09 2002

Y a-t-il un monde de l'antiglobalisme?

Stefan Nowotny

"... la *mondialisation du monde* (je nomme ainsi en français *the worldisation, the worldwidisation of the world*) ..."

Jacques Derrida[1]

"Un monde est précisément cela où il y a place pour tout le monde: mais place véritable, celle qui fait qu'il y a véritablement lieu d'y être *(dans ce monde). Sinon, ce n'est pas 'monde': c'est 'globe' où 'glome', c'est 'terre d'exil' et 'vallée de larmes'."*

Jean-Luc Nancy[2]

"Le sans-papiers est un paria, il n'est chez lui nulle part. Il pose très clairement l'inanité de notre conception de la citoyenneté où les routes de l'inclusion croisent celles de l'exclusion. Les usagers de ce passage créent un monde commun."

De la déclaration de l'Ambassade Universelle[3]

1. "Un autre monde est possible" - tel était, en mai 1998, le titre d'un éditorial par Ignacio Ramonet[4], rédacteur-en-chef du périodique politique *Le monde diplomatique*. Depuis lors, on s'est

souvent servi de cette phrase en tant qu'appel à la lutte et à la mobilisation, surtout dans les déclarations du réseau critique envers la globalisation ATTAC (qui en mai 1998, inspiré par un article antérieur de Ramonet, était sur le point de se former), ainsi que du Forum Social Mondial à la ville brésilienne de Porto Allegre, créé en 2001.

Le texte suivant ne tente, au fond, rien d'autre que de prendre cette phrase au mot et de la déchiffrer quant à son sens potentiel. Ce faisant, il s'agira moins d'une discussion des catalogues concrets de mesures (instauration de la taxe Tobin, remise de la dette pour les pays les plus surendettés, etc.) qu'on a proposé pour créer "un autre monde" que de la question de savoir comment ce discours d'un *monde*, d'un *autre monde possible*, se rapporte à la critique de ce qu'on nomme la *globalisation*. Cette question prend en même temps appui sur l'hypothèse que la phrase "Un autre monde est possible" est d'une large portée pour l'ensemble du mouvement critique envers la globalisation - ne serait-ce que pour la raison que tant les thèmes que les formes d'organisation de ce mouvement ont de toute évidence recours à une dimension de monde ou plutôt: à une dimension de mondialité qui ne coïncide pas nécessairement avec la dimension du *global*, dudit *monde globalisé* ou du *monde en globalisation*.

Reste à savoir à quel concept, quel sens, quelle symbolisation de monde ce mouvement se réfère.

2. En français, il existe deux mots pour dire le concept de "globalisation" (*Globalisierung, globalization*): *globalisation* (du latin *globus* = globe) et *mondialisation* (du latin *mundus* = monde). D'habitude, on emploie les deux termes comme synonymes

(*mondialisation* étant bien plus courant). Il se pourrait, cependant, que la différence entre les deux mots, en dépit de leur usage, renvoie à une différence conceptuelle ou qu'elle puisse être, pour le moins, rendue féconde de cette manière. Toutefois, à quelques exceptions près, cette différence conceptuelle n'a guère été prise en considération. Elle renvoie cependant quant à elle, selon ma thèse, à une histoire complexe, dans laquelle les idées et les réalités du "monde" et du "global" ont été, certes, le plus étroitement entrelacées, mais pourtant jamais identiques. Il s'agit ici surtout de l'histoire, toujours actuelle, de la modernité, d'une modernité qui doit être comprise à titre problématique. Ce que je m'apprête donc à faire ici, c'est d'esquisser quelques éléments de cette histoire.

Une objection semble évidente: engager une réflexion sur le concept de monde, n'est-ce pas se confier à un concept bien trop large, bien trop général, à une abstraction fade des problèmes et luttes politiques concrets? Je ne voudrais ici répliquer que ceci: les définitions philosophiques classiques (comme "l'ensemble de tous les phénomènes" etc.), qui nourrissent peut-être une telle défiance, non seulement laissent comprendre le concept de monde comme une espèce de généralité de dernière instance, elles le rapportent aussi le plus souvent à un ordre d'objets. Ce faisant, elles dissimulent en même temps une "autre" histoire de la pensée moderne du monde qui est liée à des questions de l'intersubjectivité et de la société, qui est donc aussi et de manière centrale, bien que ce ne soit que peu thématisé, une histoire *politique*, digne d'être réfléchie en tant que telle. Les discours souvent superficiels sur la "société mondiale" et le "public mondial", la "paix mondiale" et "l'ordre mondial" donnent un témoignage éloquent de cette histoire, tout comme la crise manifeste des concepts tels que "citoyen du monde" ou, tout simplement, "ouverture au monde" (*Weltoffenheit*, notion qui s'utilise en allemand pour

"ouverture d'esprit") peut être comprise comme une indication sur le fait qu'on n'admet que peu d'avenir aux perspectives politiques articulées en ces termes, peut-être en raison de la dissimulation dont je viens de parler.

