002), *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, New York (N. Y.), Basic Books.
- HOLLINGER (David A.) (2006), *Cosmopolitanism and Solidarity. Studies in Ethnoracial, Religious, and Professional Affiliation in the United States*, Madison (Wis.), University of Wisconsin Press.
- HOLT (Douglas B.) (1998), « Does Cultural Capital Structure American Consumption ? », *Journal of Consumer Research*, 25 (1), p. 1-25.
- HOLTON (Robert J.) (2009), *Cosmopolitanisms. New Thinking and New Directions*, New York (N. Y.), Palgrave Macmillan.
- HOPKINS (Antony G.) (2002), *Globalization in World History*, New York (N. Y.), Norton.
- HOPPER (Paul) (2007), *Understanding Cultural Globalization*, Cambridge, Polity Press.
- HUNT (Lynn) (2007), *L'Invention des droits de l'homme. Histoire, psychologie et politique*, Genève, Markus Haler.

- HUNTINGTON (Samuel) (1997 [1996]), *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- ILBERT (Robert) et YANNAKAKIS (Ilios) (1992), *Alexandrie 1860-1960. Un modèle éphémère de convivialité : communautés et identité cosmopolite*, Paris, Autrement.
- INGLIS (David) (2009), « Cosmopolitan Sociology and the Classical Canon : Ferdinand Tönnies and the Emergence of Global Gesellschaft », *The British Journal of Sociology*, 96 (12), p. 813-832.
- INGLIS (David) et ROBERTSON (Roland) (2005), « The Ecumenical Analytic : "Globalization", Reflexivity and the Revolution in Greek Historiography », *European Journal of Social Theory*, 8, p. 99-122.
- INGLIS (David) et ROBERTSON (Roland) (2011), « From Cosmos to Globe : Relating Cosmopolitanism, Globalization and Globality », Maria Rovisco et Magdalena Nowicka (eds), *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*, Farnham, Ashgate, p. 295-311.
- ILLOUZ (Eva) (2006), *Les Sentiments du capitalisme*, Paris, Seuil.
- JAMES (Paul) (2014), *Globalization and Politics*, 4, « Political Philosophies of the Global », Londres, Sage.
- JONAS (Hans) (1998 [1979]), *Le Principe responsabilité*, Paris, Flammarion.
- KENDALL (Gavin), WOODWARD (Ian) et SKRBIS (Zlatko) (2009), *The Sociology of Cosmopolitanism : Globalization, Identity, Culture and Government*, New York (N. Y.), Palgrave Macmillan.
- KENNEDY (Paul) (2008), « Global Transformations but Local, "Bubble" Lives : Taking a Reality Check on Some Globalization Concepts », *Globalizations*, 4 (2), p. 267-282.
- KENNEDY (Paul) (2010), *Local Lives and Global Transformation. Towards World Society*, New York (N. Y.), Palgrave Macmillan.
- KILANI (Mondher) (1998), « Islam et changement social : une présentation », dans Mondher Kilani (dir.), *Islam et changement social*, Paris, Payot, p. 5-26.
- KLEINGELD (Pauline) et BROWN (Eric) (2006), « Cosmopolitanism », dans Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (disponible sur <http://plato.stanford.edu>).
- KÖGLER (Hans-Herbert) (2005), « Constructing a cosmopolitan public sphere. Hermeneutic capabilities and universal values », *European Journal of Social Theory*, 8 (3), p. 297-320.
- KUHN (Michael) et YAZAWA (Shujiro) (2015), *Theories About and Strategies against Hegemonic Social Sciences*, Stuttgart, Ibidem Press.
- LACZKO (Leslie S.) (2005), « National and Local Attachments in a Changing World System : Evidence from an International Survey », *International Review of Sociology ? Revue internationale de sociologie*, 15 (3), p. 517-528.
- LAGRANGE (Hugues) (2006) (dir.), *L'Épreuve des inégalités*, Paris, PUF.

