

# **Le cosmopolitisme en perspective : introduction = Kosmopolitische Perspektiven : eine Einführung**

Autor(en): **Alber, Jean-Luc**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen  
Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista  
della Società svizzera d'etnologia**

Band (Jahr): **8 (2003)**

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1007396>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

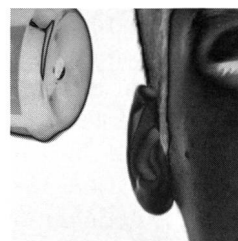
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Le cosmopolitisme en perspective



## Introduction

Jean-Luc Alber

L'idée de *citoyenneté du monde* connaît ses premières formulations doctrinales dans l'Antiquité grecque d'abord grâce aux sophistes, puis dans la philosophie stoïcienne, et trouve son apogée au XVIII<sup>e</sup> siècle avec la pensée des Lumières. Longtemps tenue à l'arrière-plan du discours contemporain, peut-être en raison de ses connotations obsolètes, la notion de cosmopolitisme connaît aujourd'hui un regain d'actualité. La remarque suggestive d'Ulrich Beck (2002) selon laquelle «nos racines sont devenues nos antennes» est symptomatique de ce retour sur le devant de la scène. Quelque peu délestée de son passé philosophique, cette abstraction imprécise, plus idéologique et morale que scientifique, offre un éclairage sur nombre de phénomènes liés à la globalisation du monde dans lequel nous vivons.

Singulièrement en phase avec le paradigme de la circulation des personnes, des idées, des technologies et des idéologies, le discours sur le cosmopolitisme a pour repère le franchissement, voire l'abolition des frontières. En tant que doctrine,

il est surtout compris comme rattachement immédiat au monde, par delà les fidélités communautaires, qu'elles soient ethniques ou nationales, et est historiquement lié à l'antinationalisme. L'égalité entre les individus est sa ligne de mire; le pacifisme son idéal axiologique.

Le cosmopolitisme est habituellement référé aux lieux de résidence, de fréquentation et de passage à forte densité de populations qui ont des origines diverses: métropoles, centres urbains, grands aéroports, stations touristiques, écoles internationales, musées, rassemblements sportifs d'envergure planétaire (jeux olympiques, championnat du monde de football). Il implique la coexistence éphémère ou prolongée de la diversité sociale, culturelle, linguistique, la multiplicité et le télescopage des perspectives, le rapprochement contextualisé du divers, l'émergence du métissage (*world music*, restaurants ethniques, espaces publicitaires hybrides...). Hormis le déchiffrement de tels espaces de cohabitation, de transit et de création culturelle, il concerne également des lieux



qu'on pourrait qualifier de «secondaires». Le terme a gagné les petites villes qui accueillent des populations immigrées, les îles créoles, les festivals de musique perdus dans les Alpes, les marchés périphériques. Faut-il y voir l'abus de langage d'une autodéfinition en quête de reconnaissance ou la réalité du cosmopolitisme à petite échelle?

Le «style de vie cosmopolite», si l'on entend notamment par là mobilité et référence à des espaces plurilocaux, souvent pensé comme réservé aux milieux éduqués et nantis, aux étudiants, aux hommes d'affaires, aux coopérants, aux artistes en exil et aux intellectuels transnationaux, présente sans doute également des formes moins immédiatement identifiables et moins documentées à dégager des «réseaux sociaux ordinaires».

Une chose est certaine: l'affirmation cosmopolite est symptomatiquement liée à l'engagement écologique, aux préoccupations de développement durable, aux manifestations contre le forum de Davos ou contre les réunions et les décisions du G7. Elle est également à penser en référence aux conférences mondiales contre le racisme et à toutes les demandes de réhabilitation, de réparation et de dédommagement qui émanent des populations «victimisées».

L'idéal cosmopolite véhicule l'utopie d'un monde transparent d'avant Babel. Il renvoie aux entreprises de fabrication de langues artificielles censées pleinement assurer l'intercompréhension des êtres humains. Il s'achoppe à la question des langues internationales, à leur volonté de puissance, à leur impérialisme. Il rencontre les limites du monolinguisme et les incitations au plurilinguisme. Il bute sur les complications de la traduction et sur les difficultés de la communication translinguistique. La question se pose donc de savoir si, comme l'affirment certains, le cosmopolitisme moderne n'est pas qu'une simple manifestation de l'hégémonie du «monde occidental». L'idéal cosmopolite se conjugue pourtant au pluriel; sa visée universelle se diffracte dans le prisme du local. La trace des lieux et des époques est repérable dans ses formulations et

dans ses réinterprétations pratiques et représentationnelles. La conception et la forme du cosmopolitisme qui prend pied dans une société singulière renseignent ainsi sur les enjeux qui s'y font jour et sur les limitations auxquelles entendent échapper ceux qui se profilent à travers lui.

Ce dossier se donnait pour objectif de dégager les enjeux contemporains de l'affirmation cosmopolite et de cerner la diversité des pratiques qui s'en réclament et/ou qui semblent s'y rapporter. Examinons les pistes de réflexion qui ont été proposées.

La contribution d'Urs Marti, «Kosmopolis, vom philosophischen Ideal zur politischen Herausforderung», s'inscrit dans le débat philosophique qui oppose les partisans du cosmopolitisme moral aux défenseurs du cosmopolitisme légal. L'auteur conduit sa réflexion en accord avec ces derniers. Se prononçant en faveur de la mise sur pied d'une juridiction cosmopolite, il se demande quelles seraient les conditions idéales pour la réalisation universelle d'un statut de citoyen du monde.

La première partie de l'article retrace le cheminement historique de la notion de cosmopolitisme, de l'Antiquité grecque où elle apparaît à la formulation d'Emmanuel Kant. Se déclarant «citoyen du monde», le cynique Diogène de Sinope (IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) laisse entendre que son appartenance à une *polis* spécifique est sans importance. Ce qu'il entend exactement par le terme *kosmopolites* demeure néanmoins assez mystérieux. C'est chez Aristote que prend forme la définition positive de l'Etat idéal conçu comme cadre de vie d'une communauté de citoyens qui peuvent participer à la justice et au gouvernement. La conception aristotélicienne de l'Etat est toutefois plus éthique qu'économique ou sécuritaire. Restant un aristocrate, Aristote parle en faveur d'une forme de démocratie modérée. L'Etat idéal doit être l'expression d'une société hiérarchisée. L'inégalité entre les hommes est ainsi vue comme condition nécessaire; tous les membres de la société ne peuvent avoir les mêmes droits. La vertu relative des



citoyens, qualité surtout présente parmi les couches sociales supérieures, se doit d'être respectée lors de la répartition du pouvoir politique.

Les conceptions qui anticipent la pensée moderne, selon laquelle tous les hommes sont égaux par nature, alors que les différences d'origine et de statut social sont arbitraires, apparaissent dans la sophistique et plus tard dans la *stoa*. La philosophie du cosmopolitisme commence véritablement dans la doctrine stoïcienne. Cette école de pensée introduit les idées d'une citoyenneté du monde fondée sur l'acceptation d'un ordre naturel ou plus exactement d'un droit des mœurs universel, indépendant des Etats et des cultures. Selon Urs Marti, la philosophie du cosmopolitisme ne s'est jamais réellement détachée de la conception stoïcienne. Conformément à cet héritage, le cosmopolitisme se comprend surtout en tant qu'éthique, ce qui entraîne deux conséquences problématiques: d'abord son élitisme, ensuite la difficulté de résoudre le dilemme qui existe entre cosmopolitisme moral et cosmopolitisme institutionnel. Le développement de la seconde option trouve son principal ancrage dans la réflexion kantienne. Rompant avec l'idéal éthique de la philosophie antique, Kant initie les fondements d'un droit cosmopolite ou d'un cosmopolitisme juridique; la conception qu'il énonce se veut pragmatique. La planète est exiguë et les hommes doivent rechercher un accord pour pouvoir coexister. Les relations entre ennemis et rivaux nécessitent la mise en place d'institutions juridiques et étatiques garantissant les mêmes droits à tous les citoyens. La préoccupation kantienne trouve un écho singulier dans l'idée actuelle de gouvernance globale vue comme la gestion, au niveau mondial, des affaires publiques tant gouvernementales que relatives aux institutions non étatiques.

Passant à la période contemporaine, Urs Marti s'interroge sur les perspectives philosophiques qui proposent des moyens de contrôler les risques d'une globalisation désordonnée et injuste. De son avis, «[q]ui ne croit pas à la promesse d'un

capitalisme qui se globalise a de bonnes raisons de placer son espoir dans la mondialisation du droit, de la justice et de la politique»<sup>1</sup>. Ordinairement compris comme une attitude d'ouverture envers l'humanité et envers ses désirs, le cosmopolitisme devrait dès lors être formulé comme un projet institutionnel de politique globale. En définissant les conditions sociales d'un statut de citoyen du monde et d'une participation à une *polis* mondiale, une telle optique fournirait une réponse au manque de légitimation du processus de globalisation.

