

Édouard Delruelle, « **Cosmopolitisme et *dissensus* *communis* »**

En quoi la mondialisation fait-elle sens pour « nous » ? Quelle communauté de sens lui est contemporaine ? Envisager la mondialisation (et le cosmopolitisme) sous l'angle du *sensus* (sensibilité, sensation, signification) et du « commun » qui partage et produit ce *sensus*, c'est d'abord s'engager en pensée dans une voie étroite qui n'est ni celle d'un rapport *théorique* au monde (« que puis-je connaître objectivement de la mondialisation ? ») ni celle d'un rapport *pratique* au monde (« que dois-je faire face à la mondialisation ? »). Il s'agit ici d'explorer le politique non pas sous l'angle de la faculté de connaître, ni sous celui de la faculté d'agir, mais sous l'angle de leur articulation énigmatique dans la faculté de « sentir ensemble » face à un objet ou un événement. En deçà des intrigues de la connaissance et des intrigues du vouloir, qui sont des modes de *représentation* de la communauté, il faut percer jusqu'à son mode de *présentation*, sa présence même : en quoi sommes-nous présents l'un à l'autre, quel ensemble sensible sommes-nous ? Car même si le monde est conçu adéquatement, même s'il est voulu librement, encore faut-il qu'il soit *éprouvé* comme étant « notre » monde commun. Nous ne sommes donc ni dans l'objectivité ni dans la subjectivité, mais dans l'articulation qui consiste à penser le réel *comme s'il* était régi par une libre volonté, c'est-à-dire à chercher des traces ou des signes de l'universel dans le réel singulier.

Kant définit précisément la faculté de juger *réfléchissante* comme un pont franchissant « l'abîme » entre nature et liberté. Alors que le jugement théorique comme le jugement moral sont déterminants (la loi, l'universel est donné, et il s'agit de trouver le cas particulier qui lui correspond), le jugement de goût (jugement esthétique mais également jugement politique), est réfléchissant : le cas particulier est donné, et c'est l'universel que l'on cherche, sans autre horizon que l'accord intersubjectif des points de vue sur l'objet ou l'événement à juger. Ni la faculté de connaître ni celle d'agir ne requièrent transcendentalement l'ouverture de ma perspective à la perspective d'autrui : la faculté de connaître requiert une pensée sans préjugés, et la faculté d'agir, une pensée conséquente avec elle-même, alors que cette ouverture à l'autre est la condition transcendantale du jugement réfléchissant.

Selon la lecture que fait Lyotard de la « troisième *Critique* » (mais je n'ignore pas qu'il s'agit d'une lecture contestée), l'ouverture à la perspective d'autrui, l'accord intersubjectif, ne sont pas même le produit d'une activité dialogique « articulée », finalisée, mais l'horizon indéterminé d'une exploration perceptive, sentimentale, qui est sans terme ni garant. L'universel que l'on cherche à produire, à inventer à travers un *sensus communis*, n'est finalement rien d'autre que l'exploration même de ce consensus des points de vue. Le jugement réfléchissant n'a pas d'autre intérêt que sa propre activité (c'est en ce sens que Kant le qualifie de désintéressé), il est à soi-même sa propre fin (« finalité sans fin »).

Le sens commun, comme condition et *telos* de la faculté de juger, a évidemment toujours été sens du *monde*. Le sens commun n'a jamais eu d'autre objet que le monde, il n'est que rapport au monde. Néanmoins, la *mondialisation* (avec le suffixe qui indique l'idée d'un processus, d'une dynamique) est un rapport au monde, ou une modalité du sens commun, qui est singulièrement différente des modalités qui l'ont précédée. Car pour que le monde puisse être pensé comme processus (« mondialisation »), comme processus infiniment ouvert à la *production* des hommes qui interagissent les uns avec les autres, il a fallu que s'épuisent les deux modalités antérieures de notre rapport au monde, celle du *cosmos* antique et celle du *mundus* chrétien :

1. le *cosmos* antique est ordre éternel, naturel et clos, où l'homme occupe une place intermédiaire entre le sensible et l'intelligible – place où se situe l'activité politique, activité humaine par excellence, toutefois inférieure à la vie contemplative qui consiste précisément à contempler ce *cosmos* en sa perfection, à en déchiffrer, par la *theoria* et la *sophia*, les contours intelligibles et essentiels ;
2. le *mundus* chrétien, lui, n'est plus éternel mais créé par Dieu – Dieu qui intervient dans le cours de l'histoire en annonçant le salut, c'est-à-dire en ouvrant une *histoire* qui exige des hommes qu'ils préparent la fin du monde et l'avènement du Royaume divin, et qu'ils vivent en définitive dans ce monde *comme s'ils n'étaient pas* de ce monde.

