



« IDENTITE ET SINGULARITE » OU «GLOBALISATION ET UNIVERSALISATION»

VERS UN COSMOPOLITISME RENOUVELE

EL Mossadak EL Hassan

RESUME :

Nous devons analyser comment vivre l'universalité (argumentée et négociée) en même temps qu'avec la particularité des uns et des autres. Comment transcender les clivages identitaires et les frontières géographiques, religieuses ou les barrières linguistiques ? Peut-on concilier l'universel et le particulier ? En effet, nous assistons à un monde devenu un village global, de plus en plus attaché et connecté par la mondialisation économique et les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Cependant, les revendications des diversités culturelles, le réveil des particularismes et le refus des normes universelles jugées occidentalistes, submergent l'humanité et atteignent un degré jamais inégalés. Devant ce dilemme, comment opérer une ré-conciliation qui en apparence, est jugée insurmontable, voire indépassable ? Comment remédier à cet affrontement entre l'universel d'un côté et le particularisme de l'autre côté ? Chacun de nous veut contribuer à la mondialisation et en même temps chacun ne cesse de revendiquer ses identités singulières. L'universel s'oppose t-il à l'identitaire ? Peut-on transcender leurs clivages ? De la même manière que les Lumières ont bouleversé l'universel, la mondialisation a changé notre façon d'envisager la question de l'universel. De plus, les contestations

sont de plus en plus visibles et s'est traduite par l'explosion des particularités. L'humanité ne parle pas encore une langue commune, mais des langues conjuguées au pluriel. Aussi, aucune culture ne peut prétendre être une traduction complète à elle seule de l'universel.

Mots-clefs : singularité, universel, particularisme, cosmopolitisme, identité, mondialisation, religion, système-monde, principe (U). local/mondial, ressemblance/différence, société traditionnelle/ société mondiale, rationalité communicationnelle. O.N.U.

Introduction :

La thèse défendue par l'auteur est que les normes universelles et les singularités culturelles ne sont pas opposables et que toute opposition fausse le débat, si on garde à l'esprit que les valeurs universelles sont des idéaux et que les particularités culturelles sont des réalités changeantes. L'un et l'autre peuvent converger, dialoguer sans que l'un ne puisse annuler l'autre. Et tout d'abord, il faudrait chercher comment argumenter en faveur d'un cosmopolitisme renouvelé.

Cela n'est pas sans repousser l'idée tant répandue selon laquelle certaines religions sont responsables plus que

d'autres des guerres et conflits. Il n'y a pas de règles en la matière, puisque dans le monde d'aujourd'hui on trouve toutes les configurations d'affrontements interreligieux, à l'intérieur du christianisme comme à l'intérieur de l'islam, entre l'islam et le christianisme ; entre le bouddhisme et l'hindouisme...

Les conflits actuels (litiges frontaliers, mouvement indépendantiste, tensions intérieures, guerre civile, conflit international...) sont loin d'être des conflits inféodés au fait religieux. La religion et la politique sont d'ordres différents, la première est d'essence spirituelle, elle a pu développer parfois des conflits

guerriers, mais cela n'est pas toujours le cas, la deuxième est d'essence temporelle. Elle commence avec les rivalités d'intérêts. Leurs rencontres ne peuvent s'envisager que dans deux cas possibles :

- Lorsque la politique se sert des croyances spirituelles et religieuses pour parvenir à ces fins ;
- Lorsque la religion déploie des ambitions temporelles.

Nous cherchons à asseoir le cosmopolitisme renouvelé sur un débat nouveau entre le « local » et le « mondial », synonyme de l'opposition entre la société « traditionnelle » et la société « moderne » ou encore, penser autrement la dialectique de la « particularité » et de l'« universalité ».

1- DOUBLE CONTINGENCE

L'esprit universaliste a associé le cosmopolitisme, comme l'a fait la pensée des Lumières, aux trois principes : liberté, égalité et fraternité, dans une société plurielle, que seule la liberté des uns et des autres peut garantir. Il est important de voir dans cet option et même

dans les Trois livres sacrés que l'univers est un et nous sommes tous des citoyens des mondes, l'unité de l'homme est indivisible.

Carrefour de civilisations et dépositaire de multiples traditions, orientale et occidentales, la région méditerranéenne a connu suivant les âges, différents empires et multiples civilisations – égyptiennes, grecques, africaines et mésopotamiennes –.

Effectivement, une unité s'est forgée à travers la culture arabo-musulmane facilitant pendant longtemps la circulation des personnes, l'échange des savoirs et des marchandises. Ainsi l'espace méditerranéen a pu connaître une paix durable et s'est vu forger un monde à la fois divers et unifié. L'Empire Ottoman a consolidé la coexistence des ethnies et des confessions faisant état d'une harmonie et respect des religions des uns et des autres dans le même espace.

