



HAL
open science

Pour une approche cosmopolite de la globalisation

Vincenzo Cicchelli, Sylvie Octobre

► **To cite this version:**

Vincenzo Cicchelli, Sylvie Octobre. Pour une approche cosmopolite de la globalisation . Sociétés Plurielles, 2018, Épistémologies du pluriel, Épistémologies du pluriel (2), 10.46298/societes-plurielles.2018.4246 . hal-01692718

HAL Id: hal-01692718

<https://hal.science/hal-01692718v1>

Submitted on 29 Jan 2018

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

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

**POUR UNE APPROCHE COSMOPOLITE DE LA
GLOBALISATION**

Vincenzo Cicchelli, maître de conférences

Université Paris Descartes, Groupe d'Études des Méthodes de l'Analyse sociologique de la Sorbonne (GEMASS)

Sylvie Octobre, chargée d'études

Ministère de la Culture et de la Communication, Département des Études, de la Prospective et des Statistiques, (GEMASS)

Sociétés Plurielles n° 2
Epistémologies du pluriel

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires. Elles diffusent les bonnes pratiques éditoriales définies par BSN.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

Pour une approche cosmopolite de la globalisation ¹

Vincenzo Cicchelli, maître de conférences

Université Paris Descartes, Groupe d'Études des Méthodes de l'Analyse
sociologique de la Sorbonne (GEMASS)

Sylvie Octobre, chargée d'études

Ministère de la Culture et de la Communication, Département des Études, de la
Prospective et des Statistiques, (GEMASS)

Lorsque l'on se penche sur la littérature portant sur le cosmopolitisme, force est de constater que cette approche est à la fois descriptive et normative. Le cosmopolitisme désigne aussi bien un constat – portant sur un monde dont les structures seraient issues de la globalisation – et une aspiration – car il s'agirait de maîtriser les conséquences jugées néfastes de la globalisation et de promouvoir des institutions aptes à garantir une régulation transnationale (Roudometof, 2005 ; Holton, 2009). Pour sortir de cette ambiguïté, maintes fois soulignée et parfois même décriée, cet article part de l'idée que le cosmopolitisme gagnerait à être considéré comme une perspective spécifique pour comprendre les puissants pro-

1. Cet article est une version fortement remaniée de la contribution de V. CICHELLI & Sylvie OCTOBRE, "Debating Cosmopolitanism : A New Appraisal of Globalization", in M. CASELLI & G. GILARDONI, *Globalization, Supranational Dynamics and Local Experiences*, Londres: Palgrave, 2018, p. 43-63.

cessus transnationaux façonnant la société globale. Cette orientation essaie de répondre à la question suivante : comment les communautés humaines, les institutions et les individus font-ils face à la globalisation et à ses conséquences (Cotesta, Cicchelli & Nocenzi, 2013) ?

On a assisté au cours des vingt dernières années à un regain d'intérêt pour le cosmopolitisme. Pour autant, le risque est grand que cette perspective ne devienne un grand récit autopoïétique de la globalisation, ayant une faible assise empirique. L'usage du cosmopolitisme reste ainsi très controversé dans la littérature scientifique (Skrbis & Woodward, 2013) et, même pour ceux qui s'inscrivent dans cette perspective, il pose une série de paradoxes (Appiah, 2006).

Ce texte part 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 » de ce problème (Chanda, 2007: 9) et part de cette insuffisance pour proposer une perspective cosmopolite. Celle-ci dispose d'un certain nombre d'outils, dont certains ont été empruntés au courant des *global studies*, pour comprendre un processus central de notre époque : le fait que le sort de chaque individu est associé à celui des autres indépendamment de son pays d'origine, de son lieu de résidence ou de sa propre volonté. Cette approche s'attache donc à saisir : 1) la dynamique culturelle de la globalisation conduisant à l'essor d'une conscience socio-historique de vivre dans un monde pluriel et commun ; 2) la nécessité de la création d'institutions et d'organismes supranationaux cosmopolites pour la régulation des risques globaux ; 3) la socialisation cosmopolite des individus dans le monde global par le biais d'innombrables contacts au quotidien avec l'altérité sous la forme de flux culturels, d'imaginaires globaux, de mobilités et migrations.

Heurs et malheurs du cosmopolitisme

Si le cosmopolitisme contemporain ne saurait être naïvement considéré comme un nouvel âge d'or d'un monde ouvert et sans frontières, nul ne peut cependant imaginer que de récentes tendances – essor des populismes et des partis d'extrême droite, retour des nationalismes, du protectionnisme et de l'isolationnisme dans nombre de démocraties occidentales – marquent son déclin, voire sa disparition de notre horizon d'attente. Son histoire cyclique depuis son invention dans la Grèce classique par les Stoïciens atteste bien qu'il est l'un de plus anciens rêves de l'humanité (Coulmas, 1995), au-delà ou malgré ses péripéties.

Le cosmopolitisme contemporain – que d'aucuns appellent néo-cosmopolitisme (Fine, 2007) – possède des traits propres : il est caractérisé par un style de vie fortement lié aux villes globales, aux jeunes et aux individus mobiles

et dotés de forts capitaux culturels (Beck, 2006 ; Cotesta, 2012). Les nouvelles technologies de communication et l'accès à Internet, les médias globaux, les mobilités, la circulation des produits culturels, l'émergence d'imaginaires partagés, les risques globaux tels le terrorisme et le réchauffement climatique sont de puissants moteurs favorisant l'émergence de la conscience cosmopolite d'habiter un monde commun. Pourtant, on ne saurait confondre cosmopolitisme et globalisation. En effet, une société peut être affectée par de puissants phénomènes globaux sans pour autant se considérer comme cosmopolite. La globalisation n'engendre pas nécessairement la diffusion d'attitudes, d'orientations et de comportements cosmopolites dans nos sociétés. Bien que notre réalité soit globale, notre monde n'est pas tout à fait cosmopolite.

