

**LA CITOYENNETÉ MONDIALE ENTRE ÉTHIQUE ET POLITIQUE.
ESSAI DE CLARIFICATION.**

Éd. Delruelle

L'Éducation à la Citoyenneté Mondiale : Acteurs, dimensions et enjeux

L'Éducation à la Citoyenneté Mondiale et Solidaire (ECMS) se veut être un « *acte politique* »¹. L'affirmation doit être prise au sérieux. Les acteurs de l'ECMS ne visent pas seulement à changer les mentalités mais aussi à transformer la société. Toute la difficulté réside pourtant dans le passage du registre *éthique*, qui envisage les enjeux mondiaux sous l'angle de principes moraux aussi généraux que généreux (justice, solidarité, égalité, durabilité, etc.), à un registre proprement *politique*, qui requiert une analyse en termes de rapports de force institutionnels et de stratégies de lutte. Une chose est d'en appeler à la conscience et à la responsabilité des citoyens dans un monde globalisé, autre chose est d'imaginer le contenu et les voies d'une transformation effective de celui-ci, et d'identifier ainsi les choix politiques auxquels les « citoyens du monde » sont confrontés. Or passer d'une perspective morale à une perspective politique, ou plus exactement articuler l'une à l'autre, requiert de clarifier quatre notions indissociables les unes des autres : (1) celles de *citoyenneté* et (2) d'*universalisme*, tout d'abord, qui constituent l'horizon normatif de l'ECMS ; celles (3) de « *mondialisation* » et (4) de « *néolibéralisme* », ensuite, qui en constituent le champ empirique. C'est cette quadruple clarification que je voudrais esquisser ici, en vue d'identifier ce que pourrait être, demain, quelque chose comme une « *citoyenneté mondiale* ».

(1) **La citoyenneté entre appartenance et participation**

La citoyenneté désigne deux choses étroitement liées, mais analytiquement distinctes : *l'appartenance* à une « Cité » (du latin *civitas*) et la *participation* à la vie de celle-ci.

Appartenir à une Cité, c'est d'abord être reconnu comme membre d'une communauté politico-juridique par les autorités qui la régissent. Je ne choisis pas la Cité à laquelle j'appartiens, et quand l'opportunité m'en est offerte, c'est à condition

¹ Site de l'ACODEV : <https://www.acodev.be/la-cooperation-au-developpement/leducation-a-la-citoyennete-mondiale-et-solidaire>

que j'en fasse la demande expresse à la puissance publique. À travers les siècles, les cités ont pris les formes les plus diverses (États, Villes, Empires, Églises, etc.), mais dans le monde moderne, c'est l'État-Nation qui s'est imposé partout². Être citoyen au plein sens du terme, c'est nécessairement être doté d'une *nationalité*. Être résident « étranger » donne la possibilité d'exercer un certain nombre de droits civils, politiques et sociaux plus ou moins étendus, mais qui ne font jamais de moi qu'un citoyen incomplet. Sur le plan strictement juridique, parler de « *citoyenneté mondiale* » ou même de « *citoyenneté européenne* »³ est un abus de langage, puisqu'il n'existe aucune autorité politique « verticale » susceptible de me conférer une citoyenneté autre que nationale.

Pourtant, cette reconnaissance politico-juridique « verticale » n'épuise pas la réalité concrète de l'appartenance citoyenne. Car une « cité », c'est aussi une communauté de vie où les individus se reconnaissent « horizontalement » comme concitoyens, liés entre eux par un lien palpable de fidélité, d'allégeance, de fraternité – soit que les individus se connaissent personnellement, comme dans les communautés locales (villages, communes, etc.), soit qu'ils *s'imaginent* comme semblables, proches, comme c'est précisément le cas d'une nation (mais aussi d'une religion, d'une corporation, voire d'une classe sociale). Une cité, c'est donc aussi une communauté imaginée⁴, un « nous » doté d'une identité plus ou moins forte. D'où les tensions aiguës entre certaines nations « horizontales » (kurde, catalane, écossaise, etc.) et les États « verticaux » qui les ignorent ou les oppriment, et les tensions tout aussi aiguës entre nations qui se considèrent comme exclusives et, souvent, concurrentes. L'horizon proprement éthique de l'ECMS est qu'il existe une telle communauté imaginée à l'échelle mondiale, mais nous savons tous, ici aussi, qu'il ne s'agit à ce stade que d'un horizon, et non d'une réalité tangible ...

On peut enfin faire l'hypothèse que quelque chose comme une « cité » existe dès lors que les individus, qu'ils le veuillent ou non, vivent une même réalité, *une même matérialité*, au sens où ils sont confrontés aux mêmes problèmes (économiques, sociaux, environnementaux, sanitaires, etc.) et reliés entre eux par les mêmes canaux de communication et d'information. Même sans institution « verticale », même sans

² Les derniers Empires « multinationaux » (Autriche-Hongrie, Russie, Empire ottoman) ont disparu au début du XX^e siècle, et les quelques Villes-États qui ont réussi à surnager sont soit des satellites d'États-nations existants (Monaco, le Vatican, Hong-Kong, etc.), soit des États-Nations miniatures (Singapour, Qatar, etc.).

³ La citoyenneté européenne est, on le sait, *dérivée* de l'appartenance à l'un des États membres. L'instauration d'une citoyenneté européenne « directe » n'a jamais été sérieusement envisagée, sinon sous la forme d'une revendication politique (que partage l'auteur de ces lignes) en vue d'une Europe réellement post-nationale (notamment dans la perspective d'une politique respectueuse des droits politiques des migrants, à qui l'on pourrait attribuer cette citoyenneté européenne « directe »).

⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, 1983.

reconnaissance « horizontale », appartenir à une cité signifie aussi vivre et agir dans un certain espace « matériel » où les acteurs sont *de facto* interdépendants les uns des autres, et conscients de l'être. Avec l'intensification des échanges planétaires et l'uniformisation des usages techniques et des pratiques culturelles, la « cité mondiale » est devenue une réalité concrète.

Ce qui rend la situation actuelle paradoxale et tragique, c'est que la citoyenneté mondiale existe désormais dans ce dernier sens « matériel » de façon incontestable, mais qu'elle n'existe absolument pas dans le premier sens (« vertical »), et sous un mode exclusivement moral au deuxième sens (« horizontal »). L'humanité n'a jamais été dans son histoire aussi *matériellement unifiée et politiquement divisée* qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Dans un de ses textes les plus fameux⁵, H. Arendt a montré l'impasse où menait nécessairement l'approche statonationale de la citoyenneté. L'État-Nation repose en effet sur une contradiction fondamentale : d'une part, en tant qu'*État*, il ne reconnaît que des *individus* dotés de droits égaux ; mais d'autre part, en tant que *Nation*, il ne connaît que des *peuples* ethniquement homogènes. L'idéologie des droits de l'homme laisse cependant penser que ces derniers sont supérieurs à la Nation, puisqu'ils sont réputés universels et « inaliénables ». En vertu de ce principe, tout individu persécuté par un État devrait être assuré de la protection due à tout humain qui n'est plus qu'un « pur » humain. Or c'est exactement l'inverse qui arrive : quand des individus sont privés de nation, c'est-à-dire privés de toute appartenance « horizontale » comme de toute protection « verticale » (tels les apatrides à l'époque où écrit H. Arendt, ou les migrants aujourd'hui), ils deviennent en réalité des « sans droits », « *privés de toute place dans le monde* »⁶, et de ce fait livrés à l'arbitraire, la déportation, voire l'extermination.

Un contresens total consiste à penser que la conclusion d'H. Arendt est « nationaliste », au sens où elle ferait de la nation la condition de tout exercice des droits de l'homme. Au contraire, ce qu'elle veut dire est que les droits de l'homme ne peuvent être réalisés dans un monde régi par le principe statonational, précisément parce que celui-ci n'offre aucun statut citoyen aux « étrangers », « migrants » et autres « minorités », alors même que la citoyenneté est la condition de toute humanité, que les droits de l'homme ne sont effectifs qu'à être des droits du citoyen. C'est pourquoi H. Arendt plaide pour une citoyenneté post-nationale, une cosmopolitique (dont cependant elle ne dessine pas les contours) qui garantisse à

⁵ Hannah Arendt, « Le déclin de l'État-Nation et la fin des droits de l'homme », in *L'impérialisme*, in *Les origines du totalitarisme* (1951), trad. M. Leiris, Quarto-Gallimard, 2002.