Comme modalités de notre rapport au monde, comme formes de *sensus communis*, le *cosmos* et le *mundus* sont aux antipodes l'un de l'autre, mais ils partagent un trait commun : c'est le sentiment que l'homme a une dette envers le monde qui lui a été donné – donné cosmologique, éternel, dont il faut imiter la perfection, chez les Grecs ;

donné créé par Dieu, comme lieu de péché et d'attente pour l'homme, chez les Chrétiens.

Le monde moderne, c'est d'abord l'effacement de ces deux modalités du monde. Depuis Weber, on appelle « désenchantement du monde » le fait que le monde n'est plus donné à l'homme, que celui-ci, n'est plus sidéré par le monde et les astres, et que cette déconsidération, ce dés-astre du monde fait de lui un être « jeté » dans ce monde qui n'est plus Cosmos ou Création, mais résultat de la production de l'homme lui-même, processus à travers lequel l'homme se produit comme sujet libre et autonome¹.

Autrement dit, la mondialisation, c'est moins le mouvement empirique des interactions accrues entre les hommes (phénomène qui existe depuis les débuts de l'hominisation), qu'une transformation de notre rapport au monde qui devient un rapport historico-pratique au monde : l'homme se projette dorénavant dans le monde, il s'auto-produit dans la mondanité, bref le devenir de l'homme est un « devenir-monde ». Dans la mondialisation, il faut donc moins regarder la circumnavigation, la découverte de la rotondité de la terre, ou la formation d'une économie-monde capitaliste (tous phénomènes historiques qui n'en font qu'un), que le sentiment d'une étrangeté du monde, c'est-à-dire le sentiment que l'homme a à découvrir, à conquérir, à s'approprier ce monde devenu étrange et étranger, intimement étrange. Quand Freud explique que la science moderne a infligé à l'homme une triple vexation au narcissisme universel de l'homme (vexation cosmologique de Copernic, vexation biologique de Darwin et vexation psychologique avec lui-même), il suggère très bien que le sentiment de l'homme est qu'il est étranger au monde comme à soi-même, et que, en quelque sorte, là où le monde est, le Je (l'homme) doit advenir, devenir.

On peut dire les choses autrement : l'homme moderne se rapporte au monde sur le mode du conflit, du différend. Lyotard définit le *différend* comme « l'état et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être dit, mis en phrases ne peut pas l'être encore ». Et il ajoute :

Cet état comporte le silence et appelle à des phrases possibles. Ce qu'on nomme ordinairement le sentiment signale cet état. Il faut beaucoup chercher pour trouver les phrases capables d'exprimer le différend. C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, d'une politique, de témoigner des différends en

¹ André Tosel, « La mondialisation comme objet philosophique ? » in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 20 novembre 1999.

leur trouvant des idiomes.²

En d'autres termes, le *sensus communis* des Modernes, en tant que sens d'un monde disloqué qui est à faire et à reconstruire, est un *dissensus communis*. Sentiment tragique que le monde est confus, obscur, déserté des dieux, dé-considéré, mais sentiment aussi, tout uniment, que cette dissociation de l'homme et du monde, ce désenchantement et ce différend jettent et projettent l'homme dans ce monde qu'il a à transformer. Paradoxe : l'homme s'enchanté d'être désenchanté. À la peine que l'homme éprouve devant l'étrangeté du monde se mêle la joie de le transformer et d'en éprouver les limites. Peine et joie mêlées, sentiment sublime, tragique et historique : tel est le *dissensus communis* des Modernes, le sentiment commun que le monde est dépareillé, disloqué, que le temps est « out of joint », hors de ses gonds, dérégulé et détraqué, mais que ce dérèglement, en même temps, est le moteur de l'engagement de l'homme moderne pour le monde. Ce n'est pas un hasard si, aujourd'hui, on parle de la mondialisation dans des termes qui sont presque toujours ceux du dérèglement, de la dislocation, de l'éclatement. Mon hypothèse est que la mondialisation comme sentiment, comme perception de notre présent, est intimement liée au dissentiment et au dérèglement – hypothèse aussi que ce sentiment ne date pas d'aujourd'hui mais qu'il est constitutif de la conscience moderne, historique du monde qui émerge au plus tard avec l'ère des révolutions.