Notre monde contemporain est consubstantiellement pluriel et commun (Cicchelli, 2016) : la diversité culturelle caractérise plus que jamais les modalités du vivre ensemble et en même temps l'humanité partage maintenant un nombre toujours plus croissant d'imaginaires et de références globales grâce à la circulation intense de produits et contenus culturels via les médias numériques et les industries culturelles globales (Cicchelli & Octobre, 2018). Au lieu de disparaître, comme certains auteurs l'ont fallacieusement prétendu (Friedman, 2005), les frontières culturelles et les identités (individuelles, communautaires et ethno-nationales) sont redéfinies par les processus globaux. Dans certains cas, ces frontières deviennent plus ouvertes et poreuses ; dans d'autres cas, cependant, elles sont de plus en plus fermées et rigides.

Les individus semblent plus ouverts et de plus en plus sensibles aux différences culturelles, cependant qu'ils peuvent en même temps se replier et devenir parfois même hostiles au fait de vivre dans des sociétés multiculturelles. Il existe chez les individus un décalage entre une forte consommation d'expériences culturelles globales – ce qui leur fournit des ressources grâce auxquelles enrichir et diversifier leurs styles de vie s'il le souhaite – et leur éventuelle résolution à endosser des responsabilités au fondement d'une solidarité internationale et d'une politique de l'accueil et de l'hospitalité (Kennedy, 2010). Alors que l'on constate chez les jeunes – notamment chez les étudiants et ceux appartenant aux classes moyennes supérieures (Cicchelli, 2012 ; Cicchelli & Octobre, 2018) – une forte ouverture esthétique et culturelle à l'altérité, nos sociétés voient un essor de tendances néo-populistes et xénophobes de repli sur soi qui ont trouvé un écho favorable parmi les représentants politiques de plusieurs démocraties occidentales (Martinelli, 2005). En Europe, de nombreux partis se situant à l'extrême droite de l'échiquier politique tirent profit des crises économiques et migratoires, des menaces terroristes en colportant une conception fortement ethno-identitaire de la culture nationale.

Ce n'est pas surprenant, dans la mesure où la globalisation est un mécanisme ambivalent qui produit des interdépendances entre les sociétés, en favorisant l'intégration aussi bien que la fragmentation, l'inclusion autant que l'exclusion. Si les processus transnationaux à grande échelle fournissent à certains individus (mobiles et éduqués) des ressources (économiques et culturelles) et d'importantes opportunités d'enrichissement professionnel et personnel, ils peuvent engendrer chez d'autres (moins dotés) de nouvelles inégalités, des frustrations et des formes de désillusion ou de déracinement (Castells, 2013). Ceux qui se perçoivent comme les « perdants » dans la compétition économique globale, ceux qui sont exclus de la répartition des richesses, sont souvent tentés par le repli identitaire.

Il est par conséquent impératif d'explorer les dynamiques d'ouverture et de fermeture des frontières. C'est la contribution principale de la sociologie cosmopolite qui ne se confond nullement avec une conception du monde idéaliste et utopique ou élitiste et idéologique.

Qui a peur du cosmopolitisme ?

On peut identifier quatre usages majeurs du cosmopolitisme dans le discours public contemporain (Cicchelli, 2016).

Le premier est associé à certaines grandes marques de nourriture, mode et produits culturels, ce qu'on appelle les global brands. Il s'agit de promouvoir un style de vie, en particulier chez les classes moyennes et supérieures, pour encourager la consommation de produits circulant sur le marché global (Bookman, 2013).

Un second usage renvoie cette fois-ci au mode de vie de grands esprits, intellectuels, savants et polyglottes vivant dans des milieux ouverts, internationaux, des voyageurs ayant « roulé leur bosse » sur les routes du monde. Parfois, cela s'applique à des individus ayant fait l'expérience, éventuellement ressentie comme douloureuse, de l'exil, de l'expatriation (Lapierre, 2006).

Le troisième usage du cosmopolitisme s'observe dans des publications et blogs d'extrême droite. Dans ces pamphlets, le cosmopolitisme est accusé de menacer l'existence même de la civilisation européenne, car il est assimilé au principe d'indifférenciation universelle².

Dans le quatrième usage – que l'on retrouve plutôt à l'extrême gauche – est adressée une forte critique à la domination des élites globalisées, domination

2. Voir par exemple :

<https://henrydelesquen.fr/2017/03/30/quest-ce-que-le-cosmopolitisme-par-henry-delesquen/>

d'autant plus efficace qu'elle échapperait aux contre-pouvoirs démocratiques nationaux³.

Plus généralement, ce qui est véritablement en jeu est l'idée que les individus se font de la globalisation entendue comme mise en contact avec la différence culturelle et machine à ouvrir, détruire, ou déplacer des frontières de natures diverses (économiques, sociales, culturelles, psychiques, etc.). Dans le premier cas, la globalisation est vue comme une très grande opportunité de création d'un marché global de milliards de consommateurs. Dans le deuxième cas de figure, la globalisation permet aux individus, surtout aux citoyens, de construire un rapport à l'altérité plus inclusif les prédisposant à vivre ensemble dans des espaces culturellement hétérogènes. Dans le troisième cas, la globalisation est vue comme un Léviathan, un monstre qui ingurgiterait toutes les cultures locales – à cause en particulier de l'immigration mais aussi de l'homogénéisation culturelle –, processus qu'il faut combattre pour défendre la souveraineté et l'identité nationales, la diversité fondée sur l'authenticité des cultures. L'altérité est ici considérée comme menaçante. Dans le quatrième cas, la disparition des frontières n'est pas vue comme négative en soi, mais elle semble associée plutôt à la dérégulation des marchés et à la production de nouvelles formes d'inégalité et de domination, qu'une excessive focalisation sur les questions relatives à la diversité culturelle (Walter Benn Michaels, 2009) finit par occulter.