- LAMONT (Michèle) et AKSARTOVA (Sada) (2002), « Ordinary Cosmopolitanisms. Strategies for Bridging Racial Boundaries among Working-Class Men », *Theory Culture & Society*, 19 (1), p. 1-25.
- LAMONT (Michèle) et MOLNÁR (Virág) (2002), « The Study of Boundaries Across the Social Sciences ». *Annual Review of Sociology*, 28, p. 167-195.
- LAPIERRE (Nicole) (2006), *Pensons ailleurs*, Paris, Gallimard.
- LATOUR (Bruno) (2003), *Un monde pluriel mais commun*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- LE BRETON (David) (2006), *La Saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Éditions Métailié.
- LECHNER (Frank J.) et BOLI (John) (2005), *World Culture. Origins and Consequences*, Oxford, Blackwell.
- LÉVI-STRAUSS (Claude) (1983), *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.
- LEVITT (Peggy) (2001), *The Transnational Villagers*, Oakland (Calif.), University of California Press.
- LEVY (Jacques) (2008), « Un événement géographique », dans Jacques Lévy (dir.), *L'Invention du monde*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 11-18.
- LEWIS (Bernard) (2002), *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard.
- LORAUX (Nicole) (1990), *Les Enfants d'Athéna*, Paris, Seuil.
- LORAUX (Nicole) (1996), *Né de la terre*, Paris, Seuil.
- LOURME (Louis) (2012), *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Vrin.
- LOURME (Louis) (2014), *Le Nouvel âge de la citoyenneté mondiale*, Paris, PUF.
- LU (Catherine) (2000), « The One and Many Faces of Cosmopolitanism », *The Journal of Political Philosophy*, 8 (2), p. 244-267.
- MAALOUF (Amin) (1998), *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- MAALOUF (Amin) (2009), *Le Dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, Paris, Grasset.
- MAISTRE (Joseph de) (1797), *Considérations sur la France*, Londres.
- MANENT (Pierre) (1982), *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard.
- MARGALIT (Avishai) (1999), *La Société décente*, Paris, Climats.
- MAROTTA (Vince) (2010), « The Cosmopolitan Stranger », dans Stan van Hooff et Wim Vandekerkhove (eds), *Questioning Cosmopolitanism*, Berlin, Springer, p. 105-120.
- MAROTTA (Vince) (2012), « Georg Simmel, the Stranger and the Sociology of Knowledge », *Journal of Intercultural Studies*, 33 (6), p. 675-689.
- MARTELL (Luke) (2011), « Cosmopolitanism and Global Politics », *The Political Quarterly*, 82 (4), p. 618-627.

- MARTINELLI (Alberto) (2005), *Global Modernization. Rethinking the project of modernity*, Londres, Sage.
- MARTUCELLI (Danilo) (1999), *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard.
- MARTUCELLI (Danilo) (2006), *Forgé par l'épreuve*, Paris, Armand Colin.
- MAU (Steffen), MEWES (Jan) et ZIMMERMAN (Ann) (2008), « Cosmopolitan Attitudes through Transnational Social Practices ? », *Global Networks*, 8 (1), p. 1-24.
- MARX (Karl) et ENGELS (Friedrich) (1999 [1848]), *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Flammarion.
- MAYER (Nonna) et al. (2014), « Un refus croissant de l'autre », dans Commission nationale consultative des droits de l'homme, *La Lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Année 2013*, Paris, La Documentation française p. 157-208.
- MCGREW (Anthony) (2010), « Globalization and Global Politics » dans John Baylis et Steve Smith (eds) *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*, Oxford, Oxford University Press, p. 16-33.
- MEAD (George Herbert) (1963 [1934]), *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF.
- MERTON (Robert King) (1965 [1949]), *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin.
- MESURE (Sylvie) et RENAUT (Alain) (1999), *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier.
- MEYER (John W.) et al. (1997), « World Society and the Nation-State », *American Journal of Sociology*, 103 (1), p. 144-181.
- MICHALET (Charles-Albert) (2007), *Mondialisation, la grande rupture*, Paris, La Découverte.
- MILLOZ (Pierre) (2011), *Le Cosmopolitisme ou la France. L'idéologie cosmopolite : voilà l'ennemi*, Paris, Éditions Godefroy de Bouillon.
- MILLOZ (Pierre) (2012), Préface, dans Arnaud Raffar de Brienne, *La Désinformation autour de l'immigration*, La Chaussée-d'Ivry, Éditions atelier Fol'fer.
- MOMIGLIANO (Arnaldo) (1991 [1976]), *Sagesses barbares*, Paris, Gallimard.
- MONNIER (Christine) (2007), « Globalization and Values », dans George Ritzer (ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Oxford, Blackwell Publishing.
- MOSBAH-NATANSON (Sébastien) et GINGRAS (Yves) (2014), « The Globalization of Social Sciences ? Evidence from a Quantitative Analysis of 30 Years of Production, Collaborations and Citations in the Social Sciences (1980-2009) », *Current Sociology*, 62 (5), p. 626-646.
- NAVA (Mica) (2007), *Visceral Cosmopolitanism. Gender, Culture and the Normalisation of Difference*, Oxford, Berg.