Il serait toutefois possible que le problème d'une "généralité mauvaise" concerne moins l'idée du monde que l'idée du "global", devenue si naturelle aujourd'hui. Il se peut par ailleurs qu'il en aille de même avec certaines idées et pratiques de la "critique de la globalisation". De toute façon, un mouvement de contestation et d'initiative qui, en s'opposant à la globalisation actuelle, opère (aussi
et précisément d'après l'idée qu'il a de soi-même) de manière *mondiale*, ne saurait éviter à prendre en considération la *dimension* explicite de son engagement. Car l'un des enjeux cruciaux de la phrase "Un autre monde est possible" - si trivial que cela puisse sembler et autant que cela est voilé par la formulation - est qu'elle ne se laisse plus rapporter, dans la pensée moderne, à une quelconque issue de *ce* monde vers un *autre* monde, comme dans le concept chrétien de monde, ni dans le sens religieux ni dans le sens "de ce monde" ni non plus dans le sens de la construction mentale d'un "ordre mondial alternatif". Le concept moderne de monde, compris comme un concept politique, désigne une *immanence radicale*: il n'y a pas d'évasion de ce monde; il n'y a que - Marx en a tiré la conséquence révolutionnaire dans sa célèbre 11^{ième} thèse sur Feuerbach[5] - la *possibilité et nécessité de le changer*.

3. Pour le moment, il ne semble même pas y avoir de clarté suffisante sur la fameuse globalisation ni sur la question consistant à savoir quelle attitude la contestation endosse en fait envers elle. Certes, la contestation se dirige contre une politique néolibérale de

la globalisation. Or les réseaux d'information et de communication qui "couvrent le monde entier" et à travers lesquels cette contestation s'organise, ne font-ils pas également partie de la globalisation? Alors, somme toute, les manifestations sont-elles *contre* la globalisation ou bien *pour* celle-ci? Si elles sont *pour* la globalisation - pour une globalisation, de toute manière, qui satisferait à certaines exigences sociales -, *quelle* est donc la globalisation dont elles se portent garantes? Par contre, *quelle* est la globalisation *contre* laquelle les manifestants et activistes se tournent? Suffirait-il d'imposer certains standards sociaux, politiques et écologiques minimaux qui seraient en mesure d'enrayer les "effets négatifs" d'une globalisation en elle-même désirable? Ou y a-t-il à la base de ce qu'on appelle "globalisation" un principe qui engendre de tels effets avec régularité, en contournant des standards existants, en en cherchant les lacunes, en en déplaçant les fins? Enfin: est-ce que le nom "globalisation" désigne, après tout, quelque chose *pour* ou *contre* quoi l'on puisse prendre *position*? ou bien ce nom désigne-t-il plutôt une espèce de régularité historique à laquelle nous serions soumis, l'inévitable vérité historique du monde dans lequel nous sommes *situés*?

L'incertitude face à ces questions est ressentie en commun: elle ne touche pas seulement les acteurs mêmes des contestations, mais aussi les représentants politiques et économiques qui, lors de leurs sommets, font avancer la globalisation, aussi bien que les publics qui suivent cette confrontation. Elle s'exprime, en fin de compte, à travers une série d'atténuations qu'ont connues les auto- et hétérodénominations de la contestation: Alors qu'il y a deux ou trois ans, on parlait encore le plus souvent d'un "mouvement antiglobalisateur" (*Antiglobalisierungsbewegung*) et des "opposants de la globalisation", ces derniers se sont progressivement transformés en "critiques de la globalisation"; de manière conséquente, on a fini

par faire retentir l'appel à une "autre globalisation", et dans la presse francophone, des initiatives comme ATTAC sont depuis longtemps revêtues de l'étiquette "alter-mondialiste".

Ce qui pèse plus lourd, c'est que dans cette incertitude, la globalisation devient facilement une chimère, qui établit un accord à l'avenant trompeur au sein de l'hétérogénéité de la contestation. Des développements comme la séparation des différents cortèges de manifestants (en fonction de leurs exigences politiques respectives) et surtout l'échec des plates-formes communes de discussion[6] montrent que "l'hétérogénéité" peut aussi être un euphémisme pour des ressentiments longtemps nourris, ainsi que pour des différences politiques insurmontables, ou encore plus, pour la reproduction des *exclusions* prédominantes envers certains points de vue et intérêts politiques (qui, à ce qu'il paraît, soutiennent la même cause). Ceci est régulièrement le cas, par exemple, lorsque l'on cherche, notamment du côté syndicaliste, à surmonter les effets sociaux négatifs de la globalisation en faisant appel aux fonctions protectrices et de contrôle du modèle historique de l'Etat-nation, sans en percevoir l'exclusion politico-juridique constitutive des migrants et sans tirer les conséquences du fait que les formes de l'exploitation du travail (que cela soit dans des pays dudit tiers-monde ou dans des pays européens) qui contribuent à susciter les mouvements migratoires actuels correspondent bien, encore que sous les conditions de la globalisation, à une politique des "intérêts nationaux".

