

MICHEL FREITAG

L'IMPASSE DE LA GLOBALI SATION

Une histoire sociologique et
philosophique du capitalisme

Propos recueillis par
Patrick Ernst

TH

01

écosociété

MICHEL FREITAG

propos recueillis par Patrick Ernst

L'IMPASSE DE LA GLOBALISATION

Une histoire sociologique et philosophique
du capitalisme



Coordination de la production : Anne-Lise Gautier
Corrections d'épreuves : Frédérick Létia, Serge Mongeau
Typographie et mise en pages : Yolande Martel

Tous droits de reproduction et d'adaptation réservés ; toute reproduction d'un extrait quelconque de ce livre par quelque procédé que ce soit, et notamment par photocopie ou microfilm, est strictement interdite sans l'autorisation écrite de l'éditeur.

© Les Éditions Écosociété, 2008
C.P. 32052, comptoir Saint-André
Montréal (Québec) H2L 4Y5
Dépôt légal : 1^{er} trimestre 2008
ISBN 2-921561-33-2

Depuis les débuts, Les Éditions Écosociété ont tenu à imprimer sur du papier contenant des pourcentages de fibres recyclées et postconsommation, variables selon la disponibilité du marché. En 2004, nous avons pris le virage du papier certifié Éco-Logo - 100 % fibres postconsommation entièrement traité sans chlore.

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Freitag, Michel, 1935-

L'impasse de la globalisation

(Théorie)

Comprend des réf. bibliogr. et un index.

ISBN 978-2-923165-41-7

1. Mondialisation. 2. Capitalisme – Histoire. 3. Néolibéralisme. 4. Économie sociale.
I. Titre.

JZ1318.F74 2008

337

C2008-940296-0

Nous remercions le Conseil des Arts du Canada de l'aide accordée à notre programme de publication. Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

Nous remercions le gouvernement du Québec de son soutien par l'entremise du Programme de crédits d'impôt pour l'édition de livres (gestion SODEC), et la SODEC pour son soutien financier.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos de Patrick Ernst	7
Prologue de Michel Freitag	9
INTRODUCTION	
Les enjeux de la mondialisation et de la globalisation : critique de l'économie néolibérale	15
PARTIE I	
Le développement du capitalisme et sa critique	51
De l'émergence de l'économie de marché dans les sociétés traditionnelles à la notion de marché généralisé dans le capitalisme industriel	51
De l' <i>oikonomia</i> à la chrématistique : la science économique comme justification idéologique d'un nouvel ordre social global	68
L'idéologie libérale : de la finalité sociale de la propriété comme fondement de la liberté bourgeoise au contrat de travail comme nouvelle forme d'assujettissement au mode de production capitaliste	102
Le développement de la contradiction du capitalisme : le réformisme politique et la révolution organisationnelle et managériale	129
PARTIE II	
La mutation du capitalisme en Amérique et ses conséquences globales	149
La mutation du capitalisme entrepreneurial en capitalisme organisé et corporatif	149
La mutation managériale du capitalisme américain	165
L'essor mondial du capitalisme financier spéculatif	184
Les conséquences sociales de la globalisation financière	189

PARTIE III

**Le nouvel ordre « globalitaire » et systémique
du capitalisme financier** 213

Le programme global de l'AMI comme verrouillage
de la souveraineté législative des États 213

Les alternatives financières et économiques à la globalisation :
taxer le capital ou l'affranchir du contrôle fiscal ? 226

Les limites d'un contrôle technocratique 248

PARTIE IV

Comment sortir de l'impasse ? 255

Globalisation ou mondialisation : une question de civilisations 255

Entre sociétés et civilisations : le politique comme
forme d'action pour sauver l'avenir 291

La dynamique de l'Occident 314

Pour une reconnaissance politique de la diversité
civilisationnelle de l'humanité 332

De quelques principes susceptibles de guider la constitution
d'institutions politiques mondiales diversifiées et hiérarchisées 355

