



Se rattacher au monde – Considérations propédeutiques à l’analyse de l’engagement cosmopolite des jeunes adultes

Vincenzo Cicchelli

Maître de Conférences et chercheur

Université Paris-Descartes et Centre Population et Développement (Université Paris-Descartes/IRD)

vincenzo.cicchelli@ceped.org

Résumé

Cet article entend avancer quelques considérations propédeutiques à l’analyse d’un type d’engagement pour le monde, que j’appelle engagement cosmopolite, s’inscrivant dans un sentiment de rattachement à une commune humanité. Dans cet article, je pars de l’hypothèse que même dans un cadre qui dépasse les liens sociaux de proximité, et qui finit par embrasser le cercle ultime de l’humanité tout entière, l’individu peut éprouver un sentiment tel que la responsabilité en vient à être considérée comme une réponse irrécusable, incessible et non résiliable à l’égard d’autrui. Je m’interroge sur la façon dont s’exprime ce sentiment lorsque des peuples, pouvant être éloignés sur le plan géographique, voire culturel, sont frappés par des événements tels des catastrophes nucléaires et environnementales, des attentats terroristes, des génocides. En exploitant une partie des entretiens menés en 2011 auprès d’une trentaine de jeunes adultes français, j’insiste sur cette forme de souci d’autrui qui peut être intelligible par la notion d’engagement cosmopolite. J’inscris l’analyse de cet engagement à l’intérieur d’un cadre général de socialisation cosmopolite de type éthique. Émerge l’idéal de l’individu cosmopolite : compétent sur le plan géopolitique, faisant preuve d’une certaine sollicitude, manifestant une forme de souci d’un autrui éloigné culturellement et géographiquement. Le repoussoir serait un individu cynique n’affichant aucune forme de sensibilité pour le sort des êtres humains.

Mots-clés : engagement cosmopolite, humanité, responsabilité, compassion, empathie

Connecting with the World: Preparatory Observations on the Analysis of Cosmopolitan Engagement Among Young Adults**Abstract**

This article aims to put forward some preparatory observations on the analysis of a form of global engagement—what I call cosmopolitan engagement—that involves a feeling of belonging to a common humanity. I start from the hypothesis that even in a context that extends beyond local social bonds to embrace the whole of humanity, individuals can feel a sense of responsibility that inspires an undeniable, non-transferable and non-cancellable response to the needs of others. I reflect on how this feeling is expressed when populations, which may be geographically and even culturally distant from one another, are struck by events such as nuclear or environmental disasters, terrorist attacks, or genocide. Drawing on interviews conducted in 2011 with some 30 young adults from France, I focus on this expression of concern for others, which can be understood in terms of cosmopolitan engagement. I analyze this engagement within the general framework of ethical cosmopolitan socialization, which is based on the following ideal of a cosmopolitan individual: geopolitically adept, exhibiting a certain level of anxiety, demonstrating a form of concern for other people who are culturally and geographically distant. The foil for the cosmopolitan individual would be a cynical figure who shows no sensitivity to the fate of other human beings.

Keywords: cosmopolitan engagement, humanity, responsibility, compassion, empathy

Pour citer cet article : Cicchelli, V. (2018). Se rattacher au monde. Considérations propédeutiques à l'analyse de l'engagement cosmopolite des jeunes adultes. *Revue Jeunes et Société*, 3 (2), 76-94. <http://rjs.inrs.ca/index.php/rjs/article/view/151/92>

*Multi enim sunt vocati, pauci vero electi
Car il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus
Mathieu, XXII-14.*

1. Introduction

Cet article a pour objet d'avancer quelques considérations propédeutiques à l'analyse d'un type d'engagement *pour* le monde, que j'appelle engagement cosmopolite, s'inscrivant dans un sentiment de rattachement à une commune humanité. J'insisterai sur le caractère provisoire de mes analyses. En effet, la littérature empirique relative à la socialisation cosmopolite – que l'on peut définir en première approximation comme le processus conduisant un individu à l'édification d'une conscience et d'un rapport cosmopolite au monde – est encore embryonnaire (Cicchelli, 2014a).

Dans cet article, je partirai de l'hypothèse que même dans un cadre qui dépasse les liens sociaux de proximité, et qui finit par embrasser le cercle ultime de l'humanité tout entière, l'individu peut éprouver un sentiment tel que la responsabilité en vienne à être considérée comme une réponse irrécusable, incessible et non résiliable à l'égard d'autrui. Plus particulièrement, je voudrais m'interroger sur la façon dont s'exprime ce sentiment lorsque des peuples, pouvant être éloignés sur le plan géographique, voire culturel, sont frappés par des événements tels des catastrophes nucléaires et environnementales, des attentats terroristes, des génocides. En me fondant sur l'analyse préliminaire d'entretiens menés en 2011 auprès d'une trentaine de jeunes adultes français, j'insisterai sur cette forme de compassion et de souci d'autrui qui peut être intelligible par le recours à une perspective sociologique cosmopolite (Cicchelli, 2016). J'inscrirai l'analyse de cet engagement ayant comme transcendance ultime le cercle de l'humanité à l'intérieur d'un cadre général de socialisation cosmopolite de type éthique.

Pour ce faire, il conviendra tout d'abord d'explorer ce qu'est l'engagement contemporain. Pour comprendre la façon dont les individus développent une conscience cosmopolite éthique il est nécessaire d'opérer deux disjonctions, en séparant : a) l'agir du pâtir, car les entrevues semblent projeter le souci éthique d'autrui et l'appel à une mobilisation et à une solidarité internationale sur un plan collectif; b) les craintes, compassions, empathies, indignations ressenties par les individus de leur volonté de les traduire éventuellement en action individuelle et/ou collective. Faire abstraction pour un temps de la traduction pratique d'une forte implication émotionnelle ne signifie pas renoncer à mobiliser l'idée d'engagement, mais l'inscrire dans un horizon éthique plus large, en le renvoyant tout d'abord du côté de la conscience de vivre, habiter et agir dans un monde cosmopolite.