4. Dans un article intitulé "Globalisation ou mondialisation?"[7], le philosophe français Etienne Tassin a nettement contrasté la figure d'origine classique de l'économique, le foyer (le grec *oîkos*) avec la dimension d'un monde:

"[...] le monde n'est pas un monde ni un monde commun du seul fait d'une administration commune du système des besoins (productions, échanges, consommations), encore moins du seul fait d'un comportement consommatoire identique. Un espace public est politique en ce qu'il n'est pas économique. Le politique commence par l'établissement d'un rapport avec celui qui est hors du foyer, avec l'étranger qui n'entre dans aucune compensation. Car ce n'est qu'avec lui que commence de se déployer un monde - au lieu d'une maison, fut-elle commun."

La dynamique néoliberale de la privatisation activerait, par contre, "l'élimination systématique des offices publics qui garantissent d'autres activités que la production/consommation", et ainsi, "la disparition du monde commun". (Il faudrait y ajouter que cette élimination des offices publics, qui servent à "l'institution d'un lien humain", est en même temps accompagnée d'un renforcement des appareils de sécurité, y compris de leur interprétation particulière de ce qu'est un "espace public".)

Cependant, si l'on veut repérer ce qui est spécifiquement "global", on se trouve alors moins renvoyé à l'*oîkos* grec qu'à la deuxième moitié du XVIII^{ième} siècle et donc à la phase formatrice de la modernité politique: c'est-à-dire, plus particulièrement, au contexte du développement croissant des publics de presse, de même que d'une théorie politique qui développe, au plus tard et de manière explicite chez Kant, une perspective mondiale, ainsi qu'également des expéditions de Cook et de Bougainville sur la côte orientale de l'Australie et en Océanie, avec lesquelles le globe était, vers 1770, définitivement exploré; c'est dans ce contexte que tant le concept de monde que le concept de global prennent en ce temps leur forme moderne concrète. Et ceci de manière à ce que les deux concepts se confondent catégoriellement: c'est ainsi que Kant,

par exemple, peut expliquer le "droit cosmopolitique" (*Weltbürgerrecht*) de "l'hospitalité universelle" par le droit "de commune possession de la surface de la terre sur laquelle, en tant que sphérique, ils [les hommes] ne peuvent se disperser à l'infini; il faut donc qu'ils se supportent les uns à côté des autres"[8]. En se servant d'une argumentation analogue, Hegel écrira dans les années 1820 que la raison pour laquelle l'Amérique du Nord n'a pas de pertinence pour sa philosophie de l'histoire universelle ("histoire mondiale": *Weltgeschichte*) consiste en ce que lui demeure encore "largement ouverte l'issue de la colonisation". C'est pourquoi il n'y aurait pas (encore) de "besoin d'une ferme concentration" et donc, pas encore de "véritable Etat".[9]

Dans les deux cas, c'est la *finitude* de la surface de la terre (en tant que territoire potentiel) qui, en forçant une société mondiale (cosmopolitique) ou civique refoulée en elle-même, ouvre et à la fois conditionne la *dimension* juridique ou historique *d'un monde*; le globe représente, en fin de compte, l'incarnation d'une finitude, et ce n'est qu'au sein de celle-ci que se pose avec toute netteté le problème du monde (commun). Inversement, pour me servir de termes hégéliens, il s'agit de *aufheben* la réalité du global dans un monde commun (de l'annuler donc tout en la gardant, ou encore: de la garder tout en l'annulant par son élévation à un nouveau niveau).

5. Dans son livre "La création du monde ou la mondialisation", Jean-Luc Nancy a fait remarquer les connotations d'"amassement" qui s'attachent au concept de "global". Même si ces connotations sont largement réprimées dans les langues modernes, elles se perpétuent dans le double conceptuel du "globus"/"globe" (= sphère, motte, tas), à savoir

"glomus"/"glome" (= pelote, nœud, enflure, tumeur), ainsi que surtout dans le mot "agglomération" (= amoncellement). En vue de ces significations, il est effectivement difficile de ne pas penser à la problématique de la globalisation:

Dès l'époque du projet de la colonisation globale, si l'on considéré celui-ci comme un projet *politique*, il n'était pas seulement et pas en premier lieu question d'une "issue" (Hegel) pour ceux qui ne voulaient plus "se supporter" (Kant), mais avant tout un projet de domination et de conquête, dont les motivations majeures consistaient en l'amassement des richesses et dont la réalité était l'exploitation des ressources naturelles et de la force de travail humaine. Par conséquent, l'expérience historique concrète de la globalité ne saurait être rapportée uniquement à la finitude de la surface de la terre, mais doit en même temps être comprise comme expression et forme significatrice d'un projet de pouvoir qui se poursuit *malgré* et *dans* l'expérience de la *finitude* du globe. Il se poursuit dans la mesure où cette expérience de la finitude lui reste extérieure, parce qu'il est lui-même, par suite d'une logique d'amassement ou de "capitalisation", essentiellement *sans fin* et, en ce sens, *infini*. Sans doute s'agit-il, cependant, pour parler encore une fois avec Hegel, d'une infinité *mauvaise*, où d'une infinité *négative*, c'est-à-dire, de la continuation sans fin de la négation du fini "lequel tout aussi bien accède derechef à l'être"[10], et donc de l'implication incessante dans une contradiction.

