



QUE SIGNIFIE ÊTRE CITOYEN DU MONDE AUJOURD' HUI ?

Étienne Tassin

► **To cite this version:**

Étienne Tassin. QUE SIGNIFIE ÊTRE CITOYEN DU MONDE AUJOURD' HUI ?. Liliane Hilaire-Pérez. Être Citoyen du monde. Actes du Séminaire doctoral du laboratoire ICT - EA 337 , 1, Université Paris Diderot, 2014, Cosmopolitisme et Internationalisme : théories - pratiques - combats XVe-XXIe siècles, 978-2-7442-0188-2. <hal-01336985>

HAL Id: hal-01336985

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01336985>

Submitted on 24 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉTIENNE TASSIN *

QUE SIGNIFIE ÊTRE CITOYEN DU MONDE AUJOURD'HUI ?

On ne saurait s'engager dans une réflexion sur le cosmopolitisme aujourd'hui sans s'interroger sur le sens et la pertinence d'une citoyenneté du monde dans le contexte historiquement décisif de la globalisation économique et de la mondialisation culturelle des conduites et des normes. Se demander ce que signifie « être citoyen du monde », c'est porter la réflexion à la fois sur ce que veut dire « être *au monde* » ou appartenir à un monde ; et sur ce que signifie d'être au monde sur le mode de la *citoyenneté*. Or un soupçon naît immédiatement qu'il ne faut certainement pas sous estimer : il est possible que ce que nous appelons, d'un terme bien imprécis si ce n'est inconsistant, une « mondialisation » ne constitue pas un renforcement du monde mais peut-être au contraire une diminution de monde ou une perte en monde(s). Car loin de produire un renforcement de notre sentiment d'appartenance au monde, la globalisation ou la planétarisation des repères de l'existence pourrait bien au contraire signifier en même temps un évidement du principe de citoyenneté. Auquel cas, selon un paradoxe qu'il nous revient d'examiner, être citoyen du monde perdrait de son sens à mesure que le monde croît en généralité et en uniformisation. La standardisation croissante des normes mondiales s'accompagnerait inévitablement d'un effondrement des formes concrètes de la citoyenneté.

Réfléchir aux enjeux cosmopolitiques de notre siècle requiert donc de lier ensemble une interrogation critique sur la perte du monde comme demeure (ce qu'on peut appeler *acosmisme*) et une analyse des manières d'être au monde propres à la cosmocitoyenneté. L'idée d'une citoyenneté du monde exige d'élucider ce qui fait monde, ce qui est digne d'être nommé « monde » ; et ce que devient la citoyenneté si le monde lui-même n'est plus perçu comme un monde, notre monde. Ou si le monde est traité de manière immonde.

Tel est le problème que je voudrais aborder ici : que veut dire être citoyen du monde quand le monde n'est plus, pour les humains, un *monde*, ni un monde naturel ni un monde vécu, quand le monde n'est plus perçu comme ce à quoi on appartient, quand il n'est plus conçu comme *ækoumene*, comme une demeure, mais est réduit à n'être qu'un gisement de ressources ou une matière exploitable au service de la reproduction du vivant ? Aussitôt

* Professeur de philosophie politique, Université Paris Diderot - Paris 7

le problème révèle sa consistance politique. Car la globalisation économique, qui radicalise l'exploitation forcée des ressources énergétiques, minérales, végétales et animales du monde – requise pour la « survie » des vivants –, entraîne avec elle, comme on le constate chaque jour, une montée en puissance des « replis » identitaires, nationalistes ou communautaristes, qui tiennent lieu de « politiques ».

Je propose donc de réfléchir aux différentes significations de la revendication de cosmocitoyenneté : qu'affirme-t-on quand on déclare être « citoyen du monde » ? Et je suggère de le faire en faisant un détour dans le temps. Ce qui de notre présent doit être compris peut sans doute l'être avec une meilleure intelligence si l'on consent à l'évaluer depuis le passé dont nous provenons. Non pour en faire l'histoire, mais pour en ressaisir le sens depuis la philosophie qui tenta la première de donner un contenu à la citoyenneté du monde. Je considérerai trois figures du citoyen du monde élaborées dès la naissance de la philosophie grecque par le cynisme, le stoïcisme et le scepticisme. Je les nomme les figures du rebelle, de l'officier, de l'essayeur. Mon idée est que cette typologie permet de redéfinir la manière d'être soi et d'être au monde qui ressortit à la déterritorialisation opérée en situation de globalisation dont l'acosmisme du monde moderne est en quelque sorte l'expression. Il nous faut donc commencer par redéfinir, ne serait-ce que succinctement, la manière dont le monde est en question pour nous aujourd'hui.