Mais, il s'en est suivi plusieurs versions de cosmopolitisme humain : le cosmopolitisme colonial a fondé

par les armes une hiérarchisation des communautés et un eurocentrisme des valeurs, provoquant une riposte des colonisés qui a été souvent identifié avec le rejet de l'autre ou le refus de sa culture. Les tragiques expériences du XXème siècle avec son cortège de domination et souffrance a fait que le retour à l'identité culturelle a été souvent confondu avec le repli de soi ethnique ou religieux. Aussi les autres expériences comme les tendances communistes et nationalistes ont fait apparaître le cosmopolitisme - pour les premiers- comme une forme dégénérée de l'internationalisme, tandis que pour les seconds, l'exemple de l'aliénation identitaire a constitué parfois un obstacle majeure des rapprochements des peuples.

Cela n'est pas sans mentionner les ripostes tiers-mondistes, écologiques et altermondialistes à la globalisation, devenue à tort synonyme de l'« américanisation » du monde.

En effet, La *transnationalisation* ou le

Système-Monde dont parle Wallerstein est en marche et personne n'est en mesure de l'arrêter. Plus, le dépassement de la vision nationaliste devient la condition *sine qua non* pour toute efficacité ou lutte contre les dangers écologiques, climatiques, terroristes ou de désordre économique qui guette le monde.

2- L'UNIVERSALISATION ET LE PRINCIPE U :

Le principe d'universalisation implique la formation d'un accord entre les intérêts de toutes les personnes en jeu, au terme d'une discussion au cours de laquelle chacun d'entre eux peut faire valoir son point de vue dans la liberté et la légalité. Les normes qui en découlent bénéficient d'une telle reconnaissance intersubjective et peuvent être considérés comme représentant un intérêt commun pour toutes les personnes concernés. En exigeant un consensus qui résulte d'une discussion dans laquelle toutes les personnes visées délibèrent sur leur intérêt commun, ce principe d'universalisation revêt une

portée bien différente d'une contrainte formelle.

Cette discussion permet aux intéressés de tenter de se convaincre réciproquement qu'il est l'intérêt de chacun d'entre eux de rendre obligatoire une manière d'agir, et ce grâce à une évaluation commune de leurs intérêts respectifs. Seule une discussion suivant une procédure tendant à établir entre les interlocuteurs des relations pragmatiques de symétrie et de réciprocité, tout en leur accordant au préalable un droit égal de participation au débat¹. Le principe d'universalisation répondrait

donc à l'impératif de la formation d'une volonté rationnelle commune permettant de justifier la force obligatoire des normes pratiques.

Dans cette perspective, le principe U (d'universalisation) traduit l'impératif en vertu duquel la validité d'une norme pratique dépendrait d'un consensus rationnel qui porterait sur les conséquences que l'application généralisée de la norme en jeu entraînerait pour les intérêts de toutes les parties concernées. Selon Hare² philosophe de droit, le principe d'universalisation revêt aussi la portée d'un impératif de réversibilité de rôles et de traiter selon Alain Gewirth³ de manière équivalente les être similaires.

3- DE LA COMMUNICATION RATIONNELLE AU COSMOPOLITISME NORMATIF

Dans cette approche, le cosmopolitisme que nous

¹ - Habermas évoque les normes suivantes :
 a.« Tout sujet capable de parler et d'agir doit pouvoir rendre part à des discussions.
 b- Chacun doit pouvoir problématiser toute affirmation.
 - Chacun doit pouvoir admettre dans la discussion toute affirmation.
 - Chacun doit pouvoir exprimer ses points de vue, ses désirs et ses besoins.
 c- Aucun locuteur ne doit être empêché par une pression autoritaire, qu'elle s'exerce à l'intérieur de la discussion, de mettre à profits ses droits tels qu'ils sont établis en (a) et (b).

Voir Habermas, J. (1986). *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*. Trad.

Bouchindhomme, Ch. Paris, p .110-111.

² - Hare, R. M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford.

³ - Gewirth, A. (1978). *Reason and Morality*. Chicago & Londres. Voir aussi Gewirth, A. (1982) *Human Rights. Essay on Justification and Application*, Chicago & Londres.

défendons, basé sur la rationalité communicationnelle (Habermas) peut s'établir comme une stratégie planétaire pour le développement durable, la diversité culturelle, la défense de la paix et le respect du droit de l'homme. L'Etat-Nation et les réclamations identitaires, culturelles ici et là ne sauraient avoir la capacité pour juguler ou s'opposer à un monde dérégulé, voir politiquement et socialement désintégré sous l'impact d'un monde globalisé.

