

MUTATION DU COSMOPOLITISME À L’ÉPOQUE CONTEMPORAINE : D’UNE DÉFINITION DE SOI À LA DÉSIGNATION D’UN ÉTAT DU MONDE

Louis Lourme

(SPH, Université Bordeaux-Montaigne)

Introduction

Dans le langage ordinaire, on peut dire d’une rame de tramway ou d’une ville qu’elle est cosmopolite, cela ne fait évidemment pas référence à la même acception du terme « cosmopolitisme » que dans le fait de parler, par exemple, d’un projet d’institution cosmopolitique à l’échelle internationale. En effet, les usages du terme « cosmopolitisme » sont tellement variés, ils recouvrent tellement de sens différents, qu’on ne sait plus si des auteurs différents ont encore quelque chose en commun, à tel point qu’il faut peut-être même abandonner tout simplement l’idée que l’on puisse définir le cosmopolitisme de façon précise et univoque sous peine de réduire certaines philosophies ou certains usages à des caricatures pour les faire entrer dans des cadres définitionnels qui seraient de toute façon trop larges pour être pertinents – par exemple en se contentant de la tautologie « le cosmopolitisme désigne le fait de se sentir citoyen du monde » sans chercher à l’analyser. De fait, le concept de cosmopolitisme peut désigner plusieurs choses selon les auteurs et selon les contextes (une manière d’être, une réalité sociologique, un projet politique, une conception du monde, etc.), et cette multiplicité de significations doit être clarifiée. C’est l’un des objets de cet article. À partir de ce travail de clarification des différents types de cosmopolitismes, il doit être possible de réfléchir d’une part au besoin (et à la forme possible) d’une éducation au cosmopolitisme, et d’autre part à ses limites face à la réalité du monde contemporain qui a entraîné une mutation profonde du concept : la citoyenneté mondiale n’est plus essentiellement un objet éthique mais est devenue un objet politique.

Qu’appelle-t-on cosmopolitisme ? Typologie des cosmopolitismes

Les différents usages contemporains du concept de cosmopolitisme peuvent nous permettre de distinguer ce qui me semble être les cinq principaux types (qui ne sont bien sûr pas exclusifs les uns des autres) de la manière suivante¹ :

(a) *Le cosmopolitisme moral* est celui qui est le plus directement en lien avec l’héritage antique, et il est souvent présenté aujourd’hui comme étant la forme la plus représentative des études cosmopolitiques contemporaines. Il s’agit d’une interrogation sur les conséquences morales de la revendication d’une citoyenneté mondiale (qu’est-ce que cela implique de considérer que la première allégeance est le monde ? Est-ce seulement possible ?). Cette perspective ne se contente d’ailleurs pas de reprendre l’héritage antique, elle s’interroge très précisément sur les conditions sous lesquelles on peut considérer que la situation mondiale est « injuste » (elle est inégalitaire, mais cela ne signifie pas mécaniquement qu’elle est injuste) et sur les manières de répondre à cette injustice.

(b) *Le cosmopolitisme politique* ou institutionnel consiste à essayer de traduire l’idéal cosmopolitique dans le domaine politique effectif. Que faire pour donner plus de réalité ou d’épaisseur au monde dont on peut se dire citoyen ? Ce type de cosmopolitisme marque probablement l’entrée de l’idée cosmopolitique dans une nouvelle époque dans la mesure où de tels projets étaient impossibles auparavant. La suite de cet article se concentrera pour une large part sur ce type, premièrement pour essayer de mettre au jour les causes de ce changement, et deuxièmement pour essayer de montrer en quoi il contraint à redéfinir très profondément le rapport ancien que nous pouvions entretenir avec ce concept (notamment dans la manière qu’on peut avoir aujourd’hui de s’en revendiquer).

