

Monde, mondialisation et liberté

Jean-François MATTEI

*Professeur à l'Université de Nice-Sophia Antipolis
Institut universitaire de France*

Résumé. — Les critiques de la « mondialisation », sous ses aspects économique, social et politique, récuse en elle un processus destructeur qui réduirait le « monde » à une marchandise. Après avoir défini cette notion de *monde*, qui donne sens à l'existence humaine, on montre que, en dépit des dangers dus à la « mobilisation infinie » que dénonce Sloterdijk, la mondialisation répond à une rationalité implicite qui secrète une éthique de liberté universelle.

Mots-clé : Liberté, cosmologie, art, humanité.

Nos sociétés contemporaines sont incapables de s'appréhender, comme l'avait senti Tocqueville, en dehors de l'espace démocratique. Ce dernier se distingue radicalement des cadres historiques passés en ce qu'il se donne d'emblée comme *universel*, c'est-à-dire exclusif de toute exclusion, à ce titre sans limites dans l'espace et dans le temps. Bien plus qu'un simple champ d'action, la démocratie est un champ de pensée qui nous interdit de concevoir la vie en commun des hommes sous un autre mode. Dans la lignée de Hegel, Francis Fukuyama a tenté d'interpréter la généralisation de la démocratie comme la fin de l'histoire. Dès lors, en effet, que le modèle démocratique se présente comme universel, selon un processus permanent d'intégration des particularités, il nous interdit de supposer l'existence d'un autre modèle, entendons d'un autre universel. Il n'y a qu'un seul universel parce qu'il n'y a qu'un seul univers dans la logique qui est la nôtre depuis les géomètres grecs. On pourra discuter, avec Fontenelle, dans la lignée d'Épicure et de Lucrèce, de la pluralité des mondes ; on ne pourra mettre en cause, par définition, l'unité et la singularité de l'univers.

En termes moins philosophiques, ce processus d'unification prend le nom de *mondialisation*. Et le problème que doit affronter la mondialisation, en tant que cadre démocratique de notre époque, c'est le contraste entre sa nécessité, donnée comme inéluctable, et sa légitimité, présentée comme douteuse. Ce mot de « mondialisation », comme celui, parallèle, de « globalisation », est souvent utilisé de façon péjorative pour désigner le processus d'intégration économique des divers pays de la planète sous le

régime du libéralisme. Le terme a donc mauvaise presse, même si on le tempère par des euphémismes en acceptant « une mondialisation à l'échelle humaine » ou « une mondialisation équitable ». Certains critiques, comme le mouvement ATTAC en France, n'hésitent pas à discerner dans cet avatar du capitalisme traditionnel, un mal intrinsèque, voire une barbarie absolue qui serait à l'origine des exactions violentes du terrorisme international contraint d'employer l'arme des pauvres. On sait qu'un certain nombre d'intellectuels, au premier rang desquels Jean Baudrillard, ont interprété les attentats du 11 septembre 2001 comme la réplique à la mondialisation occidentale symbolisée par les tours jumelles, et orgueilleuses, du *World Trade Center*. Je pense, au contraire, et je me propose de l'établir dans cette communication, que le procès de mondialisation, sous son triple aspect économique, social et politique, loin d'être destructeur de l'humain, répond à une rationalité implicite qui secrète, au sens premier du terme, une *éthique* de liberté universelle. En unifiant les échanges, les pratiques et les idées, la mondialisation conduit les hommes d'aujourd'hui à habiter la terre sur un mode de plus en plus intégré. Je présenterai donc ici moins une défense ou une illustration de la mondialisation qu'une légitimation de ce mouvement historique qui, ancré dans la donation du monde mais exposé à la perte du sens, cherche à réaliser l'essor de la liberté. Auparavant, il faut revenir au « monde » lui-même et envisager les modalités de son avènement.

I. — L'AVÈNEMENT DU MONDE

Henry David Thoreau, dans *Walden ou La vie dans les bois*, posait la question essentielle à l'indifférence polie des modernes : « *Why do precisely these objects which we behold make a world ?* » ; « Pourquoi, précisément, les objets que nous contemplons font-ils un monde ? ». La réponse me paraît simple dès que l'on fait entrer l'homme sur la scène, comme Thoreau faisait entrer Walden dans les bois : les objets font un monde pour donner un sens, précisément, à cette contemplation, comme les livres font un monde pour donner un sens, semblablement, à leur interprétation. Mais pour appeler un tel sens, il faut modifier la question et demander maintenant : « *Comment, précisément, les objets que nous contemplons font-ils un monde ?* » On répondra, cette fois, qu'un monde obéit à trois critères essentiels :

1. Il est *ordonné*, chacun des éléments qui le composent ne prenant sens que dans son intégration harmonieuse au Tout. Telle est la signification première du grec *kovsmoi*, « ornement », « parure », « bijou », comme du latin *mundus*, « ornement », « accessoire de toilette » et « monde ».