CONCLUSION

Combien de temps le développement peut-il encore durer ? 367

Glossaire des mots grecs 402

Bibliographie 405

AVANT-PROPOS

Patrick Ernst

Dire à l'aube du xxi^e siècle, comme le prétendent les experts économiques du néolibéralisme et comme l'affirmaient incidemment les organisateurs du Millenium Round de l'Organisation mondiale du commerce (OMC), que la globalisation économique est devenue l'incontournable point de repère d'une évolution naturelle de l'économie, en quelque sorte le prolongement inévitable de l'essor du commerce, peu à peu passé d'un espace local à un espace international, voire maintenant supranational, c'est faire l'impasse sur une des tâches politiques majeures du xxi^e siècle. Pour Michel Freitag, sociologue et philosophe, « *le véritable enjeu* » ayant été soulevé par le projet de l'AMI (Accord multilatéral sur l'investissement) et qui reste celui de la globalisation dont le programme a continué d'être imposé selon des stratégies plus diversifiées au niveau mondial, « *c'est de ressaisir la capacité politique qui avait été investie dans les institutions politiques dites démocratiques* » depuis près de 2 000 ans, « *et de s'en servir* ».

Car derrière l'équation gagnante de « l'inévitable » inclusion des sociétés dans la globalisation branchée sur la sphère financière, se cache en réalité toute la question du rapport entre l'économie et le politique. Comme nous l'apprend Michel Freitag¹, l'histoire récente de la mainmise illimitée de la globalisation économique sur la vie sociale et politique des sociétés enseigne à qui veut bien l'entendre que la libéralisation de l'économie à l'égard de toute réglementation institutionnelle n'est au fond qu'une façon de vendre un projet politique – le néolibéralisme – consistant à abolir le politique, à verrouiller cette « *capacité politique qu'avaient les États nationaux d'intervenir, en vue de diverses fins sociales, politiques ou économiques, dans le champ du capital globalisé* ». Et les organisations comme l'OMC et l'OCDE,

1. Michel Freitag et Éric Pineault (dir.), *Le monde enchaîné : perspective sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, Québec, Éditions Nota bene, 1999.

qui en sont les instances d'intimation et dont le programme de l'AMI devait guider stratégiquement dans la plus haute discrétion ce « projet de mondialisation » en abolissant tous les obstacles politiques et institutionnels qui auraient entravé le libre déploiement de ce nouvel ordre économique global « *au service exclusif de la richesse spéculative* », représentent pour Michel Freitag « *la démesure du capitalisme* » et une menace réelle de transformation des sociétés en « *un immense champ de lutte pour la survie* ».

Tel est le message que lance Michel Freitag dans cette sévère mise en garde dans laquelle il fait pour le *xxi*^e siècle ce que Marx avait fait pour le *xix*^e siècle, en exposant avec force un phénomène majeur de nos sociétés, maintenant que notre compréhension de la mainmise systématique de l'économie sur la société s'embrouille à mesure qu'elle se globalise. Or bien maladroitement l'AMI était allé trop loin, ce qui a suscité un vaste mouvement d'opposition, ou à tout le moins de vives réactions dans l'opinion publique mondiale actuelle. Sous le choc de cette « politique » de domination économique des sociétés, désormais « *enchaînées* » à une même logique de globalisation et d'unification, Michel Freitag fait sauter une à une les bulles spéculatives de cette nouvelle économie virtuelle pour permettre d'envisager l'avenir autrement et élaborer des solutions dignes des défis à relever en ce début du *xxi*^e siècle.

Ces entretiens tirent leur origine d'un enregistrement réalisé pour la Radio suisse romande dans le cadre de l'émission *Domaine parlé* produite par Alphonse Layaz. Cet enregistrement a été diffusé en novembre 2000 et en février 2001 en deux séries sur la chaîne culturelle d'Espace 2. La première série était consacrée à *La genèse du capitalisme*, la seconde série traitait des *Conséquences de la globalisation économique sur les sociétés*. Nous remercions Delphine Volluz pour son aide à la transcription des enregistrements à partir d'un montage réalisé par Dominique Stalder. Le texte a été revu et largement développé par Michel Freitag à partir d'une transcription des entretiens que j'ai établie et arrangée.

