

Marx et la tradition cosmopolite : l'actualité d'une tension

Marx and the Cosmopolitan Tradition: The Current Situation of a Tension

Frederick Guillaume Dufour

Volume 44, numéro 1, printemps 2012

Sociologie du cosmopolitisme
Sociology of Cosmopolitanism

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1012144ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1012144ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)
1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dufour, F. G. (2012). Marx et la tradition cosmopolite : l'actualité d'une tension. *Sociologie et sociétés*, 44(1), 103–120. <https://doi.org/10.7202/1012144ar>

Résumé de l'article

La décennie qui a suivi l'effondrement du bloc de l'Est a suscité différentes reformulations du projet d'un ordre international libéral. Elle a également mené à la réactualisation du projet philosophique des Lumières, notamment en ce qui a trait à la philosophie kantienne de l'histoire qui envisageait l'établissement d'une confédération cosmopolite de républiques démocratiques. Or, la littérature récente sur le concept d'empire et d'impérialisme nous a rappelé qu'il y a des raisons d'être méfiants à l'endroit de l'économie politique du discours cosmopolite. Cette tension entre la tradition cosmopolite et certaines positions sociologiques énoncées notamment par la tradition marxiste n'est pas récente. Cet article revient sur la genèse de cette tension et tente de formuler les trois principaux défis auxquels fait face une actualisation de la tradition cosmopolite qui cherche à prendre en compte les développements contemporains de différents secteurs des sciences sociales.



Marx et la tradition cosmopolite : l'actualité d'une tension

FREDERICK GUILLAUME DUFOUR

Département de sociologie
Université du Québec à Montréal
C. P. 8888, Succursale Centre-ville
Montréal (QC) Canada H3C 3P8
Courriel : dufour.frederick_guillaume@uqam.ca

LA DÉCENNIE QUI A SUIVI l'effondrement du bloc de l'Est a suscité différentes reformulations du projet d'un ordre international libéral. Elle a également mené à la réactualisation du projet philosophique des Lumières, notamment en ce qui a trait à la philosophie kantienne de l'histoire qui envisageait l'établissement d'une confédération cosmopolite de républiques démocratiques (Kant, 1991 ; Habermas, 1996). Or, la littérature récente sur le concept d'empire et d'impérialisme nous a rappelé qu'il y a des raisons d'être méfiants à l'endroit de l'économie politique du discours cosmopolite (Archibugi [dir.] 2003 ; Chua, 2004 ; Gowan, 2011). Cette tension entre la tradition cosmopolite et certaines positions sociologiques énoncées notamment par la tradition marxiste n'est pas récente. Cet article tentera de revenir sur la genèse de cette tension et de formuler les trois principaux défis auxquels fait face une actualisation de la tradition cosmopolite qui cherche à prendre en compte les développements contemporains de différents secteurs des sciences sociales.

De façon générale, la tradition cosmopolite conçoit la solidarité, la morale et le droit comme des matrices génératrices de principes, de devoirs et de responsabilités à l'égard de l'humanité en général et non pas à l'égard des membres d'un groupe aux « frontières culturelles » imaginées comme permanentes, étanches ou consubstantielles

d'une légitimité reposant sur la tradition¹. Cela ne l'empêche de concevoir des formes d'organisations politiques qui ne soient pas consubstantielles de l'humanité tout entière, mais ces organisations sont généralement conçues comme parties prenantes d'une confédération potentiellement globale. Bien que les sources du cosmopolitisme remontent à la chrétienté médiévale, les interprétations modernes de celui-ci font généralement de Kant la pierre angulaire de cette tradition politique. Au-delà d'une «optique nationale», pour reprendre l'expression popularisée par Ulrich Beck (2003), les théoriciens du cosmopolitisme cherchent à mettre en relief les structures de sens, de solidarité, de motivation et d'action qui opèrent davantage à travers des communautés et des réseaux urbains, nationaux, transnationaux, supranationaux et globaux, qu'à travers des communautés primordialement nationales œuvrant dans une arène internationale où les intérêts nationaux se négocient à travers une rationalité stratégique à somme nulle. Bien que de Kant à Habermas les exposants de cette conception se soient montrés défavorables à l'établissement d'un État global, ils se méfient de la territorialisation et/ou de la culturalisation de la morale, de l'éthique et des responsabilités, promues par les perspectives communautariennes et/ou nationalistes. Afin de pallier institutionnellement cette territorialisation de la morale, ils appellent à la mise en place d'aménagements supranationaux évoluant vers l'établissement d'une confédération mondiale de républiques démocratiques.

Sur le spectre des idées politiques, la critique du cosmopolitisme a une feuille de route probablement aussi longue que le cosmopolitisme lui-même. Alors que, à gauche, le cosmopolitisme a parfois été réduit à une idéologie superficielle au diapason d'un mode de vie désinvolte, improductif, et conforme aux intérêts idéologiques d'une bourgeoisie transnationale (Birnbbaum, 2012 ; Postone, 2003) ; à droite, les courants de pensée romantique, communautariste et *völkisch* y ont diagnostiqué une pensée «déracinée» (Mosse, 2006 ; Sternell, 2010), une idéologie menaçante pour l'«intégralité de la nation» chez Maurras et Gentile (O'Sullivan, 2003), voire le véhicule d'une «dégénérescence raciale» hypostasiée dans la figure du judéo-bolchévique chez les fascistes (Traverso, 2002 : 113-118)².

La fin de la guerre froide a précipité un retour des positions cosmopolites et de nouvelles variantes de ses critiques (Nussbaum, 1994 ; Bhabba, 1996 ; Appiah, 1998 ; Ku, 2002 ; Archibugi, 2003 ; Rumford, 2003 ; Delanty et He, 2008 ; Faist, 2009). Alors que des critiques contemporains de l'«impérialisme cosmopolite» font écho à

1. C'est principalement à cette trame d'arguments en faveur du cosmopolitisme que nous nous intéresserons ici. Bien que leurs contributions théoriques aient des implications importantes pour le présent argument, nous ne nous pencherons pas dans cet article sur les approches cosmopolites développées davantage à partir du domaine de la sociologie de la culture et des relations ethniques. Pour une telle approche, voir notamment la contribution de Jean-François Côté et de Afef Benassaeih dans le présent numéro.

2. En se saisissant de l'expression «Rooted Cosmopolitanism» pour l'opposer à une variante dite «désincarnée» du cosmopolitisme, aujourd'hui souvent associée aux travaux de Martha Nussbaum, les défenseurs de cette mouture «enracinée» du cosmopolitisme se sont réappropriés une métaphore naturaliste du corps social tapissant la pensée romantique du xix^e siècle. Au concept de cosmopolitisme «enraciné», que je ne considère pas sociologique, je substituerai celui de cosmopolitisme «vernaculaire» (sur ce concept, voir Werbner 2006).

Gramsci, qui y voyait « un détachement désastreux, conditionné culturellement, et qui est spécifique à l'impérialisme, à la fausse prétention œcuménique de l'Église catholique, et au développement d'une classe managériale d'intellectuels déracinés » (Gramsci cité in Harvey, 2009 : 79), un important sociologue américain y diagnostique le reflet de « la conscience de classe des grands voyageurs » (Calhoun, 2003), et un essayiste influent y perçoit la pratique d'élites dilettantes à qui il « manque cette continuité qui découle d'un sentiment du lieu et de normes de conduites cultivées et transmises consciemment de génération en génération » (Lasch, 1994 : 51-52). La droite populiste européenne, quant à elle, a rapidement fait de s'approprier des éléments de cette critique autant dans sa critique de l'immigration, de sa défense d'une conception primordialiste de la nation, que lors des débats récents sur la dette des États du Sud de l'Union européenne (Lentin, 2011). Alors que la droite populiste américaine, elle, se fait l'écho de telles positions, notamment en suspectant un aspirant candidat à la course à la chefferie républicaine parce qu'il parle le français.