⁶ *Ibid.*, p.599.

tous les humains d'appartenir à une communauté politique, au nom d'un « *droit d'avoir des droits* » absolument premier et irréductible ⁷.

Sur base de ces premiers repères, nous pouvons tenter d'approcher en quoi consiste la citoyenneté comme *participation* à la vie de la « cité ». Comme nous venons de le voir avec H. Arendt, il est courant de définir cette participation comme l'exercice par l'individu d'un certain nombre de *droits* subjectifs : (1) droits *civils* (liberté de s'exprimer, de manifester, de s'associer, droit à un procès équitable, etc.), (2) droits *politiques* (droits de suffrage, d'éligibilité, etc.) mais aussi (3) droits *sociaux* (droits à l'éducation, à la santé, au bien-être, etc.), ces derniers formant le socle de ce que T.H. Marshall a proposé d'appeler la « citoyenneté sociale » ⁸. Mais même dans ce cas, la citoyenneté continue de s'énoncer dans la logique « libérale » des *droits*, qui n'intègre pas comme telle une dimension pourtant essentielle de toute participation civique : celle des *devoirs* ⁹. Certes, on doit se méfier de la rhétorique des devoirs qui, depuis la vague néoconservatrice des années 1990, sert souvent à dénoncer la « passivité » et « l'assistanat » des individus à l'égard de l'État social, et à justifier le démantèlement des protections sociales et la baisse des impôts des plus riches. Mais on se tromperait en laissant le thème du devoir aux réactionnaires, pour deux raisons au moins : d'une part parce qu'on ne sortira assurément pas de la crise climatique (ou d'épisodes comme les pandémies) sans une conscience accrue de nos obligations éco-sociales, ce qui impose de rompre avec la priorité idéologique conférée aux droits et aux libertés individuelles ; d'autre part parce que la thématique du « civisme », autrement dit de notre responsabilité à l'égard de la « cité », est historiquement et analytiquement indissociable de toute réflexion sur la citoyenneté¹⁰. La place manque pour identifier précisément en quoi consisterait un tel « devoir de citoyenneté », mais il faudrait à tout le moins distinguer ce qui relève du respect des obligations *juridiques* proprement dites (payer ses impôts étant la plus emblématique d'entre elles) et ce qui relève de la responsabilité *morale* (comme s'engager dans le monde associatif ou, toujours dans une perspective éco-sociale, autolimiter sa consommation). Il ne suffit donc pas d'énoncer qu'un exercice conséquent de la citoyenneté exclut le « chacun pour soi » et l'égoïsme ; il faut plus largement dépasser la grammaire des droits subjectifs pour rendre compte de nos devoirs envers les autres et la « cité » en général.

⁷ *Ibid.*

⁸ Thompson H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (1950), Pluto, 1992.

⁹ Une approche en termes de droits subjectifs n'ignore pas les devoirs, puisque tout droit dont je dispose constitue une obligation juridique pour autrui et inversement ; mais elle n'en rend compte qu'en creux, indirectement, sans les thématiser comme tels.

¹⁰ Sur la complémentarité entre droits et devoirs dans une perspective « éco-républicaine », cf. Serge Audier, *La Cité écologique. Pour un éco-républicanisme*, La Découverte, 2020, p.260-270.

Mais cette question du devoir se complique à son tour, dès lors que l'on s'interroge sur les rapports entre citoyenneté et *désobéissance*. Car faire preuve de responsabilité citoyenne implique un haut degré d'engagement et de conscience critique, qui peut paradoxalement amener le citoyen à désobéir à un ordre ou à une loi contraires à ce qu'il estime être l'intérêt général. Ce n'est pas pour rien que la question de la *désobéissance civile*, de H.D. Thoreau à H. Arendt, traverse de part en part la littérature sur la citoyenneté. Il est tentant d'essayer de circonscrire les limites à l'intérieur desquelles la désobéissance ou la résistance seraient légitimes (désintéressement, non-violence, respect des institutions démocratiques, etc.); tentant aussi, à la manière de J. Rawls ou de J. Habermas, de faire de la désobéissance civile ce moment où les citoyens déclareraient en fait leur *adhésion* au socle constitutionnel – à travers un acte de conscience *morale* qu'ils opposeraient aux pouvoirs en place. Mais selon mon opinion, la désobéissance doit plutôt être envisagée comme le moment d'une *mise à l'épreuve* de ce socle, une manière de mettre la communauté en conflit avec elle-même, sur ce qui la fonde. C'est pourquoi je pense préférable de laisser *ouverte* la question de savoir quelles formes de désobéissances sont ou non légitimes : il n'y a pas de « bonne » ou de « mauvaise » désobéissance civile, mais un continuum de pratiques dissensuelles qui vont de petits gestes de *résistance* « infra-juridiques » (en ce qu'ils ne s'exposent pas à la sanction judiciaire) jusqu'aux moments de contestation radicale que sont les *insurrections*, ou à ceux de refondation totale que sont les *révolutions* ¹¹.

De cette dialectique toujours ouverte entre droits et devoirs comme entre obéissance et désobéissance, on peut tirer la conclusion qu'il y a complémentarité paradoxale entre esprit civique et refus du système établi, et qu'il n'est donc pas incompatible, pour le citoyen, de se plier aux règlements collectifs tout en contestant les pouvoirs en place, de cultiver en même temps un haut sens de l'intérêt public et un anticonformisme profond ¹².

En creux se pose alors la question de savoir ce qu'est *l'incivisme*. Il est le plus souvent identifié à l'égoïsme et au « chacun pour soi » : une formulation qui sonne comme une évidence, mais qui mériterait à nouveau d'être compliquée, car peut-on mettre sur le même pied « l'incivisme » des classes populaires, qui confine souvent à la résistance ou à l'insurrection (incivilités, illégalismes, émeutes) et celui des classes supérieures, qui se caractérise plutôt par le cynisme, l'esprit du « *free-rider* » qui *parasite* la communauté en « privatisant » à son profit les biens communs ?

¹¹ Éd. Delruelle, « Désobéir en démocratie », in *Revue Internationale d'Études Juridiques*, « Droit en contexte » 2017/79.

¹² Cf. à nouveau Serge Audier, *La Cité écologique. Pour un éco-républicanisme*, La Découverte, 2020, p.281.

Mais l'enjeu le plus sensible autour de la participation citoyenne est en fait celui du *pouvoir* politique réel qu'elle confère aux citoyens sur leur cité. Au moins deux questions se posent à ce sujet.

D'une part, celle de savoir si le centre de gravité de la participation citoyenne se trouve dans la seule *délibération* sur les enjeux collectifs, ou dans la *décision* à prendre à leur sujet. Cette dernière option est certes plus radicale et plus exigeante mais sous-tendue, diront ses détracteurs, par une conception fantasmée de la « souveraineté populaire ». Ce qui se trouve posé de cette manière, c'est tout le débat (que je ne peux non plus aborder ici) autour des modes d'exercice de la démocratie : directe ou indirecte, participative, représentative ou mandataire, etc. Et si l'on opte pour une conception plus « faible » (ou simplement plus réaliste) de la citoyenneté comme participation à la *délibération*, on ne manquera pas de s'interroger cette fois sur les conditions qui permettent une *authentique* délibération, à l'heure où d'un côté s'étend l'empire des *fake news*, des théories du complot et des discours de haine, et où, de l'autre, il est devenu impossible au citoyen ordinaire de maîtriser les informations scientifiques de plus en plus pointues qui forment pourtant la « matière » des débats politiques. Entre populisme complotiste et « épistémocratie », la voie pour une citoyenneté d'*opinion* (tant valorisée par H. Arendt) semble bien étroite ...