Kant, Hegel et Marx sont les trois grands penseurs de cette conscience historique du monde.

Je me limiterai ici à Kant. La conception du droit cosmopolitique présentée dans l'article 3 du *Projet de paix perpétuelle* entretient avec la théorie du *sensus communis* un rapport évident. Le droit cosmopolitique d'hospitalité est le droit de tout homme venant d'ailleurs (j'ajoute : avec sa culture, sa langue, sa religion, son mode de vie) d'être accueilli (et j'ajoute : respecté dans sa singularité et dans son altérité). Le droit d'hospitalité (dont Kant précise qu'il ne relève pas de la philanthropie, c'est-à-dire de l'humanitaire, mais bien du droit) repose sur le fait que, puisque notre monde est un monde fini, dépourvu d'espaces inhabités où nous pourrions refouler les nomades, puisque « les vaisseaux et les chameaux (les vaisseaux du désert) permettent de se rapprocher à travers ces contrées sans possesseur » ; puisque donc, « en tant que sphérique, les hommes ne peuvent se disperser à l'infini et qu'il faut donc qu'ils se supportent les uns à côté des autres, personne n'ayant originairement le droit de se

² J-F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris, 1983, p.29.

trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre », (en conséquence de tout cela, conclut Kant) « tout homme a le droit de se proposer comme membre de la société »³.

Le droit d'hospitalité a une portée philosophique immense car l'exigence d'ouverture, de réciprocité (« personne n'a originairement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre ») n'est pas contingente pour Kant : elle est constitutive de la condition humaine. Sans trop phénoménologiser Kant, on peut quand même dire que la théorie kantienne du jugement consiste à ramener le jugement de goût, mais aussi le jugement politique, aux conditions élémentaires de la perception : la nécessité d'élargir ma perspective à la perspective d'autrui, d'échanger les points de vue, de se mettre à la place de l'autre. Plus je vais multiplier les points de vue sur un objet, plus l'objet perçu, en tant que perçu, sera réel. Le monde vécu est réel parce qu'il est commun. C'est la leçon politique qu'Arendt tire de Kant : quand s'effacent la religion, la tradition et l'autorité comme modalités de notre rapport au monde, le politique est ramené à la condition élémentaire de la perception, la *pluralité*. Et la démocratie ne fait rien d'autre qu'ériger en valeur, en exigence, cette condition même de pluralité.

Lyotard, toujours bon guide, ajoute que penser en se mettant à la place de l'autre exige une mise en différend de la pensée avec elle-même (dont « l'Analytique du Sublime » fait la théorie) : le sublime, c'est quand l'imagination n'arrive pas à présenter un objet qui puisse valider, réaliser, une Idée de la raison ; c'est quand l'imagination est violée, écartelée par l'imprésentable, et donc le sujet à la fois ébranlé, déstabilisé (sentiment de peine), et en même temps ravi, comblé (sentiment de plaisir) car à travers l'objet et/ou la représentation qui se dérobent, c'est « l'Idée de l'humanité en nous comme sujets » (*Critique de la faculté de juger*, p.96) qui s'éprouve sentimentalement. L'enthousiasme des peuples d'Europe pour la Révolution française est le sentiment sublime par excellence – sentiment dérégulé, excessif, à l'égard d'un événement qui est le signe que l'humanité progresse vers le mieux, alors même que le cours de l'histoire ne se laisse connaître théoriquement et juger moralement que sous l'angle de « l'insociable sociabilité » de l'homme, c'est-à-dire de la guerre et de la violence.