Dans ces quatre cas de figure, se sentant à l'étroit dans les cercles sociaux les plus immédiats, les thuriféraires du cosmopolitisme accusent volontiers ceux qui les combattent d'avoir peur de voir coupées leurs racines identitaires et culturelles, de ressentir une forme de vertige dans un monde devenu trop grand. Les identitaires attribueraient volontiers aux cosmopolites un manque de loyauté aux dimensions les plus locales de leurs vies quotidiennes. Les premiers souffriraient de claustrophobie, les seconds d'agoraphobie.

Nous souhaitons ici aller plus loin que l'opposition binaire qui structure les débats publics. D'abord, parce que cette opposition se fonde sur une mécompréhension de ce qu'est le cosmopolitisme : on peut franchir des frontières, sans perdre ses racines, de même que l'on peut se professer cosmopolite tout en ayant un fort ancrage dans une culture particulière (Appiah, 2006). Idéal de

3. Jean-Luc Mélenchon, lors du troisième congrès de la formation politique qu'il présidait en 2013, le *Parti de gauche*, qualifiait Pierre Moscovici, alors ministre de l'économie, de « *petit intelligent qui a fait l'ENA* » et qui a « *un comportement de quelqu'un qui ne pense plus en français, qui pense dans la langue de la finance internationale* ». Source : www.lemonde.fr/politique/article/2013/03/24/le-derapage-de-melenchon-sur-moscovici_1853400_823448.html#rIVQZWrpTFYgAcjY.99, consulté le 15 novembre 2017.

transcendance des appartenances locales, l'horizon du cosmopolite se définit tout d'abord comme l'« universum terrestre » (Coulmas, 1995), mais cette tension vers le cercle ultime de socialité qu'est l'humanité (Simmel, 1999) ne conduit pas à la négation de mœurs, cultures, 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, le cosmopolitisme enjoint de penser ensemble l'enracinement et l'universel comme se fécondant l'un par l'autre.

Le tournant cosmopolite

L'actuel regain d'intérêt pour le cosmopolitisme a fourni un nouveau cadre prometteur pour comprendre la globalisation dans les domaines culturels, politiques et sociaux. Ulrich Beck (2006) considère le cosmopolitisme comme étant la plus grande idée du XXI^{ème} siècle, permettant une compréhension renouvelée des enjeux de la globalisation : d'une part, en raison du mélange de cultures et d'identités et, d'autre part, en raison de la nécessité d'une réponse aux risques globaux actuels par les organismes de régulation internationaux. Comme « l'autre global est au sein de nous-mêmes » (Beck & 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 (aux niveaux micro, méso et macro sociaux).

Cela signifie que nous devons utiliser des outils méthodologiques appropriés pour déterminer à partir de quel point la distance culturelle entre Ego et Autrui devient pertinente, et nous devons également comprendre les mécanismes qui produisent des frontières entre les groupes à la fois plus poreuses ou plus rigides. Plus précisément, l'étude du processus de construction d'une relation cosmopolite doit prendre en compte : 1) la place de l'Autre dans les identités contemporaines et la gestion de la pluralité et de la diversité culturelles ; 2) l'inscription de sa propre appartenance dans un horizon plus large et la reconnaissance de soi dans une commune humanité (Cicchelli, 2012).

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). 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). S'il assume l'universalisme comme horizon suprême de compréhension des phénomènes sociaux, le cosmopolitisme essaie de lutter contre certains de ses aspects obscurs ; il se dresse contre de nouvelles forces d'exclusion, y compris celles qui réapparaissent subrepticement sous l'égide du respect des différences (Fine, 2003). L'universalisme cosmopolite ne se veut pas désincarné. 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. X), l'articulation de l'universel et du particulier est sans conteste la tâche principale de cette approche (Cotesta, 2012).

Pour une sociologie cosmopolite : trois plans d'analyse

Une sociologie cosmopolite devrait envisager trois plans d'observations distincts. Considérant que les dynamiques culturelles sont premières dans la globalisation (Appadurai, 2005), le premier renvoie à l'analyse des dynamiques culturelles relatives à l'avènement d'un monde commun et d'une conscience de la globalité. Le deuxième plan s'interroge sur l'avènement de modes de gouvernance post-nationaux des risques globaux, avec les questions des droits humains, de la citoyenneté et des démocraties cosmopolites. L'analyse se centre ici sur le fonctionnement d'institutions supranationales (ONU, UE, FMI, Banque mondiale, Tribunal pénal international, Cour européenne des droits de l'homme etc.) et leurs conditions de possibilités historiques, sociologiques, juridiques, éthiques etc. Le troisième plan essaie de comprendre comment les individus vivent dans un monde global, comment ils en font l'expérience, comment ils y agissent. Il importe ici de suivre les contours que prend le rapport à autrui dans les sociétés contemporaines, caractérisées aussi bien par des contacts permanents avec des formes variées d'altérité que par la multiplicité des références culturelles et identitaires.