PROLOGUE

Michel Freitag

Rien ne permet de dire que le capitalisme soit en crise. Mais dans son sens grec original, qui a été repris par la médecine et par la politique traditionnelle, le terme ***krisis*** désignait le moment de l'apogée dans un procès évolutif, un point tournant marqué par une rupture et engendrant une situation d'incertitude radicale : en somme, la guérison ou la mort. La loi du capitalisme est celle de l'accroissement indéfini de la valeur, de la production et de la consommation. Si on peut appliquer le concept de crise au capitalisme au moment de son triomphe, c'est parce qu'à *travers sa globalisation, le capitalisme règne désormais sur le monde et que le monde qui le subit ne peut plus le supporter*. La question est donc désormais celle de savoir qui, du capitalisme ou du monde, entrera le premier dans une crise généralisée, entendue cette fois-ci dans son sens habituel qui signifie l'éclatement et la destruction. Ce qu'on peut encore espérer, dans ce sens, c'est qu'une autodestruction du capitalisme ou sa réforme radicale précède du plus loin possible la destruction du monde qu'il produit lui-même : je veux dire par là un bouleversement radical et un appauvrissement dramatique de la vie sur Terre, tant humaine que biologique. Or, comme le capitalisme contemporain est entièrement « financiarisé » et qu'il se déploie désormais sur une orbite spéculative informatisée, cette autodestruction pourrait (devrait ?) prendre la forme d'une crise financière généralisée. La suite dépendrait alors des réponses politiques que l'humanité saura donner à une telle crise pour qu'elle ne détruise pas les sociétés avec elle. Mais pour cela, il faudra bien que l'humanité, jusqu'ici culturellement et politiquement dispersée, se donne une forme d'unité politique et civilisationnelle qui lui permettrait d'agir à la hauteur et à la grandeur de la situation. Une telle unification politique impliquant une harmonisation civilisationnelle correspondrait à une « mondialisation » qui se réaliserait *contre* la « globalisation » à laquelle nous assistons. Certes, on pourrait souhaiter que la formation d'une telle

volonté politique commune précède la faillite du capitalisme, et qu'elle la prévienne en changeant les règles du jeu de l'économie. Mais la puissance des intérêts, la force de l'idéologie dominante, la confusion des idées et des désirs à ce sujet sont telles qu'on ne peut plus guère y croire.

Les idées présentées au cours de ces entretiens ne possèdent aucun réalisme par rapport aux possibilités d'action dans la situation présente, je veux dire par rapport aux forces en présence avant la « crise ». Elles ne forment donc pas un programme. Cela n'empêche pas de réfléchir, sociologiquement et philosophiquement, de manière réaliste – et sans jamais perdre de vue la nature historique et donc contingente de toute réalisation collective – aux formes que devrait prendre un réaménagement postcapitaliste des conditions sociales générales de notre vie sur Terre après la crise, puisque certains aspects de ces conditions peuvent déjà très bien être reconnus dans la mesure où ils se rapportent à une exigence idéale de pérennité du monde, et qu'elles découlent toutes, en dernière instance, de la découverte que nous avons faite du caractère fini et limité de notre planète.

L'accumulation primitive n'a jamais pris fin : le capitalisme, comme forme de la production, est *prédateur* en sa nature même puisque sa loi immanente de fonctionnement est l'accroissement indéfini du profit qui s'accumule dans le capital. En se développant et en s'élargissant, il doit sans cesse transformer en sa propre substance tout ce qui n'est pas lui puisqu'il ne crée rien *ex nihilo*, hormis la valeur, qui est symbolique. Il est inhérent à sa nature de s'approprier ses conditions de fonctionnement et d'élargissement sans les reproduire *telles qu'elles sont déjà en elles-mêmes*, ce qui signifie aussi sans assumer lui-même le coût de leur reproduction ; en effet, la temporalité même du procès de reproduction de ces conditions, qui est une temporalité longue toujours enracinée dans le passé, échappe à la temporalité inhérente au capitalisme, qui est celle d'un avenir sans cesse escompté dans l'urgence qu'impose la recherche du profit sous les conditions d'une compétition généralisée. Ce caractère prédateur du capitalisme s'est manifesté tout au long de son histoire, mais il s'est exercé de manières très différentes à chacune des phases de celle-ci.