Dans ce papier, nous nous pencherons plus spécifiquement sur la relation tendue qu'entretient la tradition sociologique marxiste à l'égard du cosmopolitisme. Dans un premier temps, nous présenterons l'évaluation que l'on retrouve du cosmopolitisme dans le marxisme classique et nous en soulignerons les intuitions plus porteuses, mais aussi les limites et les apories. Puis, notre argument visera à mettre en relief trois défis auxquels fait face la reconstruction d'un cosmopolitisme des subalternes qui cherche à surmonter des limites de l'axiomatique classique du cosmopolitisme. Cette voie de reconstruction visera à intégrer des développements des théories sociales contemporaines, notamment dans des domaines où le renouvellement récent de la sociologie marxiste a été important. Globalement, il apparaîtra qu'autant la tradition cosmopolite, que la marxiste, gagneraient à prendre davantage au sérieux les enjeux qu'elles cherchent réciproquement à problématiser.

CIVILISATION ET COSMOPOLITISME DANS LE MANIFESTE ET LES ÉCRITS DU NEW YORK TRIBUNE

D'importants volets de la pensée de Marx ont appartenu à une vaste formation discursive eurocentrée qui, de Kant à Habermas, en passant par Hegel et Weber, pour n'évoquer que les contextes prussien et allemand, accordait à certains acteurs, institutions ou processus européens une mission, voire un rôle civilisateur, dont la portée virtuelle était de s'étendre jusqu'à la « dernière frontière³ ». Chez le jeune Marx, cette inclinaison a une forme particulière et plus ambiguë que ne le reconnaissent certains critiques (par exemple Chakrabarty, 2007)⁴. Deux endroits où Marx est plus explicite à propos de

3. Pour une interprétation complète et nuancée de la pensée de Marx sur les sociétés non occidentales, voir l'ouvrage du sociologue Kevin B. Anderson : *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

4. La conception du développement historique de Marx que nous présentons ici est très différente de celle qu'il formulera dans ses écrits plus tardifs où il jettera notamment les bases des théories du développement inégal et combiné (Dufour et Lapointe, 2011 : 403-417).

cette dynamique sont *Le Manifeste du Parti Communiste*, publié en 1848, et quelques articles de la période où il était correspondant pour le *New York Tribune*, publiés en 1853. Dans *Le Manifeste*, la section intitulée « Bourgeois et prolétaires » est celle où est le plus explicitement exposée une thèse réduisant le cosmopolitisme à l'universalisation du mode de vie bourgeois. Après avoir décrit l'émergence de la classe bourgeoise à partir « d'une série de bouleversements du mode de production et de circulation » (Marx et Engels, 2008 : 230), Marx insiste sur la spécificité révolutionnaire des conditions de sa reproduction sociale. En effet, ce qui distingue la bourgeoisie de toute autre classe sociale dans l'histoire est de ne pas pouvoir reproduire sa position sociale sans révolutionner « en permanence les instruments de production, donc les conditions de production, donc l'ensemble des rapports sociaux » (Marx et Engels, 2008 : 231). Les conséquences de ce bouleversement constant seront, croyait-on, d'entraîner l'effondrement des dogmes et des hiérarchies traditionnelles ; d'accélérer la sécularisation, et d'engendrer une angoissante perte de repères. L'expression « cosmopolite » apparaît pour la première fois dans *Le Manifeste* pour qualifier non pas la bourgeoisie comme telle, mais la production et la consommation : « Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie a donné une tournure cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au grand regret des réactionnaires, elle a sapé sous les pieds de l'industrie sa base nationale » (Marx et Engels, 2008 : 232). Son passage dissout les littératures nationales dans une « littérature mondiale ». Véritable raz-de-marée, la bourgeoisie « entraîne brutalement dans la civilisation toutes les nations, même les plus barbares » (Marx et Engels, 2008 : 233) ; elle « se crée un monde à son image » (Marx et Engels, 2008 : 233). Selon cette théorie sociale de la diffusion du capitalisme, l'expansion de celui-ci avait la forme d'une coulée de lave liquéfiant et évaporant les sédiments de la tradition se dressant sur son passage. C'est l'analyse de ce processus, soulignent plusieurs sociologues, qui offrirait la clé afin de saisir sociologiquement la modernité, caractérisée dès Charles Baudelaire, bien avant la vague postmoderne, comme une ère de « l'éphémère, du fugitif et du contingent » (Baudelaire cité dans Sayer, 1991 ; voir aussi Berman, 1988). Tôt ou tard, croyait-on, ce processus social globalisant allait avoir pour conséquence d'uniformiser les codes de lois ; de faire converger les habitus régionaux ; de centraliser les institutions politiques, et de rendre caducs les points de repère nationaux.

Toutefois, davantage qu'au *Manifeste*, l'eurocentrisme des écrits de Marx est généralement attribué à ses articles publiés dans le *New York Tribune* en 1853, soit cinq années après *Le Manifeste*. Le 25 juin, Marx y décrit notamment les effets dévastateurs du capital en Hindoustan, effets qui se caractérisent par leur degré de pénétration sans précédent de la société, altérant ainsi l'ensemble des relations sociales traditionnelles et les soumettant peu à peu aux impératifs de productivité et de compétitivité spécifiques au capitalisme. Ici, l'« entrée dans la civilisation » n'a rien d'optimiste : « L'Angleterre a démolì tout l'édifice de la société hindoue, sans qu'on ait pu apercevoir jusqu'ici quelques symptômes d'une nouvelle organisation. Cette perte de son vieux passé n'étant pas compensée par la conquête d'un monde nouveau, la misère