La dynamique de la culture cosmopolite

En ce qui concerne le premier plan, la sociologie cosmopolite devrait se pencher sur l'analyse de la dynamique culturelle, en empruntant à l'axiome de Malcolm Waters (1995) : contrairement aux échanges matériels qui localisent ou aux échanges politiques qui internationalisent, les échanges symboliques et culturels sont les premiers à devenir globaux. Difficile à mettre en œuvre (Pieterse, 2009), cet axiome rappelle néanmoins la force des dimensions non économiques dans la

dynamique de la globalisation et ouvre la voie à une prise en compte du rôle que ces dimensions ont joué dans la conception d'un monde à la fois pluriel et commun. Il existe encore des versions plus radicales de cette approche, qui soutiennent que tous les éléments qui contribuent à unifier le monde, y compris au niveau de son infrastructure, ont un caractère profondément culturel (Lechner & Boli, 2005). Les études d'Arjun Appadurai (2005) décrivent la globalisation comme le résultat d'interactions entre différents flux (ou « scapes ») dans lesquels la culture joue un rôle primordial. Parmi les cinq scapes qu'il distingue, trois ont un caractère culturel : les médiascapes (flux d'informations à travers des médias tels que la télévision ou l'Internet), les éthnoscapas (flux d'individus par l'immigration, le tourisme et autres formes de mobilité) et les idéoscapes (flux d'idées diffusées par la consommation, le marché, la démocratie ou les droits de l'homme). En s'inspirant de cette approche, certains ont désigné par le terme de « cosmoscapes » les dimensions symboliques propres au cosmopolitisme contemporain (Kendall, Woodward & Skrbis, 2009). Les flux d'objets, d'images, de pratiques et d'idées circulent à travers les réseaux globaux et créent des « scapes » qui peuvent à leur tour contribuer à l'émergence d'une conscience historique et d'une posture individuelle cosmopolites.

La dynamique cosmopolite de la culture prend tout d'abord appui sur les flux globaux des contenus culturels. En effet, grâce à ces flux, un nombre toujours croissant d'individus sont exposés aux mêmes nouvelles diffusées par les médias globaux (CNN, Fox News, Euronews, Al Jazeera et BBC World) ; ils écoutent la même musique, regardent les mêmes films et séries télé. Les grands événements sportifs (par exemple, les Jeux Olympiques, la Coupe du Monde de football et la Coupe du Monde de rugby), les guerres et les catastrophes naturelles (la guerre du Golfe, le génocide rwandais, le 11 septembre, la guerre en Irak, les tsunamis et les tremblements de terre), ou les décès de politiciens ou de célébrités, parfois soudains ou prématurés (John Fitzgerald Kennedy, John Lennon, Diana Princesse de Galles, Michael Jackson ou Nelson Mandela), sont tous déclencheurs d'émotions intenses, peuvent rassembler (physiquement ou pas) des individus aux (et des) quatre coins de la planète et parfois même conduire à des manifestations internationales de solidarité. Les réseaux sociaux (par exemple, Facebook, Twitter et Renren) permettent aux individus d'entrer en contact « virtuellement » avec leurs homologues fort éloignés physiquement. En outre, Internet offre à chaque individu la possibilité d'afficher, de partager et/ou de modifier des contenus (nouvelles, commentaires, contenus culturels) à l'échelle mondiale.

Mais la dynamique cosmopolite de la culture repose aussi sur les imaginaires du monde. « Puisque personne ne peut *voir*⁴ l'univers, le monde ou l'humanité,

4. C'est l'auteur qui souligne.

l'optique cosmopolite ne saurait être qu'une expérience de l'imagination et non pas une expérience perceptive » (Cheah, 2012 : 138). Dans cette optique, la littérature mondiale, les tubes musicaux, les blockbusters, les séries télévisées, les documentaires et les diffusions de nouvelles contribuent à façonner notre image du monde. Si les humains sont incapables d'embrasser davantage qu'une fine couche de la surface de la planète, ils peuvent par leur imagination saisir l'ensemble (Cosgrove, 2001). Or cette imagination se nourrit des flux culturels. Par exemple, à travers les images de la Terre vue de l'espace et les documentaires montrant l'impact des activités humaines sur la nature (concernant, par exemple, les espèces en voie de disparition, la déforestation ou la fonte des glaciers) (Szerszynski & Urry, 2006), nous nous familiarisons avec des risques globaux tels que le changement climatique, et construisons un sentiment d'appartenance commune qui englobe tous les habitants de la Terre.

L'imaginaire joue également un rôle important en diffusant une conception d'un monde pluriel, en particulier dans le cas des produits culturels. Le cinéma asiatique fournit un exemple pertinent, constituant un mode alternatif de représentation cinématographique de la géopolitique (Teo, 2010), car il utilise des techniques transculturelles d'expression cinématographique et cible des publics internationaux, en mettant en vedette de nouveaux récits sur les pays et les peuples – comme le montre le film chinois récent *La Grande Muraille* (2017). « 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 » (Teo, 2010, p. 427).

Forte de ces interconnexions transnationales, la conception de la planète comme une place singulière se retrouve renforcée. Pourtant même ainsi, nous ne vivons pas dans un monde « plat » (Friedman, 2005). Le monde global est toujours composé d'une grande variété de langues, d'ethnies, d'identités nationales, de religions et de civilisations. Loin d'éradiquer la diversité culturelle – et aussi paradoxal que cela puisse paraître – les processus de globalisation l'ont même renforcée (Tomlinson, 2007). Quelles qu'en soient les raisons – la protection d'une identité culturelle établie, la promotion d'un nouveau produit culturel ou la réinvention des traditions –, nous observons une différenciation culturelle à la fois durable et croissante. Les espoirs aussi bien que les craintes suscitées par la convergence culturelle sont exagérés, « les sociétés continuent à afficher l'empreinte profondément enracinée des différences culturelles qui ont persisté depuis des siècles » (Norris & Inglehart, 2012: 167). D'autres chercheurs insistent sur le fait que, dans une société globale, les différences culturelles sont omniprésentes car elles prennent la forme d'hybridations, ce que Jan Nederveen Pieterse a

appelé « mélange global » ou « mélange translocal des cultures » (2009: 4). Par conséquent, et contrairement aux craintes de Régis Debray (2010), il est peu probable que la pluralité, cette caractéristique majeure du monde contemporain, disparaisse à l'avenir.