(c) *Le cosmopolitisme culturel* est celui qui réfléchit aux rapports entre une appartenance au monde et une appartenance culturelle définie en se demandant par exemple dans quelle mesure une culture particulière se trouve remise en question dans sa structure même par son rapport au reste du monde. Cela suppose de se demander par exemple si des cultures doivent être préservées et, si oui, au nom de quoi ; cela suppose aussi de s’interroger sur la réalité de l’uniformisation culturelle du monde dont on pense parfois qu’elle accompagne les processus de « mondialisation » ; cela suppose encore de

¹ Je développe cette typologie dans la première partie de mon *Qu’est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Vrin, 2012.

s’interroger plus fondamentalement sur la nature même des cultures prétendument particulières. De fait, certains aspects du processus de mondialisation ont été la cause de ce qu’on pourrait littéralement appeler « l’effondrement » de modes de vie particuliers². Or il se trouve que ce type de problèmes n’est pas du tout anecdotique : cet effondrement peut même être problématique *pour le cosmopolitisme lui-même* car c’est paradoxalement un effondrement qui est dû à la circulation plus grande des idées et des personnes. Même s’il est très essentiel de distinguer ce qu’on a appelé d’un terme un peu vague la « mondialisation » de la cosmopolitisation, il reste que la cosmopolitisation du monde ne va donc pas sans poser des problèmes au regard même de l’idéal cosmopolitique.

(d) *Le cosmopolitisme sociologique* renvoie à l’analyse d’une réalité sociale multiculturelle (à l’échelle domestique ou à l’échelle supra-nationale). Ce type-là part du constat d’une sorte de cosmopolitisme *de fait*, c’est-à-dire un cosmopolitisme qui ne relève plus tant d’un effort intellectuel de représentation de soi-même (comme on pourrait dire que c’était le cas dans l’antiquité grecque ou latine), mais qui, tout simplement, est dorénavant un donné socio-politique – un quartier peut à ce titre être dit « cosmopolite ». Ce donné a des conséquences à la fois sur la manière dont les individus pris dans cette réalité réagissent à l’altérité qu’ils côtoient, et sur la définition même de cette réalité-là.

(e) *Le cosmopolitisme juridique* enfin, renvoie historiquement aux analyses qui se situent dans la perspective kantienne de la pensée d’un « droit cosmopolitique » (expression qui désigne sous sa plume le droit d’entrer dans un pays sans y être traité en ennemi, c’est-à-dire un simple « droit de visite »). Cet axe de recherche concernant la manière dont le droit pourrait relayer les idéaux cosmopolites est directement travaillé par le cosmopolitisme politique et le cosmopolitisme moral qui s’interrogent sur la justice à l’échelle mondiale et qui cherchent à répondre aux deux questions suivantes : (1) quelles sont les institutions les mieux à même de construire un droit cosmopolitique ? (2) comment peut-on fonder un tel droit ?

² Je fais référence ici à l’ouvrage de Chinua Achebe *Le monde s’effondre* (1958). En l’occurrence dans cet ouvrage un monde s’effondre littéralement pour Okonkwo, cet homme qui revient dans son village après en avoir été banni pendant une longue période, et qui ne le reconnaît plus du fait de la colonisation du Nigéria par les Britanniques. Tous les repères ont été bousculés.

Besoin d’une éducation au cosmopolitisme

C’est au regard de cette typologie que l’éducation au cosmopolitisme peut fondamentalement être légitimée. Quelle que soit la façon dont on se représente les principaux enjeux des questions liées à la justice globale, au multiculturalisme, au développement des institutions internationales ou aux dépendances post-nationales, l’éducation au cosmopolitisme semble à la fois légitime et nécessaire.

La notion d’éducation cosmopolitique désigne, pour le dire à la manière de Kant, l’éducation au « plus grand bien universel³ » – il s’agit en tout cas d’une éducation qui n’est pas bornée par le cadre national. Elle s’entend ainsi comme visant le développement de ce qu’on peut appeler la « conscience cosmopolitique » (c’est-à-dire notre capacité à nous représenter comme membre de la communauté des hommes au sein de laquelle tous sont égaux), conscience rendue plus nécessaire que jamais par l’état actuel du monde. Le cadre démocratique rend d’ailleurs la destination cosmopolitique des systèmes éducatifs plus nécessaire encore : un système éducatif démocratique ne peut pas être borné par l’horizon national dans la mesure où prendre comme référence notre appartenance nationale revient à placer au-dessus des exigences de morale les exigences patriotiques⁴.