actuelle de l'Hindou se caractérise par une espèce particulière de mélancolie, l'Hindoustan sous domination britannique étant séparé de toutes ses vieilles traditions et de tout son passé historique (Marx, 2010: 133) ». En dépit de cette sombre esquisse, Marx diagnostiquait pourtant un processus qui aurait le mérite de remettre en question un traditionalisme figé dans une cosmologie dominée par la superstition. En ceci, son analyse demeure fondamentalement ancrée dans le téléologisme de l'*Aufklärung* et de l'économie politique écossaise: « Quelque pénible qu'il soit pour le sentiment humain de voir comment ses innombrables et paisibles communautés sociales, travailleuses et patriarcales, se désagrègent et se noient dans une mer de souffrances, et comment leurs membres perdent, en même temps que leurs anciennes formes de civilisation, leurs possibilités d'existence léguées par le passé, nous ne devons pourtant pas oublier que ces communes rurales idylliques, quelque inoffensives qu'elles paraissent, ont formé depuis toujours le fondement solide du despotisme oriental. De plus, elles ont restreint l'esprit humain à l'horizon le plus borné qu'on puisse imaginer, en en faisant un instrument soumis de la superstition, un esclave des habitudes traditionnelles et en le dépouillant de toute grandeur et toute énergie historique ». La conclusion de cet article assume une téléologie dont la proximité est frappante avec la théodicée du projet kantien de paix perpétuelle. Ici, la matrice destructrice de la dystopie impériale britannique se voyait réconciliée avec le mouvement universel de l'histoire: « L'Angleterre, en déclenchant une révolution sociale dans l'Hindoustan, ne fut sans doute poussée que par les intérêts les plus bas et elle l'accomplit par des moyens absurdes. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. La véritable question, la voici: l'humanité peut-elle satisfaire à sa destination sans une révolution fondamentale dans l'État social de l'Asie? Si elle ne le peut, alors l'Angleterre, quels que soient ses crimes, a été, en réalisant cette révolution, l'instrument inconscient de l'histoire » (Marx, 2010: 135). Marx signera un autre article le 27 juillet de la même année dont la teneur est empreinte du même élan civilisationnel: « L'Angleterre doit accomplir dans l'Inde une double mission, destructrice et régénératrice: l'anéantissement de l'ancien ordre social asiatique et la création des fondements matériels pour un ordre social occidental en Asie » (Marx, 2010: 136-137). Dans ces articles, Marx prend ses distances avec l'universalisme de certains penseurs libéraux sur un point: la misère qu'entraînent ces deux révolutions est acceptable parce qu'elles favorisent le développement des forces productives, une condition *sine qua non* d'une révolution sociale. Il faudra attendre le début du xx^e siècle pour que les marxistes remettent fondamentalement en question cette conception de l'histoire, et un peu plus pour que la théorie postcoloniale en fasse l'objet principal de sa critique (Chakrabarty, 2007; Anderson, 2010; Bartolovich et Lazarus, 2002; Dufour et Lapointe, 2011; Young, 2003).

Ce que la sociologie marxiste a généralement retenu de ces textes de Marx, ce n'est pas une évaluation du cosmopolitisme en tant que projet philosophique ou institutionnel visant l'aménagement d'institutions et de pratiques démocratiques et républicaines. Clairement, ce n'est pas ce type de préoccupation que Marx avait en tête lorsqu'il abordait le cosmopolitisme et c'est rarement ce thème que les sociologues

marxistes ont tenté d'excaver de son œuvre. Pas plus Kant que les auteurs du *Manifeste* n'avaient sous les yeux une carte du monde fragmentée en États nationaux souverains (pour l'analyse du contexte de Marx, voir Comninel, 2000 ; pour celle du contexte de Kant, voir Habermas, 2006b). Elle demeurait parsemée d'empires sur le territoire européen (Romanov ; austro-hongrois ; ottoman) et les empires-nationaux européens en pleine expansion faisaient peu de cas de la souveraineté des royaumes et des territoires qu'ils absorbaient dans leur empire (Anghie, 2005 ; Benton, 2010 ; Krasner, 1999). Dans les écrits de Marx, comme de List, le cosmopolitisme se réduit souvent à l'habitus culturel que sème le capital global sur son passage. Ainsi, on le verra davantage associé aux économistes libéraux écossais, qu'à la philosophie morale de Kant (Tribe, 1995 : 32-65).

Un point à souligner de l'analyse des textes du jeune Marx est que contrairement à plusieurs théoriciens socialistes qui lui succéderont, il n'attribue aucun potentiel intrinsèquement émancipateur ou moral aux formes de résistances culturelles et nationales engendrées par le développement du capitalisme. Il fait peu de cas, notamment dans le cas polonais, du rôle que peut avoir la culture en tant que facteur de motivation à participer à des processus démocratiques ou en tant que réservoir de signification anti-impérialiste pouvant motiver des mouvements de libération nationale (Haupt, Löwy et Weill, 1974 ; Young, 2001). La défense de l'internationalisme a préséance sur toutes formes de retranchement culturel particulier.

À travers ce prisme, il est difficile de problématiser le rôle des institutions politiques, juridiques et économiques supranationales et globales autrement que comme les « appareils » d'un comité exécutif globalisé du capital transnational. Or, à l'encontre de cette position marxiste orthodoxe, nous proposons que ce que la sociologie marxiste doit retenir du travail de Gramsci sur le concept de société civile notamment, c'est que celle-ci est loin d'être un lieu monolithique déterminé par une infrastructure économique. Les institutions d'une éventuelle confédération d'États cosmopolites et de balbutiantes sociétés civiles supranationales et transnationales doivent être théorisées comme le lieu de mouvements hégémoniques, certes, mais aussi comme celui d'éventuels mouvements contre-hégémoniques. Ces institutions sont également le lieu d'aspirations éthiques à l'origine du régime de droit international qui se mit en place au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Après un siècle de camps et de génocides, autant la question de la responsabilité de protéger des populations civiles prises pour cible lors des conflits armés, que celle du devoir d'hospitalité à l'égard des populations réfugiées donnent toute leur substance aux défis éthiques qu'avait envisagés Kant. La prochaine section tentera d'identifier trois des principaux défis auxquels fait face la tradition cosmopolite dans un contexte post-guerre froide qui a été propice à son retour, comme à celui de ses détracteurs.

UNIVERSALISME, DÉCONSTRUCTION, RECONSTRUCTION ET COSMOPOLITISME DES SUBALTERNES

La tradition cosmopolite est aujourd'hui ébranlée par la crainte que les valeurs dont elle fait la promotion ne soient mises au service des finalités stratégiques d'un horizon

politique néoconservateur plus soucieux de la politique de puissance américaine que de la démocratisation de la politique globale et de la consolidation d'un régime international respectueux du droit international, des droits humains et des droits sociaux. En effet, malgré l'actualité du cosmopolitisme, les années au pouvoir de l'administration républicaine Bush-Cheney n'ont rien fait pour rassurer les cyniques et les critiques à l'égard de la réactualisation du projet de paix perpétuelle. Au début des années 2000, l'écart s'est temporairement considérablement réduit entre certaines positions libérales, comme celles de Francis Fukuyama et de Christopher Hitchens, et celles des néoconservateurs. Ce contexte fournit des munitions à ceux qui voient dans ce projet la continuité d'un libéralisme impérialiste complaisant à l'égard de l'horizon de guerre perpétuelle qu'ils attribuent aux besoins énergétiques de l'hégémonie américaine (Anderson, 2005 ; Bacevich, 2010 ; Gowan, 2010 ; Bromley, 2008 ; Smith, 2005). La vague de militarisation et de politiques exceptionnalistes qui s'ensuivit apporta également de l'eau au moulin des populistes de droite en faveur d'un resserrement des frontières que ce soit sur le plan sécuritaire, de l'immigration ou des politiques culturelles (Lentin et Titley, 2011). Le retour de la tradition cosmopolite a donc réactivé la tension centenaire entre celle-ci et les critiques de l'économie politique cosmopolite.