Les processus culturels transnationaux relient plus souvent que par le passé les peuples par-delà les frontières, en les confrontant aux différences ethno-culturelles. L'intensification de l'interconnexion globale signifie qu'il y a de plus grandes possibilités d'accéder à une gamme plus large de produits culturels de consommation, et plus de contacts (même si éphémères) avec des cultures autrefois distantes, exotiques et périphériques. L'omniprésence de l'altérité est une expérience constante dans notre vie quotidienne. C'est la raison pour laquelle, d'après Zygmunt Bauman, la question fondamentale à laquelle nous sommes confrontés est « comment vivre avec l'altérité, de façon quotidienne et permanente » (Bauman, 1997 : 30).

Les institutions du cosmopolitisme

L'approche cosmopolite repose donc sur l'idée que la globalisation ne se réduit pas à un phénomène économique et à la domination sans partage d'un capitalisme de plus en plus financiarisé ; son analyse ne doit pas seulement conduire à une simple critique du néo-libéralisme. On l'a vu, la globalisation est aussi un phénomène culturel qui engage profondément notre rapport à l'Autre. Cet engagement est moral et éthique (Skrbis & Woodward, 2013), et peut être envisagé de deux manières : à travers la gouvernance mondiale et à travers la question des droits humains.

À travers les siècles, les philosophes politiques ont débattu de l'opportunité et de la possibilité d'organiser la vie sociale sur une échelle cosmopolite. Sur ce point, la pensée cosmopolite a connu un changement profond au XX^{ème} siècle : en abandonnant l'éthos intellectuel détaché propre à l'élite des citoyens du monde de la République des lettres, le cosmopolitisme contemporain se caractérise plutôt par la conscience de devoir donner au monde global des institutions qui puissent le gouverner (Cheah, 2006).

Cette posture est indissociable d'une dimension normative, fortement présente dans les *cosmopolitan studies*, qu'il s'agisse de la mise en place d'organismes supranationaux de régulation économique, politique et juridique, ou des vœux formulés pour l'avènement d'une démocratie et d'une citoyenneté cosmopolites. Ainsi, les travaux relevant du cosmopolitisme institutionnel considèrent la société globale moins comme une fatalité que comme l'issue de processus qui peuvent et doivent être gouvernés (Caselli, 2012).

Cette posture suppose acquis un changement de registre : à l'épuisement relatif des modes d'action de l'État-nation – notamment dans les domaines

militaires, sanitaires, économiques – répondrait une obligation d'ouverture des référentiels du politique à une échelle qui n'aurait jamais pu être envisagée avant la globalisation. La globalisation soulève en effet la question de la gouvernance globale, définie comme un ensemble de normes s'appliquant à ce système singulier qu'est devenue la société globale (Martinelli, 2005). Il existe un décalage entre la croyance, au fondement de la modernité politique, que les États-nations sont en mesure de déterminer l'avenir des sociétés nationales, et les contraintes réelles et implacables de l'économie mondiale, du droit international et des alliances militaires qui réduisent fortement leurs marges de manœuvre (Held, 2005). En plus de l'accélération des liens d'interdépendance, une pensée des institutions globales s'est nourrie du durcissement des conflits ethno-religieux et de l'extension à l'échelle planétaire d'un capitalisme financier parfois débridé.

Alors que les relations géopolitiques entre les États-nations sont encore pensées en termes westphaliens, il est de la plus haute urgence que « la communauté internationale des États prolonge son développement et devienne *une communauté cosmopolite des États et des citoyens du monde*⁵ » (Habermas, 2012, p. 17). Le transfert de souveraineté des États aux organismes internationaux deviendrait ainsi nécessaire en raison des contraintes systémiques de la société globale. Le pouvoir des organisations internationales s'accroîtrait au détriment du processus démocratique qui légitime les États nationaux. Par conséquent, la seule alternative crédible et viable à la confiscation de la démocratie nationale qui pourrait être opérée par certains organismes supranationaux consisterait « à élargir le processus démocratique au-delà des frontières de l'État-nation » (idem, p. 80).

On peut pourtant se demander si les interdépendances systémiques conduisent nécessairement à un sentiment d'obligation de solidarité internationale d'une part, et s'il existe des acteurs institutionnels en mesure de concrétiser cette aspiration à la régulation globale et d'édicter des normes juridiques universellement acceptées et partagées d'autre part. On peut également s'interroger sur le degré de maîtrise de la globalisation qu'ont les États et les acteurs institutionnels contemporains.