Par ailleurs, la mondialisation en cours, la révolution technologique et des télécommunications rendent aujourd'hui notre monde beaucoup plus petit que celui de nos ancêtres. Notre génération, qui va façonner le monde et ce siècle, se voit ainsi poser un très grand défi : tenter, pour la première fois, de créer un monde sans conflit et sans guerre.

Pour y parvenir, il nous faut d'abord étudier les conflits, les régions où ils se manifestent, mais, plus encore les régions où l'on est parvenu à les vaincre afin d'envoyer aux territoires en guerre, non pas les soldats ou les

bombes, mais la philosophie de la Paix. Il m'apparaît que tous les conflits que j'ai étudié ou auxquels j'ai assisté tournent toujours autour de la *différence*, que celle-ci soit d'ordre religieux, national ou ethnique.

L'universalisme communicationnel que je défends, ne découle pas d'une exigence idéologique, mais d'une exigence normative, appelant de ses vœux l'émergence d'une économie, d'un droit, d'une politique globale et globalisée (la globalisation du droit à la citoyenneté part tout et pour tous). En réalité, les conséquences économiques, culturelles et politiques de la globalisation ignorent les frontières, une interdépendance planétaire réelle est en cours, si ce n'est une transnationalisation dans tous les domaines (par le biais de la mondialisation des réseaux de la finance et des médias). Cela n'est pas sans reconnaître que la globalisation des marchés et l'expansionnisme du capitalisme ont généré paradoxalement une inégalité entre les citoyens du monde et leurs statut respectifs, mais aussi, à l'aggravation de

différenciation et l'exaspération identitaires de toute sorte.

A cet égard, l'universalisme communicationnel entend relever le défi de la compréhension de la globalisation. Comment comprendre que, d'un côté, le monde se globalise et que de l'autre, il semble se fragmenter sous l'effet des poussées identitaires de toutes sortes ? La globalisation provoque-t-elle de l'uniformisation ou de la différenciation ? Que signifie l'élan identitaire : un repli de soi, une crainte de l'autre, un refus de principes égalitaires universalistes ? Ou une façon d'être au monde, de revendiquer la reconnaissance de son altérité et l'extension à tous des principes égalitaires universalistes.

Mais la poussée des identités constitue-t-elle un refus de solidarité envers les autres ? La recherche de différenciation ne vise-t-elle pas la hiérarchisation et ne conduit-elle pas à une forme de racisme ? Comment peut-on se dire universaliste et supporter que des millions d'hommes et de

femmes soient opprimés, exploités et affamés autour de nous ?

La majorité exclue de la solidarité née de l'appartenance à l'Etat-nation, confirme le constat du repli de soi identitaire, où se développent l'ethnicité et la tribalisation. Mais l'identité et le partage d'une histoire commune, comme le destin commun et la culture commune vont de paire aujourd'hui avec la dénationalisation des entreprises et l'acceptation du nomadisme réel et virtuel.

Dans la controverse qui a mis le concept de l'*identité* en opposition à l'universalisme, nous tenons à préciser que d'un point de vue sociologique, les communautés de culture n'apparaissent pas comme des communautés homogènes dans la mesure où leurs membres sont séparés par d'autres clivages, et notamment par des clivages socio-économiques, qui déterminent également leur identité et leurs projets. La diversité des appartenances et des rôles individuels est à la source de tensions et de débats qui offrent aux individus la

possibilité de réviser en perspective et de réviser leur conception du bien. Pour Erikson qui a introduit le premier le concept d'identité (1972 :5) dans les sciences humaines, « plus on écrit sur ce thème et plus les mots s'érigent en limite autour d'une réalité aussi insondable que partout envahissante ».

Ce qu'il écrivait il y a trente ans est encore plus vrai aujourd'hui, compte tenu de l'emploi massif du concept, aussi bien dans la terminologie scientifique que dans le langage social. Dans la vie courante, deux représentations de l'identité semblent dominer. L'une est substantialiste : l'identité collective est conçue comme la richesse qu'un groupe humain se transmettant de génération en génération et qu'«il ne faut pas perdre». L'autre est –si l'on peut dire !- animiste : c'est-à-dire qu'elle voit en l'identité l'« âme » d'une population, son être profond (Erving Goffman, E. *Stigmaté* (1975, p .73-74).