Toutefois, il nous semble que ces critiques gagneraient à être en partie rééquilibrées afin que certains volets de la tension entre la tradition cosmopolite et la sociologie marxiste puissent être abordés de façon constructive, notamment en identifiant trois défis réellement au cœur du renouvellement du projet cosmopolite. D'abord, soutenir que les défenseurs de l'universalisme, que ce soit dans ses versions fortes ou faibles, sont nécessairement soit des néolibéraux qui projettent leur fantaisie d'un ordre global régulé uniquement par le marché, soit des militaristes pro-occidentaux qui se drapent dans les habits neufs de l'humanitaire, est une position problématique. D'une part, cette déconstruction du cosmopolitisme est souvent formulée sous la forme d'une aporie ; et, d'autre part, elle repose sur une conception problématique, voire fétichisée, de la géopolitique (Teschke, 2011a, 2011b). Plutôt qu'à une critique de l'universalisme comme position normative, cette position s'oppose généralement au détournement à d'autres fins de politiques à prétentions universalistes ou à la remise en cause de la sincérité subjective des énonciateurs de telles politiques. Bien que ces intuitions critiques soient fondamentales, elles restent généralement émises, au nom de valeurs universalistes ou d'institutions qui s'inscrivent dans un horizon également universaliste, et non dans un horizon « réaliste », au sens où l'entend la théorie des relations internationales. Par exemple, si elle a à clarifier sa position, la posture critique anti-impérialiste ne défend généralement pas que l'alternative à des organisations internationales dominées par les grandes puissances, soit l'abolition pure et simple de ces organisations. Elle propose plutôt que ces organisations prennent davantage acte des revendications formulées dans le sillon de la conférence de Bandung et du mouvement des non-alignés visant à les démocratiser davantage. Pour le dire autrement, elles continuent de puiser dans le contenu de solidarité de la politique moderne, plutôt que de s'en remettre à la force, à l'arbitraire ou à la ruse.

En critiquant l'universalisme du discours cosmopolite en soi, plutôt que son instrumentalisation, certains critiques court-circuitent l'horizon universaliste constitutif de leur cohérence normative. La consistance théorique de leur position fait alors face à un dilemme. Soit ils endossent, avec les réalistes, une forme de *Machtpolitik*, ce que E. H. Carr fit à son époque dans un ouvrage brillant qui a fait école (Carr, 1946) ; soit ils acceptent un relativisme moral fort, une position qui constitue une des principales antinomies de certains postmarxistes. Dans le premier cas, la conception sociologique de l'international est subordonnée à l'ontologie de la *Realpolitik* (Teschke, 2011) ; dans le second, sa praxis se soumet au règne de la force, de l'arbitraire et du décisionnisme. Contre ces options, une troisième avenue propose d'assumer la tension permanente entre reconstruction et déconstruction qu'implique l'élaboration d'un cosmopolitisme des subalternes, élaboré dans le sillon de certaines intuitions de l'École de Francfort et qui conçoit la modernité comme un « projet inachevé » (Habermas) et inachevable. Comme le souligne Thomas McCarthy, les idées de développement, comme celles des Lumières, « ont un caractère ambivalent dans la mesure où elles sont à la fois indispensables et dangereuses ». D'où la nécessité de les soumettre à un processus permanent de déconstruction et de reconstruction (McCarthy, 2009 : 18). En somme, le potentiel de réflexivité et de rationalité communicationnelle que génèrent les institutions délibératives suscite l'examen critique des institutions, processus et dynamiques qui ont accompagné le développement des idées des Lumières durant les deux derniers siècles. Le processus devrait déconstruire certaines assises généralement associées au cosmopolitisme et les reconstruire à l'aide d'outils développés dans trois secteurs des sciences sociales : la sociologie historique ; la sociologie du racisme ; et la sociologie des mouvements sociaux et des institutions et procédures démocratiques.

Un *premier défi* auquel est confrontée la reconstruction du cosmopolitisme est celui des limites de la théorie du développement historique qui le sous-tend. De Immanuel Kant à Ulrich Beck, la littérature cosmopolite est caractérisée par une téléologie développementaliste qui présuppose la linéarité du développement historique et l'évolution en vase clos des trajectoires développementales⁵. Ces limites sont loin d'être spécifiques à la tradition cosmopolite, mais il importe de souligner que Kant, Held et Beck proposent davantage une réflexion éthique, appuyée sur certains éléments empiriques chez ces deux derniers, qu'une véritable analyse sociohistorique. Nous avons exploré des manifestations de cette trame narrative téléologique chez le jeune Marx, notamment dans le *Manifeste du Parti Communiste* qui restait imprégné d'une téléologie de l'histoire héritée de l'idéalisme allemand et de l'économie politique libérale. Justin Rosenberg (1996) a qualifié cette conception du développement international du capitalisme d'« incendiaire » dans la mesure où celui-ci se voit attribuer des effets homogènes partout où il passe en l'absence de médiations institutionnelles ou géopolitiques. Ces prémisses ont survécu au vingtième siècle autant à travers le marxisme

5. L'analyse du passage d'une première modernité à une seconde modernité chez Ulrich Beck, par exemple, reste fondamentalement ancrée dans une telle conception du développement.

officiel, qu'à travers la théorie sociologique de la modernisation et la théorie du développement de Rostow. Elles ont rencontré un mur de critiques empiriques et normatives durant les dernières décennies⁶.

Dans leurs variantes plus philosophiques que sociologiques, les théories du cosmopolitisme tendent à s'inscrire dans une mouvance où la théorisation sociohistorique des origines sociales des régimes politiques est remplacée par une réflexion plus spéculative et a-historique sur les régimes politiques (pour ce constat, voir Tilly, 1995). Ces théories sans être explicitement militaristes, comme la position néoconservatrice défendue dans le *Project for the New American Century*⁷, véhiculent une conception un peu naïve de l'émergence des institutions, des procédures et des pratiques démocratiques. Du point de vue d'une théorie sociohistorique post-linéaire, la limite principale de ces positions n'est pas que les segments de discussions morales visent à établir des principes d'orientation de l'action qui soient en principe *universels*. Ce qui est problématique, c'est la prémisse du caractère à la fois synchronique et linéaire du développement institutionnel et social, notamment en ce qui a trait à l'émergence des pratiques et institutions démocratiques. Cette axiomatique du développement historique sous-estime à quel point le développement du capitalisme global produit des effets différents et contradictoires à différents endroits, alors qu'il est médiatisé par des relations de classes, des rapports sociaux de sexe, des institutions et des contextes géopolitiques distincts. Le sociologue Paul Gilroy synthétise avec acuité le défi auquel fait face la reconstruction du cosmopolitisme à cet effet : « Le défi d'exister dans le même présent, de synchroniser des différences et d'articuler des aspirations cosmopolites de bas en haut plutôt que de les imposer de haut en bas permet d'envisager comment l'on pourrait inventer des conceptions de l'humanité qui prennent acte de la présomption de la valeur de la diversité dans la ressemblance. (...) Allant à l'encontre des recettes de bonne gouvernance qui ont été imposées de haut en bas, cette variante de cosmopolitisme pourrait être qualifiée de cosmopolitisme « vulgaire » ou « démotique ». Cet attachement cosmopolite trouve une valeur civique ou éthique dans le processus d'exposition à l'altérité » (Gilroy, 2005 : 67).

Un autre éclairage que la théorie marxiste permet de jeter sur les pratiques cosmopolites est l'impact du processus de marchandisation du capital sur le processus de fétichisation des marqueurs identitaires. Marx prédit de façon incisive que le marché global s'étendrait aux formes de consommation culturelles. Il décortique le processus social par lequel la culture et les traditions sont appréhendées à travers le médium de la valeur d'échange dans le cadre de la modernité capitaliste. Ici, les icônes culturelles d'ego, comme celles d'alter, en viennent à être envisagées sous la forme d'une

6. On pense par exemple à la théorie du développement inégal et combiné développée presque simultanément par Veblen, Gerschenkron et Trotsky et actualisée durant les années 2000 au sein de la sociologie historique britannique; aux thèses sur l'histoire de Walter Benjamin; à l'histoire sociale britannique; à la sociologie historique américaine; et, bien sûr, aux théories postmodernes et postcoloniales.