L’une des philosophes contemporaines les plus pertinentes en la matière est sans aucun doute Martha Nussbaum, qui parvient à lier, dans ses différents textes consacrés à la question, l’éducation à la citoyenneté démocratique et le cosmopolitisme. Dans *Les émotions démocratiques* par exemple, elle développe l’idée selon laquelle nos systèmes éducatifs modernes sont actuellement tournés vers le profit et visent à former de jeunes individus efficaces et techniquement compétents – ce qui correspond à une perte de notre capacité critique. Et contre cette vision de l’éducation qui met en péril la possibilité d’une citoyenneté éclairée, elle entreprend une défense des Humanités et des arts, dont les vertus sont sans cesse rappelées, et au premier rang desquelles on trouve la faculté de faire éprouver et comprendre « la manière dont les êtres humains doivent

³ Comme l’écrit Kant : « Les parents se préoccupent de leur maison, les princes de leur État. Les uns et les autres n’ont pas pour fin dernière le plus grand bien universel, ni la perfection à laquelle l’humanité est destinée, et pour laquelle elle est en effet disposée. Or l’économie d’un plan d’éducation devrait être conçue dans un esprit cosmopolitique. » E. Kant, *Propos de pédagogie* (trad. Pierre Jalabert), in *Œuvres complètes*, t. 3, Introduction, p. 1155.

⁴ Ce qu’explique Martha Nussbaum en ces termes : « La délibération politique est sabotée encore et toujours par des loyautés partisans ». M. Nussbaum, « Patriotisme et cosmopolitisme » (1994), in *Cahiers Philosophiques* n° 128 (trad. L. Lourme), 2012, p. 101.

se relier les uns aux autres : ils doivent se considérer comme des égaux, dignes, dotés de profondeur intérieure et de valeur⁵ ». Les Humanités doivent selon elle permettre de développer notre imagination et notre empathie ; facultés qui sont les conditions d’un esprit critique – y compris et surtout d’un rapport critique à notre propre histoire et notre propre identité qui, placées sous le regard de l’histoire mondiale et de la vie des autres, permet d’accéder à ce qu’elle nomme une « citoyenneté responsable⁶ ».

Qui plus est : l’état actuel du monde et des relations internationales justifie le recours à une éducation cosmopolitique.

« Il est irresponsable d’enfouir la tête dans le sable et d’ignorer les multiples manières dont nous influençons chaque jour la vie de personnes éloignées. L’éducation devrait donc nous préparer à affronter avec efficacité de telles discussions, en nous concevant comme des « citoyens du monde », pour employer l’expression consacrée, plutôt que simplement comme des Américains, des Indiens ou des Européens⁷. »

Ce cosmopolitisme pédagogique n’est bien entendu pas incompatible avec l’attachement à notre environnement proche. Plus encore : Martha Nussbaum (notamment depuis un article de 2008⁸) n’a de cesse de rappeler l’importance et la nécessité des attachements locaux pour la construction critique des identités comme pour l’exercice de la justice (elle écrit notamment : « La politique, comme le soin des enfants, sera mal faite si chacun se pense comme responsable de tous, plutôt que de donner à ses proches une attention et des soins spéciaux⁹ »). Elle souligne en somme la compatibilité des attachements locaux avec l’attachement global, et renoue ainsi très profondément avec les approches antiques du concept, en introduisant un ordre de priorité et en indexant nos délibérations politiques sur l’attachement global – comme chez les stoïciens.

Toutes ces réflexions font écho à l’idée selon laquelle, plus encore qu’un *besoin* de cosmopolitique, il y a un *devoir* de cosmopolitique et d’éducation cosmopolitique :

« Si nous croyons vraiment que tous les êtres humains sont créés égaux et dotés de certains droits inaliénables, nous sommes moralement obligés de réfléchir à ce que cette conception nous oblige à faire avec et pour le reste du monde¹⁰. »

⁵ M. Nussbaum, *Les émotions démocratiques* (trad. S. Chavel), Paris, Climats, 2011, p. 137.

⁶ M. Nussbaum, *ibid.*, p. 119.

⁷ M. Nussbaum, *ibid.*, p. 102.

⁸ M. Nussbaum, « Toward a Globally Sensitive Patriotism », in *Daedalus*, Été 2008, Vol. 137, No. 3, p. 78-93.

⁹ M. Nussbaum, « Patriotisme et cosmopolitisme », *op. cit.*, p. 105.