Si l'on admet que le concept de l'identité est très

récent, c'est un concept spécifiquement occidental, voire plus spécifiquement américain. Dans cette mesure, certaines choses que nous prenons pour acquise en tant qu'éléments, par exemple, de l'identité marocaine, tels le couscous, la cérémonie du thé à la menthe... etc., n'étaient pas en effet tenus pour des caractéristiques distinctives de l'identité ou de la culture du Maroc, avant que le Maroc n'entre dans l'époque moderne à la fin du XIX^e siècle. Cela n'est pas nier la valeur analytique et heuristique du concept de l'identité mais un simple avertissement contre tout essentialisme figé de cette notion.

L'on doit reconnaître, ces deux représentations ne sont d'ailleurs pas incompatibles et le patrimoine culturel est parfois perçu comme le symbole de l'âme collective¹.

¹ - Le monde est un mélange complexe de tendances qui poussent à la ressemblance et à la différenciation. Emile Durkheim qui définissait le monde moderne par référence à une solidarité, s'il en est, qui existerait en vertu de nos différences plutôt qu'en vertu de nos similarités. Cette solidarité moderne se distinguait selon lui, de celle des temps antérieurs qui se fondait sur les similarités existant

Personnellement, je suggère d'aborder l'identité davantage comme une représentation que l'on produit que comme une réalité qu'on reproduit.

4- LA DIFFERENCE MONDIAL/LOCAL :

La thématique de l'identité et l'universalité revient sur le plan social à distinguer dans la société, ce qui est mondial et ce qui est local. Il répond à un besoin précis, celui de déterminer dans quel état elle se trouve à chaque instant. Mais comment la société détermine-t-elle cet état ? En effet, si par ailleurs il n'y a aucun écart de pouvoir, de richesse, d'influence ou de prestige derrière la différence mondial/ local, comment se fait le partage entre les deux ?

Pour prêter à la société la forme de la mondialisation, on ne peut pas ne pas faire la différence entre ce qui est mondial et ce qui est local. Cette différence équivaut à un code binaire (l'un n'existe pas sans

l'autre), mais ce qui signifie aussi entre autre choses que les deux côtés de la différence n'ont pas la même valeur. Le côté « mondial » est supposé d'être du bon côté, avec une connotation positive, alors que le côté « local » traîne avec une valeur ou image négative. Du moins, la valeur positive va du côté « mondial » parce que celui-ci possède un potentiel de connexions.

C'est le côté à partir duquel il est possible de continuer à enchaîner des opérations, de continuer à faire quelque chose. Occuper le côté « mondial » de la différence – ce qui veut dire se situer à l'intérieur de la société – implique entre autres choses d'avoir la capacité de se déplacer à travers les réseaux transnationaux, de se faire connaître à la grandeur de la planète, de se faire entendre par le reste du monde, d'exercer une influence sur les décisions qui sont prises, de mobiliser des ressources, de faire circuler des marchandises, de l'argent, des informations, des images, des idées, etc. par opposition, le côté « local » n'existe que par défaut,

entre les membres de la société qui ont pour caractéristique de posséder une conscience collective.

sachant qu'il peut toujours se produire autre chose ce qui était prévu. Passer du côté « mondial » au côté « local » signifie se retrouver sans moyen, sans contact, sans impact, sans recours, sans connaissance, etc. bref, seul le côté « mondial » de la différence permet de faire une différence.

Mais, s'il n'y a que le côté « mondial » de la différence qui rend compte effectivement de la société, quel sens faut-il donner au côté « local » ? Quelle position la localité occupe-t-elle par rapport à la société (au monde) ?

A ce stade, il doit déjà être clair que la localité ne correspond pas à un domaine particulier d'activité par opposition à un autre particulier d'activités. Il ne faut pas non plus penser la localité comme la fraction d'un tout, comme une unité spatiale plus petite que le monde et donc comprise à l'intérieur de celui-ci, car le monde lui-même n'est pas une unité spatiale ou un ordre de grandeur sur une quelconque échelle. Le monde est l'horizon qu'on ne peut pas franchir. Dans ce sens, la localité recueille toutes les possibilités qui n'ont

pas été sélectionnées par la société pour les besoins de son autodescription.

Dans un sens, ce qui est local consiste dans des images du monde qui se sont révélées inadéquates pour une raison ou une autre. C'est peut-être qui fait le charme de la localité. Elle se présente en effet souvent comme une curiosité, un divertissement, une détente, une attraction touristique. Pour dire c'est quelque chose de localisable. Il s'agit de produire des éléments ayant la caractéristique d'être localisables (ici et n'est pas ailleurs). Des éléments capable de fournir des réponses satisfaisantes aux questions : Où ? Quand ? Qui ? Comme par exemple dire qu'est ce qu'une croyance X ?