2. Une conception de l'engagement qui nous engage

2.1 Les figures fondatrices de la loyauté

Pour opérer ces dissociations, revenons sur les éléments matriciels et « idéal-typiques » de l'engagement. Dans un texte incisif, Perrot (1998) rappelle que

le vassal s'engage envers son seigneur par l'aveu, texte écrit, qui scelle sa parole et sa foi, son lien de subordination personnel vis-à-vis d'un seigneur qu'il ne saurait trahir sans félonie. À l'armée, le volontaire s'engage pour un temps donné qu'il ne peut rompre sans désertion tandis que le religieux qui prononce ses vœux promet à son ordre et à son Église – et par eux au Christ – pauvreté, chasteté, obéissance, à savoir une totale oblation du corps et de l'esprit. De ses vœux, il ne peut être « relevé » que par ses supérieurs. Honte au défroqué sans honneur. (p. 5)

En poursuivant la lecture de la généalogie de Perrot (1998), d'autres éléments méritent qu'on s'y attarde. Dans les trois cas de figure, l'engagement implique

la durée, le renoncement à sa volonté propre, la subordination à une puissance supérieure, le dévouement à une cause qui lui donne sens, mais ici toujours médiatisée. L'engagement, enfin, est personnel; c'est l'acte volontaire d'un individu qui se lie, et souvent de manière solennelle et publique. (p. 5)

L'engagement renvoie à l'attestation première qu'obtient un individu responsable dans la mesure où celui-ci reste fidèle à sa parole, en dépit des circonstances, malgré les péripéties qui jalonnent son parcours biographique. Sa fidélité est à toute épreuve, elle est due tout d'abord à une institution. Ceci suppose un horizon temporel long dépassant l'individu, le temps institutionnel de la féodalité, de l'Église, de l'armée. Face aux inconstances et revers de fortune, l'individu tient bon. Se lit en filigrane la question implicite de la loyauté à l'institution, de l'engagement contracté par consentement volontaire en vue de l'accomplissement d'un devoir à venir. Dans aucun des trois cas, la parole donnée ne saurait être rompue, il en va de la crédibilité de l'individu, de fortes sanctions pouvant être formulées à l'égard du défaillant. Le désengagement est considéré, comme une faute grave, il sera perçu par l'institution tour à tour « comme un parjure, une défection, une trahison ». (Perrot, 1998, p. 5)

2.2 Un moteur pour l'engagement : l'équation indignation = révolte.

Mais qu'est-ce qui pousse les individus à s'engager? La question du moteur de l'engagement n'a rien d'évident. Pourtant, certains ont cru pouvoir l'identifier dans l'indignation, dans la dénonciation des injustices. Dans son très court ouvrage au succès international foudroyant, *Indignez-vous*, Hessel (2010) rappelle que ce qui a servi de socle à son engagement politique a bien été la résistance, la lutte contre la barbarie nazie, sa participation à la construction de l'avenir démocratique de la nation française. Un lien de causalité est clairement établi entre le sentiment de révolte et la révolte elle-même. « Quand quelque chose vous indigne comme j'ai été indigné par le nazisme, alors on devient militant, fort et engagé » (Hessel, 2010, p.12). Pour Hessel, l'une des composantes essentielles de l'être humain est sa faculté d'indignation, elle serait à l'origine de l'engagement. On ne s'étonnera guère que le texte soit parsemé d'appels à l'indignation et à l'action adressés aux jeunes générations. Hessel reconnaît qu'il paraissait plus facile de s'engager contre une grande menace visible et identifiable, tel le nazisme, en luttant pour l'édification d'un monde libre où les droits humains universels triompheraient. Pourtant, nous dit-il, il est encore bien des raisons de s'indigner et d'espérer dans un avenir meilleur. Citons le dernier paragraphe de son manifeste :

Aussi appellerons-nous toujours à une véritable insurrection pacifique contre les moyens de communication de masse qui ne proposent comme horizon pour notre jeunesse que la consommation de masse, le mépris des plus faibles et de la culture, l'amnésie généralisée et la compétition à outrance de tous contre tous. (p. 22)

3. Incertains engagements

Les matrices idéales de l'engagement mises en évidence jusqu'ici renvoient à des inscriptions collectives durables qui naissent d'un sentiment fort d'indignation à l'égard d'injustices. Ces inscriptions présupposent chez l'individu des formes d'identification dans des institutions, de fidélité à leur égard, en échange d'une reconnaissance de leur part. Cette attestation du sens de l'engagement serait gage de la durée de la promesse.

On peut néanmoins se demander si le fonctionnement des institutions contemporaines peut continuer de s'appuyer sur la forte loyauté soulignée par Perrot. En effet, dans les exemples qu'elle évoque, rien n'est dit quant aux capacités des institutions à susciter une fidélité, sous la forme de la reconnaissance du devoir accompli. Or, dans son ouvrage *Le travail sans qualité*, Sennett (2004) se demande précisément comment cultiver des loyautés et des engagements mutuels au sein d'institutions qui sont disloquées ou qui sont perpétuellement refaçonnées (p. 11). Ici c'est moins l'inconstance des êtres humains, de leurs passions, que l'engagement doit contrer. Ce qui est pointé du doigt est plutôt l'impossibilité des institutions contemporaines d'offrir des formes certaines de régulation et de socialisation pouvant renouveler chez les individus le sens de l'accomplissement de leur devoir. Pour Sennett les caractéristiques du nouvel esprit du capitalisme – et notamment l'accent mis sur le projet et la flexibilité – finissent par engendrer une corrosion du caractère de l'acteur social.

Ce qui distingue l'incertitude actuelle, c'est qu'elle prévaut sans qu'aucune catastrophe historique ne se profile à l'horizon. Elle s'entremêle aux pratiques quotidiennes d'un capitalisme vigoureux. L'instabilité est censée être la norme, l'entrepreneur de Schumpeter est devenu l'idéal de Monsieur Tout-le-Monde. La corrosion du caractère en est peut-être une conséquence inévitable. Le « pas de long terme » désoriente l'action à long terme, distend les liens de confiance et d'engagement et dissocie la volonté du comportement. (p. 38-39).

Nous assisterions ainsi à l'érosion de la certitude d'obtenir une reconnaissance de la part des institutions.

Par ailleurs, il convient d'interroger le sens de l'engagement contemporain sur le plan du lien de causalité entre la participation (ou passage à l'acte) et les sentiments de malaise, d'indignation, de frustration. Nombreux sont ceux qui dans la presse ont salué la forte implication de la jeunesse dans les révolutions arabes, notamment tunisienne et égyptienne. L'engagement d'une classe d'âge a été justifié en vertu de la promesse d'un avenir radieux d'une nation tout entière, au nom des droits humains, contre la tyrannie, l'arbitraire. On a pu appliquer la même grille de lecture pour le mouvement transnational des *indignados*. Ces mouvements se produisent dans des sociétés en crise économique, ne pouvant fournir d'avenir à leurs jeunes. Ces derniers seraient fortement déclassés, victimes du chômage et utilisés massivement comme des variables d'ajustement. Cette

crainte d'un avenir sombre serait à l'origine de la demande des jeunes indignés d'un droit à vivre dans une « société décente ». Ces affirmations sur la force des émotions comme déclencheurs d'engagements collectifs demandent néanmoins à être validées. Une enquête sur les émeutes françaises de novembre 2005 (Cicchelli, Galland, de Maillard et Misset, 2007) montrait ainsi que le degré d'implication dans les émeutes n'est pas directement proportionnel à la solidarité exprimée à l'égard des émeutiers. Si ce sentiment de solidarité traverse largement toutes les catégories de jeunes interviewés, on enregistre une forte ambivalence dans les raisons de la participation, puisque les motifs oscillent entre une dimension expressive, une dimension de rébellion pure et un aspect ludique. Si la colère de ces jeunes exprime la volonté de restaurer leur dignité, atteinte par le décalage ressenti entre les promesses de l'égalité républicaine universaliste, et l'exclusion sociale qui les frappe à plusieurs niveaux, cette demande de reconnaissance ne se transforme pas, chez tous les interviewés, en passage à l'acte.