7. L'énoncé de principes de cette institution néoconservatrice est disponible en ligne à : <http://www.newamericancentury.org/statementofprinciples.htm>

marchandise que l'on peut consommer sans en interpréter les dimensions symboliques. Encore une fois, il ne s'agit pas d'idolâtrer naïvement les processus culturels qui échapperaient au marché, ni d'y voir l'horizon nostalgique d'une *authenticité* perdue. Par contre, un cosmopolitisme qui dialogue avec l'économie politique souligne que les relations sociales capitalistes génèrent également un marché du folklore, de la nostalgie, de contenu « traditionnel » et de l'« authentique » (Comaroff et Comaroff, 2009).

Un *deuxième défi* auquel fait face la tradition cosmopolite est de déconstruire le sous-texte paternaliste et raciste qui a souvent été sous-jacent aux premières versions séculaires des théories cosmopolites. Dans la littérature récente, David Harvey et Thomas McCarthy ont mis en relief ces dimensions moins reluisantes de l'anthropologie de Kant chez qui un sous-texte raciste et paternaliste informait une conception de qui avait ou n'avait pas la « maturité » pour intervenir dans le domaine public d'une république cosmopolite (Harvey, 2009 : 33-34 ; 86 ; voir aussi McCarthy, 2009 : 23). Les philosophes ont raison de souligner qu'il serait problématique de réduire le contenu éthique et moral de la philosophie de Kant à ses inepties anthropologiques. Cependant, il serait également naïf de ne pas chercher à théoriser l'articulation entre ces deux dimensions du projet intellectuel du philosophe de Königsberg. Dans cette veine, Harvey rappelle que Kant était le premier à penser que les prolégomènes de sa réflexion philosophique résidaient dans son anthropologie et dans sa géographie auxquelles il consacra un enseignement durant une longue partie de sa vie (Harvey, 2009 : 29). Thomas McCarthy, un des philosophes les plus engagés dans le renouvellement du projet des Lumières dans le sillon kantien, ne pense pas que ce renouvellement puisse faire l'exemption d'un examen sans complaisance de la généalogie du racisme dans la pensée et l'anthropologie politique européenne depuis Kant. « Même Immanuel Kant, soutient-il, qui a développé ce qui est probablement la version philosophique la plus pure de l'humanisme européen, a également développé ce qui est probablement la théorie des races et des hiérarchies raciales la plus systématique avant le XIX^e siècle. Dans le cadre de ses leçons sur la géographie physique et l'anthropologie, prononcées sur une base annuelle de 1755 à 1796, il s'appuya abondamment sur les récits d'explorateurs, de colonisateurs, de missionnaires, de marchands, et ceci constituait une partie importante de la base "empirique" des études culturelles comparatives à son époque. Il en résulte que le racisme populaire qui accompagna l'expansionnisme européen, la conquête du "Nouveau Monde" et la traite des esclaves, prenait chez lui la forme d'une réflexion théorique amplement mûrie, au sein de laquelle on trouvait les caractéristiques principales de la "science" raciale du XIX^e siècle : les différences raciales étaient représentées comme des différences héritées biologiquement autant pour ce qui des talents que du tempérament. Conséquemment, Kant proposait que les peuples non européens seraient peut-être incapables de réaliser par eux-mêmes leur pleine humanité, et en particulier, d'atteindre la constitution civile parfaite qui était la plus grande tâche assignée par la nature au genre humain. En somme, l'Europe aurait "éventuellement probablement à légiférer pour l'ensemble des continents" » (McCarthy, 2009 : 26).

Harvey quant à lui pose la question du choix auquel nous confronte cette anthropologie : « Nous pouvons soit rejeter entièrement le projet des Lumières et la rhétorique de Bush sur les libertés et la liberté (*freedom and liberty*), comme des justifications sordides et hypocrites d'une gouvernance impériale et d'une domination globale, soit accepter les intentions fondamentales des Lumières (et de leurs variantes américaines), en posant clairement le diagnostic que ces variantes spécifiques des Lumières n'étaient pas suffisamment éclairées » (Harvey, 2009 : 35). Et cette seconde option, soutient Harvey, implique une élaboration critique et historique de l'anthropologie et de la géographie. La forme très particulière de paternalisme impérial que l'on retrouve chez Kant, et dont une forme se disséminera autant dans la philosophie de l'histoire du marxisme classique que dans la théorie sociologique de la modernisation, est liée à une conception de la temporalité, ou plus précisément de la théodicée dans le cas de Kant, qui a marqué la pensée politique moderne et la théorie sociologique de la modernisation. C'est cette conception du temps en fonction de laquelle on a déclaré que certains sujets subalternes, qui n'avaient pas encore atteint le niveau adéquat de maturité, pouvaient être retirés de la communauté de communication, pour prendre une expression de Habermas, à laquelle devaient s'appliquer les axiomes de la morale universaliste.

Cette tension entre paternalisme, racisme et Lumières refit récemment surface dans un contexte où plusieurs éléments de l'actualité européenne et internationale favorisèrent le retour des positions kantiennes. À commencer, dès le début des années 1990, par l'absorption administrative de la République démocratique d'Allemagne par la République fédérale d'Allemagne ; par le processus d'élargissement de l'Union européenne à de nouveaux États membres ; puis, par celui de plusieurs institutions européennes et atlantiques à l'ancien territoire du « socialisme réellement existant ». Autant les anciens Allemands de l'Est, que les anciens Est-Européens, adoptèrent et adoptent encore une attitude ambivalente à l'égard d'une part de l'attrait exercé par le mode de vie ouest-européen, et d'autre part, du fait d'être infantilisés par les institutions et les populations procédant à leur intégration administrative.

À l'échelle globale, les limites et négligences de la communauté internationale au Rwanda, au Congo, au Darfour et en Côte d'Ivoire ; les ratés et les limites des interventions militaires en Iraq en 1991, à Mogadiscio en 1994-1996, en Iraq en 2002 (Metz, 2002) et en Afghanistan depuis une dizaine d'années ; et la problématique de la prolifération nucléaire et de la circulation transfrontalière des armes de destruction massive, suscitèrent de nombreuses interrogations à propos des opérations de police intérieure que devrait, ou ne devrait pas, être en mesure de mener une éventuelle politique globale (Bacevich, 2010 ; Habermas, 2006a, 2006b ; Linklater, 2002). Plusieurs turbulences régionales posèrent également, souvent trop tard, la question essentielle du droit des réfugiés, des droits des demandeurs d'asile et du « droit d'hospitalité » qui a traversé la tradition cosmopolite de Kant à Arendt (Benhabib, 2004, 2008). Les obstructions nativistes à l'horizon de paix perpétuelle revinrent hanter les consciences européennes lorsque l'ancienne bordure nord-ouest de l'Empire ottoman devint le

théâtre de conflits de « purification ethnique » dans les Balkans. De Kigali à Sarajevo, en passant par Khartoum, la question de l'intervention « humanitaire » et de la « responsabilité de protéger » se posa alors sous un jour post-guerre froide où la donne n'était plus la même (Linklater, 2002; Luban, 2002; Mamdani, 2009; Thibault, 2009). Enfin, les risques d'une guerre totale d'extermination (*bellum internecinum*) sont aujourd'hui sans doute moins alarmants que durant la guerre froide; mais, ils sont certainement plus importants qu'à l'époque où Kant anticipait que de telles guerres aux conséquences dévastatrices allaient mener à une confédération globale.