D'autre part, il faut aussi se demander dans quelle mesure participer à la vie de la cité implique de vouloir la *transformer*. Dans la perspective ouverte par l'ECMS, cela peut sembler évident, mais implique alors d'identifier (1) *l'objectif* normatif visé par une telle transformation, et (2) les différents *niveaux* où elle se joue. En s'appuyant sur Nancy Fraser, on peut poser que l'objectif de toute transformation sociale est la *parité de participation* à la vie sociale et politique, et qu'une telle transformation se joue à trois niveaux : (1) le niveau « substantiel », où sont posées les questions classiques de distribution économique (autour du travail et de la propriété) et de reconnaissance statutaire (autour de la race, du genre ou des sexualités)¹³ ; (2) le niveau « procédural » qui va définir les modalités d'examen des questions de justice ; enfin (3) le niveau « métapolitique », crucial pour notre propos, qui vise à transformer *le cadre même* à l'intérieur duquel les questions de justice et de représentation sont délibérées¹⁴. Niveau crucial pour l'ECMS car c'est ce niveau « méta » qui permet de prendre conscience du « maldragement » (*misframing*) des enjeux économiques, sociaux et environnementaux actuels, enjeux devenus mondiaux alors que le cadre politique à l'intérieur duquel ils sont traités reste un cadre

¹³ Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et distribution*, La Découverte, 2011.

¹⁴ Nancy Fraser, « Le cadre de la justice dans un monde globalisé » (2005), in *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, trad. E. Ferrarese, La Découverte, 2019.

« statonational », avec comme conséquence concrète, par exemple, que le président brésilien Bolsonaro, au nom de la souveraineté nationale, puisse laisser brûler la forêt amazonienne dans l'intérêt exclusif de l'agrobusiness et des grands propriétaires terriens ... La citoyenneté mondiale, ici, ne consiste donc pas seulement à « prendre conscience » du caractère planétaire des enjeux économiques ou climatiques, mais à travailler activement à la transformation du cadre politique dans lequel ils sont traités.

2) Universalisme « extensif » et universalisme « intensif »

Voilà qui nous amène tout naturellement à la question de *l'universalisme*. Que la citoyenneté mondiale suppose un engagement universaliste est presque une tautologie. Mais les choses ne sont pas si simples, car tout engagement *pour* l'universel est aussi un engagement *dans* l'universel, au sens d'un choix à opérer entre des visions et surtout des pratiques hétérogènes de l'universel. Comme l'écrit Étienne Balibar, « *les oppositions du type universel-particulier sont beaucoup moins significatives et violentes que les oppositions au sein de l'universel, entre ses nominations, ses déterminations, ses réalisations, ou tout simplement ses énonciations rivales* »¹⁵. En effet, le paradoxe est que tout universel, dès qu'il s'énonce (et du seul fait de cette énonciation), se particularise nécessairement dans un discours déterminé, situé à un moment et dans un lieu donnés ; et qu'inversement toute affirmation d'une particularité (sociale, ethnique, religieuse, sexuelle, etc.) se révèle être une manière d'universaliser la pensée en l'ouvrant à une singularité jusque-là opprimée ou invisibilisée. Le débat, répétons-le, n'est pas entre l'universel et le particulier, mais entre des formes hétérogènes d'universalisme, que Balibar catégorise en deux grands pôles : un universalisme « *extensif* » qui vise à devenir hégémonique, à s'étendre et à s'imposer autant que possible ; et un universalisme « *intensif* » qui est un universalisme de résistance et de lutte contre toutes les formes d'inégalités ou de discriminations. Toute politique, toute cosmopolitique, se jouent dans la dialectique entre ces deux types antithétiques d'universalisme.

L'universalisme *extensif* a lui-même pris deux grandes formes à travers l'histoire. D'abord celle des grandes *religions* d'extension universelle (christianisme, islam, bouddhisme, etc.) qui ont cherché à rassembler les humains et les peuples autour d'un symbole surplombant les différences de classe, de provenance, d'origine, etc. Avec la modernité, aux religions ont succédé les grandes *idéologies politiques* (libéralisme, républicanisme, socialisme, etc.) qui ont proposé de libérer les humains de l'archaïsme et du dogmatisme en en faisant les sujets de droit de quelque État-

¹⁵ Étienne Balibar, *Des universels*, Galilée, 2016, p.69.

Nation se présentant comme l'avant-garde de l'émancipation¹⁶. Mais le paradoxe évoqué plus haut se vérifie dans les deux configurations : ces universalismes, en devenant hégémoniques, se sont particularisés dans des institutions et des appareils qui ont débouché sur des formes de domination d'une grande violence comme, dans le cas des religions, les croisades, ou, dans le cas des États républicains (au nom de leur prétendue « mission civilisatrice »), le colonialisme ...

Alors que l'universalisme extensif est une idéologie de *dominants* cherchant à étendre leur empire, l'universalisme « intensif » est une idéologie de *dominés* en révolte contre les inégalités et les oppressions. « *Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits* » ou « *prolétaires de tous pays, unissez-vous* » sont des énoncés universalistes typiquement intensifs, qualitatifs, dont le but n'est pas de subordonner l'humanité tout entière à un symbole et à un pouvoir déterminés, mais de conquérir pour chaque humain singulier des droits élémentaires et imprescriptibles jusque-là bafoués. Cet universalisme de libération s'énonce forcément « d'en bas », par les opprimés eux-mêmes regroupés dans des collectifs de lutte.

Mais il saute aux yeux que ces deux formes d'universalisme extensif et intensif ne sont, pour parler comme Max Weber, que des « idéaux-types »¹⁷. Dans la réalité historique, ils ne peuvent que se croiser et s'hybrider. Car pour établir ou conserver son hégémonie, tout universalisme extensif doit s'ouvrir (plus ou moins franchement) aux revendications de droits venant d'en bas, de même que tout universalisme intensif, pour émanciper concrètement les opprimés, doit s'organiser, s'institutionnaliser, donc gagner en hégémonie. Ainsi, l'universalisme chrétien est extensif, mais il a aussi suscité de nombreux mouvements intensifs (des franciscains « spirituels » du Moyen-Âge à la « théologie de la libération » au XX^e siècle). Inversement, l'universalisme prolétarien est radicalement intensif, mais en

¹⁶ On a donc assisté à une inversion des places : alors que l'universalisme chrétien prétendait surplomber les pouvoirs politiques et établir la paix entre eux, l'universalisme républicain a prétendu instaurer un cadre « laïc » pour dépasser les conflits entre confessions religieuses.

¹⁷ Le philosophe américain Michael Walzer a proposé une typologie assez proche de celle de Balibar, en distinguant pour son compte « *universalisme de surplomb* » (*covering universalism*) et « *universalisme de réitération* » (*reiterative universalism*). Le premier, dont le christianisme est le paradigme, s'articule autour d'une loi surplombante (*covering-law*) sous laquelle tous les humains sont invités à (ou forcés de) régler leur existence ; le second, qu'illustre l'Exode du peuple juif, part d'une expérience de libération propre à un collectif, mais que d'autres groupes peuvent réitérer en s'en appropriant le souvenir et l'énergie insurrectionnelle. La différence fondamentale entre les deux formes d'universalisme, qui justifie la préférence de Walzer pour l'universalisme de réitération, c'est l'attention portée par celui-ci à la particularité de chaque oppression et de chaque libération; c'est l'idée que chaque collectif en lutte est doté de sa propre grammaire émancipatrice, qu'il forge à partir de la trace laissée à travers l'histoire par d'autres expériences libératrices tout aussi singulières (Michael Walzer, « Two Kinds of Universalism », in *Nation and Universe. The Tanner Lectures on Human Values*, Oxford University, 1989)

s'organisant et en se structurant en partis, syndicats, etc., il s'est très vite mué en force hégémonique et même (à partir de 1917) en puissance étatique et impérialiste. De même, la Déclaration de 1789 a aussi bien pu servir de ressort insurrectionnel à la révolution anticolonialiste de Toussaint Louverture en Haïti que de support idéologique à l'entreprise coloniale française ...

Toute idéologie universaliste est donc nécessairement, dans des proportions historiquement variables, un mixte de structure dominante et de principe insurrectionnel, qui s'énonce et se réalise dans des *conditions* historiques et à travers des rapports de force dont il s'agit de faire l'analyse proprement politique, en portant une attention particulière à trois *points névralgiques* où se jouent l'interdépendance et l'égalité entre les humains : (1) le travail et la propriété, qui fixent les conditions économiques de toute politique ; (2) la race, qui en fixe les conditions « ethniques » ; (3) le sexe et le genre, qui en fixent les conditions de « reproduction sociale ».