Autrement dit, la mondialisation requiert un *dissensus communis*, un sentiment commun de peine et de plaisir mêlés face au monde, au présent – sentiment que le monde ne va pas comme il devrait (peine), mais sentiment commun, sentiment *partagé*, ce qui est en soi le signe d'une commune disposition au mieux (plaisir), et l'anticipation immédiate et singulière d'une république sentimentale universelle.

³ E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. Gibelin, Vrin, 1984, p.30.

L'hospitalité est la modalité juridique de ce *dissensus communis* qui requiert de tout être humain de n'avoir désormais d'identité politique, de ne pouvoir dire « moi » ou « nous », « moi je pense que », que dans la non-identité à soi, que dans l'altérité et l'altération. La faculté de « penser en se mettant à la place de tout autre » n'est possible que dans un certain rapport à soi – un rapport à soi où l'on a déjà fait place à l'étrange et à l'inconnu, où l'on a déjà reconnu l'étranger comme familier (c'est-à-dire comme ce qui doit être accueilli, ce qui doit nous devenir familier), et où l'on a déjà reconnu (vice et versa) le plus familier comme étranger – c'est-à-dire comme ce qui doit s'ouvrir, s'altérer, s'universaliser.

L'opérateur historique de cette dynamique conflictuelle, c'est l'Etat. Mais l'Etat est un Janus bifrons. C'est lui qui, d'un côté, fixe les places et les parts de chacun, distribue les sujets comme visibles ou invisibles, actifs ou passifs ; c'est lui qui garantit les partages et les identités (genre, âge, profession, statut, religion, nationalité, etc.) - appelons cela la dimension de *police* de l'Etat. Et en même temps, c'est lui aussi qui ouvre l'espace pour rompre l'ordre des places, des parts ou des identités ; c'est lui qui permet la contestation de cet ordre, le déplacement des corps d'un lieu assigné à un autre, l'émergence de nouveaux discours, de nouveaux modes d'être et, en définitive, de nouvelles subjectivités – appelons cela la dimension *politique* de l'Etat⁴.

Cette dimension politique se manifeste chaque fois que de nouvelles subjectivités sortent de l'infra-monde obscur où elles étaient confinées (l'ouvrier à l'usine, la femme à la maison, le sans-papier dans la clandestinité, etc.), pour émerger et se présenter dans l'espace public. Autrement dit, il y a « politique » chaque fois que des « hommes infâmes » (*infama* : sans réputation), comme les appelle Michel Foucault, qui n'ont pas lieu d'être vus, dont la parole n'est entendue que comme plainte ou bruit, à un moment donné, entrent par effraction dans l'espace visible et revendiquent d'être entendus et reconnus.

Nous avons connu deux grandes vagues de subjectivation : la subjectivation *politique* dans la foulée de la Révolution française, et la subjectivation *sociale* dans la foulée du mouvement ouvrier. A chaque fois, un droit fondamental est octroyé, qui garantit l'inscription réelle de ces nouvelles subjectivités dans le « nous » commun (le suffrage universel ; le droit de grève) ; des acteurs collectifs émergent (les partis ; les syndicats) ; des institutions spécifiques sont instaurées (parlements, commissions

⁴ Sur cette distinction entre police et politique, voir J. Rancière, *La méésentente*, Galilée, 1995.

paritaires), des instruments de mesure sont mis en place, etc.

A chaque fois aussi, l'émergence de nouveaux sujets politiques dans l'espace public, l'inscription de nouvelles subjectivités dans le « nous commun », entraînent la *réinvention* de cet espace commun lui-même – la réinvention et la recréation de ce que « nous » sommes. Autrement dit, les nouveaux acteurs ne viennent jamais simplement s'ajouter par addition au « nous »; ils refigurent ses contours, l'obligeant à changer son centre de gravité, à se *décentrer* continuellement.