Commentant une série de travaux récents relatifs à l'organisation de l'ordre mondial et à la promotion d'une démocratie à échelle du globe, Urs Marti s'interroge sur la diversité des conceptions du cosmopolitisme qui coexistent dans la pensée politique contemporaine. La discussion de projets cosmopolites est une occasion de tester quels sont les droits et quelles sont les libertés que la *polis* démocratique moderne promet aux hommes. Enoncé le plus souvent au conditionnel, le propos d'Urs Marti est de nature spéculative. La *cosmopolis* ne devrait pas garantir la seule défense des libertés négatives. La légitimité des démocraties dépend aussi de leur propension à garantir des libertés positives en offrant à l'ensemble des citoyens l'opportunité d'utiliser leurs droits. L'Etat social se doit par ailleurs de continuer à assumer un rôle de garde-fou contre les dérives du capitalisme mondial. Dans la perspective de la fondation d'une *cosmopolis* démocratique, il ne devrait pas cesser d'assurer les fonctions de régulation et de redistribution. Les institutions cosmopolites mondiales devraient veiller à ce que les individus faibles et démunis puissent formuler eux-mêmes leurs requêtes et qu'ils soient dotés des moyens légaux pour résister aux forces économiques qui pèsent sur eux. Le manque de possibilités d'agir, l'exclusion des structures de décision, l'expérience des manipulations économiques constituent le terreau des stratégies nationalistes et communautaristes. Pour Urs Marti, le droit cosmopolite réalisera sa promesse s'il parvient à inclure les hommes dans

<sup>1</sup> Traduction réalisée avec l'aide d'Elisa Ambrosio que je profite de remercier ici.



des structures globales de décisions et à leur donner la certitude qu'ils ont eux-mêmes de l'influence sur leur sort. L'immense difficulté du projet cosmopolite réside dans le fait qu'il doit créer les possibilités de sa propre existence, tâche sans doute insurmontable.

Heinz Käufeler propose un article intitulé «Ökumenen, Nischen, Module: Varianten kosmopolitischer Milieus». L'auteur commence par noter que le qualificatif «cosmopolite», qui sert à désigner soit des lieux, soit des personnes, attribue généralement une vertu. Il est souvent employé de manière laudative, notamment par ceux qui se définissent de la sorte. Chargé de cette signification, l'idée de cosmopolitisme s'avère plus positive que les notions de «globalisation», d'«occidentalisation» ou d'«hybridation» qui sont également utilisées pour qualifier des phénomènes culturels de suppression des frontières. Elle dépeint un idéal d'ouverture volontiers présenté comme un antidote aux différentes formes d'égoïsme collectif. Rien d'étonnant donc à ce que le même terme apparaisse dans le discours nationaliste ou chauvin pour dénoncer la trahison du local. La notion de cosmopolitisme n'en demeure pas moins floue en raison de son contenu idéaliste.

Heinz Käufeler présente un parcours documenté et théorisé. Comme Urs Marti, il rappelle que l'idéal cosmopolite constitue un ferment social et culturel efficace existant depuis l'Antiquité. C'est néanmoins par le biais du grand projet kantien d'instauration d'une paix mondiale durable que l'idéal cosmopolite s'est institué. Il constitue aujourd'hui une représentation hégémonique des solidarités qui se sont tissées à l'échelle planétaire. Emanation du XX<sup>e</sup> siècle, le projet d'une humanité une et solidaire jette par contraste la suspicion sur des modes d'adhésion à des unités sociales de tailles inférieures (nations, groupes ethniques, familles) qui, bien que présentant des bases efficaces pour l'organisation et la coopération sociales quotidiennes, sont perçues comme partisans et en conséquence comme porteuses du risque de conflits.

La convocation du cosmopolitisme

peut en certaines occurrences s'interpréter comme la réponse à une imputation identitaire dévalorisante. La déclaration de Diogène de Sinope, première formulation historique de l'idée d'appartenance à la citoyenneté du monde, s'apparenterait ainsi à une tentative d'échapper au stigmatisé de l'origine provinciale. L'identification au cosmopolitisme des élites juives du XIX<sup>e</sup> siècle aurait quant à elle été conditionnée autant par la dépréciation de leur tradition que par leur déracinement forcé et leur dispersion géographique.

Heinz Käufeler insiste sur le fait que la perméabilité des frontières par le haut et par le bas des sociétés n'est pas considérée de manière analogue. Le cosmopolitisme des élites inquiète moins que la circulation des personnes qui font partie des couches socio-économiques défavorisées (migrants économiques, réfugiés, demandeurs d'asile). Alors que la vie de la majorité des individus reste pour l'essentiel confinée à des espaces délimités par des frontières géopolitiques, l'affirmation selon laquelle la Terre est notre lieu d'existence n'en constitue pas moins la clef de voûte de l'époque moderne. Cette représentation célèbre le triomphe du global sur le local. A l'inverse de l'«homme vernaculaire», le cosmopolite évoluerait dans une réalité sans limites fixes, caractérisée par l'inconnu et l'impersonnalité des rapports sociaux. Il ne s'étonnerait de rien, se sentirait partout à l'aise. Le cosmopolitisme propose ce faisant une représentation de la culture et de la civilisation au singulier que ne peut véritablement partager l'ethnologie. Il est en ce sens une provocation pour une anthropologie qui persisterait à présupposer l'existence d'identités culturelles territorialisées.

De fait, les «lieux» de réalisation du cosmopolitisme varient. Certains auteurs considèrent déjà les civilisations universelles et leurs œcumènes en tant que cosmopolites. Le phénomène planétaire qui caractérise le monde contemporain n'a toutefois d'équivalent ni dans le cosmopolitisme des œcumènes historiques chrétien et islamique, ni dans l'internationalisme propre au socialisme sovié-



tique qui a donné naissance au bloc de l'Est, ni dans l'extension du modèle prolétaire chinois. Les milieux cosmopolites prennent souvent forme dans des niches spécifiques comme les grandes métropoles ou les villes portuaires qui connaissent un important trafic maritime. Suivant cette idée, Heinz Käufeler s'interroge minutieusement sur la réalité du monde hybride levantin, résultant de la progression européenne au Proche-Orient, et analyse les raisons de sa disparition. Il s'arrête également sur les emplois péjoratifs et aujourd'hui nostalgiques du qualificatif «levantin», qui sert à dénoter un amalgame culturel et social d'éléments grecs, juifs, arméniens, européens et arabes.

A l'image des mathématiques modernes qui ont développé un code abstrait indépendant des langues vernaculaires, le monde moderne cherche à se doter d'institutions affranchies des traditions culturelles spécifiques qui soient si possible universellement compatibles. Ernest Gellner (1994) baptise ce principe «modularité» en comprenant par ce terme une disposition foncière à apprendre et à interagir avec des étrangers. La modularité, qui rappelle la notion de «culture mince» formulée par Clifford Geertz (1993), constitue pour l'auteur une caractéristique structurelle centrale de l'époque moderne.

Ambiguë, elle recèle un projet universel et culturellement neutre qui demeure pourtant fondé sur des racines localisables et culturellement spécifiques. Hors de l'Occident, le cosmopolitisme moderne a de fortes chances d'apparaître comme un processus d'occidentalisation. Tout comme l'étaient les aspects élitaires et aristocratiques de ses variantes antérieures, la dimension ethnocentrique du cosmopolitisme contemporain est pourtant systématiquement dissimulée. Heinz Käufeler considère que, drapé dans une prétention de neutralité culturelle et trouvant ses propres justifications dans la tolérance ou la reconnaissance, voire la protection de ceux qui se soumettent à sa visée totalisante, le projet cosmopolite revient en définitive à euphémiser les avancées d'un

modèle pan-occidental dont rien ne semble pouvoir freiner la progression.

L'article intitulé «Cosmopolitisme et altérité: les nouveaux migrants dans l'économie informelle» fournit le premier éclairage ethnographique du dossier. Marinette Hily et Christian Rinaudo s'interrogent sur la pertinence de la notion de cosmopolitisme en sociologie pour rendre compte de «nouvelles formes migratoires, inscrites en marge du salariat traditionnel, à l'œuvre dans nos sociétés». Commentant les résultats d'une recherche empirique portant sur les vendeurs ambulants des marchés de Menton (France) et de Vintimille (Italie), ils s'avouent sceptiques quant à la valeur analytique d'une notion insuffisamment définie, qui demeure «trop chargée d'ambiguïtés».

Les auteurs commencent par distinguer les emplois de la notion de cosmopolitisme en philosophie, en histoire et en sociologie. C'est pour eux l'occasion de s'arrêter successivement sur la conception stoïcienne de la *cosmopolis*, le principe kantien d'hospitalité et les idées de droit de résidence et de villes-refuges chez Derrida. L'approche historique est quant à elle esquissée par le biais de travaux portant sur les villes d'Alexandrie et de Tunis. Au-delà des écrits classiques de Simmel, les auteurs s'appuient sur la littérature en langue française pour conduire leur réflexion proprement ethnosociologique.

L'étude ethnographique de Marinette Hily et Christian Rinaudo présente les caractéristiques adéquates pour cerner l'élaboration d'un cosmopolitisme d'en-bas, bricolé dans des interactions qui se renouvellent dans la quotidienneté. Leurs observations montrent pourtant que les vendeurs itinérants, «migrants-nomades» transnationaux, d'ici et de là-bas à la fois, dotés d'un savoir-circuler, d'une capacité à traverser des univers de normes structurés par des pouvoirs locaux, mobiles et flexibles dans leurs «affiliations multiples», ne se pensent pas en termes d'appartenance mutuelle à une communauté mondiale. Les catégories d'appréhension du sens commun qui sont mises en œuvre par les acteurs des espaces marchands



étudiés participent clairement d'un jeu sur l'identité et sur l'altérité. La perception de soi et des autres, tout comme les modes de délimitation des territoires de l'espace marchand, procèdent du marquage ethnique fondé sur la mobilisation de prédicats culturels. Cette recherche en contexte, rendant compte de processus interactifs, tend à montrer que les acteurs de lieux identifiables comme cosmopolites ne définissent pas leur réalité sociale plurielle en termes de cosmopolitisme. Les auteurs en concluent que le discours philosophique sur le cosmopolitisme et l'approche sociologique des contextes cosmopolites opèrent à des niveaux distincts. La première s'inscrit dans l'ordre idéologique du souhaitable, la seconde dans la logique du constat ethnographique. Les auteurs ne le disent pas, mais on peut supputer que l'étude d'autres contextes empiriques permettrait de nuancer cette affirmation puisque l'idée de cosmopolitisme est bel et bien mobilisée dans certaines stratégies identitaires.

