

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

# La globalisation : entre économisme et moralisme

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : jeudi 9 juillet 2009

## **Description :**

L'intérêt (satisfait par le marché) et la bienfaisance devaient être les deux mamelles de la prospérité et du bonheur planétaires. On connaît le résultat : le règne de l'illimitation qui menace jusqu'à nos existences. Gérard Berthoud souhaite que nous renouions avec une éthique (aristotélicienne, mais aussi très maussienne) du juste milieu, et que nous retrouvions confiance dans notre capacité à choisir notre destin collectif - dans le politique - plutôt que de continuer à nous soumettre à l'économique. S.D.

---

**Revue du Mauss permanente**

---

Depuis plus d'une décennie, la planète est devenue l'objet de discussion sans fin, de débats passionnés, mais aussi d'espoirs peu fondés et de croyances illusives. Dans les milieux économiques, académiques et chez les militants « altermondialistes », beaucoup pensent que toutes les frontières n'ont plus de raison d'être, tout particulièrement les frontières politiques. Ils en arrivent ainsi à défendre l'idée d'une nouvelle ère dite globale. Très vite, cette vision du monde s'est diffusée dans les médias, au point de devenir un lieu commun pour l'opinion publique.

## Un seul monde ?

Cette croyance en un devenir globalisé pour l'humanité entière se retrouve, par exemple, dans l'expression incantatoire de « société de l'information », étroitement liée au thème de la mondialisation. Les promesses d'une humanité enfin pacifiée et prospère sont si largement diffusées qu'elles en viennent à se présenter comme des évidences. Tel est, par exemple, l'ultime paragraphe du message approuvé par tous les États membres des Nations Unies à l'issue du Sommet mondial sur la société de l'information (2003) :

« Nous sommes fermement convaincus qu'ensemble nous entrons dans une nouvelle ère à l'immense potentiel, celle de la société de l'information et de la communication élargie entre les hommes. Dans cette société naissante, l'information et le savoir peuvent être produits, échangés, partagés et communiqués au moyen de tous les réseaux de la planète. Si nous prenons les mesures nécessaires, tous les habitants de la planète pourront bientôt ériger ensemble une nouvelle société de l'information basée sur le savoir partagé et fondée sur une solidarité mondiale et sur une meilleure compréhension mutuelle entre les peuples et les nations. Nous ne doutons pas que ces mesures ouvriront la voie à l'édification d'une véritable société du savoir. » [1]

Cette vision illusoire de la globalisation n'est pas nouvelle. Aussi, le phénomène actuel de globalisation devrait-il être replacé dans la longue durée d'un mouvement historique qui débute à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, avec la « découverte du nouveau monde ». Mais plus concrètement, une première étape effective peut s'identifier aux innovations majeures dans le domaine des technologies de la communication (transport et transmission) au XIX<sup>e</sup> siècle. Par exemple, le chemin de fer et le télégraphe renouvellent l'espoir d'unir la « grande famille humaine ». Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la « fée » électrique va permettre de renouveler les promesses non tenues jusqu'alors (voir Berthoud 2000 : 173). Mais il faudra attendre le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, pour renouer avec des promesses techno-utopiques grâce à la « révolution informatique ». Il n'en reste pas moins que la globalisation, sous sa forme actuelle, n'est pas qu'un ensemble disparate de croyances. Elle renvoie aussi à des faits comme la circulation généralisée de l'argent, des biens, de l'information et, à un moindre degré, des personnes. Elle correspond encore à des politiques économiques, dont l'impact sur les institutions et sur les pratiques individuelles et collectives est considérable. A ce niveau des faits et des politiques, la question n'est plus de savoir ce qu'est effectivement la globalisation, car celle-ci se mesure. Divers instituts pensent pouvoir établir un indice de la globalisation, afin de classer les pays. Cette « vérité des chiffres » permet au moins de mettre en évidence l'énorme fracture entre des gagnants et des perdants, tant entre pays qu'à l'intérieur de chacun d'eux. Mais cette manière d'établir une comparaison chiffrée, pour saisir la complexité du phénomène dit de globalisation, est, pour le moins, insatisfaisante. Partons plutôt du constat que ce système se caractérise par un clivage radical entre deux instances : le marché mondial et la communauté internationale. Un système foncièrement marqué par des formes diverses d'hétérogénéité. Sur le plan géopolitique, l'Occident est confronté de plus en plus à des puissances en devenir comme la Chine et l'Inde. Plus largement, l'hétérogénéité est aussi culturelle. Les vérités existentielles des uns et des autres à travers le monde semblent pour le moment largement incompatibles, même si les États membres des Nations Unies reconnaissent tous les valeurs universelles avancées dans de multiples documents.