Seconde perspective éthique et morale du cosmopolitisme : la question des Droits humains et leur application à l'épreuve des civilisations. Les Droits humains constituent un ressort fondamental du cosmopolitisme, notamment en ce qui concerne l'avènement de la citoyenneté universelle (Fine, 2007). Comme l'atteste la déclaration universelle des Droits de l'homme, ces droits impliquent un horizon cosmopolite. Aussi sont-ils une ressource pour éprouver jusqu'où un monde traversé par des conflits de toutes sortes peut être habité et pensé autrement qu'en termes de séparations et cloisonnements. L'internationalisation

5. Ce sont les auteurs de cet article qui soulignent.

progressive des Droits de l'homme depuis la Déclaration de 1948 n'a pas été pour autant synonyme de leur universalisation au sens où la question de leur universalité ne ferait pas débat. Ces droits ont été dénoncés çà et là comme une figure de l'ethnocentrisme et de l'impérialisme occidental, imposant comme une vérité objective des valeurs étrangères à des cultures profondément différentes de la nôtre. Pourtant aussi, ils sont utilisés partout dans le monde, que ce soit sur la place Tiananmen, sur la place Tahrir ou sur l'avenue Bourguiba, comme un outil puissant contre toute forme d'oppression et de domination. Signe que si l'universalité des Droits humains peut être mise en question, il doit y avoir au moins de l'universalisable en eux, pour qu'ils soient, malgré les différents procès dont ils font l'objet, ainsi mobilisés. Il faudra à l'avenir mieux examiner comment l'internationalisation de ces droits suscite aussi bien leur rejet (par exemple au nom des « valeurs asiatiques ») que leur interprétation, ou réinterprétation, créatrice dans un monde culturellement diversifié.

On peut se demander à quoi servent les Droits Humains. D'après Jurgen Habermas, leur rôle ne se bornerait pas « à la critique morale des injustices au sein d'une société mondiale fortement stratifiée. Les droits de l'homme ont besoin d'une insertion institutionnelle dans une société mondiale politiquement constituée » (Habermas, 2012, p. 19-20). Si les Droits humains jouent un rôle fondamental dans l'établissement d'une démocratie cosmopolitique, ils requièrent à leur tour la mise en place d'institutions globales en mesure de les promouvoir

La socialisation de l'individu cosmopolite

Le troisième plan d'analyse de la sociologie cosmopolite se concentre sur la compréhension de la manière dont les individus font face à la globalisation (Cicchelli & Octobre, 2018). L'impact de la globalisation sur les trajectoires biographiques, les modes de vie, les valeurs, les comportements au quotidien soulève plusieurs questions. Quels sont les liens entre les sentiments d'appartenance nationale et supranationale, locale et globale ? Comment expliquer cette nouvelle injonction à accepter les différences culturelles dans la construction de sa propre identité ? Surtout, qu'est-ce qui caractérise cette longue expérience d'apprentissage de la relation entre le soi et les autres dans un monde pluriel ?

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, 2006, p. 15).

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 & 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, les classes populaires et les individus moins bien dotés en capitaux scolaires (Woodward, Skrbis & Bean, 2008).

Pour saisir le processus de fabrication d'un esprit cosmopolite, on peut recourir à la notion de socialisation cosmopolite. Celle-ci est plutôt un processus long, sinueux, voire réversible – parfois même contradictoire et non cohérent – d'acquisition éventuelle d'un esprit par des contacts et/ou rencontres – imaginés,

virtuels ou réels – avec l’altérité, que le déploiement d’une disposition ou la mise en acte d’une propriété (Cicchelli, 2012). Le processus réflexif de construction d’un rapport à l’altérité se compose de quatre figures majeures, distinguées ici dans un but analytique. Nous les avons nommées : cosmo-esthétique, cosmo-culturaliste, cosmo-éthique et cosmo-politique. Construites à partir de la lecture de travaux portant sur le cosmopolitisme ordinaire, banal, quotidien, ces quatre figures voudraient 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 (Cicchelli, 2016).

Conclusion

L’approche cosmopolite fournit à la sociologie une série d’outils permettant un renouvellement de l’analyse des dynamiques culturelles, des formes de régulations institutionnelles supranationales et de la socialisation en dehors de l’enceinte de l’État-nation. Néanmoins, il reste un nombre de points que les recherches à venir devront nécessairement débattre.

Concernant les dynamiques culturelles globales, il serait vain de rechercher l’existence d’une culture universelle (Castells, 2013). En effet, l’avènement de la société des réseaux ne saurait être réduit ni à la diffusion d’un esprit capitaliste globalisé ni aux vues idéalistes de philosophes rêvant d’un monde abstrait fait de citoyens cosmopolites. Ce qui crée un lien entre les cultures, nécessairement locales, à l’ère globale est l’adhésion à l’idée de pouvoir communiquer et s’exprimer via les réseaux, plus que le partage de certaines valeurs qui restent liées à des contextes civilisationnels (par exemple l’égalité femme/homme).

La question de la gouvernance globale démocratique doit être nécessairement pensée comme multipolaire et multiscalaire (Held, 2005 ; Martinelli, 2005). Les obstacles ne manquent pas à l’instauration d’une démocratie post-nationale : le cosmopolitisme comme conscience d’un destin commun à l’humanité entière ne saurait faire oublier les conséquences négatives de la globalisation et ses promesses non maintenues, qui génèrent des tensions nouvelles. D’une part, des chercheurs ont fait valoir que les préconisations d’une démocratie cosmopolite restent des vœux pieux si une lutte efficace contre la pauvreté et les inégalités n’est pas mise en place. « Pour que la démocratie puisse reprendre le contrôle du capitalisme financier globalisé de ce nouveau siècle, il faut (...) inventer des outils nouveaux, adaptés aux défis du jour. L’outil idéal serait un impôt mondial et progressif sur le capital, accompagné d’une très grande transparence financière internationale »

(Piketty, 2013, p. 835). D'autre part, l'explosion de conflits de toutes sortes, le terrorisme international et la globalisation des risques alimentent de nouvelles crispations – notamment en Europe – où prospèrent des partis populistes, xénophobes, souverainistes et anti-européens.