- NAZ (Arab) *et al.* (2011), « The Crises of Identity : Globalization and its Impacts on Socio-Cultural and Psychological Identity among Pakhtuns of Khyber Pakhtunkhwa Pakistan », *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 1, p. 1-11.
- NELSON (Joel I.) et TALLMAN (Irving) (1969), « Local-Cosmopolitan Perceptions of Political Conformity : A Specification of Parental Influence », *The American Journal of Sociology*, 75 (2), p. 193-207.
- NEWMAN (David) (2005), « Borders and Bordering. Towards an Interdisciplinary Dialogue », *European Journal of Social Theory*, 9 (2), p. 171-186.
- NISBET (Robert) (1984 [1966]), *La Tradition sociologique*, Paris, PUF.
- NOIRIEL (Gérard) (2010), *Le Massacre des Italiens. Aigues-Mortes, 17 août 1893*, Paris, Fayard.
- NORRIS (Pippa) et INGLEHART (Ronald F.) (2009), *Cosmopolitan Communications. Cultural Diversity in a Globalized World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NORRIS (Pippa) et INGLEHART (Roland) (2012), « The Persistence of Cultural Diversity Despite Cosmopolitanism », dans Gerard Delanty (ed.) *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Routledge, Londres, p. 166-177.
- NOWICKA (Magdalena) et ROVISCO (Maria) (2009), « Introduction. Making sense of Cosmopolitanism », dans Magdalena Nowicka et Maria Rovisco (eds), *Cosmopolitanism in Practice*, Farnham, Ashgate, p. 1-18.
- NUSSBAUM (Martha) (1994), « Patriotism and Cosmopolitanism », *Boston Review*, 19 (5), p. 3-6, réédité dans Joshua Cohen (ed.) (1996), *For Love of Country : Debating the Limits of Patriotism*, Boston (Mass.), Beacon.
- OCTOBRE (Sylvie) (2014), *Deux pouces et des neurones*, Paris, La Documentation française.
- OLOFSSON (Anna) et ÖHMAN (Susanna) (2007), « Cosmopolitans and Locals. An Empirical Investigation of Transnationalism », *Current Sociology*, 55 (6), p. 877-895.
- O'ROURKE (Kevin H) et WILLIAMS (Jeffrey G) (1999), *Globalization and History : The Evolution of a Nineteenth-Century Atlantic Economy*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- ORWELL (George) (1949), *1984*, Londres, Secker and Warburg.
- OSSEWAARDE (Marinus) (2007), « Cosmopolitanism and the Society of Strangers », *Current Sociology*, 55 (3), p. 367-388.
- PAPASTERGIADIS (Nikos) (2012), *Cosmopolitanism and Culture*, Cambridge, Polity Press.
- PARSANOGLU (Dimitris) (2004), « Multiculturalisme(s). Les avatars d'un discours », *Socio-anthropologie*, 15 (disponible sur <http://socio-anthropologie.revues.org>).