La cosmopolitique ou la politique du monde

La manière dont s'ouvre à nous, aujourd'hui, la perspective cosmopolitique est inédite : celle-ci n'est plus simplement celle d'une *cosmopolis* universelle à la manière stoïcienne, mais elle n'est pas non plus celle d'une paix perpétuelle à la manière kantienne. La première conception (stoïcienne) était essentiellement *éthique*, la seconde (kantienne) était essentiellement *juridique*. Or ce qui est en question maintenant est de définir une entente proprement *politique* de la dimension cosmopolitique, et non pas éthique et juridique. Cependant, cette entente politique de la *cosmopolis* ne peut être ni celle que développe une simple géo-politique (système des relations internationales, des accords inter-étatiques, sous la supervision de l'ONU), ni celle qui viserait à l'établissement d'un état mondial, d'une gouvernance mondiale unique, fût-elle celle d'une « démocratie cosmopolite »¹ requérant une réforme radicale de l'Organisation des Nations Unies. Et elle ne peut évidemment pas non plus se confondre avec le mouvement de globalisation économique qui, dans sa manière d'unifier le monde et de le soumettre à la loi hégémonique du marché, tend à le détruire plutôt qu'à le promouvoir, en faisant disparaître ou en folklorisant la pluralité des cultures, des peuples, des usages du monde, bref, la pluralité des manières d'être au monde.

¹ David Held & Daniele Archibugi, *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Politi Press, 1995.

Il nous faut donc différencier les plans sur lesquels il y va du monde – sur lesquels le monde est en question –, selon les modes d'activités humaines. Pour le faire, je reprendrai par commodité, et parce qu'elle me semble particulièrement appropriée à notre problème, la tripartition des activités que propose Hannah Arendt² : l'activité économique correspondant à la condition d'être vivant que Arendt désigne comme l'*animal laborans* ; l'activité sociale et culturelle correspondant à la condition d'appartenance-au-monde, activité de celui qui fait œuvre, l'*homo faber* au sens d'Arendt ; et l'activité proprement politique correspondant à l'agir ensemble avec d'autres, c'est-à-dire à la condition d'acteur politique, cette figure rémanente du *zōon politikon* grec. À ces trois plans correspondent à mes yeux trois soucis pour le monde et trois injonctions : un souci environnemental qui considère le monde comme écosystème, comme pluralité de milieux de vie et auquel correspond une injonction écologique (assurer la durabilité du développement et de la croissance économique) ; un souci patrimonial qui considère le monde comme pluralité de cultures, de mœurs, de représentations symboliques et de pratiques traditionnelles, et auquel correspond une injonction œcuménique (assurer la perpétuation et la cohabitation des œuvres symboliques et matérielles qui rendent le monde humain) ; un souci plural ou multinational qui considère le monde comme ensemble de communautés politiques d'acteurs agissant de concert, et auquel correspond une injonction proprement cosmopolitique (préserver et même promouvoir les espaces publics d'action concertée entre co-citoyens, à savoir ce qu'Arendt nomme le « réseau des relations humaines »).

C'est seulement en prenant ensemble ces trois plans du monde, ces trois activités, ces trois soucis et ces trois injonctions, qu'une pensée cosmopolitique contemporaine peut être à la hauteur de l'*acosmisme généralisé* induit par le totalitarisme politique (dont Auschwitz ou la Kolyma sont un des noms propres), par le globalitarisme économique (dont Wall Street et les différentes crises financières et économiques sont les noms propres), par le radicalisme techno-scientifique (dont Hiroshima et Nagasaki, ou Seveso ou Fukushima, sont quelques-uns des noms propres) et par le fondamentalisme ou l'intégrisme religieux (dont les Twin Towers sont le nom propre le plus significatif). La cosmopolitique au sens où je l'entends doit tenir ensemble ces trois exigences et non pas se contenter de se situer sur le seul plan écologique, le seul plan patrimonial ou le seul plan géo-politique.