¹⁰ M. Nussbaum, *ibid.*

Ce devoir de cosmopolitisme est finalement autant un devoir à l’égard de notre humanité qu’un devoir de cohérence vis-à-vis des principes sur lesquels se fondent notre pratique et nos délibérations politiques dans les sociétés modernes. Éduquer notre conscience en la faisant partir de la représentation d’un monde commun et d’une même humanité : on retrouve ici l’intuition stoïcienne fondamentale (que Martha Nussbaum prend d’ailleurs explicitement pour référence dans son article de 1994). Pour les stoïciens en effet, le sage doit parvenir à se projeter au sein de l’ensemble formé par la communauté des êtres rationnels pour penser ce que doit être une action juste au sein de ses appartenances locales. Au regard de ce principe éthique, toute appartenance particulière est toujours accidentelle – au sens où le fait d’être français ou allemand n’est qu’un *accident* (il aurait pu en être autrement). La question de savoir quelle importance on donne à cet accident dans les systèmes éducatifs, et celle de savoir ce qu’on gagne à bâtir une éducation patriotique, sont bien sûr les deux questions principales que le cosmopolitisme pose aux systèmes éducatifs contemporains.

Cette présentation rapide du besoin d’une éducation au cosmopolitisme appelle à mon sens une observation critique concernant le rôle accordé au développement de notre « conscience cosmopolitique » et l’espoir que Martha Nussbaum semble fonder sur lui. Ce qui transparait dans ce plaidoyer pour une éducation cosmopolitique, c’est que l’auteure a l’air d’espérer que de tels changements adviennent *dans les consciences* d’abord pour que les choses changent ensuite dans le monde – et dans le monde institutionnel et politique en particulier. Elle semble dire : l’éducation doit faire changer les consciences, et, quand elles auront changé chez le plus grand nombre, les affaires du monde évolueront positivement. Or je crois que c’est beaucoup attendre de la conscience et, en même temps, beaucoup espérer des effets de l’éducation. Je crois en outre que c’est se méprendre sur le rapport entre l’institution politique et la conscience politique. Laquelle est la première ? Aussi développée que puisse être la conscience cosmopolitique, elle ne sera de toute façon jamais assez répandue ou assez stable pour fonder quoi que ce soit sur les plans juridiques ou institutionnels. Les réactions de rejet des processus de cosmopolitisation sont trop nombreuses et le développement de la conscience cosmopolitique est trop peu uniforme dans le temps et dans l’espace pour

qu’on puisse attendre une base de légitimation satisfaisante¹¹. Cela ne signifie évidemment pas que l’éducation n’ait pas à être cosmopolitique ou qu’on ne gagne rien à ce qu’elle le soit effectivement, mais simplement qu’on ne doit pas tout attendre d’une telle éducation, aussi cosmopolitique qu’elle puisse être.

Sur quoi donc peut-on alors efficacement fonder la modification des pratiques et des institutions ? Ma thèse est que le discours cosmopolitique normatif peut être fondé sur *l’état du monde* plutôt que sur l’attente d’un hypothétique réveil des consciences, afin de lui donner les contours d’un « réalisme cosmopolitique » (en montrant notamment en quel sens l’adoption d’une optique cosmopolitique est rendue nécessaire). Qu’y a-t-il donc dans cet état du monde qui permette de considérer que le concept de cosmopolitisme a muté ? Et quelle est la nature de ce changement ? C’est précisément ce que la suite de cet article essaye d’analyser.

La période contemporaine nous contraint au cosmopolitisme

La particularité de la notion de citoyenneté mondiale est que, tout au long de son histoire, elle n’a jamais signifié à proprement parler une véritable citoyenneté. Aussi bien dans l’antiquité que dans les retours plus tardifs de la notion (aux 17^e et 18^e siècles notamment) le cosmopolitisme renvoie toujours à une citoyenneté « métaphorique ». Dans cette acception métaphorique (qui se met en place dès les premières occurrences cyniques et stoïciennes), la citoyenneté mondiale désigne une sorte de représentation de soi-même au sein du monde, ou au sein de l’humanité tout entière, mais la « citoyenneté » dont il est question n’est pas réellement une citoyenneté au sens juridico-politique d’un ensemble de droits et d’obligations. Ce qui caractérise habituellement la citoyenneté mondiale, ce sont habituellement trois traits fondamentaux : elle est volontaire (elle désigne une conception qu’on peut ne pas partager), individuelle (c’est toujours tel individu qui choisit ou non de se dire cosmopolite), et éthique (les liens et les engagements qu’elle fonde restent non contraignants). À proprement parler, ces trois éléments fondamentaux montrent bien que la citoyenneté mondiale doit être comprise comme une non-citoyenneté. Mais il se trouve que c’est précisément cela que la période contemporaine fait changer.