Saisie d'une telle manière, la globalité constitue un problème crucial de la modernité politique, un problème cependant par lequel elle est surtout travaillée à défaut de savoir le résoudre. Le mot contemporain "globalisation" est peut-être l'expression la plus juste de ce problème: le geste prometteur ("nous allons tous en profiter"), avec lequel il se présente, est d'autant plus creux qu'il voile que cette même globalisation, qui prétend faire

"mondialement" avancer l'essor, le développement et la prospérité, renforce ou engendre même des inégalités sociales, des nouvelles relations d'exploitation et les dépendances desdits pays en voie de développement. Et les insignes fiers dont cette même globalisation se pare: les progrès de la techno-science, l'extension des technologies de communication, les réseaux d'information qui couvrent le monde entier - ne font, en eux-mêmes, qu'exprimer une logique indéfinie de capitalisation (des biens, des instruments, des images, de l'information) dont la valeur sociale est d'autant plus douteuse que ce sont justement ces domaines qui s'avèrent aujourd'hui de plus en plus déterminés par des *agglomérations* et amoncellements de pouvoir inédits, minant la justice de la répartition aussi bien que "l'arbitrage" de l'information.

Ce sont ces contradictions qui démasquent la globalisation actuelle comme "infinité mauvaise". Et c'est précisément dans le sens de cette infinité mauvaise que prévaut (pour faire allusion à une célèbre formulation de Kant): nous ne vivons pas dans une époque *globalisée*, mais bien dans une époque de la *globalisation*.

6. "Ce qu'on nomme 'mondialisation', cela peut-il donner naissance à un monde, où bien à son contraire?"[11], demande Jean-Luc Nancy au début de son livre. Les articulations de la protestation ne sont-elles pas l'expression politique manifeste de cette question, l'expression politique manifeste d'une inquiétude qui a peut-être pour raison d'être que la dynamique de la globalisation et l'action politique de ses décideurs ne s'effectuent *justement pas* dans l'horizon de cette question? Lesquelles seraient, par contre, les perspectives d'une "mondialisation" qui serait effectivement guidée par l'intérêt d'un monde commun? Ou encore, en ce qui concerne la contestation: Y a-t-il un monde de l'antiglobalisme?

Tout d'abord, il faut préciser ce que veut dire la notion d'un "monde". Je suivrai trois caractérisations générales qu'a exposés Jean-Luc Nancy:

a) Ce qu'on nomme "monde" n'appartient pas à un ordre objectif: "Un monde n'est jamais devant moi, ou bien il est un autre monde que le mien. Mais s'il est absolument autre, je ne saurai même pas, ou à peine, que c'est un monde. (...) Dès qu'un monde m'apparaît en tant que monde, j'en partage déjà quelque chose."[12] Nancy définit donc le monde comme un *espace de résonances*, un espace de manifestation qui ne s'ouvre pas *devant moi*, mais *dans lequel* j'apparais moi-même, *auquel* je prends part et dont les éléments renvoient les uns aux autres et se modalisent dans une certaine tonalité.

b) C'est justement en ce sens qu'un monde se caractérise par être *habité*: "Habiter, c'est nécessairement habiter un monde, c'est-à-dire, avoir là bien plus que son séjour: son lieu au sens fort du terme, ce qui rend possible que quelque chose ait proprement lieu."[13] Un monde est donc, selon Nancy, "*le lieu commun d'un ensemble de lieux*"[14].

c) Le monde - du moins dans la compréhension post-chrétienne de monde - est un contexte de sens qui ne renvoie à rien, c'est-à-dire également: à aucun sens en dehors du monde: "(...) à la dimension d'un monde, le sens ne renvoie à rien d'autre qu'à la possibilité de sens de ce monde."[15] Le fait que le sens du monde est *radicalement immanent* ne signifie pas seulement qu'il ne se laisse pas rapporter à un point ultime ou conclusif quelconque, qui garantirait un ordre déterminable du sens du monde, mais aussi qu'il ne s'accomplit, ne se "remplit" nulle part et en personne *dans* ce monde; le sens circule plutôt entre ceux qui habitent ce monde et y prennent part. Mais dans cette circulation, le monde n'est pas

seulement *possibilité de sens*, mais aussi *expérience*, à savoir "l'expérience qu'il fait de lui-même"[16].