Mais aussitôt on doit convenir que la prise en charge conjointe et cohérente de ces trois plans, de ces trois dimensions, de ces trois exigences humaines requiert de lier cette *pensée du monde* en tant que tel à une *pensée du rapport au monde* que nous sommes susceptibles d'entretenir dans le contexte actuel, qui est moins celui du totalitarisme politique du XX^e siècle que celui du globalitarisme économique, du radicalisme techno-scientifique et du fondamentalisme religieux.

² Hannah Arendt, *La condition de l'Homme moderne*, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, Paris, 1981.

L'allégation de cosmocitoyenneté

Dans ce contexte, demandons-nous en effet ce que nous voulons dire quand nous affirmons que nous sommes « citoyens du monde ». Car nous pouvons aussi bien déclarer que *nous sommes tous et toujours* citoyens du monde, de fait et par naissance, qu'affirmer que *personne ne l'est jamais* tant il est vrai que nous sommes d'abord citoyens de tel état, originaires de tel pays, locuteurs de telle langue, héritiers de telle culture et de telles histoires communautaires. Cette assignation identitaire est un fait, la plupart du temps de naissance (« je suis français ») ; elle est également une sommation (« Soyez français », sous-entendu, « Soyez un « bon » français »). L'ordre policier national et international nous enjoint de nous identifier et poursuit, voire maltraite, qui résiste à cette assignation ou se dérobe à cette identification. Je ne peux être citoyen du monde qu'en tant que je suis d'abord japonais, français, gabonais ou chilien...

Hannah Arendt a montré comment l'organisation internationale du monde avait pu, au lendemain de la Première Guerre mondiale, produire des apatrides en masse qui, privés de leur droit d'être reconnus détenteurs des droits que confèrent l'appartenance à une communauté et l'allégeance à un état, se trouvaient aussitôt déchus de toute humanité et exclus de l'humanité elle-même. Terrible paradoxe : ceux-là mêmes qui faisaient l'expérience d'être exclusivement citoyens du monde pour ne plus pouvoir l'être d'un état étaient par là même exclus du monde dont ils pouvaient, de lui seul pourtant, revendiquer la citoyenneté.

La citoyenneté du monde est donc un *fait* en un sens *très faible*, un fait si l'on peut dire sans effectivité. Elle n'acquiert de réalité que sur un mode déclaratoire et performatif, au titre d'une revendication. Je suis citoyen du monde dans la mesure où j'affirme l'être, dans la mesure où je revendique de l'être. Seule la revendication confère au fait son effectivité : elle en fait un titre. Mais de quoi ce titre est-il le titre ? Si le titre de citoyen est attaché à une structure politique particulière, celle de l'État, cette revendication suppose-t-elle et requiert-elle un État mondial ? Pourtant, c'est en l'absence même d'État mondial, voire en raison de la défection de la forme-Etat au regard de toute responsabilité mondiale que s'affiche une prétention cosmocitoyenne.

Ne revendique-t-on pas autre chose en se déclarant citoyen du monde ? Ne serait-ce pas moins une appartenance à une communauté mondiale, moins une allégeance à une autorité supranationale, qu'une certaine manière *d'être-au-monde et donc d'être soi* qui tente de s'affranchir des régimes d'appartenance et d'allégeance au travers desquels se constituent les sujets comme sujets de droits ? Sans doute est-ce ce rapport entre la manière d'être soi et la manière d'être au monde qui est en jeu dans l'allégation de cosmocitoyenneté, c'est-à-dire un certain travail de *désidentification* et *d'assomption de soi*, et conjointement de *singularisation* et d'*extranéation* – une capacité d'être soi contre toute assignation identitaire imposée – qu'on

repère particulièrement dans les conditions de migrations, d'exils et de diasporas que généralise l'actuelle « globalisation » du monde.