Les croyances sont toujours locales, parce qu'elles constituent en fait l'essence même de ce qui est local. Plus important encore, les croyances ne peuvent en aucun cas exister seuls. Elles ont besoin d'être humains qui croient en elles ou qui les portent. Dans ces conditions, parler des croyances ou parler en termes de

croyances contraint implicitement à localiser les choses dans l'espace et dans le temps.

Ce qui est local fait encore partie du monde. Cependant, ce qui est local est en quelque sorte déphasé ou mieux encore décalé par rapport au monde. Disons que la localité, bien qu'à l'intérieur du monde, pointe néanmoins vers l'extérieur du monde, vers les autres possibilités que la société pourrait encore réaliser. De ce point de vue, la différence mondial/ local se rapproche beaucoup de la différence qu'il y a entre ce qui est actuel et ce qui est potentiel (ou entre ce qui est réel et ce qui est virtuel).

Le local constitue rien de moins que la condition de possibilité de tout ce qui a un sens. Ce qui local aujourd'hui peut encore devenir mondial demain. Pour cela, il faut mentionner la richesse de la localité, ce qui est local est toujours, paradoxalement, plus riche que ce qui est mondial :

- Le fait est que les possibilités qui restent à l'état potentiel (locale) sont nécessairement toujours plus nombreuses

que les possibilités qui sont concrétisées ;

- La localité est une source de surprises pour la société, pour l'étranger, le touriste, le voyageur, le chercheur...etc., En pareil cas, la culture d'un groupe particulier-japonaise- a fait que beaucoup aujourd'hui parlent d'elle. Il semble s'imposer comme un modèle mondial. Dans ce sens, la localité fait office en somme de réservoir nouveau d'idées en offrant à la société le moyen de se renouveler elle-même ;
- Le local peut garder un caractère subversif, ou devenir et être synonyme de lieu de résistance contre la mondialisation ou contre la société. Il ne faut jamais perdre de vue qu'il s'agit des deux côtés d'une seule réalité. L'un ne peut pas être étendu aux dépens de l'autre. Étendre un côté de la différence revient à étendre la différence elle-même et par conséquent à étendre en même temps

le côté opposé. On ne peut pas lutter contre la mondialisation en prenant parti de la localité. On ne peut lutter contre la mondialisation qu'en substituant une autre différence à la différence mondial/local ;

- Ajoutant que la localité pourrait très bien être conçue autrement que nous l'avons fait. Ce n'est qu'à la lumière de la distinction mondial/local que la localité acquiert les caractéristiques que nous lui avons données.

En fait, on n'est pas obligé de parler de ce qui est mondial pour pouvoir parler de ce qui est local. D'ailleurs, selon toute vraisemblance, ce partage se fait instantanément chaque fois que la société produit une opération dans le but de s'observer.

Niklas Luhmann¹, le sociologue allemand de la complexité soutient que la

société n'est pas en mesure de déterminer si elle s'observe bel et bien telle qu'elle est ou non.

Cette indétermination vient du fait que la société doit considérer comme étant identique ce qui demeure malgré tout différent. Luhmann veut parler de la réalité et de son image. Quand elle s'observe, la société doit considérer son image comme identique à la réalité. Pourtant, il se peut très bien que la réalité (dans ce cas, la société elle-même) soit différente de l'image qui en est faite (différente de l'image que la société se fait d'elle-même). Cela, la société n'a toutefois pas les moyens de le vérifier directement. Comme le cerveau, la société ne peut pas sortir d'elle-même pour se regarder de l'extérieur. Comme lui, elle ne peut produire des opérations qu'à l'intérieur de son réseau d'opérations.

En revanche, elle peut se servir de ses opérations pour exercer un contrôle sur ses opérations. Autrement dit, pour s'assurer si ses auto-observations sont adéquates ou non, la société procède à d'autres auto-observations. Les

¹ - Luhmann, N. (1998). « La société comme différence » In *Sociétés*, N°61, 1998, p : 19-37. Aussi voir: "The Paradox of Observing Systems" In *Theories of Distinction*. Stanford, Stanford University Press. 2002.

anciennes sont ou bien confirmées par les nouvelles, ou bien infirmées par elles. Certaines auto-observations sont ainsi réaffirmées, alors que d'autres sont par la même occasion écartées. Certes l'indétermination qui accable la société n'est jamais résolue à la source. Néanmoins, en continuant de produire sans cesse des auto-observations, la société parvient à refouler les illogismes qui la talonnent et à maintenir contre eux une cohérence interne.

Nous pouvons dès lors critiquer ceux qui parlent d'une dialectique entre le niveau mondial et le niveau local ou encore d'une interaction entre les forces mondiales et les forces locales. Parler de cette façon revient à tracer une différence dans le seul but de la nier immédiatement. Aussitôt après avoir distingué ce qui est mondial et ce qui est local, on s'empresse d'expliquer ce qui a une valeur mondiale a en même temps une locale et vice versa. En somme, tout est à la fois une chose et son contraire. On ne peut plus dire de quoi on parle

dès qu'on ne peut plus faire de distinction.