Marx, dans son analyse de l'accumulation primitive, a montré comment la première phase du capitalisme commercial fut celle d'une appropriation des richesses créées (et non encore « produites ») dans le cadre des formes économiques précapitalistes, régies selon les principes de l'*oikonomia* et non selon la logique de la chrématistique (voir ci-après). Dans sa deuxième phase industrielle, il s'est approprié la force de travail et la compétence des ouvriers, dont il laissait la société assurer la reproduction. Dans la phase contemporaine du capitalisme entièrement financiarisé et virtualisé, le système serait éventuellement en mesure d'assurer lui-même le coût de la formation des « opérateurs » de toutes sortes dont il a besoin dans le cadre de la nouvelle « économie du savoir », mais ce n'est pas sans mettre la main

directement sur les institutions de formation, d'enseignement et d'éducation, ainsi que sur le développement et la transmission des connaissances et des technologies. C'est donc à l'égard de l'ensemble de la société qu'il se fait prédateur désormais puisque c'est tout son procès de reproduction qu'il s'approprie, en soumettant alors virtuellement la totalité de la vie sociale comprise dans toutes ses dimensions. Tel était effectivement le sens de l'AMI. Mais une fois encore, il n'assure pas la reproduction de ce qu'il s'approprie ainsi, et cela dans toute la mesure où la société n'est pas seulement un ordre fonctionnel et opérationnel, mais aussi et d'abord une forme de solidarité fondée sur le partage et la mise en valeur symboliques. Ce que le capitalisme n'assume plus en s'appropriant l'éducation, la science, la culture, c'est la formation des êtres humains comme sujets sociaux et comme citoyens, c'est la reproduction de la société comme ordre symbolique et politique. Maintenant comme avant, il dénature la réalité qu'il s'approprie en l'absorbant dans sa substance propre.

S'il n'y avait que cette dimension sociologique, le capitalisme pourrait bien continuer son expansion au seul détriment de la nature et de la signification immanentes de la vie humaine. Mais il y a aussi un autre côté, qui est celui de la « nature » dans laquelle la vie humaine s'est développée et reste inscrite en son plus intime comme dans son horizon concret le plus vaste, cette nature phénoménale (au sens de Kant) qui n'est pas celle des espaces infinis de la physique, mais celle de notre biosphère unique, irremplaçable et merveilleuse. Sous cette face-là, le capitalisme a désormais atteint sa limite en tant que système exponentiel de pillage des ressources naturelles et d'accumulation des pollutions qu'il rejette. C'est pourquoi on peut dire qu'il a atteint son climax, son apogée, son moment de *krisis* : mais il ne l'a pas atteint directement dans ses conditions sociales de fonctionnement, qu'il est largement devenu capable d'internaliser dans ses modalités opérationnelles, mais indirectement dans ses effets sur la nature. Mais la nature, elle, ne dit rien : elle meurt en silence.

Il resterait cependant au capitalisme une possibilité de survie et de perpétuation : ce serait de parvenir à poursuivre l'expansion de la quantité marchande, qui est sa loi, en la détachant de toute relation avec un accroissement corrélatif de la valeur matérielle des biens, bien plus en liant systématiquement la première à la stagnation, voire à la réduction, de la seconde. Cela permettrait de remettre la nature (et conjointement le « travail ») hors du circuit de la reproduction élargie de la valeur et du capital. L'expansion purement spéculative de la valeur du capital suivrait cette orientation. Mais alors, tout en sauvant la nature et la vie sur Terre, c'est la solidarité se trouvant au fondement de la vie sociale qui serait saccagée et sacrifiée. L'accumulation de la valeur réduite à sa dimension symbolique devient en effet pure accumulation de puissance sur tout ce qui existe, et l'exercice de la puissance, sans droit, devient pur déchaînement de l'arbitraire et de la

violence. Ce qu'implique ce dernier scénario, sur la toile de fond d'une croissance zéro, c'est l'accroissement exponentiel de la différence et de l'inégalité non seulement entre les riches et les pauvres, mais aussi entre ceux qui, à un titre ou à un autre, sont ou restent inclus dans le système de la valeur symbolique (de l'« argent », du « capital nominal »), et ceux qui en sont exclus et qui sont, du même coup, les Expropriés de la Terre, les Bannis de la vie, les Superflus du nouveau monde. Peut-on imaginer de sauver le capitalisme à ce prix ? Ne faut-il pas plutôt tout faire pour sauver en même temps le monde et la société (la socialité) en se débarrassant du capitalisme ?