Or dès l'antiquité grecque, la philosophie a thématiqué la cosmocitoyenneté sur trois registres différents qui, chacun, mettent en valeur un aspect particulier de ce que signifie « être citoyen du monde », mais dont les trois, pris ensemble, pourraient bien livrer la signification cosmopolitique du rapport entre les manières d'être soi et les manières d'être au monde. Ce sont ces trois manières de se dire « citoyen du monde », qui correspondent à trois orientations philosophiques différentes, que je nomme : figures du rebelle, de l'officier, de l'essayeur. Sous ces trois figures, on reconnaîtra la signification que le cynisme donne à la revendication d'être citoyen du monde, celle que le stoïcisme lui a conférée, celle enfin que cette revendication prend dans sa reformulation sceptique.

Trois manières d'être citoyen du monde

Diogène de Synope, dit le Cynique, est le premier à qui est attribuée la revendication de se dire « citoyen du monde »³. L'affirmation cynique d'une cosmocitoyenneté dessine une position individualiste qu'on pourrait dire radicalement *apolitique* au sens littéral : refus de toute allégeance à un pouvoir étatique et de toute appartenance à une cité. Déclarer être citoyen du monde, c'est ici revendiquer non pas d'appartenir au monde et de faire allégeance à une humanité générique, mais d'être absolument sans attaches ou au-dessus de toute attache.

Cette allégation présente trois aspects. D'une part, Diogène récuse et son lieu de naissance et sa cité, il refuse de s'y laisser rapporter comme ce par quoi il pourrait être défini, identifié. Il n'appartient à personne, n'est soumis à aucune loi. Telle est la posture du rebelle, celle qui résiste à toute assignation à résidence, à toute identification. En conséquence, Diogène affirme ensuite qu'il n'est chez lui nulle part en particulier ou qu'il est chez lui partout. Nul chez soi où pourrait se loger la vérité de son être, sinon la totalité des lieux du monde qui pourraient aussi bien constituer une demeure appropriée puisque nul n'est tenu à un lieu déterminé. Telle est la situation du sans domicile fixe, mais assumée comme une règle de vie : ne pas prendre racine, ne pas s'installer, ne pas demeurer mais rester toujours libre de ses déplacements, toujours pouvoir rouler son tonneau ou le quitter. Être migrant plus que nomade⁴. Utopie et récusation du chez soi proclamée dans

³ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. Robert Genaille, Paris, GF, vol. 2, p. 30. Sur la signification de la réponse de Diogène, cf. Stéphane Douailler, « Le cosmopolitisme cynique », in Hubert Vincent, *Citoyen du monde : enjeux, responsabilités, concepts*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 219-226.

⁴ La différence entre migration et nomadisme est une question difficile. Cf. les suggestions intéressantes et problématiques de Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, § 12 : « Traitement de nomadologie », particulièrement p. 471 *sq.* Notons simplement ici que *migrare* a signifié aussi bien « s'en aller d'un lieu, changer de résidence, sortir », que « se changer » et « transgresser », cf. A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française, Le Robert, Paris, 2000*, vol.2, p. 2234. Et que l'ère des migrations « décodées » et généralisées produites par la « machine capitaliste » de déterritorialisation

l'équivalence du partout et du nulle part. De ce fait, Diogène affirme enfin qu'il n'a pas à assumer de liens privilégiés avec ses proches (famille, concitoyens,...) et n'est donc pas tenu aux obligations qui y sont attachées. Diogène ne doit rien à personne. Il s'affirme délié de toute obligation particulière dès lors que son obligation est cosmopolite : mais s'adressant à tous, s'adresse-t-elle encore à quelqu'un ? À la fiction d'un monde où nulle part se trouve partout, s'adjoint la fiction d'une communauté universelle proclamée dans l'équivalence du « je suis à tous » et du « je ne suis à personne ».