Pour réfléchir à la citoyenneté mondiale, la distinction entre universalismes extensif et intensif s'avère très opératoire, car elle nous indique que l'enjeu ne réside pas, comme on le dit souvent, dans un choix que nous aurions à opérer entre *cosmopolitisme* et *nationalisme* (le premier qui relèverait de l'universel, le second, du particulier). Car en vérité, tout nationalisme contient une aspiration universaliste, soit intensive (comme dans les mouvements de libération nationale qui ont jalonné la décolonisation), soit extensive (comme dans l'impérialisme politique et/ou culturel de pays tels que la France, la Grande-Bretagne ou les États-Unis). Et réciproquement, aucune tentative de « cosmopolitisation » du monde n'a pu éviter de se « particulariser » soit dans des institutions supranationales (Société des Nations, ONU) soit dans des organisations internationales (comme le Komintern de « l'Internationale Communiste ») se nourrissant elles-mêmes d'idéologies « mixtes », extensives et intensives (les droits de l'homme pour les premières, le communisme pour la seconde).

3) La « mondialisation » entre souveraineté et marchandisation

La « cosmopolitisation » du monde n'est donc pas seulement un idéal, un horizon, c'est aussi une réalité concrète, plus connue sous le nom de mondialisation (*globalization* en anglais). La plus profonde erreur à son propos est de penser qu'elle consiste en un *effacement* progressif des États-nations au profit d'instances de pouvoir ou de régulation qui leur seraient supérieures, comme si souveraineté et mondialisation se trouvaient en proportion inverse. C'est tout le contraire. La mondialisation n'est rien d'autre, en réalité, que *la généralisation* et le *renforcement* des États-Nations comme vecteurs politiques de « l'économie-monde » capitaliste. I.

Wallerstein a montré de manière lumineuse que le système d'accumulation *capitaliste* ne pouvait fonctionner que s'il était organisé, sur le plan politique, en un système *interétatique* hiérarchisé, ce qui signifie très concrètement que l'universalisation de la forme stationnaire a été la condition historique de la globalisation économique¹⁸. Souveraineté étatique et globalisation marchande ne sont pas opposées mais complémentaires. C'est là un invariant de l'histoire de la mondialisation depuis le XVII^e siècle. Par contre, ce qui s'est radicalement *inversé* dans la phase la plus récente de cette histoire, nous allons le voir, c'est la *fonction* que joue désormais la souveraineté étatique par rapport au marché mondial.

Entre les XVII^e et XX^e siècles, les rapports entre les États ont été régis par ce qu'on appelle le « modèle westphalien », du nom du Traité de Westphalie (1648) qui, pour mettre fin aux guerres de religion, a fait du système interétatique moderne alors en voie de constitution un système d'États reconnaissant mutuellement leur *souveraineté* sur leur territoire, avec deux conséquences majeures : sur le plan *interne*, le monopole de l'État sur la production des normes juridiques (au détriment principal de l'Église)¹⁹ ; et sur le plan *externe*, son indépendance à l'égard des autres États comme de toute autre puissance (papale ou impériale, à l'époque).

Mais le « modèle westphalien » n'est pas seulement un dispositif « formel », c'est aussi une dynamique politique « substantielle » :

- sur le plan interne, l'appareil d'État va prioritairement utiliser son monopole juridique (en matière monétaire, fiscale, douanière, de droits de propriété, de réglementation du travail, etc.) pour favoriser le commerce et la production économique, afin de dégager un excédent de la balance commerciale (mercantilisme de Montchrestien ou Colbert) ou de créer de la croissance (économie politique d'A. Smith puis D. Ricardo);
- sur le plan externe, l'instauration d'une paix (toute relative) au sein de l'espace européen va permettre aux États européens d'accélérer leur expansion coloniale partout dans le monde, ce qui montre bien que la souveraineté nationale ne garantit pas seulement « l'indépendance » de l'État à l'intérieur de ses frontières, mais qu'elle contient aussi une prétention « impérialiste », celle d'être un acteur hégémonique sur la scène politique mondiale (même un petit État comme la Belgique a répondu à cette logique « impérialiste » en devenant la puissance coloniale que l'on sait).

¹⁸ Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, trad. C. Horsey, La Découverte, 2004.

¹⁹ On connaît la formule fameuse de M. Weber : « *L'État contemporain est une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé, revendique avec succès le monopole de l'usage légitime de la violence physique* » (Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), 10/18, 2005, p.124).

Le système interétatique westphalien doit donc être vu comme l'infrastructure géopolitique d'une « économie-monde » capitaliste polarisée entre un « centre » géopolitique qui accapare l'essentiel de la richesse et du pouvoir (l'Occident) et des régions « périphériques » qui ont longtemps été les perdantes de l'échange inégal au sein de cette « économie-monde » (Amérique du Sud, Asie et par-dessus tout Afrique).

Si ce système westphalien a réussi à se maintenir dans un équilibre relatif, c'est parce que (ou plutôt : quand) certaines conditions se trouvaient remplies :

- 1) un État en mesure d'exercer une *hégémonie* économique et militaire sur l'ensemble de l'économie-monde, et d'en garantir ainsi la stabilité — ce qui sera successivement le cas des Provinces-Unies au XVII^e siècle, de la Grande-Bretagne au XIX^e et des États-Unis au XX^e ²⁰;
- 2) une forte *légitimité* idéologique, alimentée par deux discours dont la teneur est typiquement celle d'un universalisme « extensif » : d'une part, l'idée d'un *progrès matériel* constant, la promesse d'une abondance pour le plus grand nombre — une abondance elle-même alimentée par une croissance économique continue ; d'autre part, l'idée d'un *progrès moral, intellectuel et politique* de l'humanité, grâce aux « Lumières » diffusées depuis l'Europe à travers le monde ;
- 3) la capacité d'une frange significative des dominés de revendiquer l'extension de leurs droits et leur intégration « citoyenne » dans l'espace politique statonational. Telle sera, on le sait, l'œuvre historique du mouvement ouvrier qui réussira, aux XIX^e et XX^e siècles, à faire du conflit capital/travail le conflit « citoyen » central, structurant — bien qu'il intériorisera aussi les deux éléments fondamentaux de l'idéologie dominante : l'éloge du productivisme et la supériorité civilisationnelle de l'Occident.

Dans ce « modèle westphalien », la mondialisation se présente donc comme une *dynamique « extensive » de propagation de la forme statonationale et du marché capitaliste à partir du centre occidental vers les régions périphériques subalternisées par celui-ci*. Il ne faut certes pas surestimer la stabilité de ce modèle. Quand, au début du XX^e siècle, les États européens auront fini de coloniser l'Afrique et une grande partie de l'Asie, ils s'entredéchireront aussitôt au cours d'une interminable « guerre civile européenne » (1914-1945), combinaison de guerres totales sans limites, de guerres civiles locales et de génocides²¹, avant que le modèle ne retrouve un nouvel équilibre à partir de 1945, sous hégémonie américaine. Durant trois décennies caractérisées au

²⁰ Immanuel Wallerstein, *Le capitalisme historique* (1983), trad. Ph. Steiner et C. Tutin, La Découverte, 2011, p.57.

²¹ Enzo Traverso, *À feu et à sang. De la guerre civile européenne 1914-1945*, Stock 2007.

niveau global par « l'esprit de Philadelphie »²², et au niveau européen par la création d'une entité politique supranationale de plus en plus intégrée (du Marché commun à l'Union européenne), l'État-Nation capitaliste a pu évoluer dans le sens d'un « État social » renforçant le droit du travail et les services publics et développant les institutions de la Sécurité sociale (santé, retraites, chômage), tout cela grâce à de puissants mécanismes de régulation économique (« *politiques keynésiennes* »), de redistribution fiscale et de concertation sociale²³.

Il ne faut pas idéaliser cet État social des « Trente Glorieuses » : (1) outre qu'il laissait largement intact le modèle *patriarcal* (les droits sociaux des femmes étant souvent « dérivés » de ceux de leurs travailleurs de maris), (2) il reposait sur un *productivisme* et un *consumérisme* acceptés par tous, et (3) restait le privilège des populations *occidentales*. Mais il est indéniable que cet État social a aussi rendu possible une *dynamique* historique émancipatrice qui a culminé en « 1968 » dans un mouvement de contestation radicale de la société. Or ce sont précisément les limites structurelles du « compromis social » de 1945 que ce mouvement a voulu lever, en promouvant (entre autres) (1) la liberté sexuelle et l'égalité femme/homme, (2) le respect de la nature et (3) les droits civiques des minorités raciales ou ethniques, ainsi que le droit des pays du Sud à un égal « développement ». Mouvement citoyen porté par les jeunes, et dont on sait qu'il fut *mondial* ...