Je ne veux pas diaboliser absolument le capitalisme. Après tout, le capitalisme n'est que le système économique que les sociétés occidentales se sont donné au cours de la modernité. Le capitalisme est né comme conséquence de l'affranchissement radical de l'individualisme moderne à l'égard de toute métaphysique, de tout attachement aux valeurs transcendantes de la liberté et de la raison ; son développement a coïncidé avec la réduction de la Raison des Lumières à l'utilité, et de l'utilité au profit. Il n'est que le triomphe de la *chrématistique*, de la loi du commerce entendue au sens d'Aristote. Pourtant, il y a autre chose dans la vie que le commerce, et autre chose dans la société qu'un système économique, qui ne réalise en aucune manière l'ensemble des finalités qu'elle peut se donner, ni des valeurs et du sens auxquels elle peut s'attacher. Vu sous cet angle sociologique et anthropologique, il était donc normal que le développement du capitalisme, en particulier dans sa phase industrielle, ait suscité un puissant mouvement visant à sa réintégration politique dans la société et dans ses propres conditions *beaucoup plus larges de reproduction*. C'est dans cela que s'était engagé, depuis le milieu du XIX^e siècle, tout le mouvement sociopolitique de la démocratie sociale, qui avait mis en place les institutions de solidarité caractéristiques de ce que l'on a nommé l'État-providence. Ainsi le capitalisme avait-il été, au moins partiellement, réinscrit dans la vie sociale, et subordonné aux finalités de la vie humaine. C'est de cette intégration, de cette subordination, que l'idéologie néolibérale a voulu libérer une fois pour toutes le capitalisme, et c'est ce que la globalisation qu'il a incitée est en voie de réaliser effectivement : libérer le capitalisme à l'égard de la société, et conférer à sa logique immanente, désormais immédiatement objectivée de manière systémique, l'unique souveraineté sur la vie humaine : ce qui signifie aussi confier à sa nature de prédateur l'ultime puissance de régner sur la planète tout entière, en nom et place du genre humain. C'est à l'humanité de voir si elle a effectivement réalisé de manière définitive une telle cession globale de sa souveraineté sur elle-même (juste après qu'une partie d'elle se soit libérée de la souveraineté de Dieu !) et si elle accepte que sa propre histoire ait vraiment atteint dans l'apogée du capitalisme sa fin ou sa forme ultime. Comment alors, dans le respect de la diversité des sociétés et des civilisations qui la constituent, rassembler l'humanité contre la

domination du système unifié qui est parvenu à s'emparer d'elle et du monde comme une nouvelle divinité toute-puissante?

Toutes ces questions seront abordées dans ces entretiens qui ne leur trouveront pas de réponses, mais tenteront seulement de mettre en lumière quelques-unes des évidences susceptibles d'éclairer la difficile exploration des voies qui peuvent encore aller vers l'avenir, si l'on veut qu'un avenir puisse encore sauver le passé, plutôt que de nous inscrire fatalement dans un futur déjà annoncé et publicisé qui se présenterait comme la grande vente de liquidation de tout ce qui, en son existence, est venu jusqu'à nous, y compris nous-mêmes.

Car il *doit* être toujours encore possible de nous protéger d'un tel avenir où le futur nous tombe dessus comme une catastrophe prévisible puisque déjà inscrite dans la démesure de notre action présente. Une catastrophe prévisible et même mesurable, mais non pas certaine, car c'est toujours encore notre propre action qui nous menace même si elle est devenue pour nous une force étrangère. Dans la tragédie que nous vivons collectivement, ce n'est pas un dieu qui a prononcé le verdict par-dessus nos têtes comme chez Eschyle: nous avons entièrement provoqué nous-mêmes le destin et nous n'en avons jamais été ni inconscients ni innocents.