Sur ce dernier point, on ne peut s'empêcher de relever que cette équivalence retourne par avance celle que Rousseau présentera dans le *Contrat Social* comme fondement de la communauté politique : « se donner à tous, c'est ne se donner à personne », y écrit-il⁵, ce qui signifie aussi bien ne se donner à personne en particulier que ne se donner à personne d'autre que soi. Mais on peut aussi entendre que, dans l'esprit de Diogène, « être à tous » revient à « n'être à personne », sans distinctions ; *et donc pas même à soi*. Ne pas être à soi, ne pas s'appartenir en propre, telle est aussi la figure du rebelle, celle de la désidentification, figure d'une singularisation extrême qui refuse la propriété de soi. Qui refuse toute souveraineté y compris celle de soi sur soi.

Puisqu'il n'est étranger nulle part au monde, Diogène décide de vivre en étranger partout, de se faire étranger à toute forme communautaire : famille, village, cité. À tous, y compris donc à lui-même. Devenir étranger à soi-même ou devenir l'étranger de soi-même : être à soi-même clandestin, devenir clandestin ou devenir son propre clandestin, telle est peut-être la compréhension cynique de la cosmocitoyenneté. Car ici être *cosmopolite* ne renvoie à aucune *cosmopolis*, à aucun cosmos, à aucun ordonnancement du monde, à aucun ordre supérieur. C'est n'être membre de rien ; mieux, c'est *ne pas être membre*, pas même assujetti à soi. Et donc pas non plus maître de soi. Ou n'être pas sujet, en aucun sens. L'affirmation cynique d'une citoyenneté du monde dessine la figure asymptotique de la non-souveraineté et de la non-identité, ce qu'on peut nommer l'an-identité⁶.

De cette citoyenneté du monde, *le stoïcisme* propose une figure inverse. Car aux yeux des stoïciens, le monde est au contraire une grande cité, une *cosmopolis*, même si celle-ci n'a aucune réalité institutionnelle et politique, n'est pas une cité mondiale ou un État⁷. Du coup, la citoyenneté du monde désigne une double appartenance concomitante.

et de re-territorialisation (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Édipe*, Paris, Minuit, 1972, chap. III, spécialement p. 299 *sq.*) dans un monde globalisé correspond, comme on l'observe aujourd'hui, à la mise sous tutelle étatique du nomadisme.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Gallimard, La Pléiade, III : Écrits politiques, Paris, 1964, Livre I, chap. 6.

⁶ Dont le corrélat pourrait être ce que Fernando Pessoa a expérimenté sous la forme de l'hétéronymie. Cf. Étienne Tassin, « L'Europe entre philosophie et politique », in : Jacques Poulain et Patrice Vermeren (dir.), *L'Identité philosophique européenne*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 189-210.

⁷ Cf. Valérie Gérard, « Être citoyen du monde », in : Sonia Dayan-Herzbrun et Étienne Tassin (dir.) : *Citoyennetés cosmopolitiques*, revue *Tumultes* n° 24, Paris, Kimé, mai 2005, p. 13-25.

Alors que le cynisme récuse toute appartenance comme toute allégeance, le stoïcisme affirme à la fois que nous appartenons tous à un même monde et donc que nous avons des obligations envers lui ; mais que nous appartenons tous aussi à des communautés particulières (famille, amis, village, cité, etc.) envers lesquelles nous avons d'autres obligations. Obligés envers le monde et la totalité des autres, nous le sommes aussi, et peut-être d'abord, envers les nôtres. Car nous ne pouvons être citoyens du monde qu'en étant inscrits dans ce monde à des titres particuliers qui nous identifient et nous distinguent. Si chacun est donc partout chez soi dans le monde, c'est parce qu'en quelque endroit déterminé il dispose d'un chez soi. C'est aussi que nous sommes assignés à des places, répertoriés dans des ordres qui imposent responsabilités et devoirs : il faut remplir son office ou ses offices. Telle est alors la figure de l'officier, qui officie, assume sa charge ou ses devoirs au sens du *De officiis* (Cicéron). Or être officier, remplir ses devoirs, c'est jouer un rôle. Le monde est un théâtre et, en chaque scène, des offices nous convient à officier. Si chacun est citoyen du monde, c'est sur le mode du rôle, du jeu. Il faut lier le rôle aux places, aux scènes où ils ont à paraître. Le citoyen cosmopolitique aura ainsi constamment à jouer plusieurs rôles et à passer sans cesse de l'un à l'autre.