L'article de Till Förster, «Stationäre Grenzgänger: Lokale Künstler und die internationale Kunstwelt in Westafrika», porte sur une situation très différente. L'auteur étudie le cas d'artistes d'Afrique de l'Ouest (ivoiriens et camerounais) qu'il décrit comme des *stationäre Grenzgänger*, des «frontaliers sédentaires». Ces artistes ont un public hétérogène. La plupart d'entre eux gagnent leur vie en réalisant de la publicité pour les rues des villes dans lesquelles ils vivent, des peintures pour la bourgeoisie locale ou travaillent pour le compte de l'Église ou de l'État. Ils sont également présents dans presque toutes les grandes villes de l'Afrique de l'Ouest et de l'Est. Beaucoup d'entre eux cherchent par ailleurs un accès au monde de l'art international. Ils développent de la sorte des stratégies afin de participer simultanément au marché de l'art local et global. Till Förster insiste sur le fait que, la mobilité des artistes aidant, les arts «anciens» ou «traditionnels» et «modernes» ou «contemporains» n'ont jamais été complètement séparés les uns des autres. Contrairement à ce qu'a pu faire croire l'ethnologie coloniale en fixant

l'image des sculpteurs sur bois à une tradition, les artistes africains se sont appropriés des influences extérieures et ont mélangé les modes d'expression depuis l'époque précoloniale. Des artistes africains de tout temps ont changé de lieu et de style au cours de leur vie. Le XX<sup>e</sup> siècle a cependant marqué un accroissement des échanges réciproques et des déplacements dans l'espace. Les capitales des nouveaux États africains ont attiré un nombre important d'artistes après l'accès à l'indépendance. Le marché touristique a drainé ceux qui, à la recherche de nouveaux débouchés, se sont appliqués à s'adapter à la demande de la clientèle de passage.

Qu'ils voyagent dans l'espace ou dans leur tête, les artistes africains appartiennent à un monde ouvert. Les créateurs d'art africain contemporain sont en quête de nouveauté et d'originalité. «Frontaliers culturels», ils doivent se connecter sur l'extérieur pour être présents sur la scène artistique internationale. Certains d'entre eux séjournent une partie de l'année dans les grandes villes occidentales et voyagent pour visiter des expositions; d'autres ont des galeries, des écoles d'art ou des sites internet.

Dans la seconde partie de son article, Till Förster se concentre sur trois genres de panneaux peints d'expression populaire. Les *sign painting*, plutôt appelés «calligraphie» en Afrique francophone, ont suscité l'intérêt des collectionneurs européens et nord-américains. Ces tableaux de la modernité, d'abord considérés comme naïfs, ont plus tard été vus comme des expressions originales de la culture populaire urbaine. L'auteur analyse cet art, en principe éphémère, comme une rhétorique d'émancipation du joug colonial européen. Des publicités consacrées aux grandes marques internationales – «vernacularisations» de Sony, Coca-Cola ou Yamaha – constituent un exemple particulièrement intéressant de retraduction locale. Il baptise la deuxième catégorie de panneaux peints du nom de «bijou bourgeois» (*bürgerliche Schmuckstücke*). Ces commandes de la moyenne bourgeoisie représentent des paysages, des scènes



religieuses ou des portraits. Les peintres disent que leurs paysages idylliques représentent le monde paisible qui existait avant que les Européens et la modernité viennent mettre du désordre. C'est grâce aux *real art paintings* que les artistes espèrent prendre pied dans le marché de l'art contemporain international. Abstraits ou concrets, les sujets traités, qui ne répondent cette fois pas à la demande de commanditaires, sont nombreux et dépendent largement des emprunts à l'art international que les artistes intègrent à leurs créations. Circonspect, l'auteur préfère laisser ouverte l'interprétation qui verrait dans ces compositions l'expression située d'un art cosmopolite.

La contribution de Shalini Randeria, intitulée «Footloose Experts vs. Rooted Cosmopolitans: Biodiversity Conservation, Transnationalisation of Law and Conflict among Civil Society Actors in India», porte sur l'univers de la coopération et de l'écologie. En accord avec l'ensemble des participants au dossier, l'auteure considère qu'il n'existe pas qu'une seule vision et qu'une seule pratique du cosmopolitisme. Les résultats d'une étude de terrain effectué au Gujarat lui permettent de mettre en relief deux versions qui opposent des conceptions très différentes, et sans doute incompatibles, de la citoyenneté mondiale et de la démocratie. L'affrontement met aux prises deux catégories d'acteurs de la société civile.

Les uns, «experts sans attaches» (*footloose experts*), fondent leur action sur des valeurs environnementalistes. Localisant, sur la base de critères objectifs, des zones à protéger, ils ont pour objectif la conservation de la biodiversité à l'échelle mondiale. Ils défendent une option technocratique partagée au niveau transnational par les représentants d'autres organisations internationales et d'ONG avec lesquels ils travaillent souvent en réseau.

Les seconds, «cosmopolites enracinés» (*rooted cosmopolitans*, dénomination empruntée à Sidney Tarrow 2001) ou «activistes enracinés» (*grassroots activists*), sont partisans des droits de l'Homme et

militent pour la perpétuation du mode d'existence d'une population locale, moyennant des ajustements. Ils considèrent que la protection de l'environnement et des ressources naturelles sont des thèmes politiques et non technocratiques. Selon eux, le développement ne peut être durable que s'il relie les impératifs écologiques à la justice sociale par une prise en compte de la diversité des expériences et des connaissances des communautés vulnérables. Il ne peut, de ce fait, être réalisé de haut en bas par le seul recours à la connaissance d'experts mais doit garantir la participation des communautés territoriales et tenir compte des conceptions indigènes de ce qui constitue un idéal de vie. Disposant d'une connaissance intime du local, mais faisant simultanément preuve de distance critique à son endroit, les *rooted cosmopolitans* s'attachent à développer des alliances stratégiques avec des acteurs institutionnels globaux (en l'occurrence la Banque mondiale) mais aussi étatiques (le gouvernement fédéral). Ils entendent ainsi contrecarrer les visées hégémoniques des *footloose experts*, ici les agents du WWF-Inde et leurs alliés, le gouvernement de l'Etat du Gujarat, qui agissent en accord avec la loi internationale.

Shalini Randeria voit la nécessité d'étudier la société civile comme un lieu de conflits entre de multiples acteurs en compétition qui peuvent s'allier avec l'Etat ou avec des institutions internationales dans le but d'appuyer leur vision du cosmopolitisme. Elle préconise donc de transcender les dichotomies «locaux» *versus* «cosmopolites» ou «partisans» *versus* «adversaires» du cosmopolitisme (Beck 2002) pour privilégier un type d'approche qui s'applique à mettre en évidence la nature des liens et des implications qui existent, dans chaque cas étudié, entre le local et le global. Elle soutient en conséquence que nous devons élargir la catégorie des «cosmopolites» pour inclure beaucoup d'acteurs de la société civile qui, quoique agissant principalement à l'intérieur des limites locales et nationales, se réclament des idées universalistes des droits de l'Homme et du droit des peuples





indigènes, ou participent au discours mondial concernant l'importance des connaissances locales.

L'ultime article du dossier prend pour exemple des actions de développement relatives à la promotion de la contraception auprès de mères villageoises au Niger. Sous le titre «Les institutions de développement: un cosmopolitisme professionnel», Jean-Pierre Olivier de Sardan se livre à une analyse de pratiques professionnelles observables dans le cadre d'un projet précis, mais généralisables, selon lui, à la plupart des situations de communication qui se déroulent dans des contextes développementistes analogues. L'auteur souligne qu'une des spécificités majeures du développement est de «susciter en permanence des situations d'interaction où se confrontent des "mondes de vie" hétérogènes, des langages différents et des savoirs multiples». L'analyse d'une consultation-type entre une «équipe mobile», formée d'une assistante sociale et d'une sage-femme, et des mères, lui permet de dégager trois registres discursifs récurrents: l'orthodoxie du discours officiel, le bricolage de la médiation locale et la réception (réinterprétation) de cette combinaison discursive par les usagers (populations cibles) de l'action développementiste. Rappelant que «le cosmopolitisme n'est pas une catégorie explicative: ce n'est qu'un des outils de nos palettes descriptives», il estime que l'utilisation de cette notion n'est appropriée qu'en ce qui concerne le discours orthodoxe (ici sur la contraception) propre au dispositif qu'il baptise la «configuration développementiste», à savoir «un univers largement cosmopolite d'experts, de bureaucrates, de responsables d'ONG, de chercheurs, de techniciens, de chefs de projets, d'agents de terrain, qui vivent en quelque sorte du développement des autres, et mobilisent ou gèrent à cet effet des ressources matérielles et symboliques considérables». La configuration développementiste n'est qu'une réalisation, située historiquement, des multiples formes que peut revêtir le cosmopolitisme. Elle a pour caractéristique de véhiculer un ensemble de procédures, de politiques, de discours,

de modèles institutionnels et de pratiques professionnelles partout identiques, et de susciter les mêmes débats d'un bout à l'autre de la planète.