Chez les jeunes, l'engagement ne s'inscrit plus dans un horizon temporel long : des revendications se font ici et maintenant et sans qu'elles soient justifiées par l'idéologie des lendemains qui chantent. C'est plutôt en raison de la peur que l'avenir pourra être moins prometteur que des luttes se déclenchent. Si les utopies ne disparaissent pas définitivement, elles sont un peu mises en réserve, cependant que les valeurs qu'elles portent inspirent des actions au quotidien : c'est une sorte « d'idéalisme pragmatique ». La façon dont les membres des collectifs s'associent privilégie davantage le réseau horizontal et égalitaire que celui vertical et hiérarchique, ce qui s'inscrit dans cette forte tendance à ne pas déléguer sa parole et parler au contraire en son nom propre (Ion, 2005). Mais ce n'est pas seulement le rapport à la temporalité et à la hiérarchie interne qui a été modifié dans l'engagement. Celui-ci déborde l'intérêt pour la chose publique, pour la participation au sort de la Cité, pour devenir une « nécessité existentielle » (Lapeyronnie, 2005, p. 53). En effet, le moratoire psychosocial (Galland, 2011) n'est plus aujourd'hui adossé à une mécanique institutionnelle qui offre aux individus un cadre suffisamment stable pour gérer l'apprentissage de la vie adulte par l'expérimentation. L'individu étant mis en demeure de prendre parti, de choisir, l'engagement devient plus difficile à déléguer, il relève d'une « responsabilité personnelle au fur et à mesure de la désarticulation et de l'affaiblissement des processus de socialisation. Pour les jeunes aujourd'hui, il s'agit bien de s'engager pour être plus pleinement un individu » (Lapeyronnie, 2005, p. 53).

4. Pour une analyse de l'engagement cosmopolite

Éloigné des formes « idéal-typiques » dégagées *supra*, l'engagement cosmopolite des jeunes adultes partage en revanche quelques éléments de l'engagement contemporain. Au niveau des pratiques, ce dernier est diffus et pluriel. En même temps, il ne saurait être adossé à une dynamique d'intégration institutionnelle, car il renvoie plutôt à des formes d'investissement pouvant certes être fortes, mais devant rester choisies, réversibles, ponctuelles. Pour comprendre pleinement l'engagement cosmopolite, il est pourtant nécessaire de l'inscrire dans un mécanisme plus large d'analyse sociologique que j'ai appelé socialisation cosmopolite (Cicchelli, 2016).

4.1 La socialisation cosmopolite

Dans un monde traversé par de vastes phénomènes transnationaux (flux économiques, mobilités, consommations culturelles, risques globaux de toute sorte) qui modifient profondément les sociétés nationales et relient des individus vivant dans des contextes sociétaux éloignés, l'une des questions qui se posent à la sociologie est de mieux comprendre la production d'individus, de liens sociaux et de solidarités par-delà les cadres classiques de socialisation de l'État-nation. Une perspective sociologique récente a été avancée pour essayer de comprendre ce processus encore largement inexploré : la sociologie du cosmopolitisme (Beck, 2006; Skrbis et Woodward, 2013). Elle est conçue comme une approche spécifique de la société globale (Cotesta, Cicchelli et Nocenzi, 2013).

L'introduction du concept de socialisation cosmopolite est une tentative pour rendre opérationnelle la sociologie du cosmopolitisme (Cicchelli, 2016). La socialisation cosmopolite peut être définie comme le processus d'apprentissage, de la part des individus, des dimensions transnationales du monde qui les entoure. Elle entend donc répondre aux deux questions principales : quels contenus prend le rapport à autrui dans les sociétés contemporaines, caractérisées aussi bien par des contacts permanents avec des formes variées d'altérité que par la multiplicité des références culturelles et identitaires ? Comment les individus se définissent-ils en termes d'appartenance dans un monde de plus en plus global ? Cette socialisation doit être entendue plutôt comme un processus long, sinueux, éventuellement réversible, parfois même contradictoire et non cohérent, d'acquisition d'un *esprit* (par des contacts, rencontres, imaginés, virtuels ou réels avec l'altérité) que comme le déploiement d'une disposition ou la mise en acte d'une propriété. Elle voudrait comprendre les formes de socialisation dans des situations aussi bien particulières – mobilités internationales – qu'ordinaires, quotidiennes, banales (Lamont et Aksartova, 2002).

4.1.1 Quatre orientations de l'esprit cosmopolite

Cet apprentissage se compose de quatre orientations majeures, distinguées ici dans un but analytique : esthétique, culturaliste, politique et éthique (Cicchelli, 2014a). Chacune d'entre elles renvoie de façon spécifique, et selon des degrés différents, à l'apprentissage d'un double rapport au monde : a) la place d'autrui dans les identités contemporaines et la gestion de la pluralité culturelle; b) l'inscription de son appartenance dans un horizon plus large, avec la reconnaissance de soi dans une commune humanité. Chacune d'entre elles voudrait également comprendre les mécanismes par lesquels les individus produisent ou non des discours universalistes, font état ou non de répertoires cosmopolites, participent ou non à l'élaboration de cultures et imaginaires transnationaux. Chacune d'entre elles combine un *quantum* de conscience cosmopolite, d'ouverture, d'appartenance, de transcendance et d'ambivalence.

La *socialisation cosmopolite esthétique* se manifeste par des formes de curiosité et attraction quasi exotiques à l'égard de pratiques et produits culturels insolites, inhabituels, étrangers, venant d'ailleurs (Cicchelli et Octobre, 2017), ayant ou non des références localisées – références ayant pu être gardées, réactivées, réinventées. Des fruits tropicaux jusqu'à la déco, l'exotisme et la différence culturelle sont aujourd'hui considérés comme positifs (Woodward et Skrbis 2012, p. 128). Leur consommation et réception sont associées à une forme de plaisir esthétique d'une part, au développement

d'une affirmation de soi par toutes sortes de modes d'expression et créativité et d'autre part, à l'acquisition de compétences et d'un goût de l'autre finalement. Les consommateurs de grandes enseignes telles *Starbucks* et *Second Cup* indiquent que la présence de cafés en provenance de partout dans le monde, les couleurs chaleureuses utilisées dans le décor des boutiques, les sons de la *world music*, les images des producteurs de café, concourent à entretenir une ambiance particulière apte à développer un sentiment cosmopolite (Bookman, 2012, p. 252). La question est de mieux connaître les mécanismes et les contenus d'apprentissage des produits culturels circulant au niveau international, d'une part, et de savoir si la consommation massive de culture populaire a un impact sur la réception et la compréhension du monde global chez les individus, d'autre part. La circulation transnationale des produits culturels concourt-elle à cultiver des sentiments cosmopolites ou sert-elle plutôt à reproduire le *mainstream* dominant ?