## Le marché mondial

La dynamique marchande contribue à unir la planète, dont toutes les parties, pauvres et riches, poursuivent, ou essaient de poursuivre, les mêmes objectifs. Toutes se soumettent plus ou moins aux exigences et aux rapports de force propres à la division internationale du travail. Certes la marchandisation généralisée n'est pas encore pleinement réalisée. Mais il serait naïf de ne pas considérer la portée hégémonique d'un tel mouvement partout dans le monde. Dans son principe même, le marché tend à n'établir aucune distinction entre ce qui est proche et ce qui est lointain. Ou encore, il en vient à ranger ce qui est familier et ce qui est étranger dans le seul registre du fonctionnel et de l'impersonnel. Cette manière de concevoir la portée libératrice de relations humaines proprement désocialisées n'est pas nouvelle. Déjà dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, un auteur anglais, Dudley North, affirme :

« the whole World as to Trade, is but as one Nation or People » (voir Appleby 1978 : 277).

Dans la même perspective et à la même époque, l'Italien Montanari affirme :

« les communications des peuples entre eux sont si étendues sur tout le globe terrestre que l'on peut quasiment dire que le monde entier est une seule ville où se tient une foire permanente de toutes les marchandises et où tout homme, sans sortir de chez lui, peut au moyen de l'argent s'approvisionner et jouir de tout ce que produisent la terre, les animaux et le labeur humain » (voir Marx 1965 : 414).

Près d'un siècle plus tard, Montesquieu ne pourra que confirmer une telle position globaliste. Ainsi :

« [L'] les effets mobiliers, comme l'argent, les billets, les lettres de change, les actions sur les compagnies, les vaisseaux, toutes les marchandises, appartiennent au monde entier, qui, dans ce rapport, ne compose qu'un seul État, dont toutes les sociétés sont les membres : le peuple, qui possède le plus de ces effets mobiliers de l'univers, est le plus riche [L'] L'avarice des nations se dispute les meubles de tout l'univers » (1779 : 24).

Enfin, pour Adam Smith, le marché est un espace dont l'extension n'est soumise à aucune limite préétablie. Pour lui, par exemple :

« a merchant [L'] is not necessarily the citizen of any particular country. It is in a great measure indifferent to him from what place he carries on his trade ; and a very trifling disgust will make him remove his capital, and together with it all the industry which it supports, from one country to another » (1776 : 426).

Il s'agit bien sûr de vues prémonitoires. Le capitalisme d'alors est encore largement contenu dans des limites à la fois sociales, culturelles et politiques. Au contraire, aujourd'hui l'univers économique tend à s'autonomiser et à se libérer de tout ce qui constitue un obstacle pour son expansion. Des transformations radicales conjointes, de nature technique et économique, imposent en effet une logique d'organisation, en rupture complète avec toute idée de limite et de lieux clairement circonscrits.

L'idée d'un marché mondial peut s'envisager comme l'expression achevée du « doux commerce », selon l'expression de Montesquieu. Le commerce est ainsi vu comme la seule manière d'instaurer progressivement la paix et la prospérité dans le monde. L'interdépendance croissante, produite par le commerce international, est perçue comme la meilleure manière d'enlever peu à peu toute légitimité aux frontières étatiques. Un seul monde, c'est-à-dire un seul marché, devrait unir toute l'humanité conquise par l'idée que l'intérêt individuel et collectif de l'autre est aussi mon propre intérêt. Pourtant la portée pacificatrice du marché devrait être fortement relativisée.

Dans sa très grande clairvoyance, Montesquieu montre le côté sombre du « doux commerce ». Ainsi, pour lui :

« dans les pays où l'on est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales : les plus petites choses [et] s'y font ou s'y donnent pour de l'argent » (1979 : 10).