En l'occurrence, tout ce qui est observé doit être considéré soit comme mondial, soit comme local. Il n'y a rien qui puisse être à la fois mondial et local, bien que tout ce qui a une valeur mondiale aurait pu et pourrait encore avoir une valeur locale et vice versa. Cela s'admet facilement dès lors qu'on fait intervenir la variable temporelle. Un objet ne peut pas détenir simultanément une valeur mondiale et une valeur locale, mais il peut en revanche prendre à travers le temps alternativement l'une et l'autre valeur. Bref, à travers le temps, il n'y a aucun échange entre un niveau local et un niveau mondial, ni aucune tension entre des forces mondiales et des forces locales. Sinon, quelle valeur doit-on donner à ces tensions ? A quels niveau les échanges appartiennent-ils eux-mêmes : au niveau local ou au niveau mondial ? A un niveau intermédiaire ? Comment la qualifier exactement ?

D'autres parts, la tension entre les forces est-elle elle-même une force (comme le veut le principe de physique

quantique d'action et de réaction) ? Si oui, s'agit-il d'une force mondiale ou d'une force locale ?

Résumons-nous encore une fois. La mondialisation ne nous présente pas deux univers, un mondial, l'autre local, qui tantôt convergeraient, tantôt divergeraient ou qui tantôt s'opposeraient, tantôt se complémentaient. La mondialisation nous présente un seul monde, celui de la société, qu'on ne peut toutefois décrire qu'en la distinguant de ce qu'il n'est pas, soit en faisant la différence entre d'un côté ce qui est mondial et d'un autre côté ce qui n'est pas mondial et n'est, par conséquent, que local. Il n'y a pas deux univers, si non il faudra préciser quels phénomènes appartiennent à l'un et à l'autre univers de façon à définir ces univers eux-mêmes. De ce point de vue, il y a un monde unique, elle établit que la différence mondial/local existe indépendamment des phénomènes eux-mêmes. Enfin, le caractère dynamique de la mondialisation vient du fait que la différence mondial/ local peut toujours être réactualisée, ce qui

offre la chance (ou le risque) d'observer autrement ce qui a déjà été observé dans le passé en sautant d'un côté à l'autre de la différence.

5- QU'APPELLE-T-ON MONDIALISATION ?

Si la mondialisation est une autodescription de la société, comment celle-ci en est-elle venue à se décrire de la sorte ? Il doit donc être clair que l'histoire de la mondialisation n'est pas l'histoire de l'expansion des réseaux de communication qui recouvre toute la surface de la planète (ni non plus l'histoire des transformations interne selon la densité des connexions, la rapidité des flux, le degré d'institutionnalisation des réseaux, etc.). S'il faut prévenir les malentendus, disons-le tout de suite : l'histoire de la mondialisation ne commence pas à la Renaissance italienne lorsque les marchands vénitiens s'engagèrent dans un commerce plus ou moins régulier avec la Chine, pas plus qu'elle ne commence à l'ère industrielle au moment où les grands empires

européens eurent enfin fini de coloniser tous les continent du monde.

Cette histoire commence seulement dans la seconde moitié du vingtième siècle – non pas à cause de la fin du fordisme, de la diffusion d'un mode de production informationnel (plutôt qu'industriel), de la création d'*Arpanet* (l'ancêtre de l'internet), de la crise du pétrole au début de 1970, de la financiarisation de l'économie, de la formation du néolibéralisme, des débuts de l'hégémonie américaine, de l'élection de Reegan et de Thatcher (avènement du néolibéralisme), de la signature de l'ALENA, etc., mais tout simplement parce que c'est alors qu'est apparu le mot « mondialisation ».

En langue anglaise, en tout cas, il a fait son introduction dans le dictionnaire Webster en 1961¹. Enfin qu'appelle-t-on mondialisation ? Jan Nederveen

Pieterse² nous montre combien il s'agit d'un phénomène complexe. Peut-être pour mieux s'y retrouver, pouvons-nous dès à présent distinguer quelques concepts :

- La *globalisation* est le processus selon le quel les Etats-nations sont entrelacés et sapés par des acteurs transnationaux.
- La *globalité* est l'état de notre société, ou la notion d'espace clos est devenue illusoire ;
- Le *globalisme* est l'idéologie ultralibérale selon laquelle le marché mondial élimine ou supprime l'action politique³. A ces trois concepts, on peut ajouter un quatrième ;
- Le cosmopolitisme selon Edgar Morin et Anne-Brigitte Kern est une idéologie humaniste visant à l'unification de l'espèce humaine⁴.