La problématique des institutions de justice supranationale et internationale, elle aussi, ne fut pas en reste durant les dernières décennies et elle requiert encore une importante réflexion sur la tension entre paternalisme, racisme et justice transnationale. L'horizon cosmopolite était au cœur de l'ordre international mis en place à la suite de la Seconde Guerre mondiale dans la foulée de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide (1948). Il inspira le processus de mise sur pied de la Cour pénale internationale avalisée par la ratification du Statut de Rome par soixante États en 2002 et le développement de conceptions de la citoyenneté prenant acte de la diversité culturelle ou clairement antiracistes (Kimlicka, 2007; Kurasawa, 2007; Robertson, 2007). Ce développement d'institutions juridiques internationales allait également de pair avec celui de certains espaces publics globalisés. S'il est sans doute encore prématuré et contestable d'évoquer la factualité d'une « société civile globale », il demeure que le nombre d'ONG à l'ONU est passé d'environ 500 à 3000 entre 1970 et 2005 et que le nombre d'États membres à l'ONU n'a cessé d'augmenter avec la décolonisation et le démantèlement du bloc de l'est (Baylis, Smith et Owens, 2011 : 346; Bohman, 1998). De plus, les exécutions de Saddam Hussein et Mouammar Kadhafi, retransmises en boucle par les médias électroniques, la mort derrière les barreaux de Slobodan Milosevic à La Haye, et l'exécution de Osama Ben Laden par des forces spéciales aéroportées à Abbottabad furent analysées et débattues par des publics globaux souvent conscients des défis qui pèsent désormais sur les institutions juridiques nationales et supranationales. Afin d'inspirer la confiance et de se voir reconnaître une certaine légitimité, ces institutions devront surmonter définitivement leur héritage colonial et élargir et démocratiser le nombre des objets, comme des sujets du droit.

La question de la démocratisation des institutions nationales et supranationales est étroitement liée chez plusieurs théoriciens cosmopolites à la nécessité de réguler l'économie politique internationale. Chez Jürgen Habermas, David Held et Thomas Pogge, le renouvellement d'un projet cosmopolite est imbriqué dans l'exigence de contrer les effets dévastateurs de la globalisation néolibérale, effets que l'État-providence mis en place avec le New Deal n'aurait plus, seul, les moyens de réguler (Beck, 2003; Habermas, 2000; Held, 2005). En somme, ce projet aspire à redonner au politique la capacité de domestiquer les effets du marché. Pour Thomas Pogge, par exemple: la pauvreté sévère; la malnutrition chronique; le manque d'accès à l'eau potable, à des moyens sanitaires de base et à des médicaments; l'analphabétisme; et la

traite et le travail des enfants sont autant de problèmes globaux qui requièrent des solutions globales (Poggue, 2008 : 103). Loin de s'être amenuisées, les inégalités se sont accrues autant aux niveaux intra-étatiques qu'interétatiques depuis le début des années 1980 (OCDE, 2011 ; Poggue, 2008 : 104-105 ; McNally, 2010 ; Held et Kaya, 2007). S'ajoute à cela la nécessité de coordonner des réponses concertées non seulement aux récentes vagues de crises financières globales mais aussi aux épidémies et aux pandémies globales, et aux crises environnementales, comme celles que connaissent Haïti, la Louisiane, la Thaïlande et le Japon. Pour les défenseurs du cosmopolitisme, ces enjeux ravivent l'importance de revenir à une tradition cosmopolite souvent mise en veilleuse au nom du droit de l'État à exercer sa souveraineté nationale et de reconduire les institutions politiques et juridiques au niveau où elles seraient désormais le plus efficace, le niveau global (Linklater, 1990c ; Habermas, 2000, 2001 ; Held, 2005 ; Robertson, 2007). Ce développement d'institutions internationales devrait par ailleurs faire une place plus importante aux États du Sud et aux revendications mises de l'avant notamment par le mouvement des non-alignés et le Forum social mondial en vue d'une démocratisation des institutions internationales. Ce qui nous mène au *troisième défi* auquel est confrontée la tradition cosmopolite et qui fut évoqué plus tôt dans une citation de Paul Gilroy, il consiste à prendre au sérieux l'économie morale des pratiques démocratiques qui partent de bas en haut, ou du niveau des communautés locales et nationales vers le niveau global. À cet égard, la reconstruction d'une réflexivité cosmopolite devrait aller au-delà de l'élitisme, dont on a souvent accusé les cosmopolites, et du nationalisme populiste de certains de ses détracteurs. Il s'agit alors de reconfigurer, en l'arrimant aux pratiques et processus démocratiques, le lien entre le local, le national et le supranational dans le contexte d'une pratique vernaculaire du cosmopolitisme.

On retrouve deux variantes de cette thèse chez le sociologue Craig Calhoun. La première est plus fragile sur les plans sociologique et historique. La seconde est plus sérieuse. Selon la première, le cadre institutionnel de la démocratie parlementaire libérale requiert la nation afin de pouvoir être institutionnalisé convenablement. Sans la cohésion et la solidarité que procure la communauté imaginée qu'est la nation, il ne pourrait y avoir de démocratie ou d'État-providence. Pour Calhoun par exemple : « C'est le nationalisme — et non le cosmopolitisme — qui a été à l'origine des succès les plus retentissants de redistribution économique » (Calhoun 2007 : 18). Ce à quoi trois observations peuvent être opposées : d'abord que ce sont les luttes sociales menées au sein des États nationaux qui sont à l'origine de ces politiques bien plus que le nationalisme ; puis, que la modularité du nationalisme l'a également rendu compatible avec l'ensemble des modes de gestion économique qu'a connus le *xx^e* siècle, allant de l'économie planifiée des régimes communistes asiatiques, à l'économie corporatiste des régimes fascistes et à l'économie ségrégationniste du régime d'Apartheid en Afrique du Sud. Sous une gouvernance néolibérale, le nationalisme a été utilisé pour justifier les sacrifices imposés aux classes moyennes, tout comme le démantèlement de l'État-providence. Par ailleurs, l'exacerbation du nationalisme est aujourd'hui au cœur

du renouvellement du populisme d'extrême-droite en France, au Danemark, en Autriche, aux Pays-Bas, en Allemagne, en Italie et en Hongrie.

Une seconde proposition de Calhoun paraît plus sérieuse : « Un des problèmes avec les solutions cosmopolites est qu'elles sous-estiment le poids du travail effectué par le vocabulaire nationaliste (et les autres projets d'identité collective), notamment en permettant aux personnes qui n'ont pas le pouvoir de participer sur une base individuelle à la politique globale de le faire à travers des collectivités » (Calhoun, 2007 : 36 ; Brubaker, 2004). Bien que Calhoun développe particulièrement bien cette thèse, on en retrouve des variantes théoriques et des illustrations empiriques chez des théoriciens marxistes contemporains aussi diversifiés que David McNally (2007 ; 2010) et Chandra Mohanty (2003). En d'autres termes, si plusieurs enjeux doivent être abordés sur les plans supranational et global, il reste que les communautés continuent de se mobiliser également sur le plan local contre : la malbouffe ; les gaz de schistes ; l'étalement urbain sur des terres agricoles et la gentrification rurale ; la résistance paysanne contre l'industrie agro-alimentaire ; la discrimination ; la commercialisation des modes de vie et des semences ; la privatisation de l'eau ; et en faveur de : la préservation de leur langue ; la démocratisation de l'accès à la terre ; le développement des communs, de pratiques écologiques respectant l'écosystème ; l'établissement d'un rapport de forces en faveur des travailleurs, et une consommation locale et responsable. Sans négliger l'importance des luttes menées par les citoyens autant à la Cour européenne de justice, à la Cour interaméricaine ou à l'Organisation mondiale du commerce, il demeure que les mobilisations et les actions collectives s'organisent couramment sur une base communautaire et le rapport de force qu'elles parviennent à institutionnaliser s'exerce généralement dans le cadre de l'État national avec ou sans l'appui de partis politiques. C'est à travers l'exercice de ces luttes que se développe une économie morale qui, bien qu'elle s'organise sur une base locale ou nationale, peut s'inscrire dans un horizon global.