Tout en partageant des éléments avec la figure précédente – et notamment la curiosité, le plaisir et les compétences – la « socialisation cosmopolite culturaliste » se donne à voir plus particulièrement par l'apprentissage des codes culturels associés à d'autres sociétés. En plus de l'évasion exotique, ce qui est en jeu ici est la compréhension de la différence culturelle. Cette socialisation renvoie au travail, accompli par l'acteur social, de mise en rapport des expressions de sa culture d'origine (valeurs, normes sociales, codes de comportements) avec les expressions d'une culture considérée autre – avec éventuellement une forme de décentrement de soi et de relativisation de sa culture, ou au contraire une exaltation de celle-ci. Cette socialisation peut se manifester à l'occasion de la consommation de produits culturels, mais elle se donne à voir plus précisément lors de mobilités, notamment dans le cas de voyages de formation, d'initiation. Cette éventuelle immersion dans une culture concrète, par une rencontre sur place, se lit moins comme une tentative pour réduire la complexité du monde que comme un vœu d'expérimenter le monde dans sa complexité. Davantage que dans la précédente forme de socialisation, ce processus présuppose chez les acteurs sociaux un ensemble de capacités à maîtriser des codes culturels produits dans différents contextes nationaux. En effet, alors que le produit culturel peut être aussi bien considéré comme l'expression d'une culture groupale, ethnique, nationale particulière que comme une forme expressive et un langage relativement autonome (et donc « esthétisé »), les codes culturels – normes, valeurs, styles de vie – sont le plus souvent renvoyés à une inscription sociétale bien définie (et donc « culturalisés »). Ainsi, si nous pouvons définir cette socialisation comme la tentative de conduire sa propre culture à la rencontre avec l'autre, on doit néanmoins se demander si les contacts culturels – réels ou virtuels – contribuent à rendre plus floues les frontières entre Ego et Autrui – ou au contraire à les durcir (Cicchelli, 2012).

Dans la « socialisation cosmopolite politique », ce qui est en jeu est la façon dont les individus considèrent : a) la cohabitation avec la pluralité culturelle, l'hospitalité et la tolérance à l'égard d'individus appartenant à des cultures différentes à l'intérieur d'un ensemble sociétal donné; b) le projet de mise en place de régulations politiques et de formes de gouvernance en dehors de l'enceinte territoriale et de la souveraineté de l'État-nation. Comme le multiculturalisme n'a pas fourni de réponse satisfaisante à la question de l'orientation à tenir à l'égard de la différence culturelle (Hollinger, 1995), on doit se demander quelles cohabitations sont considérées comme viables dans des

sociétés caractérisées par le pluralisme culturel, sociétés où les frontières symboliques séparant les groupes humains deviennent à la fois plus rigides et plus poreuses. Les individus conçoivent-ils l'hospitalité comme un concept universel? Comment partagent-ils des espaces urbains communs au-delà des différences ethniques (Anderson, 2011)? Qui plus est, si le cosmopolitisme est considéré comme un ensemble de réponses aux problèmes internationaux, quels types d'organismes de régulation et gouvernance supranationale sont-ils acceptés et/ou revendiqués?

La « socialisation cosmopolite éthique » se donne à voir par le souci d'autrui, elle renvoie à un impératif idéal de solidarité transnationale. En effet, par-delà ses connotations de style de vie fortement urbain et son exaltation de la différence culturelle, l'idée de cosmopolitisme implique également un impératif éthique : une responsabilité à l'égard des problèmes du monde, au-delà de la société et du milieu de vie immédiat de l'individu. Cette forme de socialisation montre l'empressement des individus à assumer des obligations morales dues aux autres êtres humains. Comment entretenir une telle responsabilité sur la base du critère exclusif de l'humanité, sans référence aucune à l'appartenance ethnique et religieuse, à la nationalité, à l'affiliation politique, à sa position sociale? (Brown et Held, 2010). Quel rôle les droits humains et culturels pourraient-ils jouer dans l'élaboration d'un référent universel?

Ces quatre figures composent « idéal-typiquement » l'esprit cosmopolite que je définis comme : a) une forme de « sensibilité » – d'intérêt, de curiosité, d'ouverture – à l'égard de produits culturels, de façon de vivre et de penser, d'événements; b) un ensemble de « compétences » à vivre dans un monde cosmopolite, avec l'aptitude à produire des discours universalistes et la capacité à maîtriser des codes culturels différents; c) l'expression d'une « aspiration » à considérer la commune humanité comme cercle ultime des appartenances individuelles au-delà des particularités locales et nationales, point de départ pour imaginer la mise en place d'organismes et mode de régulation et gouvernance transnationaux. La formation d'un système de goûts et dégoûts à l'égard de produits internationaux, la comparaison réflexive entre deux ou plusieurs codes culturels, la question de la cohabitation politique de différentes communautés et l'appel à une gouvernance transnationale de même que la formation d'éthiques universalistes doivent être pensés comme des éléments d'une socialisation qui conduit à la production d'un individu habitant un monde pluriel et commun – monde qu'il essaie tant bien que mal de maîtriser.

4.1.2 La sensibilité éthique à l'égard du monde

Maintenant que nous avons réuni des éléments relatifs aussi bien à l'engagement qu'à la socialisation cosmopolite, il nous sera possible de nous tourner vers quelques ressorts empiriques de l'engagement cosmopolite, entendu comme une action ayant comme inscription ultime l'humanité. Dans les pages qui suivent, je ne traiterai donc pas la question de l'intérêt pour les produits culturels ou pour les autres cultures. Il ne s'agit pas pour les jeunes interviewés d'opérer une mise en tension entre leur culture et la culture des autres, mais plutôt de se montrer, pour un temps, indifférents à la diversité culturelle, de la mettre entre parenthèses, de la neutraliser afin de faire ressortir une commune humanité au moyen de l'expression du souci d'autrui en tant qu'être humain, en faisant preuve de compassion et d'empathie. Nous sommes donc ici confrontés à un universalisme *a priori*, alors que dans la socialisation cosmopolite culturaliste (Cicchelli,

2012) et esthétique (Cicchelli et Octobre, 2017), le particulier est le point de départ, l'universel est atteint par la rencontre entre cultures différentes ayant toutes la même dignité. Les deux socialisations cosmopolites éthique et politique, en revanche, s'inscrivent plus nettement dans le sentiment d'existence d'une commune humanité, dans l'aspiration au dépassement des différences culturelles.

Le matériau sur lequel je m'appuie pour avancer quelques pistes relatives à l'engagement cosmopolite comme indicateur de la socialisation cosmopolite éthique est constitué d'une trentaine d'entretiens menés en 2011 auprès de jeunes adultes âgés de 25 à 30 ans, nés en France ou vivant dans ce pays depuis au moins 5 ans. L'idée générale de cette enquête était de regarder les liens entre, d'une part, certains grands événements transnationaux et, d'autre part, le rapport cosmopolite éthique au monde que les interviewés édifient.

