

## LA MONDIALISATION : UN PARADOXE DE NOTRE TEMPS

Contrairement à une idée fort répandue, la mondialisation n'est pas un phénomène nouveau. Sénèque (4-65 après J.-C.) lui-même évoque déjà l'idée que « le monde est sillonné de routes, tout bouge, rien n'est de l'ordre de jadis », en se référant au « vaisseau thalassien » qui « a rompu l'ordre établi, et réduit le monde à n'être plus qu'un<sup>1</sup> ». Cette conscience d'un monde unifié est en ce sens d'abord l'héritage de deux grandes modalités ancrées dans l'histoire de la pensée, à savoir le *cosmos*, concept de l'Antiquité, et le *mundus* inscrit dans la tradition juive et chrétienne. Comme le souligne rigoureusement André Tosel, la compréhension de notre rapport au monde ne peut faire abstraction de cette double référence<sup>2</sup> : le *cosmos* se définit comme cette totalité hiérarchisée des êtres au sein de laquelle l'homme, inscrit dans cet ordre, appartient à la fois au monde intelligible et au monde sensible. Le *mundus* reprend cet ordre en lui donnant une nouvelle reconfiguration, puisque cette totalité s'affirme comme la création de Dieu dont la puissance lui permet d'intervenir dans le cours même des choses. Dans ce cas, tous les hommes deviennent des créatures de Dieu, en quête du salut : ils vivent donc dans ce monde dans l'espoir d'être reçus dans un autre monde.

Or, notre rapport au monde actuel se manifeste paradoxalement comme la fin même de ces mondes anciens, dans la mesure où l'homme comme être ouvert à l'existence, se doit de donner un sens à ce qui, par définition est désormais dépourvu de sens. Cette quête de sens est alors comblée par ce processus de mondialisation de la production, dont Fernand Braudel décrit les étapes<sup>3</sup>. La consolidation des échanges commerciaux au cours de l'histoire a donné lieu, moins à

---

1. Sénèque, *Médée*, trad. F. Dupont, Imprimerie nationale, II, 1992.

2. Tosel André, *La Mondialisation comme objet philosophique*, Bulletin de la société française de philosophie, T. XCIV, 2000, p. 4-5.

3. Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Champs-Flammarion, 1985, p. 83 et s.

une économie mondiale comprise comme une économie étendue à tout l'univers, qu'à une économie-monde. Ce terme formé à partir de l'allemand *Weltwirtschaft*, désigne l'économie d'une portion seulement de notre planète. Cette réalité se caractérise fondamentalement par un espace géographique donné et la constitution d'un pôle ou d'un centre et d'une périphérie, définissant ainsi des zones successives d'influence. Cette réalité économique et son évolution rendent compte alors de pôles économiques qui se succèdent donnant lieu ainsi à des décentrages, à savoir un déplacement géographique de cette économie-monde : les capitaux voyagent sans cesse d'un lieu à l'autre du monde, créant non seulement de nouveaux systèmes de références mais également de nouvelles inégalités. La mondialisation, selon l'analyse de Braudel, ne correspond en rien à un marché mondial mais bien plutôt à la constitution d'une économie ayant un effet mondial mais un centre de gravité local.

Du coup, si notre rapport au monde actuel est marqué par l'avènement d'une telle dynamique, la question qui se pose pour notre réflexion est de savoir, pourquoi un tel phénomène intéresse la philosophie ? Autrement dit, pourquoi la mondialisation peut s'affirmer comme un objet philosophique ? En un premier sens, cet intérêt porte sur sa détermination terminologique, et plus rigoureusement sur la juxtaposition de la *mondialisation* et de la *globalisation*. La difficulté consiste à prendre position sur le fait de savoir s'il s'agit ici d'un double usage pour dénommer une même réalité ou si, bien au contraire, il est nécessaire de distinguer les deux termes et de considérer la mondialisation comme une réalité nouvelle. Le terme de globalisation utilisé pour la première fois par Théodore Levitt en 1983, renvoie à la convergence des marchés du monde entier, faisant surgir une société globale qui vend la même chose, de la même manière et cela dans le monde entier comme si celui-ci devenait une entité unique<sup>1</sup>. Cette globalisation qui rend compte de stratégies économiques sur le monde pris comme système, se définit, selon l'analyse de Étienne Tassin, à partir de trois principes : la désintermédiation qui fait abstraction des réalités nationales, le décloisonnement des marchés qui s'étendent à un niveau