C'est pour plusieurs raisons que je considère ces caractérisations comme étant significatives: premièrement, elles formulent - à travers un démarquage historique d'un certain concept chrétien de monde, qui rapportait le monde comme "ici-bas" à un sens extra-mondain - un concept *moderne* de "monde"; *deuxièmement* elles rendent ce concept fécond en tant que concept *politique*, en le distinguant théoriquement d'un certain concept philosophique-scientifique de monde qui pose le "monde" comme l'ensemble de l'ordre objectif; troisièmement, elles démarquent le concept de monde des formes objectivantes suggestives du monde qu'on peut rencontrer dans l'idée des *Weltanschaungen* (visions idéologiques du monde) et dans toutes les idées d'un "ordre mondial" qui serait à établir sur base de régularités objectives de type économique ou encore social; et quatrièmement, enfin, les caractérisations de Nancy établissent un concept positif de "monde" qui se réfère surtout à des questions de l'"intersubjectivité", de la communauté, des relations sociales, et qui nous renvoie de nouveau à l'histoire du concept politique de monde.

7. C'est notamment dans la philosophie politique de Kant que ce concept politique de monde prend forme. Dans les écrits politiques de Kant, "monde" ne signifie plus seulement (comme dans la "Critique de la raison pure") "l'ensemble de tous les phénomènes" ou la "totalité de leur synthèse [objectif]", mais devient la dimension dans laquelle se situent les considérations de Kant, surtout en ce qui concerne la citoyenneté mondiale: la sphère de l'intérêt général.[17] De prime abord, une lecture de Kant ne semble pourtant pas mener très loin, cela dans la mesure où ce

concept politique de monde n'est guère déterminé de manière explicite; il est caractérisé en premier lieu par le renvoi à "l'humanité" en tant que genre humain, point de référence des argumentations de la philosophie kantienne du droit et de l'histoire. Même si la notion générique de l'humanité semble donc affirmer le "monde" comme *dimension du politique*, il s'agit ici d'une dimension qui est toujours déjà *pré-donnée* - par nature et en même temps par le "droit moral" qui pour Kant est, pour ainsi dire, inné. Ainsi, la question du *devenir* de cette dimension, qui nous importe ici, est obscurcie.

Par ailleurs, la philosophie politique de Kant semble à plusieurs égards dépassée historiquement: Ce n'est pas seulement dû au fait que sa notion d'une constitution cosmopolitique en tant qu'ordre de paix entre des Etats souverains sur base d'un droit des gens (droit international) paraîsse insuffisante là où l'on assiste à une discussion des questions et conflits politiques qui surgissent d'un transfert de souveraineté (au cours de l'intégration européenne, par exemple), ou des pertes de souveraineté dues à la globalisation; cette même idée d'un cosmopolitisme réduit à un droit des gens ne semble guère à même de résoudre les problèmes des réfugiés et migrants de nos jours qui ne sont simplement pas couverts par une telle idée juridique et dont les destins montrent très clairement l'insuffisance des idées historiques de l'ordre juridique civique lié au cadre de l'Etat-nation, voire même de l'idée historique des droits de l'homme[18].

Or cette insuffisance pourrait elle-même s'expliquer par ce geste kantien qui réfère le "monde" à la notion générique - ahistorique, au fond - de l'humanité, qui le considère ainsi comme dimension *prédonnée* du politique et qui esquisse sur cette base un ordre juridique "perpétuel". On ne devrait pas ignorer que l'histoire des idées juridiques universelles (non pas seulement celles de Kant,

mais aussi celles de la Révolution française, de la Révolution américaine ou encore, celles qui étaient formulées ou reprises après la Seconde Guerre Mondiale) renvoie elle-même à un monde en devenir, en tant que ce sont ces idées juridiques qui ont permis et qui permettent d'être opposées *contre* l'"universalisme" des ordres juridiques existants, là où celui-ci se révèle être la base des exclusions et discriminations. Jacques Derrida, par exemple, rappelle à juste titre la signification inaccomplie de ces idées juridiques et les conçoit - à travers une réinterprétation douce, mais essentielle de la corrélation entre "monde" et "homme", et non sans marquer le problématique du droit des gens - comme *performatifs juridiques*, indispensables pour les discussions actuelles:

"Aujourd'hui, la déclaration renouvelée et réélaborée des 'Droits de l'homme' (1948) et l'institution du concept juridique de 'Crime contre l'humanité' (1945) forment l'horizon de la mondialisation et du droit international, qui est censé veiller sur elle."[19]

Il en reste tout de même à savoir *comment* le monde *peut émerger* au juste en tant que dimension politique, c'est-à-dire, en tant que dimension qui ne devient concevable comme dimension *du politique* qu'en ce qu'elle est concrètement ouverte et traversée. Dans la philosophie de Kant, on peut trouver une réponse à cette question notamment lorsqu'elle examine la possibilité de "l'accord de la politique et de la morale"[20]. Cette réponse pointe vers une direction bien définie: la fonction et la constitution de la "sphère publique", de la publicité.