- PARSONS (Talcott) (1937), *The Structure of Social Action*, New York (N. Y.), The Free Press.
- PENDENZA (Massimo) (ed.) (2014), *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, Leyde, Brill.
- PERROT (Michelle) (1998), « La Cause du peuple », *Vingtième siècle*, 60 (1), p. 4-13.
- PETERSON (Richard A.) (1992), « Understanding Audience Segmentation : From Elite and Mass to Omnivore and Univore », *Poetics*, 21, p. 243-258.
- PETERSON (Richard A.) (2004), « Le Passage à des goûts omnivores : notions, faits et perspectives », *Sociologie et sociétés*, 36 (1), p. 145-164.
- PETERSON (Richard A.) et KERN (Robert) (1996), « Changing Highbrow Taste : From Snob to Omnivore », *American Sociological Review*, 61 (5), p. 900-907.
- PHILLIPS (Tim) (2002), « Imagined Communities and Self-identity : An Exploratory Quantitative Analysis », *Sociology*, 36 (3), p. 597-617.
- PIETERSE (Jan Nederveen) (1989), *Empire and Emancipation. Power and Liberation on a World Scale*, New York (N. Y.), Praeger.
- PIETERSE (Jan Nederveen) (2006), « Emancipatory Cosmopolitanism : Towards an Agenda », *Development and Change*, 37 (6), p. 1247-1257.
- PIETERSE (Jan Nederveen) (2009), *Globalization and Culture. Global mélange*, New York (N. Y.), Rowan & Littlefield Publisher.
- PICHLER (Florian) (2008), « How Real is Cosmopolitanism in Europe ? », *Sociology*, 42 (6), p. 1107-1126.
- PICHLER (Florian) (2009a), « Cosmopolitan Europe. Views and identity », *European societies*, 11 (1), p. 3-24.
- PICHLER (Florian) (2009b), « “Down-to-Earth” Cosmopolitanism : Subjective and Objective Measurements of Cosmopolitanism in Survey Research », *Current Sociology*, 57, p. 704-732.
- PICHLER (Florian) (2012), « Cosmopolitanism in a Global Perspective : An International Comparison of Open-minded Orientation and Identity in Relation to Globalization », *International Sociology*, 27 (1), p. 21-50.
- PLEYERS (Geoffrey) (2013), « Présentation », *Réseaux*, 181, p. 9-21.
- PLEYERS (Geoffrey) et GLASIUS (Marlies) (2013), « La résonance des “mouvements des places” : connexions, émotions, valeurs », *Socio*, 2, p. 59-80.
- POMERANZ (Kenneth) (2000), *The Great Divergence : China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton (N. J.), Princeton University Press.
- POSNOCK (Ross) (2000), « The Dream of Deracination : The Uses of Cosmopolitanism », *American Literary History*, 12 (4), p. 802-818.

- PROPP (Vladimir) (1965 [1928]), *Morphologie du conte*, Paris, Seuil.
- RADHAKRISHNAN (Smitha) (2010), « Limiting Theory : Rethinking Approaches to Cultures of Globalization », dans Bryan S. Turner (ed.), *The Routledge International Handbook of Globalization Studies*, Londres, Routledge, p. 23-41.
- RAMEL (Frédéric) (2012), *L'Attraction mondiale*, Paris, Presses de Sciences Po.
- RECCHI (Ettore) (2013), *Senza frontiere. La libera circolazione delle persone in Europa*, Bologne, Il Mulino.
- REGEV (Motti) (2007), « Cultural Uniqueness and Aesthetic Cosmopolitanism », *European Journal of Social Theory*, 10 (1), p. 123-138.
- REGEV (Motti) (2011), « International Festivals in a Small Country : Rites of Recognition and Cosmopolitanism », dans Liana Giorgi, Monica Sassatelli et Gerard Delanty (eds), *Festivals and the Cultural Public Sphere*, Londres, Routledge, p. 108-123.
- REGEV (Motti) (2013), *Pop-Rock Music : Aesthetic Cosmopolitanism in Late Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- RETAILLE (Denis) (1996), « La Vérité des cartes », *Le Débat* (92), p. 87-98.
- RICŒUR (Paul) (2001a), « Autonomie et vulnérabilité », dans *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, p. 85-106.
- RICŒUR (Paul) (2001b), « Introduction », dans *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, p. 7-51.
- RITZER (George) (2004), *The McDonalidization of Society*, Londres, Sage.
- RITZER (George) et STILLMAN (Todd) (2003), « Assessing McDonalidization, Americanization and Globalization », dans Ulrich Beck, Natan Sznaider et Rainer Winter (eds), *Global America ? The Cultural Consequences of Globalization*, Liverpool, Liverpool University Press, p. 30-48.
- ROBERTSON (Roland) (1992), *Globalization : Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage.
- ROBERTSON (Roland) (2011), « Global Connectivity and Global Consciousness », *American Behavioral Scientist*, 55 (10), p. 1336-1345.
- ROBERTSON (Roland) et WHITE (Kathleen E.) (2007), « What Is Globalization ? » dans George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Globalization*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- ROCHE (Daniel) (2002), « Voyages, mobilités, lumières », *Revue de synthèse*, numéro spécial « *Circulation et cosmopolitisme en Europe* », 123 (1), p. 17-35.
- ROCHE (Daniel) (2003), *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard.
- ROGERS (Everett M.) (2003 [1962]), *Diffusion of Innovations*, New York (N. Y.), Free Press.
- ROUDOMETOF (Victor) (2005), « Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization », *Current Sociology*, 53 (1), p. 113-135.