L'ensemble de ses concepts forme un tout complexe :

¹ - Waters, M. (1995), *Globalization*, Londres, Routledge, p :2. Aussi voir: Scholte, J.A. (2000). *Globalization, A Critical Introduction*. Londres, Macmillan, p. 43.

² - Nederveen Pietresse, J. (1995), « Globalization as hybridation » in Featherstone M., Lash S. & Robertson R. (eds). *Global Modernities*. London. Sage, p.45-68.

³ - Beck, U. (2000), *What is Globalisation?* Cambridge, Polity, p. 9-12.

⁴ - Morin E. & Kern, A.-B. (1993), *Terre-Partie*. Paris. Seuil.

De quoi parle-t-on quand on évoque les relations entre identité et globalisation, voire du cosmopolitisme et particularisme ou entre singularité et universalisme ? De l'âme d'un peuple opprimé par un Etat, ou par la révolution techno-informationnelle qui fragilise le sort de la majorité abandonnée à elle-même, car en substituant à l'homme les robots et les systèmes d'information mnémotechniques. Ou de deux processus combinés ou deux phénomènes en interaction ? Et quand on évoque la mondialisation, fait-on allusion à un idéal fraternel, à une interdépendance de nature technique ou à un comportement économique irresponsable qui conduit à aggraver la pauvreté mondiale, à détruire l'environnement de la planète et à provoquer des conflits transculturels ?

La question est d'autant moins évidente que, même si on se met sur une définition minimale de l'un des concepts -, on s'avise ensuite qu'il désigne une multiplicité de réalités différentes : parle-t-on des musulmans, des juifs, des

femmes, des Noirs ou d'une minorité sexuelle ou linguistique ? Il est vrai que selon le cas, la question posée n'est pas du tout la même. En outre, il va de soi que le qualificatif employé à propos d'une identité – par exemple « nationale », « ethnique », « régionale » ou « culturelle » - peut dénoter un jugement de valeur implicite...

6- ENTRE LES DEUX :

Notons que dans le dispositif moderne, l'autre est avant tout comme le même. Cela signifie que l'autre est tout comme moi une personne, un sujet et que nous devons donc, à ce titre, être dotés des mêmes droits (*universalisation de l'humanité*). Nous sommes en d'autres termes, *égaux*, c'est-à-dire que l'être humain, m'apparaît comme *semblable*. Dans cette perspective, s'opère une réduction de la *différence* et une promotion de la *ressemblance*. Nous sommes essentiellement identiques et nous nous distinguons qu'accidentellement (pour le dire autrement : nos différences

– de culture, de race, de religion, de sexe, etc. sont inessentiels. L'unité du genre humain s'acquiert donc par abstraction des différences.

Pour s'en convaincre, il suffit de rappeler la déclaration universelle des droits de l'homme, faite par l'Organisation des Nations Unies en 1948, selon laquelle tous les êtres humains sans exception naissent et demeurent libres et égaux en droits.

Par « universalisation », nous voulons dire que le statut d'être humain a été diffusé à ... tous les êtres humains. S'il y a là une tautologie, c'est parce que nous avons affaire à un double sens. En l'occurrence, le « terme humain » désigne tantôt un concept, tantôt un objet. Autrement dit, s'il y a un double sens, c'est parce que la formule l'« universalisation de l'humanité » combine le point de vue de la société traditionnelle (dite locale) avec le point de vue de la société moderne (mondiale).

Pour mieux comprendre, réexaminons la déclaration de l'ONU selon chaque de ces points de vue :

Pour la société traditionnelle, il est évident que les êtres humains sont tous libres et égaux entre eux, car c'est très exactement ce à quoi on reconnaît les êtres humains pour ce qu'ils sont vraiment. De fait, pour la société traditionnelle, ne pas être libre, c'est en même temps ne pas être humain. Pensons aux esclaves qui, évidemment, ne sont pas libres et qui, précisément pour cette raison-là, ne sont plus des êtres humains. Enfin, considérant qu'ils sont tous libres, il est évident que, par la même occasion, les êtres humains sont également tous égaux entre eux. Cela dit, il n'est pas pensable pour la société traditionnelle de commander les êtres humains restent toute leur vie libres et égaux entre eux. C'est là quelque chose d'insensé. Car pour qu'il soit possible pour la liberté et l'égalité d'exister, il faut qu'il soit aussi possible qu'elle n'existe pas : pas de liberté sans servitude, pas d'égalité sans inégalité. Le principe est le même en science par exemple : si on ne peut pas avoir tort dans la vérification de nos hypothèses, alors on ne peut pas non plus avoir raison.