2. Il est *séparé* de ce qui n'est pas lui en s'inscrivant à l'intérieur de ses propres limites. Ainsi Baudelaire voyait dans le cadre d'un tableau un ajout essentiel à la peinture qui lui donnait :

« Je ne sais quoi d'étrange et d'enchanté
En l'isolant de l'immense nature »¹.

3. Il est par conséquent *autonome* et repose dans le calme de la pure présence à soi. Stanley Cavell montrera dans cette perspective que les « objets » singuliers du cinéma participent à leur tour de leur propre présence et de leur re-création sur la pellicule :

¹ Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, CX, « Un fantôme », III, « Le cadre ».

« Des objets projetés sur un écran sont par nature réflexifs, ils se produisent comme autoréférentiels »². Le cinématographe n'est pas une imitation, mais bien une « projection du monde ».

Le monde est un tout harmonieusement disposé dont les parties sont articulées entre elles de telle sorte qu'aucune n'existe séparément en lui ou en dehors de lui. Dans les anciennes cosmologies, dont nos cultures gardent encore les traces, le monde est un Tout auto-constitué et complet qui interdit de chercher d'autres éléments à l'extérieur. Mais il renvoie en miroir à sa propre représentation, une pensée du Tout qui ne peut envisager autre chose que le Tout ni se détacher de lui. Pour prendre l'exemple de Platon, qui élabore la première cosmologie scientifique dans le *Timée*, le monde possède une structure physique, mathématique et harmonique unique. Son unité fait sa singularité et son autonomie car, même si on peut en imaginer plusieurs, il n'y a pourtant qu'un seul monde. La totalité est exclusive de toute autre totalisation. On retrouve la même unicité, mais en un autre mode, dans les pensées juive et chrétienne pour lesquelles le monde est unique parce qu'il a été créé par Dieu qui est lui-même unique.

Il en résulte que si le monde désigne, selon la formule de Leibniz, « toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes »³, il inclut, avec l'ensemble des êtres et l'enchaînement des événements, la totalité des hommes qui se trouvent en lui. Que ce soit dans la cosmologie grecque, dans la révélation chrétienne ou dans la science moderne, le terme de « monde » s'applique toujours à l'unité ordonnée d'une multiplicité d'êtres qui, dès que l'homme la contemple, fait sens. La pure unité, ainsi celle de l'Un des néoplatoniciens ou celle du Dieu des mystiques, ne peut être qualifiée de « monde » car elle ne possède pas de multiplicité interne. Si la multiplicité désordonnée, confuse et éclatée porte le nom de « chaos », bien après la béance d'Hésiode, l'unité harmonieuse du monde, *kosmos* ou *mundus*, évoque le système de la réalité tel que ses multiples aspects tiennent ensemble en un ordre que la raison – alors son regard théorique fera sens – est en mesure de contempler. Dès lors que le monde est tout, il n'y a rien en dehors du monde comme en témoigne, de façon lapidaire, Henri Michaux :

« Il traduit encore le monde celui qui voulait s'en échapper. Qui peut s'en échapper ? Le monde est clos »⁴.

C'est bien ce qu'établit Heidegger dans *L'Origine de l'œuvre d'art* quand il met en présence le monde et la terre. Le monde s'appréhende, et donne sens à notre appréhension, à partir de l'œuvre et l'œuvre à partir de la chose, et non pas du produit. Tel est le triptyque heideggerien de la réalité : la chose – le produit – l'œuvre. Nous devons partir des choses pures et simples, en les dépouillant de leur utilité issue de la fabrication humaine. Si nous pensons en direction des choses, là où pointe le sens, nous voyons s'assembler de lui-même un monde qui, remarque Heidegger, laisse « en quelque sorte le champ libre aux choses »⁵. Il y a une gratuité de la chose qui repose en elle-même de la même façon que le monde, qui sertit toutes choses comme un bijou, nous est donné dans

² S. Cavell, *La projection du monde* (1971), Paris, Belin, 1999, p. 261.

³ Leibniz, *Théodicée*, I, § 8.

⁴ H. Michaux, *Ailleurs* (1947), préface ; réédition Paris, Gallimard, 1984, p. 9.

⁵ M. Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art » (1935-1936), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 18.

son immanence. Mais cette chose ne demeure pas indifférente au regard et au geste de l'homme ; elle appelle la vue comme elle réclame la main. Nous rencontrons alors l'œuvre qui, par la durée de sa présence, s'arrache à la fugacité, voire à la stérilité du produit qui ne peut jamais parvenir à la création.