¹¹ J’analyse les limites de cette conscience cosmopolitique, dans L. Lourme, *Le nouvel âge de la citoyenneté mondiale*, Paris, PUF, 2014, p. 43 à 52.

La citoyenneté mondiale gagne au dix-neuvième et surtout au vingtième siècle un sens juridico-politique inédit, une effectivité politique nouvelle qui s’explique d’abord par le fait que certaines institutions prennent le relai des États, suite au fait qu’ils aient progressivement perdu leur autonomie sur plusieurs plans (économique, politique et juridique). Cela ne signifie pas que les États ne décident plus rien, ni que toute trace de souveraineté a disparu, mais simplement que les pratiques aboutissent à une remise en cause très profonde de la vision classique des États.

Autre explication décisive concernant cette effectivité politique nouvelle de la notion de citoyenneté mondiale : la situation inédite de risques globaux partagés par l’ensemble des habitants de la planète. Cette situation aboutit à un état de fait dans lequel nous sommes tous littéralement mis à niveau : il y a une situation de risques partagés par tous (risques sanitaires, économiques, écologiques, etc.) qui exige que soit imaginée une nouvelle échelle politique – l’échelle cosmopolitique – pour traiter ces risques et y répondre. Qu’est-ce que cela veut dire ? Cela signifie que je suis concerné par le problème de la déforestation par exemple, non pas réellement en tant que je suis citoyen français, mais en tant que je suis habitant de la planète, et il faut donc que l’institution politique me permette de traiter de ces problèmes à leurs échelles. Ces différents risques globaux ne signifient pas que la citoyenneté nationale est inefficace ou inutile bien sûr, ils indiquent seulement qu’elle ne peut résoudre seule certains défis contemporains et qu’il faut donc instituer une autre échelle de règlement politique des problèmes. Les replis identitaires ou l’adhésion au projet (par le biais de la conscience cosmopolitique) ne concernent cette mutation que de manière seconde, car c’est bien un diagnostic sur le réel qui explique cette mutation.

Une conséquence de cela c’est que le cosmopolitisme est certes davantage partagé qu’auparavant, mais qu’il est devenu dans le même temps *réactif* et *contraint* par l’état du monde. Nous sommes entrés dans la période d’un cosmopolitisme subi, bien éloigné de l’idéal positif et volontaire classique – nous sommes passés d’une modalité de la définition de soi à la désignation d’un état de fait qui ne dépend pas de nous et qui exige des modifications radicales de nos pratiques. En somme la citoyenneté mondiale cesse d’être « métaphorique » à l’époque contemporaine. Et cette nouvelle effectivité politique du concept de cosmopolitisme se traduit à la fois sur le plan institutionnel et sur le plan institutionnel.

Tout d’abord, la voie non institutionnelle est la voie de ce qu’on appelle parfois la « société civile mondiale », cet étrange objet politique qui se développe très rapidement au 20^e siècle, acquiert une autonomie de plus en plus conséquente à l’égard des États, et permet donc à des citoyens un engagement au-delà des cadres nationaux notamment par le biais des ONG. C’est une voie « non-institutionnelle » simplement au sens où son mode d’action politique n’est pas le fait des institutions internationales. Pour un individu particulier cela signifie simplement que l’action politique mondialisée est rendue plus aisément possible qu’elle ne l’était auparavant, de sorte que se déploie dans les faits ce qu’on pourrait un cosmopolitisme politique pratique – au sens où on peut effectivement agir dans le monde en tant que citoyen du monde¹².