Dans la suite de l'article, Jean-Pierre Olivier de Sardan s'attache à définir les quatre logiques qui structurent les lignes d'orientation minimales du cosmopolitisme développementiste: adhésion aux paradigmes altruiste et modernisateur et aux postures idéologiques populiste et misérabiliste; recours à des savoirs technico-scientifiques affranchis des contextes locaux; importation de constructions institutionnelles (architectures sociales) conçues comme universelles; emploi de la rhétorique du langage-développement. Synthétisant sa pensée, l'auteur insiste sur le fait que «le "cosmopolitisme" de la configuration développementiste est donc confronté non seulement à sa propre diversité interne mais aussi à un ensemble de normes et de logiques qui traversent chacun des acteurs impliqués et qui sont locales à certains égards et, à d'autres, intégrées dans des réseaux, des appartenances et des savoir-faire extra-locaux». Parfois proche des analyses de Shalini Randeria, Jean-Pierre Olivier de Sardan a toutefois un emploi plus restrictif de la notion de cosmopolitisme, qui se caractérise à son avis par le «mode transversal» et par le manque d'«ancrage local spécifique» de ses intervenants. Rejoignant Shalini Randeria sur ce point, il note que les «acteurs "d'en-bas" sont [pourtant] loin d'être réductibles à de simples appartenances locales et sont eux-mêmes insérés dans des réseaux régionaux, et même parfois transnationaux». Il est certain que les agents de terrain connaissent, au moins partiellement, et savent détourner, notamment à leur profit, les logiques de la configuration développementiste. Leur médiation, doublée de la réinterprétation des usagers, a pour effet que toute action de développement mise en œuvre concrètement s'avère différente de celle qui avait été prévue. Cette vernacularisation contraire indubitablement les visées décontextualisées du cosmopolitisme propre aux actions de développement.

Les contributeurs de ce dossier sem-



blent unanimes à penser que l'époque contemporaine se caractérise par l'apparition de dispositifs planétaires délocalisés et multicentrés. Les modes d'organisation à grande échelle qui prennent forme sous nos yeux ne viennent pourtant pas réaliser la prophétie du Zarathoustra de Nietzsche concernant la naissance d'un monde dont le centre se situerait à la fois nulle part et partout. Le maillage du filet planétaire se révèle à vrai dire extrêmement lâche par endroits. Souvent commentés (Featherstone 2002; Gilroy 2001) dans les analyses de la mondialisation, les attentats terroristes qui ont pris pour cibles le Pentagone et les deux tours du World Trade Center ont de la sorte partout été interprétés comme frappant l'épicentre du monde contemporain. La focalisation médiatique aidant, la Terre entière s'est sentie brusquement concernée par un équilibre planétaire révélé dans son imperfection. Les événements du 11 septembre 2001 ont aussi rappelé que l'idéal cosmopolite s'accompagne d'une intention de transformation du monde, par la force s'il le faut. L'horizon d'universalité censé légitimer aujourd'hui la politique «préventive» du gouvernement américain se révèle ainsi tristement pénétré de visées belliqueuses, conquérantes et impérialistes. Les discours globaux (se déversant du reste de manière fort inégale) qui s'invitent dans les vies privées via la lucarne médiatique ne contribuent dès lors pas nécessairement à faire naître le sentiment d'appartenir à un même monde.

Le voyageur amateur ou professionnel des temps modernes bénéficie de moyens de déplacement qui n'ont été jamais comparables. Le cosmopolite n'a pourtant à l'évidence pas besoin d'être un globe-trotter. Le va-et-vient des «venants» sénégalais entre l'«ancienne» métropole et la périphérie, ou celui de leurs équivalents nigériens, les «beento» (transformation de *I have been to*) décrits par Hannerz (1992), tout comme la mobilité choisie des touristes, routards, missionnaires, hommes d'affaires, militaires, politiciens ou agents de développement n'entraînent pas *ipso facto* une attitude cosmopolite. La mobilité contrainte des

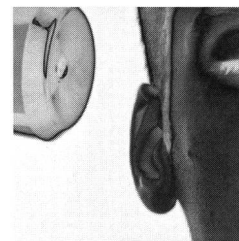
migrants économiques et des populations déplacées ne semble guère plus propice à l'émergence automatique d'une telle représentation.

De leur côté, ayant fait leur nid dans des contrées ordinairement éloignées où ils retournent leur vie durant pour s'en imprégner de manière obsessionnelle, les ethnologues s'avèrent souvent de piètres aventuriers. Comme tout un chacun, ils rencontrent le global, là où ils se trouvent, dans le prisme du local. La plupart d'entre eux s'efforcent pourtant de recourir à des dispositifs interprétatifs qui leur permettent de montrer que les univers de significations ethnographiés ne sont pas coupés du reste du monde. Cette attitude proprement cosmopolite implique un décrochement du proche plus mental que spatial. Il ne peut sans doute s'agir que d'un positionnement à temps partiel. La démarche des sciences de l'homme et de la société et, partant, l'approche ethnologique cherchent aujourd'hui une part essentielle de leur raison d'être dans une telle posture.





# Kosmopolitische Perspektiven



## Eine Einführung

### Jean-Luc Alber

Die Idee des Weltbürgertums erlebte ihre ersten Ausformulierungen in der griechischen Antike, zuerst durch die Sophisten und dann in der stoischen Philosophie. Seinen Höhepunkt erreichte der Kosmopolitismus im 18. Jahrhundert mit der Philosophie der Aufklärung. Nachdem er, vielleicht aufgrund der überkommenen Konnotationen, lange im Hintergrund zeitgenössischer Diskurse stand, gewinnt der Kosmopolitismus heute wieder an Aktualität. Die suggestive Bemerkung von Ulrich Beck (2002), dass «unsere Wurzeln nun unsere Antennen sind» zeigt die Richtung an. Entstaubt man ihn ein wenig von seiner philosophischen Vergangenheit, dann kann dieser unpräzise, eher ideologische und moralische als wissenschaftliche Begriff durchaus zur Klärung einer Reihe von Phänomenen beitragen, die mit der Globalisierung der Welt, in der wir leben, zusammenhängen.

In Gleichklang mit dem Paradigma der Freizügigkeit von Personen, Ideen, Technologien und Ideologien thematisiert

der Kosmopolitismus die Überschreitung oder gar die Aufhebung von Grenzen. Er steht für das Paradigma der Zirkulation von Personen, Ideen, Techniken, Ideologien. Als Doktrin wird Kosmopolitismus als unmittelbarer Bezug zur Welt verstanden, jenseits gemeinschaftlicher Loyalitäten ethnischer oder nationaler Art. Historisch ist er dem Antinationalismus verbunden. Die Gleichheit unter den Individuen ist sein Ziel, der Pazifismus sein kategorisches Ideal.

Üblicherweise verweist der Begriff «Kosmopolitismus» auf Wohn-, Aufenthalts- oder Durchgangsorte mit dichten Populationen verschiedenartiger Herkunft: Metropolen, urbane Knotenpunkte, grosse Flughäfen, touristische Zentren, internationale Schulen, Museen, weltumfassende Sportanlässe (Olympische Spiele, Fussballweltmeisterschaften). Er impliziert die flüchtige oder andauernde Koexistenz sozialer, kultureller, sprachlicher Diversität, die Vielfalt und den Zusammenstoss von Perspektiven, die kontextualisierte Annäherung von Unter-



schieden, das Entstehen von Mestizierung (*world music*, ethnische Restaurants, hybride Räume der Werbung usw.).

Neben dem Verweis auf derartige Räume des Zusammenlebens, des Transits und der kulturellen Kreation bezieht sich der Kosmopolitismus auch auf solche, die man als «peripher» bezeichnen könnte: Der Begriff hat die Kleinstädte erreicht, die Migranten beherbergen, kreolische Inseln, in den Alpen verlorene Musikfestivals, die Märkte der Aussenbezirke. Liegt in einer solchen, nach Anerkennung suchenden Selbstbezeichnung ein Missbrauch des Begriffes oder die Realität eines Kosmopolitismus im kleinen Massstab?

Auch wenn unter «kosmopolitischem Lebensstil» insbesondere Mobilität und der Bezug zu plurilokalen Räumen verstanden wird, die als die exklusive Sphäre von Gebildeten und Wohlhabenden, von Studierenden, Geschäftsleuten, Entwicklungshelfern, exilierten Künstlern und transnationalen Intellektuellen gedacht werden, kommt ein solcher zweifellos auch in weniger unmittelbar identifizierbaren und weniger von «gewöhnlichen sozialen Netzen» abgrenzbaren Formen vor.