## La communauté internationale

Il serait néanmoins réducteur de ramener la globalisation au seul domaine de l'économie. L'existence d'un marché mondial en construction ne peut pas s'envisager sans prendre en considération la communauté internationale, selon un vocabulaire établi. Faut-il pourtant prendre au sérieux une telle formule dans le contexte mondial actuel ? Ne renvoie-t-elle pas plutôt à des mots vides de sens ? N'est-elle pas devenue, au fil du temps, une simple habitude de langage ? Une rapide évaluation de la situation effective du monde semble imposer une réponse affirmative à de telles questions. Cette communauté internationale est en effet travaillée par de violents déséquilibres, technoscientifiques et économiques certes, mais aussi stratégiques et militaires. Et elle est surtout pervertie par une fracture entre la richesse globale du Nord et la pauvreté diffuse de maints pays du Sud. Une sorte de grand partage qui évoque irrésistiblement l'existence de deux mondes sans commune mesure.

Et pourtant, sans nier la pertinence de ces évaluations et d'autres encore, de sérieuses raisons permettent de prendre en considération l'idée mobilisatrice de communauté internationale. A commencer par l'existence des organisations internationales, qui prouvent l'inévitable interdépendance des Etats, même les plus hostiles à tout empiètement sur leur souveraineté. Une tendance manifeste se développe, en vue de conférer une légitimité accrue à un partage des compétences entre les Etats et diverses institutions globales. Certes, même l'ONU ne constitue pas l'organe propre à une communauté politique englobante, dont les compétences seraient d'assurer le « bien-vivre-ensemble » de toute l'humanité. Il semble ainsi possible d'admettre l'hypothèse d'une communauté internationale en devenir. Son existence s'affirme dans des actions partielles et ponctuelles marquées, entre autres, par l'exigence morale d'une solidarité planétaire.

Une sorte de division des tâches s'établit, à l'échelle planétaire, entre l'univers économique et la communauté internationale. Le premier doit promouvoir un marché aussi libre que possible ; la seconde se donne comme objectif, entre autres, de résoudre le problème de la pauvreté dans le monde. Pour les tenants du « tout-marché », le slogan « trade not aid » a toutes les apparences d'une vérité indiscutable. Il sert ainsi fréquemment à justifier des politiques économiques, propres à déstabiliser l'équilibre social pour une promesse de l'amélioration du bien-être pour le plus grand nombre. L'emballage pour le tout-marché globalisé est pourtant loin d'éclipser diverses formes de générosité et de bienveillance, qui peuvent toutes être incluses dans la catégorie générale de l'aide. Mais une aide qui doit être vue simplement comme une sorte de complément moral de la voie proprement économique. Le slogan pourrait être « aid for trade ». L'aide est envisagée comme le moyen pour sortir une bonne partie de l'humanité du « piège de la pauvreté », en vue d'une participation au marché mondial. En particulier, l'aide publique au développement devrait faire des exclus des acteurs à part entière d'une concurrence économique élargie. Cette « lutte contre la pauvreté » tend à diviser l'humanité entre ceux qui ont le devoir d'aider et ceux qui ont le droit de recevoir. Mais l'obligation morale des premiers ne va pas sans un intérêt économique plus ou moins marqué ; les seconds ne peuvent recevoir, sans d'une façon ou d'une autre, devoir rendre. Trop souvent pourtant, ce droit de recevoir équivaut à réduire les bénéficiaires à un véritable objet de bienfaisance. Cette possible perversion de l'aide illustre la forte tendance du système mondial à fonder les relations humaines sur l'efficacité technique et économique. Selon cette logique, ne pas participer à un tel système, n'est-ce pas être inutile ?

## La visée d'une éthique utilitariste

La globalisation, caractérisée par une ambivalence foncière, semble extérieure à toute volonté humaine. Elle a toutes les apparences d'une force inéluctable contre laquelle il serait vain de résister. Mais à cette face sombre de la globalisation s'oppose la face brillante d'un processus en mesure de produire des biens et des services sans limites. La voie qui devrait mener à un tel bonheur est bien sûr celle du marché sans entraves. Une voie présentée comme étant universalisable, parce qu'elle reposerait sur un être humain porté naturellement à se soucier d'abord de lui-même. Dans cette perspective, la condition majeure de la libération individuelle passerait par l'instrumentalisation du monde. La croissance économique est donc la condition sine qua non pour tendre vers un tel objectif. En particulier, depuis la chute du Mur de Berlin en 1989, l'idéal d'un bien-être matériel s'est pleinement affirmé dans le monde entier. Une véritable course économique entre pays est engagée. Le monde se divise ainsi en pays riches et en pays pauvres bien sûr, mais aussi en pays émergents ou encore en nouveaux pays industrialisés, pour ne citer que les étiquettes les plus courantes. Autant dire que le monde, à la poursuite voulue ou imposée de la richesse marchande, est fragmenté bien au-delà de la dichotomie facile entre inclus et exclus.