Apparaît alors de nouveau que la cosmocitoyenneté procède d'une désidentification, mais selon un autre mouvement que le mouvement cynique : celui d'une singularisation de soi par un jeu d'acteur engagé dans la particularité qui double l'universelle et encore abstraite inscription dans la *cosmopolis* en tant que telle. L'affaire du *cosmopolite* stoïcien est d'être le bon acteur de son existence en jouant bien le rôle que son appartenance assumée à des communautés et son allégeance à des pouvoirs requièrent. Double identification déniée l'une par l'autre donc, comme citoyen du monde en général et comme citoyen de tels mondes en particulier, et transcendée par la singularisation de l'acteur dans ses rôles : être citoyen du monde, c'est *jouer* son appartenance aux particularités du monde, en être sur le mode du « n'en être pas » entièrement, par où le citoyen n'est jamais prisonnier de ses communautés d'affiliation mais toujours porté à elles et au-delà d'elles par sa cosmocitoyenneté.

Il est indéniable, bien sûr, que cette double allégeance politique, en réalité multiple, aux ordres particuliers dont nous relevons et au grand ordre du monde, de même que cette double appartenance, elle-même multipliée, à des communautés d'identification superposées, entraînent inéluctablement des contradictions entre les obligations dont nous sommes redevables. Ces contradictions peuvent être insoutenables ; elles sont de toute façon insurmontables. Seule une pragmatique des jeux de rôles peut permettre à un même individu d'assumer sans souffrances excessives ses offices de particulier et ceux de citoyen du monde, de tenir ses obligations envers les uns en même temps qu'il honore celles envers les autres.

La citoyenneté du monde au sens stoïcien implique une permanente non-adéquation à soi et une éthique assumée de la duplicité, voire de la multiplicité des « soi », et des obligations non nécessairement conciliables

que chacun de ces « soi » entraîne pour « nous ». On voit ainsi que, dans le stoïcisme comme dans le cynisme, et pour des raisons inverses, la citoyenneté du monde requiert de s'élever contre les logiques d'identifications communautaires et les processus d'assignations identitaires.

La troisième posture cosmocitoyenne léguée par la philosophie est celle que dessine le *scepticisme moderne*, celui de Montaigne ou de Diderot par exemple, plutôt que le scepticisme antique au sens strict. L'attitude sceptique conjoint en quelque sorte les deux compréhensions opposées du cynisme et du stoïcisme en les faisant jouer ensemble l'une contre l'autre : être dissident, rebelle *et* pourtant jouer son rôle dans le monde, être officier. Apprendre à se désidentifier de soi, à se désaffilier de ses appartenances *et* pourtant être un acteur engagé, impliqué chez soi comme ailleurs. Attitude contradictoire en apparence, qui exige des déguisements et procède pragmatiquement par essais. On peut l'appeler l'attitude de l'essayeur par référence à Montaigne qui *s'essaye* en s'essayant *au monde* sur fond de scepticisme raisonné.

Montaigne, on le sait, reprend la formule de Diogène et l'attribue à Socrate, selon une tradition antique qu'il n'invente pas⁸. Ce faisant, il en fait la formule d'un cynisme acceptable, raisonné, celle d'un socratisme : une ironie sérieuse portée sur l'ignorance ignorée et l'ignorance assumée du monde, mais aussi de soi, dans l'effort pour se connaître. D'une part, se connaître est une tâche infinie qui requiert de ne jamais cesser l'examen de soi mais aussi de ne jamais croire cette connaissance acquise, de ne jamais penser le soi identifié voire tout simplement déterminable ; d'autre part, il n'y a pas d'autre voie pour se connaître que de s'essayer, de s'essayer au monde, ce qui est s'essayer aux autres.

Prime alors ici le refus de tout dogmatisme : qui saurait dire qui il est ou ce qu'il est, qui est l'autre ou ce qu'il est ? Qui connaît les identités, la sienne, celle des autres et des États ? Qui pourrait prétendre les maîtriser et les assigner ? Et ce choix est aussitôt une pratique de décentrement de soi, ou plutôt d'excentrement de soi, une manière de se mettre à la place des autres sans l'illusion que cette place est réellement accessible, qu'elle peut être réellement occupée. S'essayer soi est aussi, ou avant tout, une manière de se rendre étranger à soi. De se défaire de soi, ou du moins de cette figure de soi, haïssable, qui se prend pour un tout, dira Pascal, et usurpe ses droits en se faisant tyran – et de soi et des autres⁹.