La subjectivité moderne se caractérise par sa déliaison d'avec les identités communautaires qui composaient la société traditionnelle (famille, paroisse, corporation, allégeance, etc.). Cette déliaison est à la fois aliénante et émancipatrice : elle est *aliénante* car l'individu perd les protections des communautés de base auxquelles il appartenait, si bien qu'il se trouve « directement » livré à la froideur bureaucratique de l'Etat et à l'exploitation capitaliste des rapports sociaux ; et en même temps elle est *émancipatrice*, car cette déliaison, cette soustraction à l'encastrement identitaire, débouche sur l'octroi de nouveaux droits : égalité des femmes et des hommes, liberté d'expression, affirmation des droits civils et politiques, mais aussi droits sociaux et culturels définissant une nouvelle forme de protection, *sociale* cette fois.

En d'autres termes, la subjectivité moderne est *désidentifiante*. Comme le montre très bien J. Rancière, la subjectivation démocratique est « la production par une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné, et dont l'identification donc va de pair avec la refiguration du champ politique »⁵. « Ouvrier », « femme » sont des exemples d'identités apparemment sans mystère, mais qui ont été arrachées à l'évidence qui les tenait à l'écart de l'espace public, et qui se sont donc manifestées (à tous les sens du mot) à travers le conflit, le *dissensus*. « Toute subjectivation est une désidentification, l'arrachement à la naturalité d'une place », l'ouverture d'un espace de sujet différent de toute partie identifiée de la communauté. Il ne s'agit pas du tout de valoriser les différences (par exemple entre femme et homme, homosexuel et hétérosexuel, allochtone et autochtone, etc.), mais de cultiver la différence à soi de la femme, de l'homosexuel, de l'allochtone, du sans-papier, etc., c'est-à-dire la différence entre son identification « policière » et sa subjectivation « politique ».

C'est ce fragile équilibre entre police et politique que rompt, avec une violence inouïe,

⁵ Jacques Rancière, *La méésentente*, Galilée, 1995, p.59.

la société hyper-industrielle qui se met en place à partir des années 70-80. L'économie de l'immatériel et de la communication a complètement submergé l'ancienne économie de fabrication et des protections sociales liées au monde industriel. Marx avait raison, qui diagnostiquait que la logique du capitalisme était de tout noyer, y compris ses propres formations, « *dans l'eau glacée du calcul égoïste* ». Et il avait certainement raison aussi quand il montrait qu'une telle logique était non seulement destructrice de modes de vie, de traditions, mais qu'elle était également auto-destructrice, dans la mesure où la recherche effrénée du profit, en mettant le système perpétuellement en fuite par rapport à ses formes transitoires, conduit absurdement à la chute des sources mêmes de profit, et donc à la ruine inexorable du système.

Le sociologue Zygmunt Bauman propose de comprendre ces mutations comme le passage de notre société moderne d'une phase « solide » (19^e et 20^e siècles) à une phase « liquide » où les formes sociales (instituées et entretenues par l'Etat) ne peuvent plus servir de cadre de référence aux actions et aux projets de vie des individus⁶. Dans cette société « liquide », par conséquent, la population subit de plein fouet, sans structure pour les amortir, les effets de la flexibilité et de la dérégulation, ce qui la rend vulnérable, désemparée, confrontée à des forces qu'elle ne maîtrise plus et qu'elle ne comprend plus. La peur pousse alors chacun d'entre nous à prendre des mesures défensives qui, à leur tour, renforcent et cristallisent notre peur, si bien que celle-ci est devenue capable de s'auto-perpétuer, comme si elle avait acquis un dynamisme propre.

Ce qu'on appelle paresseusement la « mondialisation » n'est pas tant *l'extension* des canaux d'échange et de communication, que la *fluidification* de ces canaux. Dans ce contexte mondialisé où *flexibilité* et *sécurité* se renforcent réciproquement, la fonction de l'Etat s'est profondément modifiée. D'un côté, l'Etat doit favoriser la flexibilité, c'est-à-dire rendre la force de travail la plus souple et la plus disponible sur un marché international qui place les économies nationales en concurrence. D'un autre côté, il doit répondre au sentiment sécuritaire de la population, et cela au détriment des droits civils et politiques, mais aussi des droits culturels et sociaux, comme on le voit à travers la culpabilisation systématique, et jusqu'à la pénalisation, des exclus et des « désaffiliés » que sont les chômeurs de longue durée ou les jeunes de banlieues. Le sentiment de peur engendre le réflexe sécuritaire, qui lui-même alimente la peur, si bien que pour être protégés, nous finissons par accepter d'être moins libres.