Un examen de la littérature a montré que l'on connaît mal comment les individus se positionnent à l'égard des grands changements qui ont transformé les sociétés contemporaines, en particulier les crises économiques planétaires et la crise de l'Europe (Benski et Langman, 2013; Pleyers et Glasius, 2013). Quels sont les espoirs et les craintes que la globalisation suscite ? Dans quelle mesure les individus sont-ils concernés par de grands événements comme les révoltes en Afrique du Nord avec la chute des régimes autoritaires, les catastrophes humanitaires survenues en Haïti ou au Japon ? De quelle façon essaient-ils au quotidien de s'impliquer dans des pratiques pour la protection de l'environnement, la préservation de la diversité culturelle, la réduction des inégalités entre les pays riches et pauvres ? Vont-ils jusqu'à s'engager dans des activités militantes ?

4.2 Un raisonnement cosmopolite de type éthique

Il existe deux façons chez les interviewés de parler du monde contemporain. La première se fonde sur leur expérience des liens de proximité, de voisinage, d'appartenance commune, d'une culture partagée. La seconde sur des considérations plus abstraites et universelles. Le fondement du premier discours coïncide avec la vision d'un monde par le « bas » d'une attache à une communauté proximale, alors que le fondement du second renvoie à la vision par le « haut » d'une identification à une commune humanité. J'appelle un raisonnement cosmopolite de type éthique celui qui se manifeste lorsque les interviewés prennent l'humanité, l'entité collective la plus abstraite qui soit, comme un acteur à part entière, et cela indépendamment de toute considération sur les différences culturelles entre les groupes humains. Voyons comment ce raisonnement se manifeste chez les interviewés sélectionnés (voir tableau 1) à partir d'un élément particulier : la réception de la catastrophe nucléaire de Fukushima (mars 2011).

Tableau 1 : Fiche signalétique des entretiens cités

Laura, française d'origine espagnole, 27 ans, bac +5, conseillère financière
Juliette, 28 ans, proche banlieue sud Paris, contractuelle, fonction publique dans une ville (Choisy-le-Roi) de 40000 habitants
Léa, 26 ans, licence lettre modernes, travaille chez un McDonald's à Paris
Loriane, 25 ans, master de psycho en cours
Nour, d'origines libanaise et italienne, bac + 5, master 2 en commerce, 25 ans, Vendeuse en prêt-à-porter
Rémi, 29 ans, d'origine marocaine et espagnole, bac ES, BTS action commerciale, chargé d'affaires professionnelles dans une grande banque française
Ogushio, 25 ans, d'origine japonaise, étudiant en économie, de retour d'un séjour d'études au Japon
Kenny, 28 ans, brevet des collèges, barman dans un restaurant parisien
Rachid, 30 ans, BTS en informatique et gestion, travaille dans le domaine de l'informatique et de l'audiovisuel dans une entreprise parisienne
Damien, 25 ans, BTS en maintenance industrielle, technicien de maintenance

4.2.1 Une conscience de vivre dans une société globale

Dans notre enquête, l'hypothèse d'une conscience forte de la globalité est bien évidemment confirmée dans les discours de type universaliste. Certains enquêtés pensent que le monde dans lequel nous vivons se caractérise tout d'abord par une forte interconnexion entre les sociétés. L'accident nucléaire de Fukushima confirme donc tout d'abord ce trait majeur. Ce qui se passe loin de nos frontières géographiques peut avoir un impact en France et en Europe même. Pour les interviewés, la précédente catastrophe de Tchernobyl avait amplement montré que les nuages radioactifs n'ont pas de frontières. Si la plus grande distance géographique de Fukushima peut autoriser à minorer les risques directs de contamination par un nuage, elle ne suffit pas à amoindrir la crainte d'autres conséquences.

Sur le plan sanitaire, les interviewés peuvent en effet craindre la consommation de produits contaminés. En se référant à la mode de la cuisine japonaise en France, ils se demandent s'ils seront à l'abri de ce risque en cas de consommation de riz, nouilles, algues, wasabi, gingembre, sauce soja et autres ingrédients répandus en France de la cuisine japonaise. Sur le plan économique, il pourrait y avoir également une pénurie de ces aliments, ce qui induirait une augmentation de leur prix. *Alors moi, ce serait une catastrophe, j'adore la cuisine japonaise, ça va être dur* [rires] (Rachid). Rachid alterne bien entre un raisonnement de type esthétique, car c'est un grand consommateur de nourriture japonaise et craint les éventuelles conséquences d'une pénurie de nourriture en provenance du Japon sur le plan personnel tout d'abord, et d'autres considérations. Il ne peut en effet s'empêcher, à un moment, d'amoindrir cette difficulté personnelle, en la comparant à la souffrance collective vécue par de milliers de

Japonais. *Enfin, c'est rien par rapport à ce qu'ils ont vécu si je me prive pendant quelques mois de sushis*, conclut-il.

Lorsqu'en revanche les discours ne sont pas universalistes, la conscience de la globalité peut conduire à des formes de repli, à une plus grande demande d'intervention de l'État pour faire face aux défis globaux, se traduisant par exemple par un souhait du renforcement de contrôles de la part d'agences nationales pour la sécurité alimentaire dans l'importation des produits alimentaires : *Alors là, je suis catégorique, la santé c'est la santé, faut pas déconner... l'État n'a qu'à faire plus attention, il doit y avoir bien de moyens pour contrôler les produits, les frontières c'est pas une passoire. Il faut que ça protège* (Kenny).

4.2.2 Impuissance face à la nature et responsabilité humaine

Mais ces entretiens fournissent au lecteur d'autres éléments moins attendus de la conscience de la globalité (Kennedy, 2010). On retrouve en effet présent, et ce de façon massive, le thème de l'impuissance des hommes devant la force de la nature. En rappelant que la cause première de l'accident nucléaire est le violent tsunami qui s'est abattu sur les côtes japonaises, les interviewés rappellent l'impossibilité pour les hommes de faire face à la nature. *Tu te dis, tu n'es rien* (Nour). *J'ai ressenti de l'impuissance, le sentiment de la finitude humaine et de la faiblesse humaine avec cette force de la nature qui nous surpasse* (Loriane). *Ça fait relativiser tous les petits tracas de la vie quotidienne et ça fait prendre conscience qu'on n'est pas invincibles surtout* (Rémi). Les constructions humaines se révèlent faibles face à la nature : *On est là avec notre ciment, notre béton, en disant : « Ah! on maîtrise tout, on fait de la terre sur la mer et tout » et voilà que c'est balayé, faut pas oublier que le rapport de force c'est pas en notre faveur* (Nour).

Cette considération en appelle une autre. Les êtres humains ont voulu étendre leur emprise sur la nature, mais n'y étant pas parvenus, ils paient les conséquences du dérèglement climatique.