Quant à la socialisation cosmopolite, elle repose sur l'hypothèse que lorsque nous sommes ouverts aux autres, les échanges se déroulent de manière pacifique, réciproque et symétrique. En outre, les théories du cosmopolitisme avancent souvent l'idée que l'ouverture intentionnelle, avec les vertus associées de la bonne volonté, de l'empathie, de la solidarité et de l'hospitalité, découle des efforts d'Ego pour établir une relation positive avec Autrui. Comment donc imaginer une socialisation cosmopolite lorsqu'Autrui refuse l'échange ou instaure une relation conflictuelle ? Peut-on donc imaginer une relation cosmopolite sans l'effort symétrique de la part de l'autre ? Par ailleurs, on peut se demander dans quelle mesure la globalisation encourage une socialisation cosmopolite. Tous les « gagnants » de la globalisation sont-ils nécessairement cosmopolites ? Et les « perdants » ont-ils la possibilité de devenir cosmopolites ?

Toutes ces considérations suscitent une réflexion qu'il faudrait à l'avenir approfondir sur la façon dont on peut développer une éducation cosmopolite qui serait fondée sur une aspiration universaliste et qui fournirait aux individus des outils leur permettant de vivre en citoyens éclairés dans des sociétés façonnées par les enjeux globaux.

Bibliographie

- APPADURAI, Arjun, 2005, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris : Payot.
- APPIAH, Anthony Kwame, 2006, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris : Odile Jacob.
- BAUMAN, Zygmunt, 1997, "The Making and Unmaking of Strangers", in BAUMAN, Zygmunt, *Postmodernity and its Discontents?* Cambridge: Polity Press.
- BECK, Ulrich, 2006, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris : Aubier.
- BECK, Ulrich & GRANDE, Edgar, 2010, "Varieties of Second Modernity: The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research", *The British Journal of Sociology*, vol. 61, no 3, pp. 409-443.
- BINNIE, Jon, 2006, "Grounding Cosmopolitan Urbanism: Approaches, Practices and Policies", in BINNIE J. & al. (ed.), *Cosmopolitan Urbanism*, Londres: Routledge, pp. 1-34.
- BOOKMAN, Sonia, 2013, "Branded Cosmopolitanisms: 'Global' Coffee Brands and the Co-Creation of 'Cosmopolitan Cool'", *Cultural Sociology*, vol. 7, no 1, pp. 56-72.
- BRUCKNER, Pascal, 2000, *le Vertige de Babel*, Paris : Arléa.
- CALHOUN, Craig, 2003, "'Belonging' in the cosmopolitan imaginary", *Ethnicities*, vol. 3, no 4, pp. 531-568.
- CASELLI, Marco, 2012, *Trying to Measure Globalization. Experiences, Critical Issues and Perspectives*, Dordrecht : Springer.
- CASTELLS, Manuel, 2013, *Communication et pouvoir*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- CHANDA, Nayan, 2010, *Au commencement était la mondialisation*, Paris : Éditions du CNRS.

- CHEAH, Pheng, 2007, *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights*, Cambridge: Harvard University Press.
- CHEAH, Pheng, 2012, "What is a World? On World Literature as World-Making Activity", in DELANTY, Gerard (éd.), *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies*, London: Routledge, pp. 138-149.
- CHERNILO, Daniel, 2012, "Cosmopolitanism and the Question of Universalism", in DELANTY, Gerard (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, London: Routledge, pp. 38-46.
- CICCHELLI, Vincenzo, 2012, *l'Esprit cosmopolite. Voyages de formation des jeunes en Europe*, Paris : Presses de Sciences Po.
- CICCHELLI, Vincenzo, 2016, *Pluriel et commun. Sociologie d'un monde cosmopolite*, Paris : Presses de Sciences Po.
- CICCHELLI, Vincenzo & OCTOBRE, Sylvie, 2018, *Aesthetico-Cultural Cosmopolitanism and French Youth—The taste of the World*, London: Palgrave.
- COSGROVE, Denis, 2001, *Apollo's Eye*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- COTESTA, Vittorio, 2012, *Global Society and Human Rights*, Leiden: Brill.
- COTESTA, Vittorio & CICCHELLI, Vincenzo & NOCENZI, Mariella, 2013, *Global society, Cosmopolitanism and Human Rights*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- COULMAS, Peter, 1995, *Citoyens du monde. Une histoire du cosmopolitisme*, Paris : Albin Michel.
- DEBRAY, Régis, 2010, *Éloge des frontières*, Paris : Gallimard.
- FEATHERSTONE, Mike, 2002 "Cosmopolis: an introduction", *Theory, Culture & Society*, vol. 19, no 2, pp. 1-16.
- FINE, Robert, 2003, "Taking the 'ism' out of cosmopolitanism: an essay in reconstruction", *European Journal of Social Theory*, vol. 6, no 4, pp. 451-470.

- FINE, Robert, 2007, *Cosmopolitanism*, London: Routledge.
- FRIEDMAN, Thomas, 2005, *The World is Flat: The Globalized World in the Twenty-first Century*, Penguin.
- GERMANN-MOLZ, Jennie, 2005, "Getting a 'Flexible Eye': Round-the-World Travel and Scales of Cosmopolitan Citizenship", *Citizenship Studies*, vol. 9, no 5, pp. 517-531.
- HABERMAS, Jürgen, 2012, *la Constitution de l'Europe*, Paris : Gallimard.
- HANNERZ, Ulf, 1990, "Cosmopolitans and locals in world culture", *Theory, Culture and Society*, vol. 7, no 2-3, pp. 237-251.
- HELD, David, 2005, "Principles of Cosmopolitan Order", in BROCK, Gillian & BRIDGHOUSE, Harry, *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 10-27.
- HOLTON, Robert J., 2009, *Cosmopolitanisms. New Thinking and New Directions*, New York: Palgrave Macmillan.
- KENDALL, Gavin, WOODWARD, Ian, & SKRBIS, Zlatko, 2009, *The Sociology of Cosmopolitanism: Globalization, Identity, Culture and Government*, New York: Palgrave Macmillan.
- KENNEDY, Paul, 2010, *Local lives and global transformation. Towards World Society*, New York: Palgrave Macmillan.
- LAMONT, Michele & AKSARTOVA, Sada, 2002, "Ordinary Cosmopolitanisms. Strategies for Bridging Racial Boundaries among Working-Class Men", *Theory, Culture and Society*, vol. 19, no 1, pp. 1-25.
- LAPIERRE, Nicole, 2006, *Pensons ailleurs*, Paris : Gallimard.
- LECHNER, Frank J. & BOLI, John, 2005, *World Culture. Origins and Consequences*, Oxford: Blackwell.
- MARTINELLI, Alberto, 2005, *Global Modernization. Rethinking the project of modernity*, London: Sage.