Cette recherche inlassable d'une amélioration des conditions matérielles de la vie, même pour les plus riches, apparaît très immédiatement comme le but ultime de l'existence humaine. La caractéristique majeure de cette quête est de ne présenter aucune limite à la recherche du bien-être. A cette vision de l'homo oeconomicus généralisé correspond nécessairement une éthique qu'il faut bien qualifier d'utilitariste. En d'autres termes, tout ce qui permettrait d'accroître le bien-être ou le bonheur des individus, pour reprendre des termes vagues mais largement usités, serait le critère par excellence pour dire à la fois ce qui est vrai, bien et juste.

A suivre ces principes utilitaristes, combattre la pauvreté et promouvoir la croissance, c'est donc agir pour le bien de tous. Chacun pourrait ainsi accroître sa participation et sa capacité d'agir dans l'univers économique de la production et de la consommation. Mais quels moyens mettre en œuvre pour espérer parvenir à un tel niveau de liberté et de prospérité ? Pour nombre d'experts, l'aide ne serait que la manifestation de « bonnes intentions » pour des résultats discutables, voire nettement négatifs. En d'autres termes, le marché semblerait être la seule manière naturelle d'organiser le monde entier. Ce qui reviendrait à considérer que toute discussion sur la « bonne vie » et la « société juste » n'aurait pas de raison d'être. Mais une position aussi extrême élude bien sûr la question majeure des finalités de l'existence humaine et des valeurs. Aussi, la légitimité de l'ordre marchand s'exprime souvent dans un langage éthique. Pour toute une tradition de pensée, il n'y aurait aucun antagonisme fondamental entre intérêt individuel et bien commun. Au contraire, chercher de manière prioritaire à satisfaire ses propres besoins et ses désirs aurait un effet positif sur l'ensemble de la société. Qu'il suffise de rappeler la position de Mandeville, avec sa croyance que « les vices privés font le bien public » et celle d'Adam Smith et son idée de « main invisible ». Une telle visée éthique, fondée sur le jeu des intérêts mutuels entre des individus indifférents entre eux, s'identifie en fin de compte à l'idéal du marché pur.

Pour Friedrich von Hayek, un représentant majeur de la doctrine de l'« ordre spontané », un tel idéal suppose une « société de droit » ou « société ouverte », caractérisée par des règles abstraites et universelles. Dans un tel contexte, « on garde ce dont les voisins pauvres auraient sans doute besoin et on l'emploie à servir les demandes anonymes de milliers d'étrangers ». C'est dire encore que l'on « est amené à faire du bien à des gens beaucoup plus nombreux en recherchant le bénéfice maximal » (voir Nemo 1988 : 298).

## Un autre regard

Pour échapper à cette vision individualiste et contractualiste, un autre regard sur le monde et sur les relations que nous établissons avec la nature et avec les autres, proches et lointains, devrait s'imposer. Mais ce regard ne peut pas être radicalement autre, jusqu'à esquisser une vision en rupture absolue avec la situation présente. Penser le possible et le souhaitable devrait aller de pair. Tentons d'esquisser une voie théorique pour concevoir la réalité humaine et sociale autrement que celle que nous impose la vision économique du monde. Mais au préalable le

postulat d'un être humain naturellement égoïste, qui semble pour beaucoup d'une évidence aveuglante, doit être interrogé. Un être dont les manifestations apparemment altruistes ne seraient qu'un moyen détourné pour satisfaire des penchants nécessairement égoïstes. Cette manière de voir s'exprime dans la toute-puissance du langage de l'intérêt. Un langage qui met en avant ce qui sépare et ce qui oppose et qui passe pour la seule manière adéquate de dire ce qui est proprement humain. En particulier, l'usage de catégories économiques comme « intérêt », « échange », « capital » et « marché », généralisées à l'ensemble de la vie individuelle et sociale, est sans doute la meilleure manière de se fermer à toute compréhension effective de la condition humaine, ramenée uniquement aux dimensions d'un calcul rationnel entre des plaisirs et des peines, et des coûts et des avantages. Par exemple, traiter un être humain comme un capital signifie sa valorisation comme une source de richesse ou de profit uniquement. Se représenter les relations sociales comme un capital revient à privilégier un univers dans lequel tout est instrumentalisé. Dans un rapport de la Banque mondiale, publié en 2006 et intitulé « Where is the wealth of nations ? Measuring capital for the 21st century », la richesse prend la forme du capital naturel, du capital humain et du capital institutionnel ou social. L'être humain en vient ainsi à être conçu comme partie prenante d'un vaste univers de choses à mettre en valeur. Avec une telle représentation économique, le danger est bien de nous méprendre sur la signification profonde de nos pratiques et de nos idées, en redoublant simplement les représentations immédiates que notre société se fait d'elle-même. Faudrait-il considérer qu'aucune action ne pourrait être motivée par le plaisir, le désintéressement, ou encore le devoir ? Que faire alors avec la perception du sens commun, mais aussi avec les observations de la réalité empirique, qui l'une comme les autres montrent, pour le moins, les limites du postulat de l'égoïsme psychologique ?