À chaque fois [qu'il y a des catastrophes environnementales] c'est l'environnement qui est le plus touché et que ce soit de près ou de loin, en tout cas, au réchauffement climatique dû à l'homme, c'est quand même inquiétant de savoir que les éléments se déchaînent et que nous n'avons pas de contrôle là-dessus, mais que notre impact est très fort. C'est-à-dire que tout provient de l'action humaine sur l'environnement, donc ça provoque des tsunamis, nous n'avons pas fait assez attention aux habitations qui sont implantées dans des régions à risque. Quand on regarde ce qui s'est passé avec les catastrophes nucléaires, il y a quand même beaucoup de choses qui relèvent de l'action humaine sur l'environnement, c'est très inquiétant. (Laura)

La responsabilité de l'action humaine serait donc engagée alors même que rien ne prouve, *a priori*, que tel serait le cas pour le tsunami à l'origine de la catastrophe nucléaire.

Et pour finir, est soulevée la question de la responsabilité des êtres humains à l'égard des générations futures (Birnbacher, 1994).

Non, mais, je veux dire, okay, je suis jeune et parfois je me dis que les adultes ont fait des erreurs graves, qu'on vit dans un monde difficile, mais je pense aussi que je grandis et que probablement je ferai la même chose, les mêmes erreurs et que le monde dans lequel vivront nos enfants sera peut-être pire encore niveau climat, pénuries etc. (Damien)

4.2.3 Compassion à l'égard de la fragilité humaine et retour réflexif sur soi

Le registre de l'humanité est fortement utilisé par les acteurs sociaux pour dire leur sentiment à l'égard de la catastrophe. Tous les interviewés font preuve de compassion immédiate à l'égard des populations touchées par la catastrophe. *Nous avons tout de suite de la peine pour les gens qui sont là-bas, pour lesquels nous ne connaissons pas les risques de contagion, les dangers auxquels ils sont exposés, c'est de se dire qu'on subit tous le même sort, c'est humain (Nour).*

L'argument de l'universalité (« on est tous dans le même bateau ») autorise surtout à un puissant retour réflexif sur soi. Nombreux sont ceux qui font part de leur crainte que la catastrophe survienne en France. Nul ne peut en effet s'estimer à l'abri de ce genre d'accidents. La vulnérabilité devient un étalon universel. *C'est le fait d'avoir de la compassion pour toutes ces personnes et c'est aussi du coup la peur d'une catastrophe nucléaire de grande ampleur et des conséquences que cela pourrait avoir (Laura).*

Cet événement doit permettre, selon les interviewés, de repenser la place du nucléaire dans la production de l'énergie en France. Il serait alors nécessaire de tirer en France et dans d'autres pays européens des leçons de cette catastrophe. Comme Fukuyama confirme ce que l'on sait depuis Tchernobyl (à savoir que *les répercussions qu'il risque d'y avoir sur la planète, les risques, sont énormes (Rémi)*), il faudrait s'assurer de la sécurité des centrales françaises et même, pour certains interviewés, chercher des alternatives au nucléaire.

Pourtant, cette compassion immédiate, faite au nom d'une commune humanité, ne suffit pas toujours à abolir les distances entre groupes humains. Il y aurait, malgré tout, une différence entre des catastrophes qui surviennent à proximité (comme l'explosion de l'usine AZF à Toulouse en 2001) et les catastrophes qui se passent loin des frontières nationales. Dans le cas de catastrophes à proximité : *Nous nous sentons beaucoup plus en danger. On se dit que nous ne sommes pas forcément à l'abri, on se sent beaucoup plus fragiles et on cherche à savoir comment on peut réagir et comment on peut aider et trouver une solution (Laura).* En revanche, *les événements qui se sont produits au Japon cela nous choque, mais pas de la même façon. Nous en avons conscience mais ça reste dans un inconscient lointain, enfin pas loin mais pas tout à fait avec le même impact sur nous (Laura).*

4.2.4 Les limites de l'empathie : quand la souffrance est incommensurable et qu'on ne l'a pas vécue

Il existe également une autre limite à la compassion. Peut-on en effet se mettre à la place de ceux qui ont vécu cette catastrophe et imaginer leur douleur ? Les réponses sont négatives. Les médias ne peuvent abolir la distance, ils suscitent une compassion limitée, qui reste fortement marquée par la virtualité des images. Or, la souffrance réelle est incommensurable et incompréhensible tant qu'on ne l'a pas vécue.

On est concerné parce qu'on le voit à la télé, c'est impossible de ne pas le voir, mais comme on le vit pas, c'est dur de se mettre à la place de ceux qui l'ont vécu. On vit ça de près, mais avec un certain détachement parce qu'on éprouve pas la souffrance qu'ils peuvent éprouver et on ne voit pas la catastrophe de nos propres yeux, on la voit à travers les images et quand on voit les choses à travers les images ça peut être moins violent que la réalité. (Remi)

Pour Léa, ce serait hypocrite de nier cette impossibilité de ressentir les mêmes émotions que ceux qui ont subi la catastrophe.

Je ne pourrais pas dire que je me suis sentie vraiment concernée, je trouverais ça un peu hypocrite. Du fait que je n'ai pas vécu ça, je n'ai pas ressenti la peur que ces gens ont ressentie, moi j'étais tranquillement dans mon lit et au même moment au Japon, des gens allaient mourir, tout perdre. Donc se sentir concerné alors qu'on reste dans notre petit quotidien sans être vraiment touché par ce qui se passe, alors je trouve ça un peu hypocrite. Je me sens vraiment triste par rapport à ce qu'ils vivent, mais je ne peux pas dire que je ressens totalement leurs douleurs, parce que je ne les vis pas, elles sont trop grandes malheureusement, je ne peux même pas imaginer ce que c'est que de voir une vague immense déferler sur moi, voir les bâtiments trembler, craindre pour ma vie, pour mes proches, je ne peux pas savoir ce que c'est de perdre des êtres chers à cause d'une catastrophe, je ne le vis pas. (Léa)

4.2.5 Le danger d'établir une hiérarchie des pays

Émerge un principe d'égalité de tous les pays devant les catastrophes.

Le Japon est un pays développé comme nous. Donc, égoïstement, on se sent concernés, on se dit : « ben oui, ça peut arriver aussi à des pays entre guillemets puissants », ça peut arriver à de grandes sociétés en fait, avec une bourse, des cadres, un système financier, un système social, une économie moderne et une fois que ces gens-là sont touchés par la catastrophe, on se rend compte qu'eux se retrouvent quasiment dans la même situation que les Haïtiens qui sont parmi les plus pauvres de la planète. (Lorane)

Pourtant, les interviewés évoquent également des différences entre la catastrophe ayant touché le Japon et le tremblement de terre qui s'est produit en Haïti (janvier 2010) ou le tsunami ayant frappé l'Asie du Sud-Est, en particulier la Thaïlande, l'Indonésie ou le Sri Lanka (décembre 2005) : *Les plus pauvres ont plus de mal à s'en sortir, on trouve cela plus injuste* (Léa). Une compassion pour les plus faibles est mise en avant, elle n'amoindrit pas toutefois ce même sentiment pour le Japon. D'ailleurs, Rémi pense qu'il y aurait un risque à faire une hiérarchie de la souffrance : si on fait le pari qu'un pays développé comme le Japon s'en sortira bien mieux que d'autres, il pourrait y avoir une moindre mobilisation de la communauté internationale, ce qui est regrettable et injustifié aux yeux de cet enquêté.