Être citoyen du monde, c'est alors reconnaître que personne ne pourrait être figé dans une identité puisqu'il est toujours exposé à se singulariser d'une manière imprévisible ; une manière de se connaître soi-même et les autres depuis cette différence de soi d'avec soi et des autres qui diffère indéfiniment la constitution de ce savoir. Savoir indécis des identités, elles-mêmes précaires et flottantes, toujours susceptibles d'être désavouées ou

⁸ Michel de Montaigne, *Essais*, I, chap. 26, in *Œuvres complètes*, Paris, Lafuma, 1967, p. 76.

⁹ Blaise Pascal, *Pensées*, 597-455, in *Œuvres complètes*, Paris, Lafuma, 1963, p. 584.

transcendées dans des singularisation circonstancielle, et dont l'indécision n'invite à aucun renoncement, à aucune résignation, mais dessine au contraire une pragmatique des essais, appelle un travail de désidentification active pour s'essayer aux mondes.

Il y est alors question de changer d'habits et d'habitudes, de costumes et de coutumes : c'est affaire de déguisements puisqu'on ne saurait s'affranchir de ses coutumes et de ses habitudes qu'en s'appropriant aux costumes et aux habits des autres « nations ». Montaigne s'y essaye. Diderot en donnera la philosophie – celle du paradoxe du comédien qui est aussi le paradoxe de l'acteur politique – dans le *Supplément au voyage de Bougainville* : comme l'aumônier à Tahiti, il s'agit de « prendre le froc du pays où l'on va, et [de] garder celui du pays où l'on est »¹⁰, de s'essayer aux mœurs étrangères à Tahiti, ce qui est honoré l'hospitalité reçue et être fidèle au code universel de la nature, tout en se pliant aux mœurs européennes qui nous assujettissent et nous condamnent aux contradictions des codes religieux, moraux et civils.

Cette histoire contient une leçon politique. Derrière ce qui pourrait ne sembler que duplicité et compromission se révèle une posture à la fois philosophique et cosmopolitique qu'on peut illustrer par une scène que rapporte Diogène Laërce à propos d'un philosophe que Diderot aime évoquer. Alors qu'à l'invitation de Denys, Platon refusa de se vêtir d'une robe pourpre au motif que se déguiser en femme ne sied pas au philosophe, Aristippe de Cyrène, « le seul homme », aux dires de Platon ou de Straton, « capable de porter avec indifférence un riche manteau ou des haillons »¹¹, revêtit cette même robe « sans façon et se mettant à danser, dit très finement... qu'aux fêtes de Bacchus une âme sage n'est pas corrompue »¹². Dionysos, fêté en la circonstance, est le dieu du brouillage des identités, dieu né deux fois, dieu de l'étrangeté à soi par-delà les genres. Aristippe incarne aux yeux de Diderot cet art de se rendre étranger à soi-même, de se défroquer, qui définit une politique pragmatique mais aussi une éthique politique¹³ : être fidèle non pas à ses convictions mais aux principes d'un vivre-ensemble libérateur, non pas à un code social, moral ou religieux, mais à une politique d'émancipation à l'égard des assignations identitaires ou communautaires, ou de singularisation au regard des identifications sociales et culturelles.

L'essayeur se fait ici citoyen du monde en ce qu'il accepte, ou tâche, de se rendre étranger à soi-même, ce qui est la condition de l'hospitalité accordée à ceux qu'on nomme « étrangers ». Sans nécessairement se déplacer,

¹⁰ Denis Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville et autres œuvres*, textes choisis, présentés et commentés par Étienne Tassin, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 129.

¹¹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des hommes illustres*, trad. Robert Genaille, Paris, GF, vol. 1, p. 128.

¹² *Ibid.*, p. 132.