Mais prise dans les limites de l'individualisme ambiant, notre propre représentation de nous-mêmes tend à minimiser, voire occulter, les multiples formes d'interdépendance auxquelles nous sommes nécessairement soumis. Comment ne pas voir que l'individu n'est pas concevable sans autrui. Ou qu'il n'y a pas d'existence de soi sans coexistence. Mais cette irréductible dimension sociale apparaît comme une pure contrainte, ou au contraire comme une relation libre de nature strictement contractuelle. Cette représentation tronquée du social est constitutive d'une double conception bien attestée dans la pensée savante orthodoxe. Ainsi, pour concevoir ce qui tient ensemble les membres d'une société, les théories héritées de la tradition philosophique se partagent en une voie politique ou économique. Il suffit d'évoquer la figure emblématique de Thomas Hobbes, comme le symbole majeur de la doctrine du contrat social et celle d'Adam Smith, le plus souvent simplifiée au point d'incarner la logique du marché pur. Aujourd'hui, l'être humain est vu comme un être libéré de ses relations directes avec autrui. Porté de plus à s'opposer à toute contrainte, il se voit et tend à agir comme un individu qui n'a plus à considérer qu'il vit nécessairement en société. Et pourtant, avant de se définir par son appartenance politique et par son interdépendance économique, l'individu est un être humain reconnu comme tel dans des relations interpersonnelles. Pas d'être humain, aussi individualisé soit-il, sans un ensemble d'institutions propres à inscrire ses actions et ses idées dans un univers normatif plus ou moins bien défini. Mais à ce social extériorisé dans des normes et des règles répond un social intériorisé, celui qui fait de tout individu un être plus ou moins conscient des obligations qui le lient à un autrui proche ou non. C'est dire que l'être humain est toujours déjà social et qu'il est donc toujours inséré dans un contexte déterminé. C'est dire encore que toute relation intersubjective est instituée. La notion d'institution doit être considérée dans un sens large, comme « règles publiques d'action et de pensée » (Mauss 1968 : 25). Dans cette perspective, « le langage est la grande institution l'institution des institutions qui nous a chacun toujours précédé » (Ricoeur 1985 : 400). Les relations humaines sont donc fondamentalement triadiques. Toute socialité s'exprime dans le jeu des trois pronoms « je », « tu » et « il/elle » (voir Benveniste 1966). Cette inséparabilité foncière de soi et d'autrui, par la médiation de tiers, suppose une tension entre s'affirmer dans son identité subjective et être reconnu comme tel par les autres, et se conformer aux exigences imposées par l'ordre social. Ces deux modalités de reconnaissance sont, de manière variable, indissociables. Une reconnaissance qui passe par la circulation des choses et des mots, comme autant de symboles, pour créer, maintenir et renouveler les relations humaines. Telle est l'exigence constitutive de notre humanité, exprimée, selon les contextes, par des termes comme dignité, identité, respect, honneur, renommée et plusieurs autres encore. Dans tous les cas, l'être individuel aspire à être reconnu et traité comme une personne. Ce désir d'être reconnu n'est-il pas ce qui pousse les êtres humains à agir ? Ou tout au moins n'est-il pas plus fondamental que la passion de s'enrichir, selon les facilités théoriques de la figure de l'individu rationnel mû par ses seuls intérêts ? A travers ses multiples actions, l'être humain ne s'efforce-t-il pas de manifester la valeur et les mérites de sa personne, en se comparant en quelque sorte aux autres ? Être reconnu

comme un être humain et social à part entière suppose ainsi une liberté comme la condition essentielle pour pouvoir agir. Ce qui implique de ne pas devoir se battre pour survivre. Mais une telle capacité suppose aussi la possibilité de s'imposer aux dépens des autres. Exister, c'est certes faire quelque chose avec les autres, mais aussi, de manière paradoxale et ambivalente, contre les autres.