Pourtant, ce devoir de se sentir concerné par toute catastrophe, en établissant une forme d'équité de la compassion, n'empêche pas Rémi d'avouer des conséquences

fâcheuses associées à la répétitivité des phénomènes et au large traitement médiatique qu'ils suscitent. Il existerait un certain danger provenant d'une grande exposition aux médias : *On peut arriver au bout d'un moment à saturation de l'information et ne plus vouloir en parler parce qu'il y a un trop-plein d'informations malheureusement* (Rémi).

4.2.6 De la conscience à la mobilisation ? Un passage à l'acte limité

A la lecture de ces quelques entretiens, peut-on avancer que le fait de se rattacher au monde est un premier pas d'un engagement pour le monde, c'est-à-dire en ayant l'humanité comme cercle ultime de référence de l'agir ?

Il faut distinguer entre un passage à l'acte individuel et une délégation de ce passage par un appel à une solidarité internationale, solidarité qui interviendrait à une échelle plus haute.

La plupart des interviewés ont déclaré donner de l'argent, de façon ponctuelle, à l'occasion de crises humanitaires. À part ces dons, ils ont exclu d'autres formes de mobilisation, en séparant, donc, le plan de la sensibilité et de la compassion de celui de l'intervention personnelle.

On y pense, ne serait-ce qu'en regardant les informations à la télévision ou quand nous sommes dans une situation inconfortable à un moment de la journée, on se dit qu'il y en a qui triment, qui n'ont rien demandé à personne, qui se sont levés et qui n'ont plus rien du jour au lendemain. Donc, oui, nous y pensons, nous sommes sensibilisés par les médias, la communication et les médias font que tout de même ce sont des sujets sur lesquels nous sommes sensibilisés. Mais de là à passer à l'action, c'est plus compliqué. (Laura)

4.2.7 Un appel à la solidarité et à une intervention internationale

On sait que les acteurs sociaux peuvent se montrer fortement sensibles à l'égard de certaines réalités sociales qu'ils perçoivent comme injustes, sans forcément s'engager pour corriger un état de choses qu'ils dénoncent. Ils délèguent alors le plus souvent l'intervention à des instances collectives. On retrouve ce mécanisme dans une enquête sur les Français et leur perception des inégalités et de la justice sociale. Les interviewés peuvent souhaiter une plus grande intervention de l'État afin de contrer les conséquences du fonctionnement d'une société qu'ils considèrent comme fortement inégalitaire, et donc injuste de leur point de vue (Forsé et Galland, 2011).

Une exploitation de l'*European Values Survey* (2008) montre que les jeunes qui se définissent plutôt comme citoyens du monde : a) font plus souvent confiance dans l'action d'institution de régulation supranationale; b) se sentent concernés par les conditions de vie des Européens ou de l'humanité tout entière (Cicchelli, 2014b) que ceux qui en revanche expriment des appartenances plus locales ou nationales.

Dans cette enquête sur la socialisation cosmopolitique éthique, les interviewés évoquent la nécessité d'une intervention internationale. *On est tous concernés, c'est pas à l'échelle locale, c'est à l'échelle mondiale, il va falloir trouver une solution mondiale* (Laura). Une insuffisance certaine d'une intervention nationale est

constatée, la France ne pouvant agir seule, alors que l'union internationale semble faire la force d'après ces jeunes.

C'est bien d'avoir des actions à l'échelle nationale avec tout ce qui est associatif, caritatif, mais je pense qu'effectivement il faut une aide à l'échelle européenne, enfin ça me semble indispensable que les pays de l'Europe se réunissent dans ce genre de situation pour être plus forts. Les actions seront plus fortes en se réunissant. (Loriane)

On n'a pas aujourd'hui les moyens d'agir seuls, car quand c'est une catastrophe de ce type, c'est à l'échelle de la population mondiale qu'il faut intervenir et non pas par pays parce que malheureusement on est tous face à la catastrophe et ça prouve aussi que le côté humain de l'homme est encore là, c'est vouloir aider son prochain. (Rémi)

5. Conclusions et questions ouvertes

Le but de cet article était moins de fournir des résultats que de tester la dynamique de l'engagement comme une dimension de la socialisation cosmopolite éthique. Aussi proposais-je plutôt quelques réflexions à l'appui d'exemples illustratifs. Dans les extraits d'entretiens montrés ici, on a donc vérifié l'existence d'une conscience de la globalité et la présence de discours universalistes. Émerge en filigrane un idéal de l'individu cosmopolite sur le plan éthique : compétent sur le plan géopolitique, faisant preuve d'une certaine sollicitude, manifestant une forme de souci d'un autrui éloigné culturellement et géographiquement. Le repoussoir serait en revanche un individu cynique qui n'afficherait aucune forme de sensibilité pour le sort des êtres humains.

On a tous vu plus ou moins les images à la télé, on a vécu les alertes sur les téléphones et c'est vrai qu'automatiquement on dit : « T'as vu ce qui s'est passé au Japon ? » « Ah oui ! c'est horrible ! ». Les gens sont directement touchés et ils veulent absolument en parler avec toi pour voir si tu as bien vu la même chose et pour voir comment tu réagis aussi. (Léa)

Léa tient à montrer qu'elle partage avec d'autres personnes le même sentiment d'horreur, en validant ainsi cette dimension éthique de l'expérience de la souffrance à distance.

Or, la mise en évidence de ces horizons éthiques doit nous inviter à reconsidérer l'existence d'un cheminement idéal (une sorte de « carrière cosmopolite » pourrait-on dire) que l'on pourrait définir schématiquement ainsi :

1. se sentir touché, affecté par ce qui se passe dans le monde et se montrer sensible;
2. se sentir concerné, même se sentir impliqué – non seulement être intéressé, mais avoir un rapport particulier avec ce qui se passe (« cela me regarde, je ne peux y échapper »);
3. faire des efforts, s'impliquer, se mobiliser : aller chercher de l'information, réagir, discuter, agir en vue de résoudre le problème, aider.

Ce cheminement apparaît à la fois exigeant et téléologique, il pourrait dévaloriser en quelque sorte la première étape pour ne retenir finalement que la dernière, le passage à l'acte, la mobilisation.

Plutôt que de raisonner en termes de freins à l'engagement, j'ai essayé ici de comprendre ce qui rend les individus sensibles à un événement survenu loin de leurs frontières nationales.