¹³ Cf. Étienne Tassin, « Diderot ou le paradoxe du citoyen. Le vertueux, le courtisan et le comédien », in *La raison est-elle séditeuse ? Philosophes et révolution*, revue *Carrefour*, sous la direction de Jacqueline Ayoub-Boulab et Monique Vernes, Ottawa, 2005, p. 13-34.

mais à plus forte raison s'il le fait sans s'emmener avec lui, l'essayeur voyage. Il est ainsi citoyen du monde en vertu d'une culture de l'extranéité. On peut alors appeler « cosmopolitique » *une politique des écarts, des excentrements*, qui revient à creuser ces intervalles de soi à soi et à se singulariser en luttant contre les procédures d'identification, d'assignation, d'enrôlement, mais à le faire en assumant les situations données. Logique parataxique d'une superposition d'identités qui se dénoncent les unes les autres et pourtant se requièrent, comme le suggère Diderot.

À considérer ces manières d'être soi et d'être au monde sur le mode du n'être pas entièrement ou pas uniquement soi et le mode d'être pris, écartelé, entre des mondes, on débouche finalement sur ce qu'on pourrait appeler une *politique de l'extranéation*, qui décrit à la fois une stratégie de résistance à l'égard des opérations d'identification et d'assignation effectuées par les États ou les appareils policiers, et une pragmatique de l'être au monde sous la forme assumée d'un dépaysement de soi et d'un brouillage des frontières. Au cœur de ce mouvement resurgit bien sûr, comme un leitmotiv, la figure de *l'étranger* qui vient sans cesse défaire les ordonnancements du monde (la division des territoires selon des frontières extérieures et intérieures) en apparaissant toujours là où on s'efforce de l'exclure (interdiction d'accéder, expulsion hors du territoire ou marginalisation aux confins). Une cosmopolitique serait une politique de l'étranger, ou de *l'étrangement* : étrangeté, étrangèreté et extranéité. Et cette politique commence dans le rapport que l'on entretient avec soi-même.

Aussi les États sont-ils aujourd'hui traversés par une tension contradictoire dans l'expérience qu'ils font de *l'étrangèreté*, singulièrement à cause des flux migratoires qui échappent de plus en plus à leurs contrôles : soit ils s'efforcent d'intégrer les étrangers, de les assimiler et de faire disparaître leur étrangeté ; soit ils les repoussent, les rejettent comme si l'alternative entre inclure et exclure, assimiler ou expulser, résumait toute la politique possible à leur égard. Ce sont pourtant là deux manières de méconnaître le statut d'étranger, à savoir l'écart revendiqué à l'égard de l'identité « nationale » des pays de provenance et d'accueil et, en même temps, le souci de se singulariser comme sujet politique malgré cet écart ou par cet écart. Au fond, un point de vue cosmopolitique honore l'étrangeté du citoyen. Il assume pour chaque citoyen le double écart que connaissent bien, et souvent dramatiquement, les migrants du monde moderne : écart par rapport au pays natal dont ils se sont séparés ; et écart par rapport au pays d'installation puisqu'on leur fait comprendre qu'ils ne pourront en faire partie qu'à condition de renoncer en partie, ou en totalité, à leur étrangeté (c'est-à-dire à leur supposée identité initiale).

L'anti-nationalisme du point de vue cosmopolitique considère au contraire que cet écart est la ressource d'une subjectivation politique inédite et active qui ne s'autorise pas du titre de la nationalité mais de celui de l'engagement et de la responsabilité civiques envers le monde en général et

envers les différents mondes qui constituent les milieux passagers de nos vies. Pour le dire sur un mode léger et polémique, un « bon » Français est forcément aussi un Algérien, un Malien, un Chinois, etc.... Et un « bon » Chinois est donc forcément aussi un Japonais, un Coréen, un Français... De la dignité politique que nous accordons à l'étranger, aux migrants en général comme figures concrètes de la cosmocitoyenneté, dépend peut-être que la globalisation économique soit aussi une « mondialisation » (qu'elle « fasse monde », comme on dit), au lieu de répandre cet acosmisme qui rend, pour le coup, définitivement insignifiante cette citoyenneté du monde attentive à l'extranéité des manières d'être soi et d'être au monde.