---

1. Levitt Théodore, "The Globalization of Markets", *Harvard Business review*, Harvard, mai-juin 1983, p. 92-93.

global, et enfin, la déréglementation des échanges<sup>1</sup>. Cela se décline alors en une connexion planétaire par le biais du développement des nouvelles technologies, et en une répercussion mondiale des décisions et fluctuations économiques.

La mondialisation, au même titre que la globalisation est un processus en voie de mondialité et non de globalité. Le processus se présente ici comme une dynamique en devenir qui reste pour l'instant inachevée et dont peut-être la nature est de rester inachevée. Ce qui distingue les deux termes et qui donne une véritable raison d'être à la mondialisation, c'est l'idée que cette dernière se caractérise par une interdépendance à la fois de différents domaines et de réalités plurielles distantes dans l'espace. Cela signifie que la mondialisation ne consiste pas dans l'influence d'une réalité dont les effets se font sentir à l'échelle du globe, mais dans une relation simultanée entre diverses réalités. Autrement dit, la globalisation marque l'extension d'un modèle économique, par étapes successives, alors que la mondialisation se caractérise par la *simultanéité* de faits qui se croisent, s'entrecroisent, introduisant dans le monde un réseau entre les individus et cela sur une multitude de plans qui sont interdépendants. C'est pourquoi, ce nouveau rapport au monde se caractérise en premier lieu par une action réciproque entre divers acteurs et cela à l'échelle du monde.

Cette analyse terminologique nous permet alors de considérer un deuxième élément qui justifie un questionnement philosophique, c'est celui du sens et du non-sens relatif à un tel phénomène. En effet, les partisans du sens, font de la mondialisation une véritable apologie, et ceux du non-sens y voient l'annonce d'une apocalypse<sup>2</sup>. La première est issue de ce courant de la philosophie politique qui voit dans le libéralisme économique l'avènement d'un nouvel espace mondial sans frontières. La seconde, inscrite dans la critique de la modernité, y voit une domination accrue de la technique et de la science qui peuvent réduire l'existence humaine à un nihilisme : la mondialisation serait alors la fin même de l'humanité et des valeurs qui lui sont liées. Selon cette position, la mondialisation ne serait que l'expression de l'immonde.

---

1. Tassin Étienne, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003, p. 218.

2. Tosal André, *La Mondialisation comme objet philosophique*, *op. cit.*, p. 7-8.

Or, cette lecture reste toutefois dichotomique et manque l'essentiel de ce phénomène qui réside dans sa dimension paradoxale, et cela sur chacun de ces plans de réflexion. Précisons, sur ce point, la définition du terme de paradoxe : selon son étymologie grecque *para* « contre » et *doxa* « opinion », le terme désigne d'abord une proposition qui va à l'encontre de l'opinion courante, de l'orthodoxie, et qui de ce fait suscite l'étonnement. Dans un sens plus rigoureux, est paradoxale une proposition ou un raisonnement qui aboutit à une contradiction logique et qui, du même coup, nous conduit à approfondir la réflexion. Considérant cette indication, le paradoxe de la mondialisation à partir duquel se constitue notre réflexion, consiste dans la proposition suivante : la mondialisation est un phénomène dont le processus tend vers la fin même de l'idée de monde. C'est précisément dans cet ordre d'idées que Jean-Luc Nancy<sup>1</sup> se pose la question de savoir si la mondialisation donne naissance à un monde, ou bien à son contraire.