Si nous considérons une œuvre d'art, par exemple ce tableau de Van Gogh qui représente une paire de souliers de paysan, elle met en lumière que le produit, la chaussure, n'appartient pas seulement au cycle des échanges, c'est-à-dire au *marché*, déjà en son sens élémentaire, le marché du village où le paysan vient acheter ses souliers, mais encore au *monde* du paysan. Le paysan n'a pas à contempler ses chaussures ; il ne les peint pas, comme Van Gogh ; il ne les pense pas, comme Heidegger ; il les porte, après les avoir achetées. Mais Van Gogh, lui, a peint ces chaussures sur un fond de couleurs indistinctes qui les sépare de tout le reste. À travers ces chaussures boueuses, marquées par la fatigue du cuir, l'afflux de la terre se mesure au monde du paysan. L'œuvre, d'elle-même, est ouverture, et, par là, ouverture au sens, ou, si l'on préfère, orientation vers un monde déjà ordonné. L'avènement du monde à partir de l'œuvre est fondamentalement perte de l'humain si l'on entend par « humain » le repli sur l'ustensilité du produit exprimée par sa valeur d'usage, et, au-delà encore, par sa valeur d'échange. Ce que l'on appelle les œuvres de la culture ne sont donc jamais créées pour les hommes, comme on le pense un peu légèrement aujourd'hui, mais pour le monde dont Hannah Arendt rappelle qu'il est « destiné à survivre à la vie limitée des mortels »⁶. Il faut bien le souligner. Comme les cathédrales ne furent pas bâties pour les hommes, mais *ad majorem gloriam Dei*, transcendant ainsi les besoins spirituels de la communauté chrétienne, comme déjà le texte de Thucydide était *kth'ma ej' ajei*, « œuvre pour toujours », « les œuvres ne sont pas fabriquées pour les hommes », écrit Arendt, « mais pour le monde qui est destiné à survivre à la vie limitée des mortels, au va-et-vient des générations »⁷.

L'œuvre est un rayon de monde, dans l'ouverture d'un regard, et non la projection de l'humain. Une œuvre fait véritablement monde quand elle déploie ce rayon de présence qui unifie toutes choses autour d'elle. Il en est ainsi du monde de Proust, incarné par les figures de Swann, d'Odette, d'Elstir ou de Charlus, du monde de Mozart ou du monde de Fellini. Le moindre geste, le moindre objet, le moindre plan est, à lui seul, un monde. Un cadrage en biais, sur un traîneau enneigé, et c'est le monde de Welles dans *Citizen Kane* ; un *travelling* avant sur un sac jaune vif, et c'est le monde d'Hitchcock à la première séquence de *Marnie*. Parce qu'elle ouvre un monde, l'œuvre est toujours élévation. Penser l'œuvre, c'est se hausser à la hauteur d'un monde qui, repose, comme une colonne archaïque, sur sa propre assise. Déjà, pour évoquer le monde, Homère parlait des « hautes colonnes qui gardent, écarté de la terre, le ciel »⁸. On retrouve la même image architecturale chez Hésiode et chez Eschyle, mais aussi chez Anaximandre qui identifie la terre à une colonne de pierre. L'impératif cosmique de la colonne se retrouve encore chez Platon, au X^e livre de la *République*, avec cette lumière verticale tendue à travers le tout du ciel et de la terre pour assembler le monde en présence des divinités et des défunts.

⁶ H. Arendt, *La crise de la culture* (1968), Paris, Idées Gallimard, 1972, p. 266.

⁷ H. Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 268.

⁸ Homère, *Iliade*, chant I, v. 53-54.

Heidegger, à son tour, sacrifiera à l'appel de la colonne avec le temple grec, dressé dans sa vallée rocheuse, de « L'origine de l'œuvre d'art », mais aussi avec le chêne du « Chemin de campagne » qui rassemble autour de lui les sentiers ainsi que les souvenirs du penseur qui se remémore l'adolescent qu'il fut. « Est-ce l'âme qui parle ? Est-ce le monde ? Est-ce Dieu ? », demande Heidegger à l'arbre et au chemin qui conduit jusqu'à lui.

L'œuvre d'art installe un monde, montre alors Heidegger, en articulant les régions cosmiques et les êtres qui les habitent. Ce monde n'est pas un simple cadre ajouté au tableau, *quadrievium*, comme chez Baudelaire ; c'est une quadrature, *Geviert*, à partir de laquelle le monde se fait monde, *Welt weltet*, en joignant le mouvement et le repos des choses dans leur identité et leur différence. Que vienne à paraître une œuvre, ainsi *Un soir d'hiver* de Georg Trakl, qui nomme « l'arbre des grâces, né de la terre et de la sève fraîche », et Heidegger de faire sonner la lyre sacrée du monde :

« Dans la floraison d'or de l'arbre règnent terre et ciel, divins et mortels.
Leur cadre uni, *Geviert*, est le monde, *die Welt* »⁹.

Dans une langue moins poétique, et moins pensante, je dirais que ce « cadre » est le monde de l'histoire et de la culture. Que le regard se porte sur la colonne Trajane ou sur l'arbre de Caspar David Friedrich, c'est la culture d'une civilisation déterminée qui, d'un coup, m'installe dans son monde. La culture n'est pas un amas d'objets, un catalogue de produits ou un fourre-tout d'événements qui s'assemblent à l'aventure sous le regard creux de sujets plongés dans leurs conflits intimes. Elle est l'apparition du monde comme monde dans l'unité de sa manifestation et la permanence de sa signification. Une œuvre naît, et les choses en apparence éparses – regards, gestes, attitudes, objets ou paysages – s'assemblent en un seul cercle dans ce que Heidegger nomme « un unisson de réciprocité »¹⁰. Le monde est ce foyer que nous habitons sous la pression de la terre, en son retrait, et la tension du ciel, en son ouverture, croisant sans répit la parole des hommes et les signes des dieux. Il suffit d'une œuvre, d'une seule œuvre, pour savoir que l'homme n'est pas le centre du monde.