Eines ist gewiss: Das kosmopolitische Bekenntnis ist typischerweise verbunden mit einem ökologischen Engagement, mit dem Anliegen nachhaltiger Entwicklung, mit den Demonstrationen gegen das Forum von Davos oder gegen die Konferenzen und Entscheidungen der G7. Es steht gleichermassen mit Weltkonferenzen gegen den Rassismus und für Forderungen nach Wiedergutmachung und Entschädigung von Bevölkerungen mit «Opfer»-Status in Verbindung. Das kosmopolitische Ideal transportiert die Utopie einer transparenten Welt vor Babel. Es verweist auf Bemühungen um die Schaffung künstlicher Sprachen, die eine ungehinderte Verständigung der Menschen gewährleisten sollten. Es stolpert über Fragen nach internationalen Sprachen, ihren Willen zur Macht, ihren Imperialismus. Es stösst an die Grenzen der Einsprachigkeit und die Anreize zur Mehrsprachigkeit. Es ist gelähmt durch

die Komplikationen der Übersetzung und die Schwierigkeiten der Kommunikation über Sprachgrenzen. Die Frage stellt sich, ob der moderne Kosmopolitismus nicht, wie manche behaupten, eine simple Ausprägung des Hegemonieanspruchs der «westlichen Welt» darstellt. Andererseits lässt sich das kosmopolitische Ideal im Plural fassen: Seine universelle Optik bricht sich im Prisma des Lokalen. Die Spur der Orte und der Epochen zeigt sich in seinen Formulierungen und in seinen praktischen und darstellerischen Reinterpretationen. Die Vorstellung und Form des Kosmopolitismus, die sich in einer spezifischen Gemeinschaft ausbildet, zeigt uns auf, worum es in einer derartigen Gesellschaft geht und welche Beschränkungen diejenigen zu überwinden versuchen, die sich auf das kosmopolitische Ideal berufen.

Dieses Dossier hat sich zum Ziel gesetzt, zeitgenössische Spielarten und Implikationen kosmopolitischer Bekenntnisse aufzuzeigen und die Vielfalt der Praktiken deutlich zu machen, die sich auf ihn beziehen bzw. die mit ihm in Verbindung gebracht werden. Schauen wir, was an diesem Phänomen dran ist. Der Beitrag von Urs Marti, «Kosmopolis, vom philosophischen Ideal zur politischen Herausforderung», situiert sich in der philosophischen Debatte, in der die Verfechter des moralischen Kosmopolitismus den Verteidigern des legalen Kosmopolitismus gegenüber stehen. Der Autor formuliert seine Überlegungen in Übereinstimmung mit letzteren. Als Befürworter einer kosmopolitischen Rechtsprechung fragt er nach den idealen Bedingungen für die universelle Verwirklichung eines Weltbürgerstatus. Der erste Teil des Artikels zeichnet den historischen Werdegang des kosmopolitischen Begriffes von der griechischen Antike, wo er erstmals erschien, bis zur Formulierung von Immanuel Kant. Indem er sich zum «Weltbürger» erklärt, gibt der Zyniker Diogenes von Sinop (4. Jh. v.Chr.) zu verstehen, dass seine Zugehörigkeit zu einer spezifischen *polis* ohne Bedeutung ist. Was er genau mit dem Wort *kosmopolites* bezeichnet, bleibt aber etwas

rätselhaft. Bei Aristoteles erscheint die positive Vorstellung des idealen Staates als Lebensrahmen einer Gemeinschaft von Bürgern, die an Recht und Regierung beteiligt sind. Dennoch bleibt die aristotelische Vorstellung des Staates eher ethisch als ökonomisch oder sicherheitsbezogen. Als Aristokrat verwendet sich Aristoteles für eine gemässigte Form der Demokratie. Der ideale Staat sollte Ausdruck einer hierarchisierten Gesellschaft sein. Die Ungleichheit unter den Menschen ist so gesehen eine Bedingung seiner Möglichkeit. Nicht jedes Mitglied der Gesellschaft kann die gleichen Rechte haben. Es gilt, die relative Tugend der Bürger, eine Qualität, die vor allem unter den gehobenen Gesellschaftsschichten vorkommt, bei der Verteilung der politischen Macht zu berücksichtigen.

Bei den Sophisten und später in der Stoa erscheinen die Vorläufer des modernen Denkens, nach dem alle Menschen von Natur aus gleich sind, während die Unterschiede der Herkunft und der sozialen Stellung willkürlich sind. Somit beginnt die kosmopolitische Philosophie eigentlich mit der stoischen Lehre. Diese Denkschule führt die Idee eines Weltbürgertums ein, die auf der Annahme einer von Staaten und Kulturen unabhängigen natürlichen Ordnung bzw. eines universellen Naturrechts beruht. Gemäss Urs Marti hat sich die Philosophie des Kosmopolitismus nie wirklich von dieser stoischen Vorstellung gelöst. In Übereinstimmung mit diesem Erbe versteht sich der Kosmopolitismus insbesondere als Ethik, was zwei problematische Konsequenzen zeitigt: zum einen seine elitäre Tendenz; zum anderen die Schwierigkeiten, das Dilemma zwischen einem moralischen und einem institutionellen Kosmopolitismus zu lösen.

Die Entwicklung der zweiten Option ist im Kant'schen Denken verankert. Indem er mit dem ethischen Ideal der antiken Philosophie bricht, legt Kant die Grundlagen eines weltbürgerlichen Rechts respektive eines juridischen Kosmopolitismus. Sein Konzept versteht sich als pragmatisches: Der Planet ist allzu klein und die Menschen müssen eine Verein-

barung treffen, um zusammen leben zu können. Die Beziehungen zwischen Feinden und Rivalen erfordern die Einrichtung von juridischen und staatlichen Institutionen, die allen Bürgern die gleichen Rechte garantieren. Ein Echo der Kant'schen Sorge findet sich in der gegenwärtigen Idee einer globalen Ordnung, die als Steuerung von sowohl staatlichen als auch nicht-staatlichen Institutionen unterstehenden öffentlichen Angelegenheiten im Weltmassstab gesehen wird.

Für die Gegenwart fragt Urs Marti nach den philosophischen Perspektiven, die Wege aufzeigen, wie die Risiken einer ungeordneten und ungerechten Globalisierung kontrolliert werden könnten: «Wer den Versprechen eines sich globalisierenden Kapitalismus nicht glaubt, hat gute Gründe, die Hoffnung in die Globalisierung von Recht und Politik zu setzen». Üblicherweise als Haltung der Öffnung gegenüber der Menschheit und ihren Wünschen und Sehnsüchten verstanden, müsste Kosmopolitismus von daher als institutionelles Projekt einer globalen Politik verstanden werden. Durch die Präzisierung der sozialen Bedingungen für den Status des Weltbürgers und die Partizipation an einer globalen *polis* könnte eine solche Optik als Antwort auf die Legitimationsdefizite der Globalisierung gesehen werden.

In seinen Kommentaren zu einer Reihe neuerer Arbeiten über die Organisation der globalen Ordnung und die Förderung einer Demokratie im Weltmassstab verweist Urs Marti auf die Unterschiedlichkeit von Vorstellungen des Kosmopolitismus, die in der aktuellen politischen Philosophie koexistieren. Die Diskussion kosmopolitischer Projekte ist eine Gelegenheit zu prüfen, welche Rechte und welche Freiheiten die demokratische, moderne *polis* den Menschen verheisst. Urs Marti's Vorschlag ist spekulativ, zumeist im Konditional: Die Kosmopolis sollte nicht einfach die Verteidigung negativer Freiheiten garantieren. Die Legitimität von Demokratien hängt auch von ihrer Bereitschaft ab, positive Freiheiten zu garantieren, indem sie allen Bürgern die Möglichkeit bietet, ihre



Rechte zu nutzen. Der Sozialstaat ist sich angesichts der Irrläufer des globalen Kapitalismus zudem schuldig, weiterhin die Rolle eines globalen Aufsehers zu übernehmen. Aus der Perspektive der Begründung einer demokratischen *kosmopolis* darf er nicht davon ablassen, die Funktionen der Regelung und der Umverteilung zu sichern. Die globalen kosmopolitischen Institutionen müssten darüber wachen, dass auch schwache und mittellose Individuen Forderungen erheben können und dass sie mit Rechtsmitteln ausgestattet werden, die es ihnen erlauben, den ökonomischen Kräften, die auf sie einwirken, zu widerstehen. Der Mangel an Handlungsmöglichkeiten, der Ausschluss von Entscheidungsstrukturen, die Erfahrung ökonomischer Manipulation bilden das Saatbeet nationalistischer und anderer kommunitaristischer Strategien. Für Urs Marti wird das kosmopolitische Recht seine Versprechungen einlösen, wenn es ihm gelingt, die Menschen in globale Entscheidungsstrukturen einzubinden und ihnen die Gewissheit zu geben, dass sie selber einen Einfluss auf ihr Los haben. Die immense Schwierigkeit des kosmopolitischen Projekts liegt in der nur schwer zu bewältigenden Aufgabe, dass es selber die Bedingungen seiner Existenz schaffen muss.

Heinz Käufeler hat einen Artikel mit dem Titel «Ökumenen, Nischen, Module. Varianten kosmopolitischer Milieus» beigesteuert. Der Autor beginnt mit der Feststellung, dass das Prädikat «kosmopolitisch», welches zur Bezeichnung von Orten wie auch von Personen verwendet wird, ihnen in der Regel eine Tugend zuschreibt. Es wird oft in lobender oder rühmender Absicht verwendet, insbesondere von denjenigen, die sich darüber definieren. Aufgeladen mit dieser Bedeutung erweist sich die Idee des Kosmopolitismus als positiver als die Begriffe «Globalisierung», «Verwestlichung» oder «Hybridisierung», die ebenfalls für Prozesse der kulturellen Entgrenzung verwendet werden. Sie zeichnet ein Ideal der Öffnung, das gerne als Antidot gegen verschiedene Formen kollektiven

Egoismus betrachtet wird. Es erstaunt nicht, dass derselbe Begriff in nationalistischen oder chauvinistischen Diskursen zur Denunzierung des Verrats am Lokalen erscheint. Der Begriff des Kosmopolitismus wird durch diesen idealistischen Gehalt jedoch nicht weniger vage.