8. La question de l'accord de la politique et de la morale se pose pour Kant de manière inéluctable parce qu'il considère la morale et la politique comme des sphères tout à fait différentes. Tandis que

c'est la morale qui constitue la source des principes du système du droit, la politique n'est que la "doctrine pratique du droit" (*ausübende Rechtslehre*, la doctrine qui ne concerne donc que la mise en application du droit)[21] selon les principes de la prudence d'Etat. Cette dernière consiste pour Kant en un agir selon des buts qui à la limite peut servir au bien-être commun. La morale, par contre, exige un agir selon le *devoir* de la loi morale de la raison, indépendamment des avantages éventuels ou de tels ou tels buts visés. Il en résulte cependant la possibilité du "désaccord" entre la morale et la politique, à savoir, au moment où la politique ne respecte pas la morale et commence à l'adapter à ses buts respectifs; la politique aurait plutôt à concevoir les "principes de la prudence d'Etat" comme "conciliables avec la morale". Dès lors, comme le dit Kant, raisonnablement "je puis bien me représenter un *politique morale* (...), mais non un *moraliste politique* qui se fabrique une morale à la convenance des intérêts de l'homme d'Etat"[22].

S'agissant d'une "*simple Idée* de la raison", il serait donc nécessaire, pour établir l'accord de la politique et de la morale, "qu'elle oblige tout législateur à édicter ses lois comme *pouvant* avoir émané de la volonté collective de tout un peuple, et à considérer tout sujet, en tant qu'il veut être citoyen, comme s'il avait concouru à former par son suffrage une volonté de ce genre"[23]. Or cette formulation laisse en suspens la question de savoir *comment* une telle obligation du législateur peut être créée, c'est-à-dire, comment l'accord de la politique et de la morale se laisse non seulement formuler en tant qu'idée de la raison, mais peut également être introduit dans la *réalité* d'un système de droit.

C'est précisément *le principe de publicité* (*Publizität*) qui se voit assumer le rôle consistant à assurer la *conciliation réelle* de la politique et de la morale, à savoir, sous forme d'une formulation

négative et d'une formulation positive. La première s'énonce: "Toutes les actions relatives au droit d'autrui dont la maxime est incompatible avec la publicité, sont injustes."[24] Ce principe - en tant que principe du *droit public* - s'explique par le fait qu'une maxime ne peut en aucun cas être juste, "que je ne puis *avouer publiquement*, sans provoquer par là inévitablement la résistance de tous à mon dessein"[25] La formulation positive du principe de la publicité s'énonce: "Toutes les maximes qui *ont besoin* de publicité (pour ne pas manquer leur but) s'accordent avec la morale et la politique réunies."[26] Car des maximes qui ne peuvent atteindre leur but qu'à travers la publicité, s'accordent nécessairement non seulement avec le droit, mais également avec "la fin générale du public (c'est-à-dire le bonheur)"[27]; elles correspondent donc à la fois à la morale *et* à la politique.

9. Il n'est même pas nécessaire de partager les présuppositions de Kant (d'une moralité générale et, sur cette base, de la possibilité de résoudre tous les antagonismes sociaux à travers un système universel de droit ou une politique trouvant le consentement de tous)[28] pour rependre l'élément crucial de son concept de publicité, à savoir, que le concept de publicité désigne ici justement ce principe à travers duquel les actions d'un pouvoir législatif se médiatisent avec la sphère de la réflexion et des intérêts sociaux. Ce n'est que pour cette raison que se laisse comprendre, en fin de compte, le fait que Kant détermine la publicité non seulement comme principe du droit public, mais aussi, dans son célèbre article sur la question des Lumières, comme principe de l'éclaircissement / des Lumières (*Aufklärung*), c'est-à-dire, dans le contexte de la philosophie kantienne, comme principe de transformation sociale et politique à travers la critique publique des conditions existantes (limitée, chez Kant, à la critique prononcée

par quelqu'un qui agit "comme savant", comme s'il était un savant, par le biais d'"écrits"). C'est dans ce même article que se trouve également la remarque disant que faire un "usage public" de la raison ne signifie rien d'autre que de s'adresser "au public proprement dit, c'est-à-dire au monde"[29]. Certes, le monde paraît ici une fois de plus comme sphère pré-constituée, mais il n'en reste pas moins qu'il est clairement renvoyé à un *processus de constitution sociale*: celui des Lumières en tant que "sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable" - et donc, comme principe de genèse d'une société des citoyens majeurs (*et des citoyennes* - même si cette idée reste largement inaccessible pour Kant) dont l'ultime perspective consiste en la moralisation de l'Etat et de la société d'un point de vue cosmopolitique.