- ROUDOMETOF (Victor) et HALLER (William) (2007), « Social Indicators of Cosmopolitanism and Localism in Eastern and Western Europe : An Exploratory Analysis », dans Chris Rumford (ed.), *Cosmopolitanism and Europe*, Liverpool University Press, Liverpool, p. 181-201.
- ROULLEAU-BERGER (Laurence) (2011), *Désoccidentaliser la sociologie. L'Europe au miroir de la Chine*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- ROVISO (Maria) et NOWICKA (Magdalena) (2011) (eds), *The Ashgate Research Companion To Cosmopolitanism*, Farnham, Ashgate.
- ROWE (William) et SCHELLING (Vivian) (1991), *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*, Londres, Verso.
- RUMFORD (Chris) (2002), *The European Union : A Political Sociology*, Oxford, Blackwell.
- RUMFORD (Chris) (2006), « Introduction. Theorizing Borders », *European Journal of Social Theory*, 9 (2), p. 155-169.
- RUMFORD (Chris) (2012), « Bordering and Connectivity : Cosmopolitan Opportunities », dans Gerard Delanty (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Londres, Routledge, p. 245-253.
- RUMFORD (Chris) (2013), *The Globalization of Strangeness*, Londres, Palgrave.
- SAÏD (Edward Wadie) (1997 [1978]), *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.
- SASSATELLI (Monica) (2012), « Festivals, Museums, Exhibitions. Aesthetic Cosmopolitanism in the Cultural Public Sphere », dans Gerard Delanty (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies*, Londres, Routledge, p. 232-244.
- SASSEN (Saskia) (1996 [1991]), *La Ville globale : New York – Londres – Tokyo*, Paris, Descartes & Cie.
- SASSEN (Saskia) (2009 [2007]), *La Globalisation. Une sociologie*, Paris, Gallimard.
- SCHEFFLER (Samuel) (2001), *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHNAPPER (Dominique) (1998), *La Relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- SCHOLTE (Jan Aart) (1996), « Beyond the Buzzword : Towards a Critical Theory of Globalization », dans Eleonore Kofman et Gillian Youngs (eds) *Globalization : Theory and Practice*, Londres, Pinter.
- SCHOLTE (Jan Aart) (1999), *Globalization : A Critical Introduction*, New York (N. Y.), Palgrave Macmillan.
- SCHOLTE (Jan Aart) (2011), *Building Global Democracy ? Civil Society and Accountable Global Governance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHORSKE (Carl) (1983 [1980]), *Vienne fin de siècle. Politique et culture*, Paris, Seuil.