Ce qui est implicite dans cette proposition, c'est l'idée que le monde a perdu lui-même sa capacité à s'affirmer comme monde, puisqu'il multiplie à tout va la prolifération de l'immonde. De ce fait, ce phénomène mondialisé ne construit en réalité que des anti-monde, qu'il est nécessaire à présent d'interroger afin d'en cerner les articulations et les voies de solution. Notre réflexion entreprend à partir de ces prémisses de reprendre chacun des plans qui présentent des paradoxes et qui sont marqués par une interdépendance.

La première manifestation de la mondialisation s'inscrit dans un contexte économique dont la visée première est de contribuer au *bien commun* alors que dans les faits, cela ne crée que de nouvelles inégalités. Cela nous conduit alors à analyser la relation de l'économie et de la morale en prenant en compte que l'économie a sa propre vertu bien qu'elle ne puisse se fonder sur des critères de moralité. La force du contexte économique produit alors des effets sur les trois plans suivants : d'abord, l'idée que le citoyen ne se cantonne plus dans les seules limites de ses frontières étatiques, ce qui pose alors la question de son statut juridique au plan mondial, et qui nous mène alors à explorer les conditions de possibilité d'une citoyenneté mondiale.

---

1. Nancy Jean-Luc, *La Création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 9.

Ensuite, confrontés aux inégalités économiques que produit le modèle financier actuel, les peuples comme réaction de résistance tendent à se réfugier plus facilement dans de nouvelles idéologies qui en réalité ne sont que des formes déguisées de pouvoirs, ce qui a pour effet immédiat de transformer la religion en outil politique. Cette conversion non seulement en dénature sa finalité mais de plus crée une logique de conflits. Enfin, cette expansion économique tend à porter atteinte à la nature elle-même qui, pour l'homme, n'est considérée que comme simple moyen. Mais la menace est telle que cela requiert une prise de conscience qui puisse permettre à la nature d'acquérir une valeur absolue afin de conserver l'humanité.

Cette première étape de réflexion qui se centre davantage sur la question des réactions, se complète par la suite, en déplaçant l'analyse sur la question des effets de cette mondialisation. Cela est explicite d'abord dans la thématique de la communication généralisée qui permet aujourd'hui plus que jamais d'établir une relation à autrui. Cela dit, cette proximité cache-t-elle une nouvelle forme de distance et d'isolement entre les individus? À cela, il est nécessaire d'ajouter comme effet, la considération des langues qui tendent de plus en plus à disparaître, ce qui peut de se présenter comme une perte irréparable. Toutefois, est-ce que cette perte n'est pas précisément la condition de possibilité de nouvelles langues et, par conséquent, de la diversité linguistique? Ce point n'est pas indissociable d'une réflexion sur la culture dont la production industrielle a pour conséquence d'homogénéiser la pensée et, par suite, d'appauvrir l'esprit. Cependant, cette extension de modèles culturels donne également la possibilité de créer de nouveaux modèles puisque la réception se conjugue toujours avec une adaptation, ce qui donne lieu alors à la *glocalisation*.

Cet itinéraire pose alors une nouvelle interrogation inhérente au phénomène de la mondialisation : ce rapport au monde implique un nouveau rapport à soi, et c'est bien en cela que la mondialisation s'affirme comme un objet de réflexion philosophique. Le monde qui est, par définition, notre habitat est-il entrain de devenir un lieu étranger? C'est dans ce domaine que le recours à la philosophie se justifie pleinement. L'intérêt de notre étude consiste à montrer comment à travers l'histoire des idées, les philosophes eux-mêmes n'ont cessé de s'interroger sur le rapport de

l'homme au monde en déclinant cette réflexion sur tous ces différents contextes, suggérant par là que l'homme n'est pas une âme séparée de ce monde mais un esprit inscrit dans la réalité. Cela nous montrera ainsi, et cela plus que jamais, que les grands penseurs ne cessent jamais d'être actuels et cela parce que leurs analyses touchent des questions de leurs temps mais qui en dépassant leurs temps deviennent universelles.