Ce papier a cherché à amorcer une reformulation de la valse des arguments entre les traditions kantienne et marxiste. Dans un premier temps, il a cherché à montrer que le prisme à travers lequel la tradition marxiste a traditionnellement perçu les enjeux éthiques soulevés par le cosmopolitisme était insatisfaisant sur les plans historique et sociologique. Nous avons souligné que les enjeux éthiques abordés par cette théorie se devaient d'être pris au sérieux. Enfin, nous avons présenté rapidement trois défis qui, à notre avis, se doivent d'être pris au sérieux dans les tentatives de reconstruire le cosmopolitisme au-delà des limites de son axiomatique traditionnelle. Relever ces trois défis s'avère indispensable à la poursuite d'un projet politique qui, en dépit des efforts de déconstruction et de reconstruction que cela implique, ne peut se soustraire à l'emploi des outils théoriques développés par les sciences sociales afin de répondre aux exigences de réflexivité qu'il ne cesse d'engendrer.

RÉSUMÉ

La décennie qui a suivi l'effondrement du bloc de l'Est a suscité différentes reformulations du projet d'un ordre international libéral. Elle a également mené à la réactualisation du projet philosophique des Lumières, notamment en ce qui a trait à la philosophie kantienne de l'histoire qui envisageait l'établissement d'une confédération cosmopolite de républiques démocratiques. Or, la littérature récente sur le concept d'empire et d'impérialisme nous a rappelé qu'il y a des raisons d'être méfiants à l'endroit de l'économie politique du discours cosmopolite. Cette tension entre la tradition cosmopolite et certaines positions sociologiques énoncées notamment par la tradition marxiste n'est pas récente. Cet article revient sur la genèse de cette tension et tente de formuler les trois principaux défis auxquels fait face une actualisation de la tradition cosmopolite qui cherche à prendre en compte les développements contemporains de différents secteurs des sciences sociales.

Mots clés: cosmopolitisme, Kant, Marx, sociologie historique, mondialisation

ABSTRACT

The decade following the collapse of the Eastern bloc has led various reformulations of the project of a liberal international order. It also led to the updating of the Enlightenment philosophical project, particularly with respect to Kant's philosophy of history which envisaged the establishment of a confederation of cosmopolitan democratic republics. However, recent literature on the concept of empire and imperialism reminded us that there are reasons to be suspicious at the site of the political economy of cosmopolitan discourse. This tension between tradition and cosmopolitan sociological certain positions such as those contained in the Marxist tradition is not new. This article deals with the genesis of this tension and try to formulate the three main challenges facing an update of the cosmopolitan tradition that seeks to take account of contemporary developments in various sectors of the social sciences.

Key words: cosmopolitanism, Kant, Marx, historical sociology, globalization

RESUMEN

El decenio posterior al derrumbamiento del bloque del Este suscitó diferentes reformulaciones del proyecto de un orden internacional liberal. Éste, igualmente, llevó a la reactualización del proyecto filosófico de las luces, principalmente en cuanto a la filosofía kantiana de la historia, que preveía el establecimiento de una confederación cosmopolita de repúblicas democráticas. Ahora bien, la literatura reciente acerca del concepto de imperio e imperialismo nos recuerda que existen razones para desconfiar de la economía política del discurso cosmopolita. Esta tensión entre la tradición cosmopolita y ciertas posiciones sociológicas enunciadas, particularmente por la tradición marxista, no es reciente. Este artículo retoma la génesis de esta tensión e intenta formular los tres principales desafíos que enfrenta una actualización de la tradición cosmopolita que buscan tener en cuenta los desarrollos contemporáneos de los diferentes sectores de las ciencias sociales.

Palabras claves: cosmopolitismo, Kant, Marx, sociología histórica, mundialización

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, P. (2005), « Arms and Rights: Rawls, Habermas and Bobbio in an Age of War », *New Left Review*, 31, p. 5-40.
- ANDERSON, K. B. (2010), *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago, University of Chicago Press.
- ANGHIE, A. (2005), *Imperialism, Sovereignty and the Marking of International Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- APPIAH, K. A. (1998), « Cosmopolitan Patriots », in P. CHEAH et B. ROBBINS (dir.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 91-116.
- ARCHIBUGI, D. (dir.) 2003, *Debating Cosmopolitics*, Londres et New York, Verso.
- BACEVICH, A. J. (2010), *Washington Rules. American Path to Permanent War*, New York, Metropolitan Book.
- BARTOLOVICH, C. et N. LAZARUS (dir.), 2002, *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, Brandon Jones.
- BECK, U. (2003), *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion.
- BENHABIB, S. (2004), *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BENHABIB, S. (2008), *Another Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press.
- BENTON, L. (2010), *A Search for Sovereignty. Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, Cambridge University Press.
- BERMAN, M. (1988), *All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, New York, Penguin Books.
- BHABHA, H. (1996), « Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism », in L. GARCIA-MORENA et P. C. PFEIFER (dir.), *Text and Nation*, Londres, Camden House, p. 191-207.
- BIRNBAUM, P. (2012), *Genèse du populisme. Le peuple et les gros*, Paris, Hachette Littérature.
- BOHMAN, J. (2007), *Democracy across Borders. From Dêmos to Dêmoi*, Cambridge, MIT Press.
- BOHMAN, J. (1998), « The Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitan Publicity and Cultural Pluralism », *The Modern Schoolman*, vol. 75, n° 2, p. 101-117.
- BRENNAN, T. (1997), *At Home in the World. Cosmopolitanism Now*, Cambridge, Harvard University Press.
- BROMLEY, S. (2008), *American Power and the Prospects for International Order*, Londres, Polity.
- BRUBAKER, R. (2004), « In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism », *Citizenship Studies*, vol. 8, n° 2, p. 115-127.
- CALHOUN, C. (2007), *Nations Matter. Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, Londres, Routledge.
- CALHOUN, C. (2003), « The Class Consciousness of Frequent Travelers », *South Atlantic Review*, vol. 101, n° 4, p. 869-897.
- CARR, E. H. (1946), *The Twentieth Years Crisis, 1919-1939: an Introduction to the Study of International Relations. Édition révisée*, Londres, Macmillan.
- CHAKRABARTY, D. (2007), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- CHUA, A. (2004), *World on Fire. How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*, New York, Anchor Books.
- DE GREIFF, P. et C. CRONIN (dir.) (2002), *Global Justice et Transnational Politics*, Boston, MIT Press.
- DELANTY, G. et B. HE (2008), « Cosmopolitan Perspectives on European and Asian Transnationalism », *International Sociology*, vol. 23, n° 3, p. 323-344.
- DINE, J. et A. FAGAN (dir.) (2006), *Human Rights and Capitalism. A Multidisciplinary Perspective on Globalization*, Northampton, Edward Elgar.
- DUFOUR, F. G. et T. LAPOINTE (2011), « La sociologie historique néomarxiste », in A. MACLEOD et D. O'MEARA (dir.), *Théories des relations internationales. Contestations et résistances, Deuxième édition revue et augmentée*, Outremont, Athéna édition, p. 403-417.