II. — LA PERTE DU SENS

Mais, dans le produit, les choses sont tout autres : l'homme est bien ici au cœur de tous les échanges. La mondialisation ne se présente pas sous la forme de l'alternative : perte du sens ou avènement de l'humain. Bien au contraire. C'est la perte du sens, ressentie comme la perte du monde, qui rend manifeste l'avènement de l'humain dans la mondialisation.

Il faut ici revenir à l'origine du mot français qui n'est pas d'ordre économique, comme l'anglais *globalization* dû à Théodore Levitt en 1983¹¹, dans la lignée du

⁹ M. Heidegger, « La parole » (1950), *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 26.

¹⁰ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 36.

¹¹ L'économiste américain T. Levitt a introduit le terme de *globalisation* (ou *globalization*) dans « The Globalisation of Markets », *Harvard Business Review* (mai-juin 1983), pour désigner la convergence des marchés offerts aux produits des grandes firmes multi-

« village global » de Mc Luhan en 1968¹², mais littéraire. On doit ce néologisme à cet écrivain délibérément intempestif qu'était Jacques Perret, l'auteur du *Caporal épinglé* et de *Bande à part*. Dans un essai de 1953, *Bâton dans les roues*, qui mêle délibérément la chronique, le libelle, l'anecdote et le journal intime, il brocarde le progrès et met des bâtons dans les roues de l'histoire avant d'ironiser sur ce qu'il nomme le grand « Combinat Mondial ». En notre siècle de « conscience universelle », « une ville réputée traditionnelle comme Montpellier vient de proclamer, par décision du Conseil municipal, la mondialisation de son territoire »¹³. Les craintes de l'auteur devant l'invasion des touristes et la disparition du terroir, se retrouveront, le style en moins, dans les imprécations des adversaires de la mondialisation. On ne saurait les rejeter comme passésistes, rétrogrades ou réactionnaires, sans relever le lien étroit qui les rattache à une conception authentique du monde désormais menacée par le mouvement général de l'économie. En d'autres termes, il y a un glissement, du moins en français, entre le phénomène du monde comme monde, tel que l'entend encore Heidegger, et le phénomène de la mondialisation qui déterritorialise peu à peu les peuples. L'Europe ne connaît plus la protection des « remparts du monde » de Lucrèce, *moenia mundi*, ni celle des « anciens parapets » de Rimbaud dès lors qu'elle se laisse envahir par le modèle américain. Et si nous sommes tous, selon le mot de Jean-Luc Godard, « les enfants de Marx et de Coca-Cola », nous savons bien aujourd'hui de qui nous sommes orphelins.

La mondialisation risque de nous faire perdre le monde, non parce que le monde s'est retiré des échanges économiques, mais parce que l'homme est apparu sur la scène sous les différentes figures du sujet, du producteur et du consommateur. La modernité tout entière est à l'origine rivée à la figure du « sujet » qui, dans le prolongement lointain de l'« homme intérieur » des Anciens, chez Platon ou saint Augustin, a ouvert les voies, parfois sinueuses, de l'humanisme et des droits de l'homme. L'âme et le monde se trouvaient étroitement apparentés au sein de la raison universelle dans l'Antiquité, comme en témoigne l'Âme du monde du *Timée* dont chaque âme particulière est tissée. C'est le christianisme qui creusera entre les deux une faille décisive, aujourd'hui béante : l'homme intérieur, où habite la vérité, est exalté au détriment du monde extérieur dont la sagesse, selon Paul, est « folie »¹⁴ et dont le Prince, toujours selon Paul, se nomme « Satan »¹⁵. Quant aux « éléments du monde », stoicel'a tou` kosmou`¹⁶, les institutions de l'humanité jointes à l'étendue cosmique, ils font obstacle à la révélation et à l'amour de Dieu. La théologie johannique est encore plus sévère que la théologie paulinienne. Parce que « le monde entier gît au pouvoir du Mauvais »¹⁷, le devoir du chrétien sera impératif : « N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde. Si

nationales. Le terme a été popularisé en 1990 avec la publication du livre de Kenichi Ohmae, *The Borderless World : Power and Strategy in the Interlinked Economy*, London, Fontana, 1990.

¹² M. McLuhan, *La Galaxie Gutenberg*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1967. Cf. M. McLuhan et Quentin Fiore, *War and Peace in the Global Village*, New York, Benthams, 1968.

¹³ J. Perret, *Bâtons dans les roues*, Paris, Gallimard, 1953, p. 108.

¹⁴ Paul, I Corinthiens, 1, 20 ; 3, 19.

¹⁵ Paul, I. Corinthiens, 5,5 ; II Corinthiens, 2, 11 ; 11, 14 ; 12, 7.

¹⁶ Paul, Galates, 4, 3, 9.