Heinz Käufeler führt uns auf einen theoretisch und empirisch gestützten Rundgang. Wie Urs Marti erinnert er uns daran, dass das kosmopolitische Ideal seit der Antike auf ein wirksames soziales und kulturelles Ferment verweist, das mit dem grossen Kant'schen Projekt eines dauerhaften Weltfriedens institutionalisiert wurde. Heute bildet es eine hegemoniale Repräsentation globalisierter Solidaritäten. Das im 20. Jahrhundert entstandene Projekt einer geeinten und solidarischen Menschheit weckt seinerseits einen Vorbehalt gegenüber allen Zugehörigkeiten auf niedrigerem Niveau (Nation, ethnische Gruppe, Familie), die, obwohl wirksame Grundlagen von Alltagssolidarität und Kooperation, als parteiisch betrachtet und als Träger von Konfliktrisiken angesehen werden.

Das Beschwören des Kosmopolitismus kann in gewissen Fällen als Reaktion auf abwertende Identitätszuschreibungen gedeutet werden. Die Erklärung des Diogenes von Sinop, mit der zum ersten Mal in der Geschichte die Idee, ein Weltbürger zu sein, auftritt, bietet sich so für Versuche an, dem Stigma provinzieller Herkunft zu entkommen. Die Identifikation der europäischen jüdischen Eliten mit dem Kosmopolitismus im 19. Jahrhundert könnte somit sowohl als eine Folge der Entwertung ihrer Tradition als auch ihrer geographischen Streuung gelten.

Heinz Käufeler betont, dass die Durchlässigkeit von Grenzen in den oberen und in den unteren gesellschaftlichen Sphären nicht gleich gewertet wird. Der Kosmopolitismus von Eliten beunruhigt weniger als die Zirkulation von Personen, die Teil der benachteiligten sozio-ökonomischen Schichten sind (Wirtschaftsmigranten, Flüchtlinge, Asylsuchende). Während sich das Leben der Mehrheiten weiterhin in durch geopolitische Grenzen limitierten





Räumen abspielt, steht und fällt die Moderne mit dem Anspruch, die Erde sei unser Lebensraum. Diese Vorstellung feiert den Triumph des Globalen über das Lokale. Im Kontrast zum «bodenständigen Menschen» entwickelt sich der Kosmopolit demgemäss in einer Wirklichkeit ohne feste Grenzen, charakterisiert durch das Unbekannte und die Unpersönlichkeit der sozialen Beziehungen. Er staunt über nichts und fühlt sich überall wohl. Der Kosmopolitismus bietet somit eine Vorstellung von Kultur und Zivilisation im Singular an, welche die Ethnologie kaum teilen kann; in diesem Sinne ist er eine Zumutung für die Ethnologie, welche weiterhin von der Existenz lokalisierter kultureller Identitäten ausgeht.

Tatsächlich unterscheiden sich die «Orte» der Verwirklichung des Kosmopolitismus in vielfältiger Weise. Manche Autoren betrachten universelle Zivilisationen und ihre Ökumenen bereits als kosmopolitisch. Das globale Phänomen, welches die Welt der Gegenwart kennzeichnet, hat aber keine Entsprechung, weder in den historischen Ökumenen, wie der christlichen und der islamischen, noch im sozialistischen Internationalismus der sowjetischen und chinesischen Varianten. Kosmopolitische Milieus gewinnen oft eine spezifische Gestalt in eigenen Nischen wie den grossen Metropolen oder in Hafenstädten. Heinz Käufeler betrachtet die hybride levantinische Welt, ein Ergebnis der europäischen Expansion ins östliche Mittelmeer, und beleuchtet die Gründe für deren Verschwinden. Die Bezeichnung «levantinisch» für ein kulturelles und soziales Amalgam aus griechischen, jüdischen, armenischen, europäischen und arabischen Elementen überdauert als pejorative und nostalgische Referenz.

Nach dem Bild der modernen Mathematik, welche einen von den verschiedenen Sprachen unabhängigen abstrakten Code entwickelt hat, versucht sich die moderne Welt mit Institutionen auszustatten, welche, von spezifischen kulturellen Traditionen losgelöst, nach Möglichkeit universell kompatibel sein sollten. Ernest Gellner (1994) nennt dieses

Prinzip «modular», womit eine grundlegende Bereitschaft zu lernen und mit Fremden zu interagieren angesprochen ist. Diese Modularität, die an den von Clifford Geertz (1993) geprägten Begriff der «dünnen Kultur» erinnert, stellt für den Autor ein zentrales strukturelles Charakteristikum der Moderne dar. Sie verfolgt in ambivalenter Weise ein universales und kulturneutrales Projekt, welches dennoch in lokalisierbaren und kulturell spezifischen Wurzeln gründet. Ausserhalb des Westens erscheint der moderne Kosmopolitismus mit hoher Wahrscheinlichkeit als Programm der Verwestlichung. Wie in den älteren Varianten die aristokratischen und elitären Aspekte, wird die ethnozentrische Dimension des modernen Kosmopolitismus systematisch ausgeblendet. Heinz Käufeler gibt zu bedenken, dass das kosmopolitische Projekt bisweilen nicht viel mehr als eine euphemistische Bezeichnung für das offenbar unaufhaltsame Fortschreiten eines pan-okzidentalen Modelles ist, das, eingehüllt in eine vorgebliche kulturelle Neutralität, seine eigene Rechtfertigung in der Toleranz oder der Anerkennung, d.h. in der Protektion, derjenigen sieht, die sich seiner totalisierenden Optik unterwerfen.

Der Artikel mit dem Titel «Cosmopolitisme et alterité: les nouveaux migrants dans l'économie informelle» stellt den ersten ethnographischen Beitrag des Dossiers dar. Marinette Hily und Christian Rinaudo hinterfragen die Eignung des Begriffes Kosmopolitismus in der Soziologie zur Bezeichnung von «an den Rändern der traditionellen Lohnarbeit angesiedelten neuen Formen der Migration, die in unseren Gesellschaften stattfinden». In ihren Kommentaren zu den Ergebnissen einer empirischen Untersuchung über fahrende Händler auf den Märkten von Menton (Frankreich) und Ventimiglia (Italien) bekunden sie Skepsis hinsichtlich des analytischen Wertes eines ungenügend definierten Begriffes, der «allzu sehr mit Ambiguitäten belastet» ist.

Die Autoren beginnen mit den unterschiedlichen Verwendungsweisen des



Begriffes Kosmopolitismus in der Philosophie, in der Geschichte und in der Soziologie. Dies gibt ihnen Gelegenheit, das stoische Konzept der *kosmopolis*, das Kant'sche Prinzip der Gastfreundschaft und die Ideen des Wohnrechts und der Fluchtstädte bei Derrida zu erörtern.

Sie skizzieren den historische Zugang anhand von Arbeiten über die Städte Tunis und Alexandria. Neben den klassischen Werken von Simmel beziehen sich die Autoren auf die frankophone Literatur, um ihre eigentliche ethno-soziologische Reflexion voranzutreiben.

Die ethnographische Studie von Marinette Hily und Christian Rinaudo eröffnet so einen Rahmen, der es erlaubt, die spezifische Entstehung eines Kosmopolitismus «von unten» zu fassen, der aus alltäglichen Interaktionen gebastelt wird. Ihre Beobachtungen zeigen jedoch, dass die fahrenden Händler – transnationale «Migranten-Nomaden», die zugleich von hier und dort sind, reich ausgestattet mit einer «Mobilitätserfahrung» und der Fähigkeit, ein von lokalen Kräften strukturiertes Universum von Normen zu durchqueren – zwar in ihren multiplen Zuordnungen mobil und flexibel sind, sich jedoch keineswegs über die Kategorien der gemeinsamen Zugehörigkeit zu einer globalen Gemeinschaft definieren. Die *common sense*-Wahrnehmungskategorien, die von den Akteuren der untersuchten Marktplätze verwendet werden, sind offensichtlich Teil eines Spiels über Identität und Alterität. Die Wahrnehmung von sich selbst und den Anderen wie auch die Art und Weise der Abgrenzung der Territorien des Marktplatzes gehen von einer ethnischen Markierung aus, die auf der Mobilisierung kultureller Eigenheiten gründet. Diese Forschung im Kontext zeigt in der Berücksichtigung interaktiver Prozesse, dass Akteure in Orten, die durchaus als kosmopolitisch bezeichnet werden können, ihre plurale soziale Wirklichkeit nicht als kosmopolitisch definieren. Die Autoren schliessen daraus, dass der philosophische Diskurs über den Kosmopolitismus und der soziologische Zugang zu kosmopolitischen Kontexten auf unterschied-

lichen Ebenen operieren. Ersterer ist in der ideologischen Ordnung des Wünschbaren angesiedelt, letzterer in der Logik der ethnographischen Feststellung. Auch wenn die Autoren dies nicht sagen, so kann man doch annehmen, dass die Untersuchung anderer empirischer Kontexte es erlauben würde, diese Aussage zu nuancieren, da die Idee des Kosmopolitismus in gewissen Identitätsstrategien reichlich Verwendung findet.