Cet autre regard sur la condition humaine ne peut que se répercuter sur la manière d'envisager la question majeure de l'éthique. L'individualisme ambiant de l'homme intéressé renvoie à une représentation de soi et de la société qui est destructrice. Elle occulte ou même dévalorise tout ce qui favorise le vivre-ensemble. Ne faut-il pas voir alors dans l'exigence éthique un souci pour transcender ce qui divise et oppose les êtres humains ? Dans cette perspective, l'éthique doit être assimilée à un savoir et une sagesse sur les relations proprement humaines. Des relations qui ne sont pas envisageables sans une part de gratuité et de générosité. Dans ce sens, l'éthique peut se formuler très clairement, à suivre Ricoeur, comme une « visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes » (1991 : 257). Avec une telle définition, l'éthique relève du souhaitable et se différencie comme telle de la morale, inscrite dans l'univers du normatif. Elle renvoie surtout à une conception de l'être humain étrangère à tout réductionnisme économique. Dans leur capacité d'agir et de pouvoir prendre des initiatives, soi et autrui sont interdépendants dans un contexte institutionnel déterminé. Confronté à l'irréductible complexité de la condition humaine, il serait tout à fait illusoire d'avancer des grands principes éthiques. Il serait vain de proclamer des idéaux qui seraient humainement inatteignables. Ce qui devrait s'imposer, c'est une éthique du « juste milieu », comme une voie pour ne pas tomber dans un extrême ou un autre. En parlant des actions humaines, Aristote, dans *Ethique à Nicomaque*, affirme :

« il peut y avoir excès, défaut ou moyen & le moyen est objet de louange et de réussite, double avantage propre à la vertu. La vertu est donc une sorte de médiété, en ce sens qu'elle vise le moyen » (II, 5, 1106b 27).

Une telle éthique est en étroite relation avec la sagesse pratique. Cette dernière permet d'arbitrer les inévitables conflits de valeurs dans de multiples situations concrètes et de rechercher toujours et partout le meilleur équilibre. La croissance économique illimitée constitue l'obstacle majeur pour l'élaboration d'une éthique du juste milieu. Certes la sphère économique, prise dans le mouvement sans fin du développement des technosciences, passe pour la manifestation la plus exigeante de la rationalité. Mais en fait, tant au niveau de la production que de la consommation, l'économie, prise dans un mouvement d'innovations constantes, échappe à toutes les limites du raisonnable. Dans le jeu sans fin des rivalités entre acteurs économiques, la distinction entre calcul rationnel et attitude raisonnable tend à se confondre. Au niveau de la production, la capacité d'agir des entrepreneurs tend à se pervertir en un pouvoir pour produire le plus grand profit. L'absence de toute limite pour établir un revenu maximum et le palmarès, largement diffusé, des hommes ou des femmes les plus riches du monde légitiment pleinement cette course au profit. Ne s'agit-il pas de la manifestation la plus évidente d'une véritable culture de la démesure ? A cette quête jamais assouvie du gain monétaire correspond nécessairement une illimitation du désir des consommateurs. Liberté de choix et accès à toute chose sont alors vus comme des revendications démocratiques légitimes. Mais chacun n'est-il pas sous l'emprise d'un conformisme, dicté par un ordre économique proprement hypertrophié et comme tel prometteur du bonheur pour tous.

## Une société mondiale viable ?

De la même manière que l'ordre économique a toutes les apparences d'une réalité implacable, la globalisation est vue comme inéluctable. Elle tend à s'imposer à tous comme une fatalité et comme la résultante incontournable d'une loi de nécessité. Poussée jusqu'à son extrême limite, cette manière de voir peut être définie comme un globalisme économique. Selon un tel point de vue, la planète se présente comme un tout, dans lequel tout circule et tout est interconnecté, les choses comme les êtres. Cette dérive globaliste peut aller jusqu'à imaginer des individus libérés de toute obligation sociale et de toute contrainte politique. L'idéal est celui d'un espace économique homogène à

L'échelle de la planète. L'être humain n'est plus alors envisagé comme un être concret, défini, entre autres, par des particularités propres à un contexte spécifique. Il est donc logique que cette représentation globaliste du monde entraîne une dévalorisation systématique des niveaux d'organisation local, national et régional. Toute revendication identitaire, à l'un ou l'autre de ces niveaux, est nécessairement condamnée comme un obstacle à la prospérité et à la paix pour l'humanité entière. Au nom de la raison et du progrès, ces deux valeurs clés de la modernité, une telle revendication ne serait que la manifestation irrationnelle d'un localisme, d'un nationalisme, ou encore d'un régionalisme, tous trois prétendument enfermés dans la clôture de la tradition.