¹⁷ Jean, première épître, 5, 19.

quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui, parce que, de tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, et la convoitise des yeux, et la forfanterie des biens – rien n'est du Père, mais cela est du monde »¹⁸.

Tel est le désenchantement du monde, pour reprendre l'expression de Max Weber, qui fera le destin de la modernité. Comme il n'est pas possible de retracer ici les étapes de l'élaboration de la notion de sujet, d'Augustin à Hegel, qui aboutit à un homme qui ne s'appréhende plus comme « substance », dans son être-au-monde, mais comme « sujet », il suffira de prendre l'exemple de Charles de Bovelles. Dans *Le Livre du Sage*, en 1510, l'auteur oppose terme à terme l'homme substantiel, relié au Tout, et l'être subjectif, attaché à l'individu. Si le monde l'emporte par la substance, l'homme l'emporte par le savoir ; si le monde est un monde substantiel, l'homme est un monde rationnel ; si, enfin, « l'homme, privé de choses, est riche de raisons, le monde, plein de choses, est vide de raisons »¹⁹. La dissociation s'opère irrésistiblement entre le monde, dénué de raisons, et l'homme, dénué de substance, qui se réduit à la pure forme du sujet, à ce titre vide, et bientôt aux « hommes creux » qui chanteront chez T. S. Eliot la fin du monde :

« *This is the way the world ends*
Not with a bang but a whimper »
 « C'est ainsi que finit le monde,
 Sans grand fracas, mais dans un gémissement »²⁰.

La formation de l'individu moderne est passée par trois tournants, bien antérieurs au *linguistic turn* des philosophes analytiques : le *subjectivist turn*, le *worker's turn* et le *consumer's turn*. Parce que l'homme s'est posé comme sujet autoproclamé, il a pris les visages du sujet travaillant, l'*homo laborans* qu'Hannah Arendt découvrait chez Marx, et du sujet consommant détaché du monde pour se livrer à l'économie. En délaissant le monde pour mieux intérioriser son rapport à soi et libérer sa volonté, le sujet moderne, privé de dieux et de qualités, ou, pour mieux dire, vide de sens, s'est peu à peu enfermé dans un espace purement formel. Il n'y a plus pour lui de monde religieux, de monde artistique ou de monde politique car il n'occupe plus un monde constitué sémantiquement : la place du monde est occupée par un espace d'échanges où vont et viennent les produits, les services et les hommes, c'est-à-dire un réseau syntaxique complètement déterritorialisé. Telle est la sujétion économique du sujet moderne, celui dont la philosophie volontariste, égoïste et narcissique peut être qualifiée, comme le fait Blandine Kriegel dans sa *Philosophie de la République*, de « philosophie des Barbares »²¹. Il y a barbarie, en effet, dès que l'homme, sous le masque du sujet souverain, se pose comme fondement absolu de son existence et se proclame maître et possesseur de la nature, disons « maître du monde ». Car cette maîtrise technicienne, bien éloignée du projet cartésien qui articulait encore le *Cogito* au monde et à Dieu, ne prend son sens, ou son absence de sens, que dans la constitution d'un espace économique régi par la loi de

¹⁸ Jean, première épître, 2, 15-16.

¹⁹ Charles de Bovelles, *Le Livre du Sage* (1510), chap. XIX, in E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Minuit, 1983, p. 354.

²⁰ T. S. Eliot, « The Hollow Men » (1925), *Poésie*, Paris, Plon, 1998, p. 329.

²¹ B. Kriegel, *Philosophie de la République*, Paris, Plon, 1998, p. 329.

l'échange. Le monde n'est pas une marchandise, certes, et l'on ne sache pas que quelqu'un ait essayé de l'échanger ou de le vendre ; mais le marché, surtout, n'est pas le monde auquel il ne peut se substituer puisque son espace d'échanges suppose déjà un monde préalable. L'*être-au-monde*, pour parler avec Heidegger, est une catégorie existentielle ; l'*être-au-marché*, une catégorie économique. La mondialisation est ce passage avoué de l'être-au-monde à l'être-au-marché, en d'autres termes le passage de la personne et du citoyen au producteur et au consommateur. Une nouvelle figure historique de l'homme apparaît.

Ce que Peter Sloterdijk appelle la « mobilisation infinie », ou encore l'« utopie cinétique » de la modernité, n'est autre que « le processus du monde dans son ensemble », lequel devient de plus en plus « la manifestation de notre vie ». Or ce mouvement fébrile qui est bien « mouvement du monde », ou « mondialisation », se confond avec « l'exécution du projet que nous avons pour lui »²². Dès que le cours du *monde*, sous la pression des nécessités économiques, se ramène au cours de la *vie*, alors cette mobilisation infinie, que l'auteur nomme encore « une catastrophe naturelle auto-réflexive » ou, en français, « l'avalanche qui pense »²³, fait exploser tous les mondes anciens. L'auto-mouvement de la subjectivité, plus profondément ancrée dans son désir que dans sa volonté, devient l'auto-mouvement de l'économie, car l'économie est l'espace matriciel du mouvement : mouvements de capitaux, transferts de services, délocalisations de productions, échanges de produits, réseaux d'informations. S'il est vrai que, « ontologiquement, la modernité est un pur-être-vers-le-mouvement »²⁴, ce qu'avait déjà politiquement observé Tocqueville de la démocratie, la mondialisation est un pur-être-vers-la-mobilisation. Autrement dit, la mondialisation est le processus fondamental de la modernité comme l'avait pressenti Jünger, dès 1932, avec sa théorie de la mobilisation dans la figure du Travailleur, le sujet planétaire qui a perdu son monde et, avec son monde, sans doute son âme.