Der Artikel von Till Förster, «Stationäre Grenzgänger: Lokale Künstler und die internationale Kunstwelt in Westafrika», bezieht sich auf eine gänzlich unterschiedliche Situation. Der Autor untersucht den Fall westafrikanischer Künstler aus Côte d'Ivoire und Kamerun. Diese Künstler haben ein heterogenes Publikum. Die meisten von ihnen bestreiten ihre Existenz mit der Herstellung von Werbetafeln für die Strassen der Stadt, in der sie leben, mit Bildern für die lokale Bourgeoisie, oder sie arbeiten für die Kirche oder den Staat. Sie sind in beinahe allen grossen Städten West- und Ostafrikas präsent. Viele von ihnen suchen überdies einen Zugang zur internationalen Kunstwelt. Sie entwickeln somit Strategien, um gleichzeitig am lokalen und am globalen Kunstmarkt teilzunehmen. Till Förster betont, dass die «alte» oder «traditionelle» Kunst und die «moderne» oder «zeitgenössische» nie völlig voneinander abgelöst waren, wozu die Mobilität der Künstler beigetragen hat. Entgegen dem von der kolonialen Ethnologie vermittelten Bild, welches die Holzschnitzer auf eine Tradition fixierte, haben sich afrikanische Künstler seit vorkolonialer Zeit externe Einflüsse angeeignet und Ausdrucksmittel gemischt. Afrikanische Künstler aller Zeiten haben im Laufe ihres Lebens Ort und Stil gewechselt. Im 20. Jahrhundert haben jedoch gegenseitiger Austausch und räumliche Mobilität sehr zugenommen. Die Hauptstädte der neuen afrikanischen Staaten haben nach der Unabhängigkeit viele Künstler angezogen. Der touristische Markt hat diejenigen angezogen, die sich auf der Suche nach neuen Absatzmöglichkeiten auf die Nachfrage durchreisen-

der Kundschaft einstellten. Afrikanische Künstler sind Teil einer offenen Welt, ob sie nun im Raum oder in ihrem Kopf reisen. Die Schöpfer zeitgenössischer afrikanischer Kunst sind auf der Suche nach Neuheit und Originalität. Als kulturelle Grenzgänger müssen sie sich mit der Aussenwelt verbinden, um in der internationalen Kunstszene wahrgenommen zu werden. Manche von ihnen halten sich für einen Teil des Jahres in den grossen Städten des Westens auf und reisen, um Ausstellungen zu besuchen. Andere besitzen Galerien, Kunstschulen oder Websites.

Im zweiten Teil seines Artikels konzentriert sich Till Förster auf drei Genres von gemalten Tafelbildern. Die *sign paintings*, im frankophonen Afrika *calligraphie* genannt, haben das Interesse europäischer und nordamerikanischer Sammler geweckt. Diese Bilder der Modernität, zunächst als naiv betrachtet, wurden später als ursprünglicher Ausdruck der urbanen Volkskultur angesehen. Der Autor untersucht diese im Grunde ephemere Kunst als Rhetorik der Emanzipation vom europäischen kolonialen Joch. Den grossen internationalen Marken gewidmete Werbetafeln – Sony, Coca-Cola oder Yamaha in lokalen Versionen – bilden ein besonders interessantes Beispiel für lokale Rückübersetzungen. Den zweiten Typ von Bildern nennt der Autor «bürgerliche Schmuckstücke». Diese Auftragsarbeiten für das mittlere Bürgertum stellen Landschaften, religiöse Szenen oder Portraits dar. Die Maler sagen, dass ihre idyllischen Landschaften die friedliche Welt abbilden, die bestanden habe, bevor die modernen Europäer Unordnung darein gebracht hätten. Mit *real art paintings* hoffen die Künstler, einen Fuss in den Markt der internationalen zeitgenössischen Kunst zu kriegen. Die zahlreichen behandelten Gegenstände, abstrakt oder konkret, sind in diesem Fall nicht auf die Nachfrage von Bestellern zurückzuführen, sondern zum grossen Teil von der internationalen Kunst entliehen, die die Künstler in ihre Werke integrieren. Der Autor lässt offen, wie diese globalen und lokalen Hand-

lungsorientierungen mit dem Konzept des Kosmopolitismus in Beziehung gebracht werden könnten.

Der Beitrag von Shalini Randeria mit dem Titel: «Footloose Experts vs. Rooted Cosmopolitans: Biodiversity Conservation, Transnationalisation of Law and Conflict among Civil Society Actors in India» versetzt uns in das wiederum ganz andere Feld der Entwicklungszusammenarbeit und der Ökologie. In Übereinstimmung mit den anderen Beiträgen des Dossiers geht die Autorin davon aus, dass es nicht nur eine einzige kosmopolitische Sicht oder Praxis gibt. Die Ergebnisse einer Feldstudie, die sie in Gujarat durchgeführt hat, erlauben ihr, zwei Versionen hervorzuheben, die zwei sehr unterschiedliche und zweifellos inkompatible Vorstellungen des Weltbürgertums und der Demokratie einander gegenüberstellen. In dieser Konfrontation ringen zwei Kategorien zivilgesellschaftlicher Akteure miteinander. Die einen, «Experten ohne Bindung» (*footloose experts*), gründen ihr Handeln auf ökologischen Werte. Sie streben eine Erhaltung der globalen Biodiversität an, indem sie auf Grund von objektiven Kriterien Schutzzonen festlegen. Sie verteidigen eine technokratische Vision, die auf der transnationalen Ebene von den Vertretern anderer internationaler Organisationen und NGOs geteilt wird, mit denen sie oft vernetzt kooperieren. Die zweiten, «verwurzelte Kosmopoliten» (*rooted cosmopolitans*, eine von Sidney Tarrow [2001] übernommene Formel) oder «verwurzelte Aktivisten» (*grassroots activists*), sind Verfechter der Menschenrechte und kämpfen für die Erhaltung der Lebensweise einer Lokalbevölkerung. Sie sind der Ansicht, dass der Schutz der Umwelt und der natürlichen Ressourcen politische Fragen sind, und nicht technokratische. Nach ihnen kann Entwicklung nicht nachhaltig sein, wenn sie nicht ökologische Imperative an die soziale Gerechtigkeit koppelt, indem sie die Unterschiede der Erfahrung und des Wissens verletzlicher Gemeinschaften berücksichtigt. Sie kann deshalb nicht von oben nach unten allein durch den Rückgriff auf das Wissen der Experten ver-



wirklicht werden, sondern muss die Teilnahme der lokalen Gemeinschaften garantieren und deren Sicht eines guten Lebens Rechnung tragen. Die *rooted cosmopolitans* verfügen über intime Kenntnisse des Lokalen, zu dem sie gleichzeitig gegebenenfalls kritische Distanz einhalten können. Sie entwickeln strategische Allianzen mit globalen institutionellen Akteuren (im vorliegenden Fall die Weltbank), aber auch staatlichen (die Bundesregierung). Sie versuchen so der hegemonischen Sicht der *footloose experts* entgegenzuwirken, hier die Agenten des WWF-Indien und deren Verbündete, die Regierung des Staates Gujarat, die in Übereinstimmung mit dem internationalen Recht handeln.

Shalini Randeria sieht die Notwendigkeit, die Zivilgesellschaft als Ort von Konflikten zwischen vielen rivalisierenden Akteuren zu untersuchen, die sich mit dem Staat oder mit internationalen Institutionen verbünden können, um ihre Sicht des Kosmopolitismus durchzusetzen. Sie legt daher nahe, die Dichotomien «lokal» versus «kosmopolitisch» oder «Anhänger» versus «Gegner» des Kosmopolitismus (Beck 2002) zu überwinden und zieht einen Zugang vor, der es ermöglicht, in jedem einzelnen Fall die Beziehungen und Verflechtungen zwischen dem Lokalen und dem Globalen sichtbar zu machen. Sie vertritt die Ansicht, dass wir die Kategorie der «Kosmopoliten» ausweiten müssen, um darin viele zivilgesellschaftliche Akteure einzuschließen, die sich, obwohl sie hauptsächlich innerhalb lokaler und nationaler Grenzen agieren, auf die universalistischen Ideale der Menschenrechte und der Rechte indigener Völker berufen oder am globalen Diskurs über die Bedeutung lokalen Wissens teilnehmen.

Der letzte Beitrag zum Dossier thematisiert die Promotion der Empfängnisverhütung bei Müttern im ländlichen Niger als Beispiel einer Entwicklungsaktivität. Unter dem Titel «Les institutions de développement: un cosmopolitisme professionnel» unternimmt Jean-Pierre Olivier de Sardan eine Analyse der beruflichen Praktiken, welche in einem

konkreten Projekt beobachtet worden sind, welche aber seiner Ansicht nach auf die meisten Kommunikationssituationen in analogen Entwicklungskontexten übertragbar ist. Der Autor hebt hervor, dass eine der hauptsächlichen Eigenheiten der Entwicklung darin besteht «unablässig Situationen der Interaktion zu erzeugen, in denen heterogene „Lebenswelten“, verschiedene Sprachen und vielfältiges Wissen aufeinander stossen». Die Analyse einer Muster-Konsultation zwischen der «mobilen Equipe», bestehend aus einer Sozialhelferin und einer Hebamme, und den Müttern, ermöglichen es ihm, drei wiederkehrende diskursive Register zu identifizieren: die Orthodoxie des offiziellen Diskurses; die Improvisation der lokalen Vermittlung und die Reinterpretation dieser diskursiven Verbindung durch die Benutzer des Entwicklungsangebotes (die Zielpopulationen). Er unterstreicht, dass «der Kosmopolitismus keine Erklärungskategorie ist, sondern nur ein Werkzeug unserer deskriptiven Palette». Er meint, dass der Begriff des Kosmopolitismus daher nur für den orthodoxen Diskurs (hier über die Empfängnisverhütung) angemessen ist, der zu dem gehört, was er als Entwicklungs-Konfiguration bezeichnet: «Ein weitgehend kosmopolitisches Universum von Experten, Bürokraten, Verantwortlichen von NGOs, von Forschern, Technikern, Projektleitern, Agenten im Feld, die in einem gewissen Sinn von der Entwicklung der anderen leben und zu diesem Zweck erhebliche materielle und symbolische Ressourcen mobilisieren oder verwalten». Die Entwicklungs-Konfiguration ist nur eine historisch situierte Verwirklichung unter den vielen Gestalten, die der Kosmopolitismus annehmen kann. Ihre Eigenart ist es, eine Reihe von überall identischen Prozeduren, Politiken, Diskursen, institutionellen Modellen und professionellen Praktiken zu transportieren und weltweit dieselben Debatten hervorzurufen.