Nul doute à avoir, l'unification de la planète est possible et souhaitable. Plus encore, en raison même des menaces, des risques et des incertitudes qui pèsent sur l'ensemble de l'humanité, une telle unification est devenue une nécessité. La planète tout entière doit ainsi s'envisager comme un espace normatif relevant à la fois de la morale et du droit. Elle doit également être pensée dans sa dimension politique, comme un ensemble de médiations institutionnelles, propres à assurer la régulation d'un univers foncièrement hétérogène. Dans l'impossibilité de se confronter d'emblée à une telle complexité, abordons le seul niveau des valeurs et de leur mise en forme dans ce qui pourrait se définir comme un « grand récit ».

A ce niveau, l'enjeu est relativement clair. Eriger la croissance économique en une valeur fondamentale est-elle la voie assurée, pour permettre à tous les habitants de la planète non seulement de survivre, mais d'exister pleinement et finalement de s'humaniser ? Est-il concevable qu'une stricte communauté d'intérêt, ou encore qu'une « communauté de moyens », pour reprendre l'idée de Hayek (voir Nemo 1988 : 193), puisse permettre de globaliser le monde ? La recherche d'une puissance illimitée dans les domaines conjoints des technosciences et de l'économie se traduit dans le champ de la consommation par une sorte de frénésie pour le « toujours plus » et le « toujours nouveau ». Comme plusieurs auteurs l'ont relevé, à commencer par Karl Marx, le capitalisme de marché implique une contradiction morale entre un versant puritain ou ascétique, propre au champ de la production et à son impératif de rationalisation et d'accumulation, et un versant hédoniste caractérisant la consommation vue comme une sphère de la libération individuelle et de la jouissance.

Dans cette course à un bien-être jamais atteint pour personne, les objectifs du Millénaire pour le développement des Nations Unies (2000) n'ont guère de chance d'être réalisés. Sauf à imaginer une véritable révolution dans les valeurs et une transformation institutionnelle correspondante pour une solidarité globalisée. Mais encore faudrait-il se demander si la croissance illimitée, entraînant une tendance à la démesure dans de multiples situations de la vie sociale, équivaut à un mouvement naturel ? Dans ce cas, chacun devrait être évalué selon sa capacité d'adaptation. Pourtant ne serait-il pas plus juste de voir dans cette valorisation absolue de la croissance et de tout ce qui l'accompagne - une orientation générale de la modernité résultant d'un choix global ?

Contre l'idée d'une humanité soumise aux seules contraintes adaptatives, une interrogation éthique devrait porter sur un possible principe d'autolimitation, selon la formulation de Cornelius Castoriadis (voir, par exemple, 2005 : 227 et 250). Il n'est certes pas facile de préciser les valeurs au nom desquelles une autre globalisation serait possible. Peut-on parler d'une société en devenir ? Bien que la notion de société soit devenue problématique, elle n'en traduit pas moins l'idée d'une volonté de vivre ensemble. Elle ne peut donc pas se réduire à des enjeux technoscientifiques et économiques. Elle ne lie pas simplement des acteurs dont la seule médiation serait les prix sur un marché toujours plus développé et plus étendu. Mais, ne nous y trompons pas. Cet univers des choses est largement perçu de manière favorable comme un espace caractérisé, entre autres, par la liberté, la flexibilité, la nouveauté et l'ouverture. Mais comment une socialité aussi pauvre pourrait-elle tenir ensemble l'humanité ?

Posons de manière hypothétique qu'une société mondiale, écologiquement et humainement viable, supposerait une complexité interne comprenant un triple niveau de socialité. A commencer par la socialité première, celle des « modes de relations authentiques » dans lesquels « les individus ont une connaissance concrète les uns des autres » (Lévi-Strauss dans Charbonnier 1961 : 58). Une telle socialité, fondée sur des principes comme la confiance, la loyauté et la générosité, caractérise toutes les relations interpersonnelles, en particulier dans les domaines de la

parenté et de l'amitié, ou encore dans les relations de proximité, de voisinage et dans de multiples communautés. Mais cette socialité fondamentale s'insère dans un ensemble national défini, constitué d'individus liés, de manière impersonnelle, par des médiations techniques, marchandes et administratives. Mais, plus radicalement, un imaginaire et une symbolique partagés donnent un sens à ces relations fonctionnelles.