4) Le néolibéralisme et sa crise systémique

Ce qu'on appelle le « néolibéralisme » est la « contre-révolution » enclenchée dans les années 1970 sur le plan idéologique (Hayek, Friedman) puis dans les années 1980 sur le plan politique (Thatcher, Reagan), en vue de briser ce mouvement citoyen contestataire et de remettre en cause les coûteuses protections octroyées aux salariés occidentaux par l'État social. On connaît la panoplie des politiques qui ont été menées (et le sont toujours) au nom de cette « contre-révolution » : dérégulation monétaire et financière, révolution fiscale en faveur des hauts revenus et du capital (dividendes, bénéfices des sociétés, etc.), privatisation des services publics, « flexibilisation » du droit du travail, remarchandisation des secteurs jusque-là protégés par la sécurité sociale (soins de santé, retraites, mise à l'emploi), etc.

²² Alain Supiot, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Seuil, 2010. La Déclaration de Philadelphie de l'Organisation internationale du Travail du 10 mai 1944 exprime la volonté d'édifier un nouvel ordre international fondé non plus sur la force mais sur le droit et la justice. Elle sera suivie, quelques semaines plus tard, par les accords de Bretton Woods qui instaureront un dispositif solide de régulation monétaire et financière entre États « développés ».

²³ Édouard Delruelle, *Philosophie de l'État social. Civilité et dissensus au XXI^e siècle*, Kimé, 2020.

Il est également bien connu que la « néolibéralisation » de l'économie est indissociable de sa « mondialisation », qui s'est accélérée après l'ouverture de la Chine à l'économie de marché (décrétée en 1978 par Den Xiaoping), ce qui força à son tour l'URSS à engager dans la précipitation des réformes qui conduisirent à l'effondrement du communisme soviétique en 1989. Mais le plus significatif pour notre propos est la modalité juridico-politique sous laquelle cette mondialisation néolibérale a réussi à s'imposer. On a coutume de mettre l'accent sur le pouvoir qu'auraient acquis, « au-dessus » des États, des institutions transnationales comme le FMI, l'OMC, la Banque Mondiale ou la BCE, ou des instances régionales comme l'Union européenne. Mais on donne alors l'illusion d'un transfert de souveraineté des États vers une nouvelle forme de gouvernance mondiale (que M. Hardt et A. Negri ont appelé « Empire »²⁴), et donc aussi l'illusion d'une fin inexorable des États-Nations. Mais c'est là une grossière erreur de perspective. E. Meiksins Wood a raison de rappeler que « *le monde est aujourd'hui plus que jamais un monde d'États-nations* » (il y en avait 51 en 1945, 193 aujourd'hui !) « *structurés en un réseau de rapports complexes de domination et de subordination* »²⁵, où les rapports entre centre et périphérie de l'économie-monde sont désormais compliqués par la montée en puissance des pays émergents (Brésil, Inde mais surtout Chine), et en sens inverse par le décrochage de nombreuses zones périphériques au sein même des pays réputés « centraux » (ainsi le Rust Belt aux USA, ou, à une tout autre échelle, le sillon Sambre et Meuse en Belgique). Et ce n'est pas un hasard si le *nationalisme* est l'idéologie-refuge de ces populations en voie de décrochage, de « désaffiliation » (R. Castel²⁶), tout en étant aussi, du reste, l'alibi des grandes entreprises pour défendre leurs intérêts sur le marché mondial. Le cas du Brexit montre bien que nationalisme et mondialisme ne s'opposent nullement : c'est pour être plus libre dans la mondialisation, pour pouvoir mener des politiques encore plus néolibérales, que la Grande-Bretagne a fait le choix « nationaliste » de quitter l'Union Européenne ...

S'il est vrai que le projet néolibéral est celui d'une *constitutionnalisation économique du monde* fondée sur la concurrence et la propriété privée²⁷, il ne faut jamais perdre de vue que l'opérateur juridico-politique de cette constitutionnalisation néolibérale, c'est encore et toujours l'État-Nation, et non quelque « Empire » ou Léviathan global.

²⁴ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, trad. D-A. Canal, Exils, 2000,

²⁵ Ellen Meiksins Wood, *L'empire du capital*, trad. V. Dassas et C. St-Hilaire, p.38.

²⁶ Robert Castel appelle « désaffiliation » le phénomène par lequel des individus ne sont plus inscrits dans des régulations collectives (emploi mais aussi sociabilité, éducation, famille, etc.) et deviennent des « individus par défaut », privés des supports sociaux d'existence (cf. Robert Castel & Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Fayard, 2001.

²⁷ Pierre Dardot et Christian Laval, *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, La Découverte, p.652 sq.

C'est l'État qui impose sur le territoire qu'il administre les « normes globales » de libre circulation du capital et de moindre taxation des profits ; c'est lui qui « *use de tous les moyens de sa souveraineté interne pour adapter la société aux nouvelles conditions de la mondialisation néolibérale* »²⁸ - en clair : pour substituer aux mécanismes de régulation et de solidarité de l'État social des modes de gouvernementalité de plus en plus autoritaires.

Avec le néolibéralisme, c'est un « modèle post-westphalien » d'articulation entre souveraineté étatique et mondialisation économique qui se met en place, où la logique n'est plus *l'exportation* par les États dominants de leur pouvoir de contrôle sur un domaine plus vaste, mais au contraire *l'importation* des normes globales dans les politiques publiques nationales²⁹. Alors que le modèle westphalien visait, on l'a vu, la propagation de la forme statonationale et du marché capitaliste à partir du centre occidental vers les régions périphériques, le modèle néolibéral de mondialisation se caractérise lui, à l'inverse, par *l'intériorisation de la logique entrepreneuriale au sein de chaque État, en même temps que sa mise en concurrence au sein d'un marché oligopolistique*. Ce modèle peut être qualifié de « post-westphalien » en ce qu'il ne cherche plus à organiser la « prise de terres » entre États souverains³⁰, mais à garantir les droits du capital à travers une série d'accords qui font office de « constitution globale » : Consensus de Washington (1989), Traité de Maastricht (1991), etc. Le résultat désastreux d'une telle « constitution » sur le plan démocratique, c'est que, d'une part elle immunise de nombreux centres de décision économiques (multinationales, fonds d'investissement, etc.) et bureaucratiques (FMI, OMC, BCE, etc.) de tout contrôle démocratique et de toute contestation citoyenne, et que, d'autre part, elle pousse les États à se faire sécuritaires pour contrôler et discipliner les populations, au détriment des principes les plus élémentaires de l'État de droit.

Aujourd'hui, ce modèle « post-westphalien » semble avoir atteint ses limites, engendrant un *dérèglement civilisationnel* sans précédent, du fait d'une double contradiction systémique :

- d'une part, le capitalisme néolibéral, au nom de la compétitivité, exerce mécaniquement une pression à la baisse sur les salaires (directs et indirects), alors même qu'il a besoin d'une demande solvable de plus en plus élevée pour écouler les marchandises produites en surplus. La « solution » à cette contradiction est le crédit, donc *l'endettement structurel* des ménages et des États, ce qui a entraîné l'économie mondiale dans une terrible crise de la dette privée

²⁸ *Ibid.*, p.667.

²⁹ *Ibid.*, p.668.

³⁰ Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum* (1950), trad. L. Deroche-Gurcel, PUF, 2001.

(crise des *subprimes* en 2008) puis de la dette publique (dont la plus spectaculaire fut celle de la Grèce en 2015), sans qu'il ait été du tout mis fin à cette « politique de la dette », que du contraire ;

- d'autre part, l'impératif de produire pour produire et de consommer pour consommer, moteur de l'accumulation capitaliste, entraîne la *destruction accélérée des mondes vécus humains et non-humains*. La « catastrophe anthropocène » (ou « capitalocène »)³¹ est aujourd'hui une évidence : réchauffement climatique provoquant méga-incendies, inondations, montée des eaux, dérèglement de l'agriculture, etc. ; réduction de la biodiversité et marchandisation du monde animal (dont la pandémie du Covid-19 est la conséquence directe) ; épuisement des ressources naturelles ; pollution de l'air causant ou aggravant de multiples maladies chroniques ; alimentation en pénurie au Sud, de mauvaise qualité au Nord, etc.