Cette figure conquérante du sujet, maître de lui comme de l'univers, sur laquelle se greffe le masque plus récent du consommateur, est toujours celle de l'*Homo europeus* dont parlait Valéry dans *La Crise de l'esprit* en le définissant, non par la race, la langue et les coutumes, mais par « les désirs et l'amplitude de sa volonté ». Et Valéry de décrire dès 1919 ce modèle économique de la mondialisation :

« Partout où l'Esprit européen domine, on voit apparaître le maximum de besoins, le maximum de travail, le maximum de capital, le maximum de rendement, le maximum d'ambition, le maximum de puissance, le maximum de modification de la nature extérieure, le maximum de relations et d'échanges »²⁵.

L'esprit européen est devenu mondial, plus encore, planétaire si l'on entend ce terme en son sens grec. Il erre, dans la mobilisation infinie de ses techniques, de ses produits et de ses échanges, en cherchant confusément, et parfois violemment, à retrouver ce monde offusqué par la mondialisation. Car c'est toujours le monde, et non le sujet replié sur sa

²² P. Sloterdijk, *La mobilisation infinie* (1989), Paris, Bourgeois, 2000, p. 23.

²³ P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 25 ; p. 26, souligné par l'auteur ; p. 27.

²⁴ P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 36.

²⁵ P. Valéry, *La Crise de l'esprit*, « Note (ou l'Européen) » (1919), *Œuvres I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, p. 1014.

vanité intime, qui est ordonnateur de sens. La vie n'a d'autre sens que celui que lui confère le monde, et ce sens naît d'un affrontement, non d'une démission ou d'un oubli. Or l'homme mondialisé, sous la figure économique du producteur-consommateur ou celle, technique, de l'émetteur-récepteur, ne pense plus à se tourner vers le monde dès lors qu'il est tourné vers lui. Dans son *Journal*, à la date du 21 octobre 1917, Kafka écrit :

« Les voix du monde se taisent et se font de plus en plus rares »²⁶.

Quelques semaines plus tard, le 8 décembre, on lit cet aphorisme plus soutenu qui retiendra les lectures d'Arendt et de Sloterdijk. Il est aussi impératif que le commandement de saint Jean que je citais tout à l'heure, mais il en prend l'exact contre-pied :

« Dans le combat entre toi et le monde, seconde le monde »²⁷.

III. — L'ESSOR DE LA LIBERTÉ

Envisageons alors, pour terminer, ce processus de mondialisation qui se confond aujourd'hui avec le processus de notre vie économique. Est-il compatible avec la conservation du monde comme monde et avec la liberté de l'homme engagé dans l'espace démocratique ? Pour les critiques radicaux de l'économie libérale, le commencement du marché marque la fin du monde dès lors que nous réduisons effectivement ce monde que nous habitons au cycle vital de la production et de la consommation. Leur refus du modèle économique dominant, accusé de tous les maux – renforcement des inégalités, aliénation des individus, paupérisation du Tiers-monde, scandales financiers, pollution de la terre etc. -, tient dans le slogan : « Le monde n'est pas une marchandise ! ». Le monde, certes pas, mais les produits, si. La mondialisation se définit moins par la Mcdonaldisation généralisée du mode de vie américain²⁸ que par la mobilisation de toutes les forces sociales actives afin d'opérer à une échelle de plus en plus vaste selon un maillage informatif complet de la planète. S'ensuit-il nécessairement un appauvrissement du monde, des peuples et des cultures, voire, pour reprendre les termes de Sloterdijk, « une avalanche » ou « une catastrophe » qui conduirait l'homme, selon le même auteur, vers « l'auto-anéantissement » de la modernité ?

Le passage d'une économie de subsistance à une économie de développement, qui concerne aussi bien les hommes que les techniques ou les produits, a permis une élévation considérable du niveau de vie des peuples. A-t-il pour autant appauvri ou éradiqué les modes de vie et les cultures traditionnelles ? Arjun Appadurai, Indien naturalisé américain et professeur d'anthropologie à l'université de Chicago, a montré en 1996, dans *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, étrangement traduit en

²⁶ Kafka, « Journaux », *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1984, p. 443.

²⁷ Kafka, *op. cit.*, p. 456 (aphorisme n° 52).