Avec la globalisation, pour autant qu'elle ne se réduise pas à l'extension universelle du marché, l'humanité est un tout dans lequel devraient jouer des principes de réciprocité et de solidarité, pour dépasser toute limite instituée de type national, religieux ou encore ethnique. Par exemple, la sauvegarde de patrimoines communs, naturel (eau, climat), mais aussi culturel (Suvres architecturales et artistiques), devrait entraîner une conscience planétaire, mais surtout des actions appropriées. Mais pour aller dans une telle direction, les êtres humains devraient impérativement se sentir responsables, individuellement et collectivement. Tout en évitant d'imaginer l'institution d'un Etat transnational, on pourrait parler d'une citoyenneté planétaire ou globale. Cette reconnaissance d'une humanité commune s'affirme, entre autres, dans les « Sommets » organisés sous l'égide des Nations Unies. Ces derniers réunissent les quatre catégories d'acteurs suivantes : les Etats, les entreprises comme les firmes transnationales, les institutions globales spécialisées (Banque mondiale, UNESCO, etc.) et les représentants de la société dite civile ou des ONG. Ces représentants, malgré leur extrême hétérogénéité, passent souvent pour des « citoyens du monde » ou des « cosmocitoyens ». Ils manifestent, en effet, une évidente capacité à s'associer, pour la défense d'un bien commun à l'échelle la plus englobante. Mais cette préoccupation citoyenne se concentre surtout sur la question des droits humains. Il n'est certes pas question de mettre en doute la portée libératrice inestimable d'un tel impératif. Il faut pourtant constater que les droits civils et politiques s'appuient sur une représentation universaliste et individualiste de l'être humain. Quant aux droits économiques, sociaux et culturels, ils s'inscrivent largement dans les limites d'une morale utilitariste, pour laquelle le droit de tous à tout est à la fois bien et juste.

Le recours aux droits de l'être humain ne peut donc suffire pour concevoir une socialité globale. Le mouvement de globalisation devrait donc se constituer sans nier, ou sans marginaliser, la complexité des niveaux de socialité et de leurs valeurs correspondantes. Mais la difficulté n'est pas tant d'isoler la logique sociale propre à chacun de ces trois niveaux que d'aborder leur inévitable enchevêtrement. Par exemple, les relations fonctionnelles du marché, ou des instances de l'administration, ne seraient pas supportables, si elles ne comprenaient pas, selon des degrés variables certes, des qualités propres au registre des relations interpersonnelles. Mais de la socialité « authentique » à la socialité « planétaire », en passant par celle que suppose la nation, ou la région, la visée éthique est toujours la même : créer et maintenir des valeurs incitant les êtres humains à l'union et à la paix.

### Références

- ▶ Appleby, Joyce Oldham 1978 *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*. Princeton : Princeton University Press.
- ▶ Benveniste, Emile 1966 *Structure des relations de personne dans le verbe. Dans Problèmes de linguistique générale I*. Paris : Gallimard, p. 225-236.
- ▶ Berthoud, Gérald 2000 *La "société de l'information" : l'utopie du XXIe siècle*. Revue européenne des sciences sociales 118 : 163-180.
- ▶ Castoriadis, Cornelius 2005 *Une société à la dérive*. Paris : Seuil.
- ▶ Charbonnier, Georges 1961 *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris : Plon.
- ▶ Marx, Karl 1965 *Oeuvres. Economie I*. Paris : Gallimard.

- ▶ Mauss, Marcel 1968 *Ruvres 1. Les fonctions sociales du sacré*. Paris : Minuit.
- ▶ Montesquieu 1979 *De l'esprit des lois (vol. 2)*. Paris : Flammarion (première publication 1748).
- ▶ Nemo, Philippe 1988 *La société de droit selon F.A. Hayek*. Paris : Presses Universitaires de France.
- ▶ Ricoeur, Paul 1985 *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris : Seuil.

1991 « *Ethique et morale* ». Dans *Lectures 1. Autour du politique*. Paris : Seuil, p. 256-269.

- ▶ Smith, Adam 1976 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (vo. 1)*. Oxford : Clarendon Press (première publication 1776).

---

[1] Voir <http://www.itu.int/WSIS/docs/geneva...> (consultation 02.06.2009).