⁶ Lire entre autres Zygmunt Bauman, *La Vie liquide*, Rouergue/Chambon, 2006 ; *Vies perdues: La modernité et ses exclus*, Payot, 2006 ; *Le coût humain de la mondialisation*, Hachette, 1999.

Le rôle de l'Etat, dans cette configuration, se réduit tendanciellement à sa seule dimension de police, au détriment de sa dimension proprement politique : il n'est plus d'instituer un espace public commun, mais d'organiser la segmentation sociale et géographique de populations de plus en plus différenciées : autochtones / allochtones, jeunes / vieux ; riches / pauvres, etc. La mixité sociale décline, des ghettos se constituent, avec comme conséquence la dégradation de l'espace symbolique commun. Et pour assurer cette segmentation (avant une réelle ségrégation ?), on met en place toutes sortes de dispositifs techniques de contrôle et de surveillance : caméras, barrières, bracelets électroniques, répulsifs anti-jeunes, ...

Nous vivons donc bien la crise de l'Etat, et non de la Nation. Crise de la subjectivité, et non de l'identité. Jamais nous n'avons disposé d'autant de ressources identitaires pour nous définir et nous opposer les uns aux autres. Mais jamais nous n'avons été aussi démunis pour réfléchir notre actualité dans le monde, nous trouver impliqués dans son histoire et avoir l'opportunité de nous produire nous-mêmes comme sujets⁷.

Le *cosmopolitisme* est une tentative de sortir de cette impasse et d'offrir une alternative éthique et politique à la mondialisation en cours.

Le cosmopolitisme est le contraire du globalisme. Le globalisme est l'idéologie qui légitime la mondialisation en nous imposant cette « évidence » (aujourd'hui discréditée), selon laquelle les interactions spontanées et dérégulées de l'économie hyperindustrielle sont fondamentalement bonnes pour l'humanité. Cette idéologie, il faut le rappeler, est parfaitement compatible avec un esprit provincial, et même facilement convertible en nationalisme, comme on le voit avec ces « global citizens » qui se sentent à l'aise partout dans le monde, qui plaident pour une dérégulation du marché, mais qui, une fois rentrés chez eux, n'hésitent pas à réclamer un contrôle

⁷ A. Honneth est certainement l'un des penseurs les plus pénétrants pour penser cette distorsion de la subjectivité moderne : subjectivité vide, sans contenu, car dépourvue des ressources réflexives qui leur permettent de satisfaire leurs besoins affectifs (famille), leurs intérêts économiques (travail) et leurs aspirations citoyennes (démocratie). Non pas que la famille, l'économie ou la démocratie soient institutionnellement en péril. Mais le capitalisme, en les pénétrant, pervertit chacune de ces sphères : la consommation aliène nos désirs et nos affects ; l'idéologie managériale soumet le travail et les échanges à la seule rentabilité ; la recherche du profit annule toute solidarité et tout bien commun. D'où ce sentiment d'inutilité et d'anxiété qui envahit les individus « performants » et « flexibles », tandis qu'il anéantit les laissés-pour-compte et les surnuméraires. Voir A. Honneth, *Les pathologies de la liberté*, 2006.

strict de l'immigration.

Le cosmopolitisme, lui, s'oppose à la fois au globalisme et au nationalisme. C'est une erreur fondamentale de croire que l'optique cosmopolitique veut abolir les frontières et éliminer la souveraineté étatique. Ce qu'il récuse dans le point de vue national, c'est l'essentialisation politique de l'ethnicité à laquelle il se livre (« l'identité nationale » !), et son refus de construire des niveaux de pouvoir supra-étatiques aujourd'hui indispensables. Mais l'optique cosmopolitique n'entend nullement supprimer les institutions étatiques. Au contraire, elle préconise des Etats forts qui préservent les deux grands acquis de la modernité : les droits *politiques* attachés à la condition de citoyen et les protections *sociales* liées au statut de salarié. Car ce n'est qu'en préservant et en renforçant ces deux acquis de l'Etat national qu'on pourra affronter les problèmes posés par la mondialisation, comme par exemple celui de la migration et de son corollaire, l'interculturalité.