In der Folge geht Jean-Pierre Olivier de Sardan daran, die vier Logiken, welche die Grundzüge des Entwicklungs-Kosmopolitismus strukturieren, zu defi-



nieren: Orientierung an den altruistischen und modernistischen Paradigmata und an den populistischen und miserabilistischen ideologischen Haltungen; Rückgriff auf von lokalen Kontexten abstrahierten technisch-wissenschaftlichen Wissensbeständen; Import von institutionellen Konstrukten (soziale Architekturen), die als universell betrachtet werden; Einsatz der Rhetorik des Entwicklungsjargons. In einer Synthese seines Gedankengangs betont der Autor, dass «der Kosmopolitismus der Entwicklungs-Konfiguration mit seiner eigenen internen Diversität konfrontiert wird, aber auch mit einem ganzen Ensemble von Normen und multiplen Logiken, die alle betroffenen Akteure erfassen und die in mancher Hinsicht lokal, in anderen Hinsichten in extralokale Netze, Zugehörigkeiten und Wissensbestände integriert sind». Zuweilen nahe an den Analysen von Shalini Randeria, verwendet Jean-Pierre Olivier de Sardan den Begriff Kosmopolitismus jedoch restriktiver. Seiner Ansicht nach beruhen dessen Charakteristika auf einem «transversalen Modus» und dem Mangel an einer «spezifischen lokalen Verankerung» jener, die ihn verwenden. Er trifft sich mit ihr im Urteil dass «die Akteure "von unten" weit davon entfernt sind, auf simple lokale Zugehörigkeiten reduziert werden zu können», weil sie meist «selbst in regionale, oft sogar transnationale Netze eingebunden» sind. Die Agenten im Feld kennen gewiss zumindest zum Teil die Logiken der Entwicklungs-Konfiguration und verstehen es, sie zu ihrem Vorteil zu beugen. Ihre Vermittlung, zusammen mit der Reinterpretation der Benutzer, bewirken, dass jede konkret umgesetzte Entwicklungsaktivität anders herauskommt als vorgesehen. Diese Übersetzung in den lokalen Kontext steht zweifellos der dekontextualisierten Optik des Kosmopolitismus der Entwicklungsaktivitäten entgegen.

Die Autoren dieses Dossiers sind offenbar einhellig der Meinung, dass die heutige Zeit durch das Aufkommen von weltweiten, delokalisierten und multi-zentrischen Dispositiven gekennzeichnet

ist. Die grossangelegten Organisationsmodi, die vor unseren Augen entstehen, sind jedoch nicht die Realisierung einer Welt, deren Zentrum nirgends und überall zugleich liegt, wie sie Nietzsches Zarathustra prophezeite. In Wirklichkeit erweisen sich die Maschen des globalen Netzes stellenweise als äusserst lose geknüpft. Die in den Analysen der Globalisierung oft kommentierten (Featherstone 2002; Gilroy 2001) terroristischen Attentate auf das Pentagon und die Zwillingstürme des World Trade Center wurden dementsprechend überall als Angriffe auf das Epizentrum der heutigen Welt interpretiert. Das darauf gerichtete Medieninteresse tat ein Übriges, und alle Welt nahm plötzlich betroffen das in seiner Unzulänglichkeit enthüllte globale Gleichgewicht wahr. Die Ereignisse vom 11. September 2001 haben auch daran erinnert, dass das kosmopolitische Ideal von der Absicht begleitet wird, die Welt zu verändern – notfalls mit Gewalt. Der Universalitätsanspruch, der die aktuelle «präventive» Sicherheitspolitik der amerikanischen Regierung legitimieren soll, stellt sich als von gemeinen kriegerischen und imperialistischen Eroberungsabsichten durchdrungen heraus. Die globalen Diskurse, die sich übrigens sehr ungleichmässig verbreiten, welche durch die Medien in unsere Privatleben eindringen, tragen daher nicht unbedingt dazu bei, das Gefühl aufkommen zu lassen, dass wir alle zu ein und derselben Welt gehören.

Wer heutzutage reist, sei es zum Vergnügen oder von Berufs wegen, verfügt über noch nie da gewesene Transportmöglichkeiten. Ein Weltbürger muss deswegen selbstverständlich nicht notwendigerweise ein Globetrotter sein. Das stete Hin und Her zwischen «alter» Metropole und Peripherie der senegalesischen Migranten oder ihrer nigerianischen Entsprechung, die «beento» (abgeleitet von *I have been to*), die Hannerz (1992) beschrieben hat, sowie die selbstgewählte Mobilität der Touristen, Tramper, Missionare, Geschäftsleute, Militärs, Politiker und Entwicklungshelfer führen nicht ipso facto zu einer kosmo-



politischen Einstellung. Die erzwungene Mobilität der Wirtschaftsmigranten und Binnenflüchtlinge gibt ebenso wenig Anlass, sie auf eine solche Einstellung zurückzuführen.

Die Ethnologen ihrerseits, die entfernte Regionen für sich entdeckt haben, in die sie ihr Leben lang regelmässig zurückkehren um sich zwanghaft deren Eindrücken auszusetzen, stellen sich häufig als klägliche Abenteurer heraus. Wie jedermann begegnen sie dem Globalen da, wo sie sich aufhalten, durch das Prisma des Lokalen. Die meisten unter ihnen bemühen sich jedoch, Interpretationsinstrumentarien zu verwenden, die ihnen ermöglichen aufzuzeigen, dass ethnographische Bedeutungswelten keineswegs vom Rest der Welt getrennt sind. Diese eigentlich kosmopolitische Einstellung impliziert eine mehr mentale als örtliche Abkehr vom Naheliegenden. Es kann sich dabei zweifellos nur um eine teilzeitliche Verortung handeln. Die Vorgehensweise der Geistes- und Sozialwissenschaften, und damit auch der ethnologische Ansatz, sehen heute einen wesentlichen Teil ihrer Daseinsberechtigung in einer solchen Haltung.



# Bibliographie

ANDERSON Amanda

1998. «Cosmopolitanism, Universalism, and the Divided Legacies of Modernity», in: Cheah PHENG et Robbins BRUCE (eds), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, p. 265-289. Minneapolis: University of Minnesota Press.

APPADURAI Arjun

1990. «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy». *Public Culture* (Durham NC) 2: 1-24.

1997. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

BAUMAN Zygmunt

2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

BECK Ulrich

2000. «The Cosmopolitan Perspective, Sociology of the Second Age of Modernity». *British Journal of Sociology* (London) 51(1): 79-105.

2002. «The Cosmopolitan Society and its Enemies». *Theory, Culture and Society* (London) 19(1-2): 17-44.

BOYNE Roy

2001. «Cosmopolis and Risk – A Conversation with Ulrich Beck». *Theory, Culture and Society* (London) 18(4): 47-63.

BRENNAN Timothy

1997. *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

CHEAH Pheng

1998. «The Cosmopolitical Today», in: Cheah PHENG et Robbins BRUCE (eds), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, p. 20-44. Minneapolis: University of Minnesota Press.

CLIFFORD James

1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge Mass., Londres: Harvard University Press.

COULMAS Peter

1990. *Les citoyens du monde: histoire du cosmopolitisme*. Paris: Albin Michel.

FEATHERSTONE Mike

2002. «Cosmopolis: An Introduction». *Theory, Culture & Society* (London) 19(1-2): 1-16.

GEERTZ Clifford

1993. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana Press.

GELLNER Ernest

1994. *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*. London: Hamish Hamilton.

GILROY Paul

2001. «Septembre 11. One Year After». Seventh International Metropolis Conference: Oslo, Norvège.

HANNERZ Ulf

1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

KUPER Adam

1994. «Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology». *Man* (London) 29: 537-554.

LATOUCHE Daniel

1998. «Le retour de l'utopie: cosmopolitisme et urbanité en Amérique du Nord», in: Emmanuel EVENO (éd.), *Utopies urbaines*, p. 179-210. Toulouse: Presses universitaires du Mirail.

PAGDEN Antony

1998. «La genèse de la "gouvernance" et l'ordre mondial "cosmopolitique" selon les Lumières». *Revue internationale des sciences sociales* (Paris) 155: 9-15.

ROBBINS Bruce

1998. «Comparative Cosmopolitanisms», in: Cheah PHENG et Robbins BRUCE (eds), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, p. 246-264. Minneapolis: University of Minnesota Press.

SIMON Patrick

1997. «Les représentations des relations inter-ethniques dans un quartier cosmopolite». *Recherches sociologiques* (Louvain) 2: 5-37.

TARRIUS Alain

2000. *Les nouveaux cosmopolitismes: mobilités, identités, territoires*. Paris: L'Aube.

TARROW Sidney

2001. «Rooted Cosmopolitans: Transnational Activists in a World of States». Talk delivered at the Workshop on Transnational Contention at the University of Wisconsin, Madison; Nov. 2, 2001.

WALDRON Jeremy

1995. «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative», in: Will KYMLICKA (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, p. 91-119. Oxford: Oxford University Press.