- MICHAELS, Walter Benn, 2006, *The Trouble with Diversity: How We Learned to Love Identity and Ignore Inequality*, New York: Metropolitan.
- NORRIS, Pippa & INGLEHART, Roland, 2012, "The persistence of cultural diversity despite cosmopolitanism", in DELANTY, Gerard (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Routledge: London, pp. 166-177.
- PIKETTY, Thomas, 2013, *le Capital au XXI^{ème} siècle*, Paris : Seuil.
- PIETERSE, Jan Nederveen, 2009, *Globalization and Culture. Global mélange*, New York: Rowan & Littlefield Publisher.
- ROUDOMETOF, Victor, 2005, "Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization", *Current Sociology*, vol. 53, no 1, pp. 113-135.
- SCRUTON, Roger, 1982, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, London: Macmillan.
- SKRBIS, Zlatko & WOODWARD, Ian, 2013, *Cosmopolitanism. Uses of the Idea*, London: Sage.
- SIMMEL, Georg, 1999, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris : Puf.
- SZERSZYNSKI, Bronislaw & URRY, John, 2006, "Visuality, Mobility, and the Cosmopolitan. Inhabiting the World from Afar", *British Journal of Sociology*, vol. 57, no 1, pp. 133-151.
- TEO, Stephen, 2010, "Film and globalization: from Hollywood to Bollywood", in TURNER, Bryan S., *The Routledge International Handbook of Globalization Studies*, London: Routledge, pp. 412-428,
- TOMLINSON, John, 2007, "Globalization and Cultural Analysis", in HELD D. & MCGREW A., *Globalization Theory. Approaches and Controversies*, Cambridge: Polity Press, pp. 148-168.
- WATERS, Malcom, 1995, *Globalization*, London: Routledge.

WOODWARD, Ian, SKRBIS, Zlatko & BEAN, Clive, 2008, "Attitudes Toward Globalization and Cosmopolitanism: Cultural Diversity, Personal Consumption and the National Economy", *The British Journal of Sociology*, vol. 59, no 1, pp. 207-226.

Résumé : Le cosmopolitisme a une histoire ancienne et cyclique. Souvent désigné sous le terme de néo-cosmopolitisme, son usage dans le contexte actuel soulève une série de difficultés tant conceptuelles que méthodologiques. Pourtant, en traduisant sociologiquement d'anciennes matrices philosophiques, cette perspective propose une grille d'analyse inédite des phénomènes propres à la globalisation qui permet de sortir d'une vision purement économique de cette dernière en considérant les transformations politiques, éthiques, culturelles, esthétiques du rapport à autrui dans le monde global. En nous inscrivant dans le « tournant cosmopolite » – qui suppose une refondation des concepts, outils et méthodes –, nous proposons un cadre théorique fondé sur l'analyse de trois plans d'observation : les dynamiques de la culture cosmopolite, les institutions de la gouvernance cosmopolite, les mécanismes de la socialisation cosmopolite.

Mos-clés : globalisation, cosmopolitisme, culture, imaginaires, socialisation, gouvernance, droits humains

For a Cosmopolitan Approach of Globalization

Abstract: Cosmopolitanism has a long and cyclic history. Often referred to as 'neo cosmopolitanism', its use in the current context raises a number of difficulties, both conceptual and methodological. However, by rephrasing ancient philosophical frames in sociological terms, this perspective offers a new evaluation grid for specific globalization processes, that avoids mere economic views, providing insights regarding changes in the political, ethical, cultural and aesthetical dimensions of the link to otherness in a global world. Taking part in the «cosmopolitan turn» – which supposes new concepts and methodological tools – we propose a theoretical frame based on three scales of analysis: the dynamics of cosmopolitan culture, the institutions of cosmopolitan governance, the processes of cosmopolitan socialization.

Keywords: globalization, cosmopolitanism, culture, imaginaries, socialization, governance, human rights

Por un enfoque cosmopolita de la globalización

Resumen: El cosmopolitismo tiene una historia larga y cíclica. En el contexto actual, el frecuentemente denominado neo-cosmopolitismo provoca una serie de dificultades tanto conceptuales como metodológicas. Por ello, esta perspectiva propone traducir sociológicamente las antiguas matrices filosóficas a través de una tabla de análisis de los fenómenos propios de la globalización para de este modo distanciarse de una visión puramente económica de la ésta y considerar las transformaciones políticas, éticas, culturales y estéticas de las relaciones con el otro en el mundo global. Al suscribir al “giro cosmopolita” – que supone una refundación de conceptos, herramientas y métodos –, proponemos un marco teórico fundado en el análisis de tres escalas de observación: las dinámicas de la cultura cosmopolita, las instituciones de la gobernanza cosmopolita y los mecanismos de la socialización cosmopolita.

Palabras clave: globalización, cosmopolitismo, cultura, imaginarios, socialización, gobernanza, derechos humanos.