Dans l'optique cosmopolitique, le problème n'est pas de savoir combien de migrants nous pouvons accepter, ni jusqu'où nous pouvons tolérer leurs particularismes culturels (c'est là un point de vue nationaliste qui reste centré sur les identités). Le véritable problème, il est dans les conditions d'émergence de ces *subjectivités* en devenir que sont les migrants, et de ces subjectivités en souffrance que sont souvent leurs enfants et petits-enfants.

Si vous menez des politiques d'action positive en faveur des étrangers ou des personnes d'origine étrangère, et que vous appuyez cette politique sur un monitoring statistique (à partir de données officielles et anonymes), vous ne touchez pas à la question de l'identité, mais à celle de la subjectivité : ces citoyens sont-ils discriminés, à travers quels mécanismes, dans l'emploi, dans le logement, à l'école ? Lorsque vous plaidez pour un assouplissement des jours fériés, pour une valorisation des langues et des cultures d'origine, pour des aménagements raisonnables en matière alimentaire ou vestimentaire, vous n'enfermez pas les « allochtones » dans leur identité, mais au contraire vous les sortez des ghettos dans lesquels ils ont été mis, vous leur ouvrez l'espace commun, vous brouillez cette frontière invisible entre « eux » et « nous » (comme s'ils n'étaient pas partie prenante à ce nous, alors que la plupart sont nés sur notre sol et que leur langue maternelle est le français). Tel est un point de vue cosmopolitique sur un problème territorial.

De même, s'il s'agit de traiter de la question migratoire, l'optique cosmopolitique consistera à prendre la perspective la plus large, celle qui inclut *à la fois* les intérêts

du pays d'accueil (de ses entreprises, mais aussi de ses travailleurs et de ses franges de la population les plus fragilisées), les intérêts des pays d'origine (pour éviter par exemple un « *brain drain* » catastrophique pour eux), et enfin les intérêts et les droits des migrants eux-mêmes.

Mais pour réinventer l'Etat dans une optique cosmopolitique, il faut bien entendu, pour certaines questions, dépasser le cadre territorial classique. Je vois au moins deux niveaux de pouvoir qui, dès demain, devraient s'ajouter au niveau étatique proprement dit :

- un niveau *cosmopolitique*, aujourd'hui le seul où il est possible d'affronter des défis globaux comme le climat, la finance, la suffisance et la sécurité alimentaire, la lutte contre les mafias et la traite des êtres humains ;
- un niveau « *métropolitain* », niveau de la ville : l'urbanisation quasi-totale de la population mondiale se profile dans un avenir historique proche (déjà, 60% aujourd'hui). Elle fait de la ville un nouvel espace commun qui, à l'heure actuelle, ne dispose pas d'institutions politiques et juridiques spécifiques. Il faut donc inventer un niveau de pouvoir *et de juridiction* qui soit en prise avec la civilisation ultra-urbanisée de demain, où se jouera la vie quotidienne de nos concitoyens : travail, logement, loisirs, hygiène, mobilité, interculturalité ; c'est là aussi, sans doute, que la démocratie participative, si elle est possible, trouvera à se concrétiser.

Sous cette double condition, la reconquête par l'Etat de ses fonctions de base sera peut-être possible : sécurité certes, mais aussi égalité des chances, solidarité interpersonnelle, accès de tous à la santé, au savoir, et, en liaison avec le niveau européen, immigration, monnaie, régulation des marchés.

L'optique cosmopolitique est la seule qui, aujourd'hui, soit adéquate aux conditions de la *subjectivité* contemporaine. L'espace de subjectivation s'est élargi aux dimensions du monde ; notre horizon de perception et d'expérience est devenu celui d'un monde unique et fini, si bien que la dimension planétaire des problèmes que nous avons à affronter devient une donnée immédiate de notre conscience. Le cosmopolitisme en est la seule traduction politique.

Édouard Delruelle est philosophe et professeur à l'Université de Liège. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *L'impatience de la liberté. Autonomie et démocratie*, Labor, 2004.