Politique par la dette et catastrophe anthropocène sont les deux faces mortifères de la mondialisation – la première révélant le capitalisme comme mode *d'exploitation* (Karl Marx³²), la seconde comme mode de *destruction* (Karl Polanyi³³). Ce n'est pas le lieu ici de se demander comment il est possible de combiner les perspectives des « deux Karl » dans une même théorie critique du capitalisme³⁴, mais plutôt de montrer comment celui-ci, sous régime post-westphalien, engendre la situation la plus instable qui soit – par contraste avec la stabilité (toute relative, on l'a vu) du modèle westphalien :

- 1) Depuis le « 11-Septembre », les États-Unis ont manifestement perdu leur position de puissance hégémonique sur le monde³⁵, sans toutefois que la Chine, leur seul concurrent désormais, soit en mesure d'assurer un leadership comparable ;
- 2) Le système voit sa *légitimité* idéologique s'effondrer : l'idée d'un *progrès matériel* constant apparaît de moins en moins crédible, puisque les conditions mêmes de

³¹ Le terme *anthropocène*, popularisé par le prix Nobel de chimie Paul Crutzen, désigne une nouvelle époque géologique, qui a débuté avec la révolution industrielle, où l'influence de l'être humain sur la biosphère a atteint un tel niveau qu'elle est devenue une force géologique à part entière, capable de modifier fondamentalement les conditions de vie sur terre. Estimant que les transformations qui définissent cette nouvelle ère géologique relève de la dynamique interne du capitalisme davantage que sur celle d'un mauvais « anthropos », d'autres auteurs, tels Andreas Malm, ont proposé le concept alternatif de *capitalocène*.

³² Karl Marx, *Le Capital. Livre I*, trad. sous la direction J-P. Lefebvre, PUF.

³³ Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques & économiques de notre temps* (1944), trad. C. Malamoud & M. Angeno, Gallimard, 1983.

³⁴ C'est tout l'objet des travaux récents de Nancy Fraser : Nancy Fraser, « Derrière l'autre secret de Marx. Pour une conception élargie du capitalisme », trad. E. Delruelle et V. Bada, *Les Temps Modernes*, n°699, juillet-septembre 2018, p.2-24 ; Nancy Fraser & Rahel Jaeggi, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Polity, 2018.

³⁵ Ce déclin de l'hégémonie américaine était amorcé dès la guerre du Vietnam, au début des années 1970, et la présidence Trump (2017-2021) l'a encore accéléré de façon spectaculaire ...

l'abondance se trouvent directement menacées par les dérèglements environnementaux ; quant à la promesse d'émancipation issue des « Lumières » et des grandes Déclarations des droits humains, elle se heurte à l'objection de refléter une vision eurocentrée de la liberté, et non d'être le socle d'un véritable universalisme ;

- 3) Avec le déclin du mouvement ouvrier à partir des années 1970, plus aucun conflit central ne semble en mesure de régénérer « d'en bas » l'espace citoyen ; l'on voit certes s'ouvrir au sein de ce dernier des fronts de lutte hétérogènes (sociaux, écologiques, féministes, décoloniaux, etc.) d'une incontestable vitalité critique, mais incapables de constituer ensemble un bloc « contre-hégémonique », et donc d'entretenir l'espoir d'une *alternative* historique à la mondialisation capitaliste.

5) Les chantiers de la citoyenneté mondiale au XXI^e siècle

Toute réflexion sur la citoyenneté mondiale doit par conséquent prendre acte de ce paradoxe qu'à l'heure où la *mondialisation* devient une réalité tangible pour tous les humains sur terre, *l'universalisme* se trouve, lui, plongé dans une crise sans précédent qu'il s'agisse de l'universalisme « extensif » propagé durant deux siècles par les élites politiques et intellectuelles occidentales, ou de l'universalisme « intensif » incarné jusqu'ici par le mouvement ouvrier. La première tâche de la citoyenneté mondiale est donc de *réinventer l'universel* – un universel qui soit le plus « intensif » possible, le mieux à même d'exprimer les revendications d'égalité et de liberté de celles et ceux qui sont aujourd'hui dominés, exploités ou aliénés, mais un universel qui soit malgré tout suffisamment « extensif » pour devenir hégémonique au niveau politique. Cette tâche en appelle naturellement une seconde : dessiner une *alternative* à la fois radicale et crédible au dérèglement civilisationnel engendré par la « constitutionnalisation néolibérale » du monde, et se donner les moyens de réaliser concrètement une telle alternative.

Réinventer l'universel aujourd'hui passe par la remise en question des deux piliers autour desquels le capitalisme mondialisé a historiquement construit sa légitimité : (1) l'idéologie du progrès matériel et (2) la supériorité intrinsèque de l'Occident « éclairé ».

- 1) Il apparaît clairement que l'idéologie du progrès matériel est aujourd'hui une impasse. Depuis les « Lumières », nous avons conditionné le projet politique d'autonomie individuelle et collective au projet technoscientifique de nous « *rendre maîtres et possesseurs de la nature* » (selon la formule fameuse de Descartes),

intériorisant l'idée qu'il ne pouvait y avoir de liberté sans abondance³⁶. Or nous découvrons aujourd'hui que « *ce qui donnait sa matérialité à ce thème de la « liberté », c'était l'accès à une énergie abondante et bon marché* » qui provenait en grande partie des combustibles fossiles (charbon, pétrole, gaz) mais le réchauffement climatique nous révèle que « *ces mêmes combustibles fossiles qui nous ont donné nos libertés modernes mettent aujourd'hui en péril notre civilisation* »³⁷. Le moteur même de l'abondance matérielle, qui rendait possible l'émancipation de l'humanité, devient la cause de sa perte, ce qui met l'humanité devant le dilemme suivant : soit reconfigurer profondément l'idée d'émancipation, en la désolidarisant de celles d'abondance et de croissance, soit renoncer à l'émancipation pour tous, pour réserver l'abondance à une minorité privilégiée.

Reconfigurer l'idée d'émancipation passe sans doute par une redéfinition du cosmopolitisme, en clair par un élargissement de la « Cité » à toutes sortes d'êtres qui, jusqu'ici, en étaient exclus du fait d'un « humano-centrisme » trop étroit : élargissement aux êtres « pas-encore-nés », c'est-à-dire aux « générations futures » aujourd'hui sacrifiées à l'autel du consumérisme, et envers lesquelles nous devons retrouver un sens de la solidarité qui fait largement défaut ; élargissement aussi à tous les êtres « non-humains » (animaux, végétaux et autres) avec lesquels nous partageons nos mondes vécus ; élargissement enfin à nos morts, que l'impératif du « travail de deuil » nous impose en quelque sorte de nous débarrasser, alors qu'il serait probablement plus judicieux d'en faire d'authentiques partenaires sociaux³⁸ ...

Dans cette perspective, il faudrait songer à accorder le statut de sujets de droit non plus aux seuls humains, mais à des *composés* d'humains *et de non-humains* (animaux, forêts, rivières, etc.) que l'on pourrait ainsi mieux protéger de la prédation marchande. Dans une « cité mondiale » qui serait aussi une « cité écologique »³⁹, « *l'unité d'appréhension de la vie politique ne devrait plus être la société, la nation* » comme territoires délimités par des frontières, mais « *un tissu d'écosystèmes, de milieux de vie, qui sont à la fois urbains et ruraux, interdépendants et en partie autonomes* »⁴⁰. Ainsi pourrions-nous relever l'un des défis majeurs de notre temps, à savoir la

³⁶ Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, La Découverte, 2020.

³⁷ Dipesh Chakrabarty, « Réécrire l'histoire depuis l'anthropocène » (entretien avec S. Haber et P. Guillibert), trad. J-F. Bissonnette, *Actuel Marx*, 2017/1 (n°61), p.95-105.

³⁸ A ceux qui s'interrogeraient sur le sens même qu'il y aurait à faire de nos morts des « concitoyens », on ne peut que recommander la lecture de Vinciane Despret, *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*, La Découverte, 2015.

³⁹ Serge Audier, *La Cité écologique. Pour un éco-républicanisme*, La Découverte, 2020.

⁴⁰ Philippe Descola, *La composition des mondes. Entretien avec Pierre Charbonnier* (2014), Flammarion, 2017, p.323.

recomposition des liens entre les centres urbains (où vit dorénavant la majorité de la population mondiale) et les vastes espaces de production agricole qui les entourent⁴¹.