²⁸ Zbigniew Brzezinski, alors professeur à la Columbia University, reconnaissait en 1969 dans les États-Unis la « première société globale de l'histoire » et soulignait que le mode de vie des Américains était « un modèle global de modernité », *La Révolution technétronique* (1969), Paris, Calmann-Lévy, 1971.

français par *Après la colonisation*²⁹, que le processus de mondialisation, compris essentiellement comme « circulation », ne se réduit pas à l'opposition simpliste entre culture dominante et culture dominée. Il est bien plutôt « une mise en mouvement de cultures qui s'interpénètrent » de telle sorte que « la mondialisation engendre davantage d'hétérogénéité, de différences, que d'uniformité et de ressemblances »³⁰ dans cet espace d'échanges qu'il qualifie d'« hyper démocratie ». Laissons cependant la question ouverte entre anthropologues, et interrogeons-nous, en nous en tenant au seul plan des principes, sur la légitimité de la critique globale de la mondialisation. Il me semble que cette dernière tombe dans une triple contradiction touchant respectivement l'universalisation de son discours, la rationalisation de ses arguments et la libéralisation dont elle se réclame précisément pour détruire le système libéral.

1. L'universalisation : les adversaires de la mondialisation, soit qu'ils veuillent la détruire soit qu'ils veuillent l'amender, ne peuvent à l'évidence modifier un phénomène universel qui affecte la planète entière et qui échappe aussi bien à nos discours qu'à nos actions. Si la mondialisation est bien l'horizon nécessaire de notre temps, distinct des horizons historiques précédents limités à des particularités géographiques spécifiques, il n'est pas possible de trouver un point de vue, et un point d'appui, hors de ce cadre global pour le transformer ou le supprimer. Archimède, et après lui Descartes, demandait un point d'appui hors du monde pour soulever le monde, ce qui est par définition impossible. Personne ne saurait trouver un point d'appui hors de la mondialisation pour changer la mondialisation, c'est-à-dire pour changer le processus de constitution du monde. De lui-même le monde se fait, au fil du temps, et, n'en déplaie à tous les volontarismes, nous n'y pouvons rien, du moins à l'échelle globale de l'histoire. Nous pouvons seulement essayer de nous changer nous-mêmes, individuellement, en modifiant nos comportements, ou, plus encore, en effectuant une véritable conversion éthique, comme le prisonnier de la caverne platonicienne. Mais nous ne changerons jamais la caverne, ni ne la supprimerons en nous en évadant ; c'est la caverne, entendons le monde lui-même, qui changera à son rythme, et, en changeant ainsi, changera la totalité de l'humanité. Aussi les critiques de la mondialisation, s'ils la réfutent dans son principe, l'acceptent dans les faits car ils ne peuvent faire autrement. Pour mettre en cause l'ordre économique mondial, disqualifié comme désordre, violence ou barbarie, il faut s'appuyer sur les processus et les techniques qui ne sont pas un aspect de la mondialisation, mais *la mondialisation elle-même* : moyens électroniques de communication, télévisions, réseaux de satellites, échanges commerciaux et culturels, voyages, diffusions en temps réel de l'information, outils techniques etc.

2. La rationalisation : la « mondialisation » des sociétés humaines ne signifie rien d'autre que l'« universalisation » de leurs principes, de leurs méthodes et de leurs techniques. Comme un tel processus consiste en une intégration toujours plus poussée des multiplicités, présentes dans toute expérience, à l'intérieur d'une unité pratique, le « mondial », ou théorique, l'« universel », c'est le principe d'unité ou, mieux, d'unification, qui commande ce processus historique sans que les multiplicités soient affectées

²⁹ A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (1996), tr. fr. *Après la colonisation*, Paris, Payot, 2001.

³⁰ A. Appadurai, « La mondialisation n'oppose pas les cultures, mais les nourrit », *Libération*, 3-4 novembre 2001, p. 38-39.

en tant que multiplicités. Elles peuvent certes, dans leurs manifestations concrètes, changer en suivant les modes : ainsi les danses folkloriques disparaissent au profit du rock, du hip-hop ou des musiques électroniques ; mais la diversité des comportements humains demeure à travers ces changements généraux. Toute multiplicité sociale ou culturelle n'existe, en effet, que dans les relations historiques réelles permises par l'unité du terrain sur lequel elle se conserve, se modifie ou disparaît. Nous n'avons donc pas à déplorer, avec Horkheimer et Adorno, ce que *La Dialectique de la raison* appelait, en 1947, « la destruction des dieux et des qualités ». La mondialisation ne met pas fin aux singularités culturelles et sociales ; elle leur donne au contraire de nouvelles scènes, de nouveaux masques et de nouveaux statuts. Nous ne pourrions pas défendre les différences entre les civilisations si le monde, dans son évolution progressive, ne permettait pas leur sommation. De façon analogue, nous ne pouvons critiquer la mondialisation comprise comme rationalisation généralisée du monde, que sur le fond de la raison, en établissant rationnellement la réalité de ce que nous souhaitons éliminer. On ne peut jouer la raison contre la raison, et la mondialisation contre la mondialisation, sans succomber à une contradiction interne qui laisse intactes, quant à elles, à la fois la mondialisation, comme processus effectif des échanges, et la rationalisation, comme opérateur unique de ce processus effectif.