Or, dans la mesure où les prémisses de Kant reliées à une philosophie morale semblent contestables - prémisses selon lesquelles le monde représente l'horizon prédonné de l'intersubjectivité ou d'un espace public dont l'unique tâche consisterait dans la mise en œuvre des principes moraux de la raison -, c'est justement le problème de la constitution sociale qui passe au premier plan de la question de la corrélation entre le monde et la publicité. Par conséquent, les deux concepts doivent être reformulés: il faut suppléer au concept *faible* de *monde*, selon lequel celui-ci n'est que le simple *horizon* de l'intersubjectivité ou de la société, en y ajoutant un concept *fort* qui laisse comprendre le monde comme *dimension* effective des relations, actions et souffrances sociales. En même temps, un tel concept fort de monde ne pourra plus être référé à des notions abstraites de l'"homme" ou de l'"humanité" en tant que genre; l'homme *est* son monde, il n'existe point en dehors d'un monde politique concret qui est en voie de constitution permanente.[30] Rien ne montre cela de manière plus claire que ces politiques des gestes humanitaires qui

peuvent, certes, porter secours dans des cas individuels, mais qui du reste portent la responsabilité de la reproduction de la misère.

La notion de la publicité, quant à elle, ne reste pas indifférente à cela. Elle ne désigne dorénavant plus la forme de l'accord possible de la politique et de la morale, mais plutôt, pour reprendre un concept de Oskar Negt et Alexander Kluge, la "forme organisatrice de l'expérience sociale"[31], c'est-à-dire, dans notre contexte, la constitution, elle aussi sociale, de l'expérience sociale du monde dans la confrontation avec des contraintes de normalisation et des exclusions données. Or cela veut dire qu'au concept *formel* de publicité s'ajoute un élément *matériel*, par lequel s'explique aussi la différenciation - même formelle - de l'espace public en des espaces publics pluriels: celui de l'expérience / des expériences sociale(s) concrète(s) qui s'expriment et s'articulent dans cette différenciation. Ces publics pluriels ne forment pourtant pas - même et justement dans le conflit et dans l'antagonisme - un rapport de pure extériorité; ils font partie d'un processus de constitution dont la dimension *commune* est le monde.

10. Ce que l'on appelle aujourd'hui la globalisation semble avoir peu à voir avec le *monde* dans le sens que nous venons d'exposer. Au contraire, "globalisation" est aujourd'hui, entre autres, précisément le nom d'une crise de la publicité, c'est-à-dire, tant du droit public que de l'espace public en tant que sphère de la négociation des intérêts et des expériences sociales. Il n'est donc pas un hasard si la contestation critique envers la globalisation - comme symptôme et marquage de cette crise - éclate précisément là où elle estime pouvoir localiser le plus facilement la privation politique de la publicité dans ce double sens.

Mais cette contestation, pour peu qu'il soit question en elle de la naissance d'un "autre" monde, d'un monde "antiglobaliste", ne devra pas se borner à la seule expression de la contestation, ni aux propositions schématiques visant à l'établissement d'un ordre mondial alternatif. Un *public mondial* qui mériterait ce nom ne saurait être mesuré à sa capacité de pénétrer, en une sorte de compétition, dans les structures de publicité existantes, mais plutôt à la mesure où il parviendra à se déterminer en partant de processus de constitution sociaux et d'expériences sociales, et d'y prendre part - la mesure donc où il sera à même de créer des espaces et des temps, dans lesquels les expressions d'expériences sociales ne peuvent non seulement avoir lieu les unes à côté des autres, mais entrent dans un échange et se forment dans des nouvelles solidarisations réelles.

On a souvent fait valoir le fait que ce sont les mécanismes de marginalisation (entre public et privé, entre hommes et femmes, entre propriétaires et travailleurs salariés) inhérents à la compréhension kantienne de la publicité, qui ont finalement abouti à sa réfutation historique, à son démasquement de toute façon comme notion *bourgeoise* dont la prétention à l'universalité est bien compatible avec des intérêts particuliers, si ce n'est qu'elle se met directement à leur disposition. Aujourd'hui, il est de nouveau question d'un démasquement des mécanismes de marginalisation spécifiques établis par le droit et la sphère publique dans leur crise actuelle: Ce démasquement ne peut s'opérer que sur base des expériences des groupes sociaux concernés; cette fois, il aura surtout à concerner - même s'il ne s'agit pas du seul aspect visé - les mécanismes de marginalisation de la notion *civique* de publicité (en tant qu'elle reste attachée au cadre de l'Etat-nation), sur la base des expériences des réfugiés et migrants, dans un monde qui

semble avoir oublié que ce que désigne le nom "globalisation" n'est pas le seul principe possible de sa transformation.

---

[1] J. Derrida, *L'université sans condition*,
Paris, Galilée, 2001, p. 51.

[2] J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 34.

[3] L'Ambassade Universelle se trouve dans le bâtiment déserté de l'ancienne ambassade de Somalie à Bruxelles. Elle a été proclamée le 12 décembre 2001 (la veille de l'ouverture du sommet de l'UE à Laeken) par un groupe de sans-papiers qui squattaient le bâtiment depuis un an. La Déclaration, dont la citation est tirée, est son document constitutif (sur Internet sous: http://www.universal-embassy.be/).

[4] Sur Internet sous: http://www.monde-diplomatique.fr/1998/05/RAMONET/10527.