- FAIST, T. (2009), « The Transnational Social Question : Social Rights and Citizenship in a Global Context », *International Sociology*, vol. 24, n° 1, p. 7-35.
- GILROY, P. (2005), *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press.
- GOWAN, P. (2010), *A Calculus of Power. Grand Strategy in the Twentieth First Century*, New York et Londres, Verso.
- HABERMAS, J. (2006a), « From Power Politics to Cosmopolitan Society », *Time of Transitions*, Cambridge, Polity Press, p. 19-30.
- HABERMAS, J. (2006b), « Does the Constitutionalization of International Law Still Have a Chance? », *The Divided West*, Cambridge, Polity Press, p. 115-193.
- HABERMAS, J. (2001), *The Postnational Constellation, Political Essays*, Cambridge, MIT Press.
- HABERMAS, J. (2000), *Après l'État-nation*, Paris, Fayard.
- HABERMAS, J. (1998), *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard.
- HABERMAS, J. (1996), *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf.
- HARVEY, D. (2009), *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, New York, Columbia University Press.
- HAUPT, G., M. LÖWY et C. WEILL (1974), *Les marxistes et la question nationale*, Paris, François Maspero.
- HELD, D. et A. KAYA (dir.) (2007), *Global Inequality*, Malden, Polity Press.
- HELD, D. (2005), *Un nouveau contrat mondial*, Mayennes, Presses de Sciences Po.
- KANT, E. (1991), *Vers la paix perpétuelle et autres écrits*, Françoise Proust (dir.), Paris, Garnier-Flammarion.
- KIMLICKA, W. (2007), *Multicultural Odysseys*, Oxford, Oxford University Press.
- KRASNER, S. (1999), *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, Princeton, Princeton University Press.
- KU, A. S. (2002), « Beyond the Paradoxical Conception of "Civil Society without Citizenship" », *International Sociology*, vol. 17, n° 4, p. 529-548.
- KURASAWA, F. (2007), *The Work of Global Justice. Human Rights as Practices*, Cambridge University Press.
- LACKOFF, J. L. et J. COMAROFF (2009), *Ethnicity, Inc.*, Chicago, Chicago University Press.
- LASCH, C. (1994), *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Flammarion.
- LENTIN, A. et G. TITLEY (2011), *The Crises of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*, Londres, Zed Books Limited.
- LINKLATER, A. (2007), *Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity*, New York, Routledge.
- LINKLATER, A. (2002), « The Problem of Harm in World Politics: Implications for the Sociology of States-Systems », *International Affairs*, vol. 78, n° 2, p. 319-338.
- LINKLATER, A. (1990a), *Men and Citizen in the Theory of International Relations*, Londres, Macmillan.
- LINKLATER, A. (1990b), *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations*, Basingstonke, Macmillan.
- LINKLATER, A. (1990c), « The Problem of Community in International Relations », *Alternatives*, 15, p. 135-153.
- LUBAN, D. (2002), « Intervention and Civilization : Some Unhappy Lessons of the Kosovo War », in P. DE GREIFF et C. CRONIN (dir.), *Global Justice and Transnational Politics*, Boston, MIT Press, p. 79-117.
- MAMDANI, M. (2009), *Saviors and Survivors. Darfur, Politics, and the War on Terror*, Princeton, Princeton University Press.
- MARX, K. (2008), *Manuscrits de 1844. Manifeste du Parti communiste. Le Capital (extraits)*, Paris, Flammarion.
- MARX, K. (2010), *Révolution et socialisme. Pages choisies, traduites et présentées par Maximilien Rubel*, Paris, Petite bibliothèque Payot.
- MCCARTHY, T. (2009), *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MCNALLY, D. (2010), *Global Slump. The Economics and Politics of Crisis and Resistance*, PM Press.
- MCNALLY, D. (2007), *Another World is Possible. Édition augmentée et révisée*, Winnipeg, Arbeiter Ring.

- METZ, S. (2008), *Iraq and the Evolution of American Strategy*, Washington, Potomac Books.
- MOHANTY, C. T. (2003), *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press.
- MOSSE, G. L. (2006), *Les racines intellectuelles du Troisième Reich*, Paris, Calmann-Lévy.
- MÜNCH, R. (1998), *Globale Dynamik — Lokale Lebenswelten*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- NUSSBAUM, M. (1994), « Patriotism and Cosmopolitanism », *The Boston Review*, XIX (5).
- OCDE (2011), *Divided We Stand. Why Inequality Keeps Rising*, ISBN 9789264111639.
- O'SULLIVAN, N. (2003), « Conservatism », in T. BALL et R. BELLAMY (dir.), *The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 151-164.
- POGGUE, T. (2008), *World Poverty and Human Rights. Second Edition*, Cambridge, Polity Press.
- POSTONE, M. (2003), « Antisémitisme et national-socialisme », *Marx est-il devenu muet?*, Paris, Éditions de l'Aube.
- ROBERTSON, G. (2007), *Crimes Against Humanity. 3^e édition*, New York, New Press.
- ROSENBERG, J. (2006), « Why There is No International Sociology? », *European Journal of International Relations*, vol. 12, n° 3, p. 307-340.
- ROSENBERG, J. (1996), « Isaac Deutscher and the Lost History of International Relations », *New Left Review*, n° 19, p. 3-15.
- RUMFORD, C. (2003), « Resisting Globalization?: Turkey-EU Relations and Human and Political Rights in the Context of Cosmopolitan Democratization », *International Sociology*, vol. 18, n° 2, p. 379-394.
- RUSTIN, C. (1999), « Habermas, Discourse Ethics, and International Justice », *Alternatives*, 24, n° 2, 167 (26 pages).
- SAYER, D. (1991), *Capitalism and Modernity. An Excursus on Marx and Weber*, Londres, Routledge.
- SMITH, N. (2005), *The Endgame of Globalization*, New York, Routledge.
- STERNELL, Z. (2010), *Les anti-Lumières. Une tradition du 18^e siècle à la guerre froide*, Paris, Librairie Arthème Fayard.
- TESCHKE, B. (2011a), « On Carl Schmitt », *New Left Review*, 67, p. 61-95.
- TESCHKE, B. (2011b), « Fetish of Geopolitics », *New Left Review*, 69, p. 81-100.
- THIBAUT, J.-F. (2009), « L'intervention humanitaire armée, du Kosovo à la responsabilité de protéger: le défi des critères », *Annuaire français de relations internationales*, n° 10, p. 751-762.
- TILLY, C. (1995), « Democracy is a Lake », in G. R. ANDREWS et H. CHAPMAN (dir.) *The Social Construction of Democracy, 1870-1990*, New York, University Press, p. 365-387.
- TRAVERSO, E. (2002), *La violence nazie. Une généalogie européenne*, Paris, La Fabrique.
- TRIBE, K. (1995), *Strategies of Economic Order. German Economic Discourse 1750-1950*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WERBNER, P. (2006), « Vernacular Cosmopolitanism », *Theory, Culture and Society*, 23, p. 496-498.
- YOUNG, R. J. (2001), *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Malden, Blackwell.