Pour que la citoyenneté mondiale accède à un sens juridico-politique, il faut nécessairement passer par la voie institutionnelle, c’est-à-dire par la voie des organisations internationales. Et dans cette voie-là, évidemment, les questions sont très nombreuses : à quoi ressemblerait une citoyenneté mondiale instituée ? Qu’est-ce que cela changerait ? Est-ce réellement possible (est-ce qu’on en est loin ?) ? Et est-ce véritablement souhaitable ? Tout cela suppose un arsenal de réformes et d’innovations institutionnelles dont certaines sont éminemment problématiques en elles-mêmes, mais qui rendraient possible le fait de parler d’une véritable citoyenneté mondiale. Pour chacune des réformes ou des innovations, il s’agit d’accorder une plus grande place à la participation des citoyens dans les différentes sphères de gouvernance et notamment à l’échelle mondiale, quelle que soit la manière dont on imagine la participation de ces acteurs – c’est en cela que les institutions cosmopolitiques permettraient littéralement l’expression juridique et politique de la citoyenneté mondiale. À différents degrés de faisabilité, on peut par exemple évoquer à titre d’exemple de ces « institutions cosmopolitiques » : le développement de parlements régionaux, les référendums supranationaux, le développement de forums démocratiques, le recours aux experts, la création d’une Cour mondiale des Droits de l’homme, l’amélioration de la représentation politique des acteurs de la société civile, le projet d’un parlement mondial, etc. Tout cela reviendrait à articuler à l’échelle mondiale deux types d’institutions : les institutions

¹² Cette voie non-institutionnelle ne manque bien sûr pas de poser à son tour des problèmes tout à fait centraux à la pratique politique. Par exemple : quelle est la légitimité de la société civile mondiale ? Sur quelle norme fonde-t-elle son action ? Est-il souhaitable ou non qu’une telle sphère d’action se développe ? Quelles sont les motivations réelles de ces acteurs ? Qu’est-ce qui pousse à un engagement politique à l’échelle de la planète ? Est-ce seulement le souci de la justice ? Et de quelle justice ?

intergouvernementales d’une part (disons par exemple : l’Assemblée Générale de l’ONU, les organisations régionales telles que l’Union Européenne ou l’Union Africaine ou encore les organisations interétatiques qui ont compétence dans un domaine précis – le FMI ou l’OMC par exemple) et les institutions cosmopolitiques d’autre part, qui seraient, elles, basées sur l’égalité entre les citoyens.

Chacune des propositions évoquées pose bien entendu énormément de questions ou de problèmes en elles-mêmes. Mais, à chaque fois, la volonté principale est de faire en sorte que cette structure de codécision politique entre deux types d’institutions (internationales et cosmopolitiques) soit un facteur qui permette de contrebalancer la puissance des États et de traiter de certains problèmes qui touchent l’ensemble des habitants de la planète en tant qu’habitants de la planète et non seulement en tant que citoyens de tel ou tel État particulier. Pour le dire autrement, ces projets de réformes visent à imaginer les contours d’un espace politique au sein duquel notre citoyenneté mondiale puisse s’exprimer, non parce qu’il s’agirait là d’un désir aujourd’hui universellement répandu, mais parce que la réalité du monde nous y contraint. Si le concept perd probablement en densité métaphysique avec cette mutation, il gagne cependant en efficacité pratique et c’est en cela un changement très profond de sa nature puisqu’il cesse de désigner une solidarité volontaire et positive pour renvoyer dorénavant à une solidarité contrainte et réactive face aux défis contemporains – constat amer qui avait déjà été dressé par Hannah Arendt à propos du danger représenté par l’arme atomique : « la solidarité de l’humanité est à cet égard entièrement négative¹³. »

Bibliographie

- Achebe C., *Le monde s’effondre*, Londres, William Heinemann, 1958.
- Arendt H., *Vies politiques* (trad. Adda É., Bontemps J., Cassin B., Don D., Kohn A., Levy P. et Oppenheimer-Faure A.), Paris, Gallimard, 2006.
- Kant, E., *Propos de pédagogie* (trad. Jalabert P.), in *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Gallimard, coll ? La Pléiade, 1986.
- Lourme L., *Qu’est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Vrin, 2012.
- Lourme L., *Le nouvel âge de la citoyenneté mondiale*, Paris, PUF, 2014.
- Nussbaum M., « Toward a Globally Sensitive Patriotism », *Daedalus*, Été 2008, vol. 137, n° 3, p. 78-93.

¹³ Cf. H. Arendt, *Vies politiques* (trad. É. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don, A. Kohn, P. Levy et A. Oppenheimer-Faure), Paris, Gallimard, 2006 (1986), p. 96.

- Nussbaum M., *Les émotions démocratiques* (trad. Chavel S.), Paris, Climats, 2011.
- Nussbaum M., « Patriotisme et cosmopolitisme » (1994), *Cahiers Philosophiques*, n° 128 (trad. Lourme L.), 2012.