[5] "Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières; ce qui importe, c'est de le *transformer*." K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in K. Marx / F. Engels, *Werke* Band 3, Berlin: Dietz ^{9}1990, 7 (tr. fr. M. Rubel dans *Œuvres III: Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 1033).

[6] Pour une description de tels développements ainsi que des possibilités d'y réagir, à propos des manifestations autour du sommet du Conseil européen à Laeken (Bruxelles) en décembre 2001 cf. S. Nowotny / B. Weber, "BruXXel, Dezember 01" in, *Kultur-Risse* 01/02, pp. 37-39.

[7] E. Tassin, "Globalisation ou mondialisation". Ce texte se trouve dans un forum Internet de *Libération* consacré à la discussion sur la globalisation: http://www.liberation.com/omc/dico/germ_mondialisation.php3.

[8] I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, dans: Id., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik* (Werke 9), Darmstadt: Wiss. Buchges. 1983, p. 214 (tr. fr. J. Gibelin: *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 2002, p. 55).

[9] Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), Francfort/M.: Suhrkamp 1986, 113 (tr. fr. J. Gibelin: *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, 1er vol., Paris, Vrin, 1937, p. 89).

[10] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (Werke 8), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, p. 199 (tr. fr. M. de Gandillac, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 149-150). En partant d'une discussion de Marx, Jean-Luc Nancy, à qui ce raisonnement est dû, réfère cette infinité mauvaise à la notion capitaliste de valeur: "La valeur y est donc d'abord elle-même instrumentalisée: elle sert à la reproduction de sa propre puissance, indéfiniment, par capitalisation spirituelle où monétaire" (*La création du monde ou la mondialisation*, p. 29).

[11] Ibid., p. 9.

[12] Ibid., pp. 34-35.

[13] Ibid., p. 35.

[14] Ibid., p. 36 (italiques S. N.).

[15] Ibid., p. 37.

[16] Ibid.

[17] Jürgen Habermas a fait remarquer le fait que dès la *Critique de la raison pure*, Kant formule un concept de "monde" qui anticipe celui des écrits politiques ultérieurs, là où il oppose au "concept scolastique de la philosophie" son "concept cosmique" (*Weltbegriff*); ce dernier est "celui qui concerne ce qui intéresse nécessairement chacun" (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [Werke, vol. 4], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, p. 701 [note]; tr. fr. A. Renaut: *Critique de la raison pure*, Paris, Aubire, 1997, p. 678 [note]). Pour Habermas cf. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1990, pp. 182-183.

[18] Cf. G. Agamben, "Au-delà des droits de l'homme", dans: *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris: Payots & Rivages, 1995, pp. 25-38.

[19] J. Derrida, *L'université sans condition*, op. cit., p. 12.

[20] Cf. l'appendice de *Zum ewigen Frieden*, in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik* (Werke 9), op. cit., pp. 228-251 (tr. fr. J. Gibelin: *Projet de paix perpétuelle*, Edition bilingue, Paris: Vrin, 2002, pp. 90-133).

[21] Cf. ibid., p. 229 (tr. fr., 91).

[22] Ibid., p. 233 (tr. fr., 97; trad. partiellement adaptée par l'auteur).

[23] I. Kant, "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", dans: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik* (Werke 9),

op. cit., pp. 125-172, ici, p. 153 (tr. fr. J. Guillermit in *Théorie pratique*, Paris, Vrin, 2000, pp. 9-64, ici, p. 39).

[24] *Zum ewigen Frieden* (Anhang), op. cit., p. 245 (tr. fr., p. 121).

[25] Ibid.

[26] Ibid., p. 250 (tr. fr., p. 133).

[27] Ibid.

[28] Il n'y a pas lieu de faire ici une discussion de la philosophie morale de Kant qui aboutirait presque inévitablement à une interrogation de sa reprise en termes d'une théorie de communication par Habermas, ainsi que des critiques variées qui en ont été prononcées. Je me contente ici de faire remarquer que tant le "raisonnement" kantien que "l'argumentation" habermasiènne reposent, en fin de compte, sur la présupposition de la possibilité d'une *neutralisation* théorique et pratique complète des conditions sociales de la conscience morale, qui ne fait que barrer la question de la constitution sociale: d'où le geste déductif de la philosophie morale rationaliste, d'où aussi la notion libérale abstraite de l'individu.

[29] I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", dans: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik* (Werke 9), op. cit., pp. 51-61, ici, p. 57.

[30] Cette considération est évidemment due au jeune Marx: "(...) *l'homme*, ce n'est pas un être abtrait, se tenant accroupi en dehors du monde. L'homme, c'est *le monde de l'homme*, Etat, société." ("Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung", dans: K. Marx / F. Engels, *Studienausgabe, vol. I: Philosophie*, Frankfort/M.: Fischer, 1990, p. 21.)

[31] Cf. O. Negt / A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfort/M., Suhrkamp, 1972.