- En ce qui concerne la société moderne, la situation est l'inverse. Pour commencer, la société moderne estime qu'il est bel est bien possible pour un être humain de ne pas être libre ou de ne pas être égal aux autres humains ou alors de ne pas le rester toute sa vie. En clair, un être humain qui ne serait pas libre ou égal aux autres ne cesserait pas pour autant d'être ce qu'il est, à savoir un être humain. En effet, la déclaration de l'ONU ne prétend pas définir ce qu'est un être humain en soi. Il ne s'agit pas de déclaration a priori, mais a posteriori. En établissant que les êtres humains sont libres et égaux, la déclaration de l'ONU ne vise pas à détacher les êtres humains de ce qu'ils ne sont pas. Au contraire, elle présume qu'une telle opération a déjà été réalisée.

Par cette première opération, la déclaration de l'ONU se veut une seconde opération. C'est ce qui explique le double sens repéré ci-dessus est la tautologie qui se cache derrière la formule « universalisation de l'humanité ».
- En résumé, la première opération distingue l'*objet* « être humain » (conçu par la société moderne) puis la seconde opération indique que cet objet comme appartenant au côté positif du *concept* « être humain » (conçu par la société traditionnelle).
- Mais malgré cet enchevêtrement, il ne doit toutefois pas faire de doute sur l'opposition qu'il y a entre la société moderne et la société traditionnelle. Pour la société traditionnelle, les êtres humains ne peuvent qu'être en nombre limité. Ils ont intérêt à limiter leur nombre. L'existence des être humains doit être accompagnée de l'existence d'êtres non humains.
- Pour la société moderne, les êtres humains peuvent très bien être en nombre illimité, car la reproduction de la société n'a plus rien à voir avec la reproduction des êtres humains (c'est-à-dire avec la reproduction de la différence entre humain et non humain). La société moderne marque donc la fin de la société traditionnelle dans la mesure où la première annule les

conditions structurelles dont dépend la seconde. La preuve, c'est que la société moderne reconnaît non seulement les lâches, les paresseux, les alcooliques, les impies, mais aussi les salauds, les tueurs en série, les violeurs d'enfants, sans oublier les dictateurs, comme étant tous des être humains (ayant un droit à un avocat), à un procès équitable, à la liberté de parole, à la liberté d'opinion, etc.).

Conclusion

Notre but n'est pas d'affirmer la supériorité de la société moderne sur la société traditionnelle. Il y a bien sûr beaucoup de cas où d'autres peuvent être tentés de souligner la supériorité morale de la société traditionnelle sur la société moderne. Du point de vue du global, le local peut bien paraître injuste à bien des égards. Mais cela ne doit pas faire oublier que le global n'est rien qu'une société décadente du point de vue du local. Le cosmopolitisme s'écarte du local quand il devient synonyme de la division ou repli sur la mémoire, mais il s'écarte du global, quand

ce dernier devient marche forcée aux élans impérial et colonial.

Le local et le global n'est pas l'un sans l'autre et ne sont pas l'un contre l'autre, mais se font dans le monde l'un avec l'autre. Ce n'est pas deux mondes à part, l'un et l'autre existe dans le monde. Le local ne constitue que la condition de possibilité de tout ce qui a un sens. De même, le mondial est un local amplifié, étendue et enrichie. Ce qui local aujourd'hui peut encore devenir mondial demain. Chacun des deux doit toujours quelque chose à l'autre. Le cosmopolitisme que nous défendons doit défendre l'interdépendance qui existe entre les deux. Ce qui est loin se rapproche et ce qui est proche s'éloigne. On est loin de la pensée binaire et l'enfermement propre au système clos. Le cosmopolitisme doit être la combinaison du local et du global. Son interdépendance est synonyme du réseau et d'interaction, de circulations... des biens, des cultures et des personnes.

Cette manière de poser le problème reconnaît la richesse des « mondes possibles » et

Sciences sociales et humaines (MESO)- ISSN 2109-9618- N°4.Vol.2. (2011)

ouvre la possibilité d'une «Impossible de connaître les
interdépendance, de circulation parties sans connaître le tout,
ouverte entre le local et le non plus que de connaître le
mondial. Nous devons tout sans connaître
confronter la complexité du particulièrement les parties».
monde en faisant sienne cette
pensée philosophique:

Sciences sociales et humaines (MESOJ)- ISSN 2109-9618- N°4.Vol.2. (2011)

Les articles n'expriment pas nécessairement l'opinion de la revue.

Social Sciences and humanities

(MESOJ)

2011