## L'ÉCONOMIE PEUT-ELLE SE DÉFINIR COMME VERTU ?

«Vraiment étrange, cette richesse dont l'abondance même laisse mourir de faim<sup>1</sup>.» Cette formule d'Aristote présente d'emblée un premier paradoxe qui, aujourd'hui encore, n'a rien perdu de sa pertinence. En effet, l'économie capitaliste se présente comme l'activité qui, dans un même mouvement est productrice de richesse et créatrice de pauvreté. Cela parce qu'elle se donne comme fin l'accumulation illimitée et non le bien commun. En ce sens, au lieu de construire la communauté, l'économie renforce le pouvoir de l'individu, menaçant par là, à tout moment, la cohésion sociale. Cette dynamique est une réalité mondiale et cela à double titre. D'abord, parce que ses effets ne se limitent pas aux États-nations mais s'étendent à l'échelle mondiale montrant ainsi que le système financier est un réseau dans lequel chaque action produit une résonance sur l'ensemble : son champ d'action est le monde pris dans sa totalité. Ensuite, il s'agit d'un jeu de pouvoir et de fluctuations auquel tous, même sans le vouloir, y participent, définissant ainsi le monde économique comme un ensemble régi par la réciprocité.

Dans ce contexte, notre propos n'est pas de rendre raison des motifs de cette extension mondiale, mais bien plutôt de montrer comment se construit la dynamique de ce phénomène mondialisé. Autrement dit, il s'agit de cerner les différentes articulations qui rendent compte de ce paradoxe économique qui ne cesse de se reproduire et de se renforcer, paradoxe dont la reformulation pourrait être la suivante : un modèle économique mondialisé qui entrave la constitution même d'une communauté mondiale. C'est dans ce cadre de réflexion qu'il sera nécessaire de comprendre comment l'économie dont le but premier est d'assurer le bien commun se dénature au point de créer une logique du profit. De ce point de vue, l'étude sur l'échange engagé par Aristote se révèle décisive en ce qu'elle montre à la fois comment l'économie se corrompt en dénaturant la définition même de la monnaie et de la

---

1. Aristote, *Politique*, I, 11, 1257 a, trad. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris, 1968.

richesse, et comment elle peut cependant s'inscrire dans une science éthique.

L'enjeu implicite de cette réflexion est celui du rapport presque insensé de l'économie avec la morale. Or, cette interrogation n'est pas aisée dans la mesure où elle entraîne un deuxième paradoxe : si un tel modèle économique renforce l'inégalité, elle ne peut cependant se fonder sur des valeurs morales au risque de créer une nouvelle forme de société injuste. En d'autres termes, elle peut se définir comme *immorale* certes, mais c'est parce qu'elle est radicalement *amoral*e, à savoir dénuée de toute considération du bien et du mal, qu'elle rend possible l'échange. Un échange qui prendrait comme norme la qualité des personnes et non la valeur des produits échangeables serait incapable de construire une communauté humaine. La question n'est donc pas de fonder l'économie sur la moralité mais de conférer à la finalité de l'économie sa véritable vertu, à savoir, ce pourquoi elle est faite. Dans ce but, il est nécessaire de connaître la fin ou l'excellence de l'action économique afin de saisir pleinement sa corruption. La question que pose Aristote à la philosophie et qui conserve toute son acuité est donc la suivante : quelle doit être la vertu de l'économie qui soit en mesure de s'opposer à la logique du profit ? C'est à cette seule condition qu'il sera alors possible de montrer comment la science de l'échange comprend une vertu par laquelle chaque sujet en assurant ses besoins participe à l'unité sociale.

## **Économie et moralité : l'impossible communauté**

---

### *Les conditions de l'échange*

La question première que pose une réflexion sur tout modèle économique, et plus précisément sur la théorie de l'échange engageant une communauté humaine, est la suivante : comment une société, composée d'êtres ayant besoin de biens qu'ils ne produisent pas, est-elle concevable sans violence ? Considérant les modalités de l'échange, cela implique la reformulation de cette interrogation à partir de la philosophie d'Aristote : afin d'établir une vie en commun, l'échange doit-il se fonder sur la considération des personnes, à savoir sur leur valeur morale, ou bien sur la seule commensurabilité des objets échangés ?