A l'avenir, je me propose de poursuivre selon ces trois directions :

- 1) D'une part, je voudrais comprendre la place qu'occupe cette catastrophe japonaise (et plus en général d'autres catastrophes environnementales et humanitaires) dans un ensemble plus large de grands événements qui peuvent concerner ces jeunes : les révoltes dans le monde arabo-musulman et les mouvements de protestations des *indignados*, mais aussi l'intervention d'une coalition internationale en Libye, les attermoissements de la communauté internationale à l'égard de la question syrienne, le sempiternel conflit arabo-israélien (Benski et Langman, 2013; Pleyers et Glasius, 2013).
- 2) D'autre part, on a vu que dans la socialisation cosmopolite coexistent une dimension particulière (le respect et la valorisation des cultures, avec le thème de la richesse de l'humanité : à l'instar de la diversité génétique et biologique, il faudrait préserver la variété des cultures humaines) et une dimension universelle (la compassion pour tous les êtres humains au nom d'une commune humanité et la nécessité de mettre en place une solidarité internationale). Il faudra donc mieux comprendre comment ces deux dimensions s'articulent, se combinent et/ou se séparent.
- 3) Enfin, je voudrais répondre à quelques grandes questions implicites dans ce texte : Pourquoi un sentiment de gêne, voire de culpabilité surgit-il chez les interviewés lorsqu'ils ont le sentiment de se montrer peu sensibles, peu généreux ? Quelle forme de reconnaissance demande-t-on à l'enquêteur lorsque l'on doit répondre à des questions relatives au souci d'autrui ? Quelles formes de compétences géopolitiques souhaite-t-on se voir valider ? On a vu, par exemple, que les individus comprennent clairement les limites d'une action isolée et qu'ils considèrent en revanche comme pertinente une autre échelle d'intervention.

Truc (2006) critique l'argument de la fraternité universelle abstraite dans son analyse des attentats terroristes, en avançant que les individus ressentent une proximité à l'égard des victimes des attentats sur la base d'une attitude personnelle renvoyant à la valorisation de la singularité de la compassion. Il faudrait tester cette thèse afin de vérifier comment se crée une proximité à l'égard des populations touchées par des catastrophes humanitaires, environnementales. Prenons cette phrase : *Je ne peux pas dire que je me sens concernée par la catastrophe, parce que nous on est vachement loin du Japon, mais c'est vrai que c'est super triste pour un pays qui est bien placé, qui est fort, et là, tout d'un coup ils ne sont plus rien* (Nour). On voit bien le jeu entre distance et proximité. Cette dernière se crée-t-elle sur la base d'un vécu, d'une histoire commune ? Ou alors d'un imaginaire culturel qui crée une proximité ? Peut-on discerner l'existence d'une appartenance ultime, non culturelle, qui produit une mise

en commun ? Suffit-il de ressentir de l'empathie pour le sort de quelqu'un pour l'inclure dans un universel et pouvoir parler d'une appartenance à une commune humanité ?

Bibliographie

- Anderson, E. (2011). *The Cosmopolitan Canopy. Race and Civility in Everyday Life*, W. W. Norton : New York.
- Beck U. (2006). *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris : Éditions Aubier-Flammarion.
- Benski T. et L. Langman (2013). The Effects of Affects : the Place of Emotions in the Mobilizations of 2011, *Current Sociology*, 61 (4), 525-540.
- Birnbacher, D. (1994). *La responsabilité envers les générations futures*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bookman, S. (2012). Feeling cosmopolitan: Experiential Brands and Urban Cosmopolitan Sensibilities. In D. Spencer, D. Walby et A. Hunt (dir.), *Emotions Matter. A relational approach to emotions* (p. 240-259). Toronto : Toronto University.
- Brown, G. W. et D. Held (2012). *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge : Polity Press.
- Cicchelli, V., O. Galland, J. de Maillard et S. Misset (2007). Les jeunes émeutiers de novembre 2005. Retour sur le terrain, *Le Débat*, 3 (145), 165-181.
- Cicchelli, V. (2012). *L'esprit cosmopolite. Voyages de formations des jeunes en Europe*. Paris : Les Presses de SciencesPo.
- Cicchelli V. (2014a). Living in a Global Society, Handling Otherness : Assessing a Cosmopolitan Approach to Socialization, *Quaderni di Teoria Sociale*, n° spécial « Sociologia cosmopolita » (Pendenza M. éd.), 14, 215-240.
- Cicchelli, V. (2014b). Appartenances et orientations cosmopolites des jeunes Européens, *Agora Débats/jeunesse*, n° spécial « Les valeurs des jeunes Européens », 2 (67), 97-112.
- Cicchelli, V. (2016). *Pluriel et commun. Sociologie d'un monde cosmopolite*. Paris : Les Presses de SciencesPo.
- Cotesta V., V. Cicchelli et M. Nocenzi (2013) (dir). *Global Society, Cosmopolitanism and Human Rights*. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing.
- Cicchelli, V. et S. Octobre (2017). *L'amateur cosmopolite. Goûts et imaginaires culturels juvéniles à l'ère de la globalisation*. Paris : La documentation française.
- Forsé, M. et O. Galland (2011). *Les Français face aux inégalités et à la justice sociale*. Paris : Éditions Armand Colin.
- Galland, O. (2011). *Sociologie de la jeunesse*. Paris : Éditions Armand Colin.
- Hessel, S. (2010). *Indignez-vous !* Montpellier : Éditions Indigène.
- Hollinger, D. A. (1995). *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York : Basic Books.
- Kennedy, P. (2010). *Local lives and global transformation. Towards World Society*,
- Ion J., (2005). Quand se transforment les modes d'engagement dans l'espace public. In V. Becquet et C. de Linares (dir.), *Quand les jeunes s'engagent. Entre*

- expérimentations et constructions identitaires* (p. 23-33). Paris : Éditions L'Harmattan, Collection Débats Jeunesse.
- Lamont, M. et S. Aksartova (2002). Ordinary Cosmopolitanisms. Strategies for Bridging Racial Boundaries among Working-Class Men, *Theory Culture Society*, 19 (1), p. 1-25.
- Lapeyronnie, D. (2005). L'engagement à venir. In V. Becquet et C. de Linares (dir.), *Quand les jeunes s'engagent. Entre expérimentations et constructions identitaires* (p. 35-53). Paris : Éditions L'Harmattan, Collection Débats Jeunesse.
- Perrot, M. (1998). La cause du peuple, *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, 60, octobre-décembre, 4-13.
- Pleyers, G. et M. Glasius (2013). La résonance des "mouvements des places : connexions, émotions, valeurs, *Socio*, 2, 59-80.
- Sennett, R. (2004). *Le travail sans qualité*. Paris : Éditions Albin-Michel, Collection 10/18.
- Skrbis, Z. et I. Woodward (2007). The ambivalence of ordinary cosmopolitanism: Investigating the limits of cosmopolitan openness, *The sociological review*, 55 (4), 730-747.
- Skrbis Z. et I. Woodward (2013). *Cosmopolitanism. Uses of the Idea*. London : Sage.
- Truc, G. (2006). Le cosmopolitisme sous le coup de l'émotion. Une lecture sociologique des messages de solidarité en réaction aux attentats du 11 mars 2004 à Madrid (p. 189-199), *Hermès*, 46, Événements mondiaux, regards nationaux.
- Woodward I. et Z. Skrbis (2012). Performing cosmopolitanism. In G. Delanty (dir.), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies* (p. 127-137). London : Routledge.