Sur un plan plus strictement politique, la question la plus difficile et la plus lourde de menaces sera celle de la *dette écologique* due au non-renouvellement annuel des ressources planétaires et à l'accroissement indéfini de l'empreinte environnementale. Or cette dette est très inégalement répartie selon les régions du monde et les populations ; et par définition, elle ne peut être annulée par décision contractuelle. Elle donc, comme l'écrit Étienne Balibar, « *un héritage en même temps qu'une finitude* » que nous ne pourrions gérer qu'au niveau mondial, et qu'en en restructurant la répartition le plus équitablement possible, sous peine de conflits d'une violence extrême⁴².

- 2) Réinventer l'universel suppose ensuite de remettre en cause est la centralité idéologique et politique de l'Occident. Le mouvement critique a été amorcé dans les années 1980 avec les *Postcolonial Studies*, et il se renouvelle aujourd'hui avec la pensée décoloniale, plus radicale⁴³. Achille Mbembe définit la pensée postcoloniale comme « *la critique, non pas de l'Occident sui generis, mais des effets d'aveuglement et de cruauté induits par une certaine conception – je dirais coloniale – de la raison, de l'humanisme et de l'universalisme* »⁴⁴. En mettant à nu la violence inhérente au projet civilisationnel occidental, ainsi que le fossé abyssal entre sa foi proclamée en l'homme et le traitement raciste voire exterministe des colonisés et de leurs mondes, le postcolonialisme impose à la pensée de se *décentrer* vers ceux que l'Occident a sinon toujours en tout cas longtemps perçus comme ses autres négatifs, archaïques, subalternes (« l'Arabe », « l'Oriental », etc.), voire comme son dehors radical, sauvage, bestial (« le Noir »).

Un tel décentrement a des effets politiques évidents, notamment en ce qu'il révèle les faiblesses de l'antiracisme démocratique « officiel » qui consiste à plaider sur le

⁴¹ *Ibid.*, p.341.

⁴² Étienne Balibar, *Histoire interminable. D'un siècle à l'autre*, La Découverte, 2020, p.275.

⁴³ Parmi les ouvrages-phares des *Postcolonial Studies*, on citera : Edward Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1978), trad. C. Malamoud, Seuil, 2005 ; Gayatri Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (1988), trad. J. Vidal, Amsterdam, 2020 ; Paul Gilroy, *L'Atlantique Noir. Modernité et double conscience* (1993) Amsterdam, 2010 ; Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* (2000), trad. O. Ruchet et N. Vieillescazes, Amsterdam, 2009 ; Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, 2013. L'auteur le plus en vue de la pensée décoloniale dans le champ français est Norman Ajari, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, La Découverte, 2019. On se gardera de confondre les théories postcoloniales avec les théories multiculturalistes (Ch. Taylor, W. Kymlicka, etc.), qui s'interrogent sur les conditions de coexistence de cultures différentes au sein d'un même espace politique, mais sans remettre en cause le cadre même de l'universalisme européen.

⁴⁴ Achille Mbembe, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, déc. 2006.

plan éthique pour la tolérance à l'égard de « l'autre », et à faire respecter sur le plan juridique le droit de chacun à la non-discrimination, en luttant contre des *individus* ou des *groupes* intentionnellement racistes (généralement d'extrême-droite). Or il apparaît de plus en plus clairement que le problème ne réside pas dans *l'intolérance* à l'altérité, mais dans la *catégorisation* même de l'autre, dans l'asymétrie structurelle entre ceux qui ont le pouvoir de classer, de nommer, d'énoncer l'universel, et ceux qui sont identifiés comme autres, différents⁴⁵. Dès lors le problème du racisme se déplace vers l'analyse de nos structures sociales, institutionnelles, historiques les plus profondes, là où s'observe le lien entre nos États « démocratiques » et leur passé colonial, entre les banlieues immigrées d'aujourd'hui et l'apartheid colonial d'hier, entre les discriminations contemporaines et l'indigénat de jadis. Le racisme n'est décidément pas une peur irrationnelle de l'autre, mais le résultat d'une logique sociale *postcoloniale* toujours présente. Aux USA, le mouvement *Black Lives Matter*, qui dénonce le racisme policier et judiciaire systémique contre les Noirs, est l'un des fers de lance d'un antiracisme qui ne se définit plus seulement comme éthique et juridique mais comme *politique*.

Plus radicale encore, la pensée « décoloniale » va jusqu'à cibler ce qui persisterait de profondément eurocentré dans les deux plus puissantes traditions universalistes : le *républicanisme* (donc la laïcité) et le *marxisme* (donc le socialisme et le communisme). Le premier est accusé de n'être qu'un instrument de police à l'encontre des « indigènes », et cela même quand il se fait multiculturaliste et plaide en faveur du « méliassage » (la blancheur restant en fin de compte la norme de toute « bonne » hybridation⁴⁶). Quant au second, il chercherait avant tout à faire disparaître la spécificité de la lutte de races dans la lutte de classes, monopole de la gauche blanche⁴⁷. L'injonction marxiste à « articuler » les luttes de classe, de race et de genre aurait pour effet, sinon pour objectif, de faire barrage à l'autonomie politique des racisés ...

Certains jugeront ces critiques exagérées, voire injustes, mais le point décisif, à nouveau, est la question de l'universel, qui se trouve ici fortement récusé au profit du particulier « colonisé » ou « racisé ». Or comme nous l'avons vu, le paradoxe de l'universel veut que toute affirmation véhémente du particulier soit encore une manière d'universaliser la pensée en l'ouvrant à une singularité jusque-là opprimée. Plutôt que de dénoncer le « communautarisme » des militants décoloniaux, il serait sans doute plus judicieux, dans le cadre d'une réflexion sur la citoyenneté mondiale,

⁴⁵ Christine Delphy, *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?*, La Fabrique, 2008.

⁴⁶ Norman Ajari, « Vacarme critique des Indigènes : la faillite du matérialisme abstrait », sur le site des *Indigènes de la République*, le 12 juillet 2015.

⁴⁷ *Ibid.*

de poursuivre la critique « intensive » des présupposés ethnocentrés de l'universalisme, afin d'en libérer tout le potentiel émancipateur.

En vérité, aucune réflexion sur la citoyenneté mondiale ne peut faire l'économie d'une telle opération de décentrement (ou de « symétrisation ») : alors que le mâle, l'Occident et sa société ont longtemps formé les pôles fixes de toute « citoyenneté », autour desquels orbitaient la femme, le monde colonisé et la nature, « *un effort colossal a été mené pour rééquilibrer l'appréhension de ces asymétries manifestes et pour restituer aux seconds leur rôle d'acteurs historiques à part entière* »⁴⁸. Cet effort théorique consonne au demeurant avec les mobilisations citoyennes les plus emblématiques de ces dernières années (*Grève internationale des Femmes ; Jeunes pour le Climat ; Black Lives Matter*)⁴⁹ ; mais admettons aussi que ce geste de décentrement pas plus que ces mobilisations ne se sont encore concrétisés sur le plan institutionnel et politique ...

Quant à savoir comment dessiner une *alternative politique* au dérèglement civilisationnel engendré par la « constitutionnalisation néolibérale » du monde, on se limitera à quelques balises grossières.

Si, comme nous l'avons vu, il n'y a pas lieu d'opposer *souveraineté étatique* et *mondialisation économique*, puisqu'ils sont les corrélats l'un de l'autre, il faut admettre que l'exercice d'une citoyenneté mondiale en vue de transformer la société devra opérer aux *deux* niveaux identifiés, et se donner par conséquent un double objectif : (1) maîtriser le marché par l'État, et simultanément (2) maîtriser l'État par la lutte démocratique.

- 1) Maîtriser le marché par l'État. Tous ceux qui essaient d'imaginer une autre mondialisation plaident d'une manière ou d'une autre pour des politiques de *régulation* : *régulation environnementale* (émission de polluants, usage de produits toxiques, déchets, protection de la biodiversité, protection des « communs » de l'humanité : forêt, océan, eau, etc.) ; *régulation monétaire et financière* (taxe Tobin, restructuration ou annulation des dettes souveraines, réforme d'institutions supranationales telles que le FMI ou la BCE) ; *régulation du travail* (lutte contre la pauvreté, les discriminations, la traite des êtres humains) ; *régulation de l'armement* ; de la *propriété intellectuelle* ; etc.