3. La libéralisation : le mode d'expression de l'universel, qui se déploie concrètement dans la mondialisation, est l'*échange*. Le terrain naturel des processus incessants de mondialisation est le *marché*. Mais le principe éthique qui régit à la fois l'échange universel et le marché rationnel est le principe de liberté qui se déploie dans ce que les Grecs nommaient *lovgo*", à la fois « parole » et « raison ». Déjà le *lovgo*" était pensé comme un réseau d'échanges entre les hommes, qu'il s'agisse du dialogue empirique, une simple conversation, ou de la dialectique rationnelle, un jeu partagé d'arguments. Or, l'économie est une modalité spécifique de l'échange appliquée aux produits du travail humain, non plus échange de raisons, *lovgoi*, mais échange de biens et de services sur fond d'engagement réciproque. À ce titre, tout échange économique est, du fait de sa source rationnelle, universalisable, ou, si l'on préfère, indéfiniment ouvert. De même qu'il suffit que deux hommes se rencontrent pour entamer une conversation, et ainsi partager le même *lovgo*" en tant que parole échangée, il suffit que deux agents économiques soient mis en présence, selon la loi de l'offre et la demande, pour qu'il y ait, de façon libre, un échange de biens. L'échange, en d'autres termes le libre échange, même s'il s'établit sur le fond des processus vitaux analysés par Hannah Arendt, produit librement le marché. Et le marché n'est rien d'autre que le système global des informations ou des services que les hommes produisent et échangent à tout moment. Dans son principe aussi bien que dans son processus, le marché apparaît comme un système rationnel, aussi rationnel que le langage, quand bien même sa rationalité, à l'image de celle du monde, demeurerait cachée.

Si l'on admet par principe l'universalité de la raison, comme le fait le rationalisme hérité des Grecs et prolongé dans la science et dans la technique modernes, on doit convenir que ce modèle ordonne aussi bien le *monde* physique que l'*espace* politique et le *marché* économique. Nous pouvons aller encore plus loin. S'il y a un ordre économique possible, comme le reconnaissent ceux qui dénoncent sa forme capitaliste, un ordre économique qui est lié à l'ordre politique et à l'ordre juridique, cet ordre ne peut être

fondé que sur la liberté des agents économiques. Il ne saurait en conséquence être limité à l'intérieur des frontières nationales. Un ordre économique mondial, fondé sur la liberté des échanges, doit accompagner un ordre politique mondial, manifesté par l'horizon démocratique et fondé sur la liberté des citoyens. Cet ordre purement libéral est couronné, en quelque sorte, par l'exigence éthique de liberté qui, au-dessus de l'agent économique et du citoyen politique, concerne au premier chef la personne morale. Le libéralisme économique et le libéralisme politique, tout comme le libéralisme éthique, s'avèrent à l'évidence indissociables parce que l'homme lui-même est un être indissociable : il n'est pas la composition extérieure, tel un grossier *patchwork*, d'un citoyen, d'un agent économique et d'un sujet moral. Lorsque Lévy-Bruhl, dans *La Morale et la science des mœurs*, pariait pour « l'universalisation des principes de la morale », il laissait deviner, en regard, la mondialisation des principes de l'économie. Au fond, la formule canonique du libéralisme, au moins dans son principe de réciprocité, est l'application au champ économique de l'impératif catégorique de la moralité. « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ». L'économie, pour Kant, a beau relever du pragmatique ; le pragmatique, à son tour, ne saurait se passer d'un recours à la raison pratique.

La liberté du monde, pensée comme ouverture, fonde la liberté de l'homme, laquelle, à son tour, se projette en pratique dans la liberté de l'échange. Si la mondialisation est la transformation, non pas du monde, mais de son espace économique en une zone de libre-échange, elle ne se confondra pas avec la marchandisation. Pensée dans son principe, elle est le processus d'identification de l'homme qui répond, dans le champ économique, à son universalisation théorique en tant que modèle rationnel. La mondialisation du monde, c'est la réalisation de la réalité, ou l'effectuation de tout ce qui, dans les échanges entre les hommes, qu'il s'agisse de paroles, de biens et de services, en un mot, d'informations, ne peut s'effectuer que librement.

Telle est sa légitimité théorique, en dehors de ses faiblesses ou de ses échecs pratiques liés à la mise en place progressive d'un tel processus. Le libéralisme économique ne va jamais sans le libéralisme moral. Nul n'a le droit d'empêcher que les hommes entrent en dialogue, librement, ou entrent en affaire, tout aussi librement. Pour le dire d'un mot, le libéralisme est fondé éthiquement sur l'action humaine qui, en s'arrachant à la nécessité animale, crée ses outils, ses produits et ses œuvres. Elle établit ainsi d'une façon libre, à partir des nécessités vitales, les conditions rationnelles de ses échanges avec son milieu dans l'horizon indépassable du monde. La mondialisation, certes, peut paraître difficile à maîtriser dans un monde emporté par la mobilisation infinie des techniques et des hommes, c'est néanmoins le monde qui aura le dernier mot.

39 rue Daumier 13008 Marseille
jfmattai@free.fr