- SCHUTZ (Alfred) (2003 [1944]), *L'Étranger : un essai de psychologie sociale* (suivi de *L'Homme qui rentre au pays*), Paris, Éditions Allia.
- SCRUTON (Roger) (1982), *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, Londres, Macmillan.
- SEN (Amartya) (2010 [2006]), *Identité et violence*, Paris, Odile Jacob.
- SENNETT (Richard) (2000 [1998]), *Le Travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Paris, Albin Michel.
- SINGH (Nikhil Pal) (2005), *Black Is a Country. Race and the Unfinished Struggle for Democracy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- SINGLY (François de) (1996), *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Armand Colin.
- SIMMEL (Georg) (1999 [1908]), *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.
- SINNOTT (Richard) (2005), « An Evaluation of the Measurement of National, Subnational and Supranational Identity in Cross-National Surveys », *Journal of Public Opinion Research*, 18 (2), p. 211-223.
- SKRBIS (Zlatko) et WOODWARD (Ian) (2007), « The Ambivalence of Ordinary Cosmopolitanism : Investigating the Limits of Cosmopolitan Openness », *The Sociological Review*, 55 (4), p. 730-747.
- SKRBIS (Zlatko) et WOODWARD (Ian) (2011), « Cosmopolitan Openness », dans Maria Rovisco et Magdalena Nowicka (eds), *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*, 53 (68), Farham, Ashgate.
- SKRBIS (Zlatko) et WOODWARD (Ian) (2013), *Cosmopolitanism. Uses of the Idea*, Londres, Sage.
- SMITH (Andy), MAILLARD (Jacques de) et COSTA (Olivier) (2007), *Vin et politique. Bordeaux, la France, la mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po.
- SMITH (William) (2007), « Cosmopolitan Citizenship. Virtue, Irony and Worldliness », *European Journal of Social Theory*, 10 (1), p. 37-52.
- STEINER (Philippe) (2005), *La Sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte.
- STEPHEN (Teo) (2010), « Film and Globalization. From Hollywood to Bollywood », dans Bryan S. Turner (ed.), *Routledge Handbook of Globalization Studies*, Londres, Routledge, p. 410-428.
- STIGLITZ (Joseph E.) (2002), *La Grande désillusion*, Paris, Fayard.
- STOCK (Mathis) (2008), « Il mondo è mobile », dans Jacques Lévy (dir.) *L'Invention du monde. Une géographie de la mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 133-159.
- STRANGE (Susan) (2000), « The Declining Authority of States » dans David Held et Anthony McGrew (ed.), *The Global Transformations Reader : An Introduction to the Globalization Debate*, Cambridge, Polity Press, p. 148-155.

- SULLIVAN (Oriël) et KATZ-GERRO (Tally) (2007), « The Omnivore Thesis Revisited : Voracious Cultural Consumers », *European Sociological Review*, 23 (2), p. 123-137.
- SZERSZYNSKI (Bronislaw) et URRY (John) (2002), « Cultures of Cosmopolitanism », *The Sociological Review*, 50 (4), p. 461-481.
- SZERSZYNSKI (Bronislaw) et URRY (John) (2006), « Visuality, Mobility, and the Cosmopolitan. Inhabiting the World from Afar », *British Journal of Sociology*, 57 (1), p. 133-151.
- TASSIN (Étienne) (2003), *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil.
- TAYLOR (Charles) (1992), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion.
- TAYLOR (Charles) (1994 [1991]), *Le Malaise de la modernité*, Paris, Éditions du Cerf.
- TAYLOR (Charles) (1996), « De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance », *Le Débat*, 89 (2), p. 208-216.
- TEO (Stephen) (2010), « Film and Globalization : from Hollywood to Bollywood », dans Bryan S. Turner (ed.), *Routledge International Handbook of Globalization Studies*, Londres, Routledge, p. 412-428.
- THELEN (David) (1999), « Rethinking History and the Nation-State : Mexico and the United States », *Journal of American History* (disponible sur www.journalofamericanhistory.org).
- THOMSON (Rachel) et TAYLOR (Rebecca) (2005), « Between Cosmopolitanism and the Locals. Mobility as a Resource in the Transition to Adulthood », *Young*, 13 (4), p. 327-342.
- TINGYANG (Zhao) (2009), « A Political World Philosophy in Terms of All-under-heaven (Tian-xia) », *Diogenes*, 56 (5), p. 5-18.
- TOCQUEVILLE (Alexis de) (1981 [1835 et 1840]), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion.
- TODOROV (Tzvetan) (1982), *La Conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Paris, Seuil.
- TODOROV (Tzvetan) (1989), *Nous et les autres*, Paris, Seuil.
- TOMLINSON (John) (1999), *Globalization and Culture*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press.
- TOMLINSON (John) (2003), « Globalization and Cultural Identity », dans David Held et Anthony McGrew (eds), *The Global Transformations Reader*, Cambridge, Polity Press, p. 269-278.
- TOMLINSON (John) (2007a), *The Culture of Speed. The Coming of Immediacy*, Londres, Sage.
- TOMLINSON (John) (2007b), « Globalization and Cultural Analysis », dans David Held et Anthony McGrew (eds), *Globalization Theory. Approaches and Controversies*, Cambridge, Polity Press, p. 148-168.
- TÖNNIES (Ferdinand) (2010 [1887]), *Communauté et société*, Paris, PUF.