⁴⁸ Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, La Découverte, 2020, p.355.

⁴⁹ Si je ne traite pas ici spécifiquement de la question des rapports de genre et de sexe, ce n'est nullement parce qu'elle serait moins essentielle dans le cadre d'une théorie de la *citoyenneté*, mais parce que la double question de nos rapports au non-humain et au non-occidental est stratégiquement plus décisive dans le cadre d'une réflexion sur la citoyenneté *mondiale*.

Or qui dit régulation dit imposition de règles contraignantes, donc exercice par les États de leur « monopole de la violence légitime » (Weber) contre le *Global Financial Market* qu'ils ont pourtant docilement servi depuis 40 ans. Comme Thomas Piketty l'a montré, une des clés de la lutte contre le « capital au XXI^e siècle » réside certainement dans la fiscalité ⁵⁰. La finalité de cette politique de régulation et de redistribution reste bien la démarchandisation des sphères qui conditionnent le bien-être et la dignité de tous : santé, éducation, culture, logement, mobilité, environnement, en plus d'un emploi de qualité. Les institutions de l'État social (sécurité sociale, services publics et droit du travail) demeurent donc le socle de toute transformation sociale au niveau cosmopolitique.

En plaidant pour une régulation étatique des marchés, on s'expose à l'objection que l'on reste ainsi dépendant de la configuration stationnante qui est pourtant à l'origine de la mondialisation néolibérale. Le défi est en effet de donner aux pouvoirs publics la capacité de maîtriser les forces du marché, sans reconduire le dogme de la souveraineté étatique qui est l'un des principaux obstacles à toute résolution cosmopolitique des enjeux sociaux et environnementaux. La solution se trouve-t-elle dans la réactivation de l'utopie *fédéraliste* qui irrigue la pensée politique depuis Kant et Proudhon jusqu'à Habermas ⁵¹? Cette piste a en tout cas le mérite d'éviter le piège du mimétisme stationnante (imaginer un gouvernement cosmopolitique sur le modèle d'un « Etat global » tentaculaire), mais elle laisse entière la question du caractère *démocratique* des décisions qui seraient prises au niveau « fédéral ». Sans doute la réponse réside-t-elle moins dans l'agencement institutionnel des pouvoirs de « l'État » (national, fédéral, etc.) que dans la façon dont ceux-ci seront irrigués, sollicités voire bousculés et contestés par les revendications citoyennes venues « d'en bas ».

- 2) D'où le second chantier : maîtriser l'État par la lutte démocratique. Aucune bifurcation historique ne verra le jour sans un puissant mouvement social. On peut identifier aujourd'hui quatre principaux fronts de lutte : un front *social* proprement dit (tels les Gilets jaunes), un front *écologique* (Jeunes pour le climat ; Extinction/Rébellion, etc.), un front *féministe* (MeToo ; Grève internationale des

⁵⁰ Thomas Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle*, Seuil, 2013.

⁵¹ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle* (1795), trad. J. Gibelin, Vrin, 1999 ; Jürgen Habermas, « Une constitution politique pour notre société mondiale pluraliste ? », in *Entre naturalisme et religion*, Gallimard, 2008 ; *La constitution de l'Europe*, Gallimard, 2012 ; *La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne*, Le Cerf, 1996.

Femmes ; etc.) et un front *décolonial* (Black Lives Matter, etc.). Par rapport à ceux qui les ont précédés, ces mouvements présentent la double caractéristique (1) de se développer en marge des organisations politiques classiques (syndicats, partis, ONG institutionnelles) et (2) d'assumer une radicalité nouvelle, qui peut aller jusqu'à certaines formes de désobéissance civile et d'insurrection.

La question est de savoir si cette double configuration est un atout ou un handicap (les deux peut-être ...) en vue de la constitution d'un authentique « front citoyen ». Une telle alliance ne sera en mesure de transformer la société que si elle est capable de se cristalliser dans un « bloc historique » au sens où l'entendait Gramsci, c'est-à-dire un front collectif porteur d'un projet de société *global*, à la fois économique, politique et culturel. Or en dépit de croisements significatifs (notamment entre écologie et féminisme, féminisme et décolonialisme, décolonialisme et écologie), un tel bloc historique fait encore défaut. On peut toutefois repérer une « revendication » sous-jacente commune aux quatre mouvements social, féministe, décolonial et écologiste : c'est que l'État prenne *soin* du milieu de vie qui est le nôtre. Le *care* est devenu, on le sait, un thème majeur de la pensée politique, notamment féministe – non pas tant, comme on le dit souvent, parce que le *care* révélerait des qualités morales de soin, de sollicitude dénigrées par le masculinisme de nos conceptions morales et politiques, que parce que les activités de soin sont révélatrices de la distribution des pouvoirs et des privilèges dans la société (les femmes et les subalternes ne se trouvant pas par hasard assignés à la tâche de donner des soins, tout en étant souvent les derniers à pouvoir en recevoir)⁵².

J'identifie en tout cas ici une évolution signifiante de la grammaire des luttes émancipatrices : alors que durant le XX^e siècle, et en particulier en « 1968 », ces luttes prétendaient libérer les subjectivités de la « cage d'acier » (Weber) où les pouvoirs les emprisonnaient, les aliénaient, celles du XXI^e siècle exigent *réparation* – elles ciblent les destructions engendrées par les dominations économique, coloniale ou patriarcale. Cela ne signifie pas qu'il faille renoncer au projet d'émancipation au profit d'une éthique du soin, mais reconnaître que celle-ci est la *condition* de celui-là, que les luttes sociales doivent s'articuler à des « luttes-frontière » pour la préservation des sphères conditionnantes aujourd'hui menacées par la catastrophe capitalocène : sphère de la reproduction sociale, sphère de la nature et sphère des communs politiques⁵³.

⁵² Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* (1993), trad. H. Maury, La Découverte, 2009.

⁵³ Sur le concept de « luttes-frontière », cf. Nancy Fraser, « Derrière l'autre secret de Marx », trad. E. Delruelle et V. Bada, *Les Temps Modernes*, n°699, 2018.

Il ne fait pas de doute que des forces puissantes et organisées sont résolues à continuer à produire et à accumuler *comme avant*, dans une forme politique qui resterait celle de l'État-nation prétendument souverain. Mais pour « continuer comme avant », ces forces devront elles aussi *réinventer* une stratégie de domination et un projet idéologique différents du néolibéralisme « classique ». Ce processus est en cours sous une forme particulièrement violente, que Bruno Latour appelle *la sécession des riches*, et qu'il décrit en ces termes : « *tout se passe comme si une partie importante des classes dirigeantes (ce qu'on appelle aujourd'hui de façon trop vague les « élites ») était arrivée à la conclusion qu'il n'y aurait plus assez de place sur terre pour elles et pour le reste de ses habitants* »⁵⁴, et qu'il ne fallait même plus faire semblant de promettre la liberté pour tous. Telle est la forme suprême de *l'incivisme* aujourd'hui, dont l'ex-Président Trump aura donné l'exemple le plus éhonté : des élites qui ne sont plus éclairées, qui sont au contraire « *obscurcissantes* », comme dit Latour, au sens où elles « *ne prétendent plus diriger, mais se mettre à l'abri du monde* » en s'appuyant sur l'allégeance d'une frange étroite (consument, sexiste et xénophobe) des classes moyennes occidentales⁵⁵. À celles-ci, ces élites inciviques proposent un programme politique très clair : d'un côté « *se débarrasser au plus vite de tous les fardeaux de la solidarité* », de l'autre « *construire une sorte de forteresse dorée pour les quelques pour cent qui vont pouvoir s'en tirer* »⁵⁶.

Pour faire face à cette incivilité « post-démocratique » grandissante, les « citoyens du monde » se retrouveront de plus en plus confrontés, sans doute, au paradoxe que nous avons pointé au début de notre propos : le civisme, c'est cultiver *à la fois* l'esprit de responsabilité et l'esprit de résistance, le sens du devoir envers les institutions démocratiques et l'élan insurrectionnel contre les inégalités et les discriminations. Ce n'est qu'à la condition d'assumer ce paradoxe que l'ECMS sera, selon son propre vœu, un authentique « *acte politique* ».

⁵⁴ Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, 2017, p.10.

⁵⁵ *Ibid.*, p.10

⁵⁶ *Ibid.*, p.30.