- TRAVERSO (Enzo) (2002), « Cosmopolitisme et transferts culturels. Le cas des Juifs allemands », *Revue de synthèse*, numéro spécial « Circulation et cosmopolitisme en Europe », 123 (1), p. 65-84.
- TROJANOW (Ilija) (2011), *Le Collectionneur de mondes*, Paris, Libretto.
- TRUC (Gérôme) (2005), « Simmel, sociologue du cosmopolitisme », *Tumultes*, 24, Éditions Kimé, p. 49-77.
- TRUC (Gérôme) (2006), « Le Cosmopolitisme sous le coup de l'émotion. Une lecture sociologique des messages de solidarité en réaction aux attentats du 11 mars 2004 à Madrid », *Hermès*, 46, p. 189-199.
- TURGEON (Laurier) (2002), « Manger le monde. Rencontres postcoloniales dans les restaurants étrangers de la ville de Québec », dans Laurier Turgeon (dir.), *Regards croisés sur le métissage*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 207-233.
- TURGEON (Laurier) et PASTINELLI (Madeleine) (2002), « Eat the World : Postcolonial Encounters in Québec City's Ethnic Restaurants », *Journal of American Folklore*, 115 (456), p. 249-270.
- TURNER (Bryan S.) (2001), « Cosmopolitan Virtue : On Religion in a Global Age », *European Journal of Social Theory*, 4 (2), p. 131-152.
- TURNER (Bryan S.) (2002), « Cosmopolitan Virtue : Globalization and Patriotism », *Theory, Culture & Society*, 19 (1), p. 45-63.
- TURNER (Bryan S.) (2006), « Classical Sociology and Cosmopolitanism : a Critical Defence of the Social », *British Journal of Sociology*, 57 (1), p. 133-151.
- TURNER (Bryan S.) (2007), « The Enclave Society : Towards a Sociology of Immobility », *European Journal of Social Theory*, 10 (2), p. 287-304.
- URRY (John) (1995), *Consuming Places*, Londres, Routledge.
- URRY (John) (2006 [2000]), *Sociologie des mobilités. Une nouvelle frontière pour la sociologie ?*, Paris, Armand Colin.
- VAN DER BLY (Martha C. E.) (2005), « Globalization : A Triumph of Ambiguity », *Current Sociology*, 53 (6), p. 875-893.
- VAN DER BLY (Martha C. E.) (2013), « Pananthropoi. Towards a Society of All Humanity », *Global Studies Journal*, 37 (disponible sur <https://gsj.stonybrook.edu>).
- VERNANT (Jean-Pierre) (1999), *L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Paris, Seuil.
- VERTOVEC (Steven) et COHEN (Robin) (2002), « Introduction », dans Steven Vertovec et Robin Cohen (eds), *Conceiving Cosmopolitanism : Theory, Context and Practice*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-22.
- VOGEL (Christopher) (2013), *Le Guide du scénariste. La force d'inspiration des mythes pour l'écriture cinématographique et romanesque*, Paris, Dixit.

- VOYER (Andreas M.) (2013), *Strangers and Neighbors. Multiculturalism, Conflict, and Community in America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WAGNER (Anne-Catherine) (2007), *Les Classes sociales dans la mondialisation*, Paris, La Découverte.
- WALDRON (Jeremy) (2000), « What is Cosmopolitan ? », *The Journal of Political Philosophy*, 8 (2), p. 227-243.
- WALLERSTEIN (Immanuel) (2006 [2004]), *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte.
- WATERS (Malcolm) (2001), *Globalization*, Londres, Routledge.
- WEBER (Max) (1995 [1921]), *Économie et société*, tome 1 et 2, Paris, UGE, Agora Pocket.
- WITZEL (Michael) (2013), *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford, Oxford University Press.
- WOODWARD (Ian), SKRBIS (Zlatko) et BEAN (Clive) (2008), « Attitudes Toward Globalization and Cosmopolitanism : Cultural Diversity, Personal Consumption and the National Economy », *The British Journal of Sociology*, 59 (1), p. 207-226.
- WOODWARD (Ian) et SKRBIS (Zlatko) (2012), « Performing Cosmopolitanism », dans Gerard Delanty (ed.) *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Londres, Routledge, p. 127-137.



Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A.
14110 Condé-sur-Noireau

N° d'Imprimeur : 180229 - Dépôt légal : mars 2016

Imprimé en France