Je ne puis éviter de conclure ce préambule sur une note «méthodologique» qui possède directement une portée morale, politique et existentielle. À travers ce multiplicateur que représente la mainmise qu'il exerce sur les développements technologiques et culturels, naturels et anthropologiques les plus débridés, la dénonciation du capitalisme prend ici une allure *catastrophiste*¹. À ce catastrophisme ne correspond pas encore l'expérience que nous faisons quotidiennement du monde, surtout dans les pays les plus «avancés». Le monde est resté beau et riche pour celui qui a le loisir de l'habiter en poète, ou simplement d'y vivre encore de manière concrète et sensible. C'est notre chance, et peut-être notre dernière chance! Mais nous savons déjà, en toute certitude et toute honnêteté, que le mouvement que l'humanité suit sous l'égide du capitalisme globalisé conduit inexorablement à une destruction massive dont elle n'a jamais fait encore elle-même l'expérience – comme cela arriva aux dinosaures il y a 80 millions d'années! Ce que nous ne savons pas encore, c'est si nous pourrions et saurons changer ce cours, choisir un autre destin. La mise en garde est donc réaliste au plus haut point, puisque le réel, ce n'est pas et ce n'a jamais été simplement les

1. Je prends le mot au sens que lui donne Jean-Pierre Dupuy dans *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2003. Mais ce qui est maintenant devenu certain, c'est que notre façon de vivre et de faire conduit à une catastrophe globale, et il faut prendre absolument au sérieux l'accord auquel sont parvenus les très nombreux scientifiques qui ont rédigé le dernier rapport GÉO4 de la Commission des Nations unies sur l'Environnement. Et comme nos manières de penser et d'agir ne sont investies d'aucune nécessité qui les transcende, il reste peut-être encore le temps pour les changer et éviter leurs fatales conséquences.

choses comme elles sont dans leur immédiate actualité, mais le mouvement d'ensemble à travers lequel leur existence est continuellement renouvelée et continuellement recrée tant dans leur permanence que dans leur changement. Dans les sciences sociales et comme cela devrait aussi bien être le cas dans les sciences naturelles et notamment dans la connaissance du vivant, c'est le concept méthodologique de l'« idéal-type » qui nous permet d'appréhender directement ces modèles concrets qui régissent dynamiquement les procès de reproduction auxquels appartiennent les réalités qui nous environnent et auxquels nous appartenons aussi ontologiquement ; c'est en vertu de ces modèles efficients (et que l'on nommerait maintenant des modalités opératives) que ce qui existe empiriquement est ce qu'il est, va dans le sens où il va, bref possède ce mode d'existence dynamique et cumulatif qui est le sien. Or, derrière ses effets toujours décalés et retardés, c'est bien à la dynamique du capitalisme compris comme idéal-type que nous faisons face directement. C'est dans ce décalage, dans ce retard entre la cause et les effets, entre le mode de production et ses conséquences qui dépassent de beaucoup ses produits, entre le procès de reproduction et la nature des êtres qui lui doivent leur existence ou leur disparition, bref c'est dans cet *écart* que le temps ou l'histoire insèrent entre l'idéal-type et la réalité empirique moyenne ou commune, que réside l'espace dans lequel notre action peut encore s'inscrire dans le réel avec ce qui lui appartient de liberté. C'est aussi là que vit encore l'espoir.

(juin 2006)

INTRODUCTION

Les enjeux de la mondialisation et de la globalisation : critique de l'économie néolibérale

PATRICK ERNST – *De plus en plus, la globalisation économique bouleverse la vie individuelle et collective en des formes jusqu'ici inédites, et on n'a pas encore bien saisi qu'elle représente pour les sociétés et les cultures un formidable procès matériel et spirituel de désymbolisation et de désocialisation du réel. Maintenant que notre compréhension de la réalité s'embrouille à mesure que se déploient ces bouleversements, que signifie cet enchaînement¹ de toutes les sociétés à une même logique de globalisation économique? Et d'abord, faites-vous une distinction entre la mondialisation et la globalisation? Ou devons-nous plutôt penser que ces deux termes désignent un même phénomène?*

MICHEL FREITAG – Dans l'usage courant que nous faisons de ces termes – dans la presse, dans les négociations entre les États, dans la vie publique et les conversations privées – j'ai le sentiment qu'ils sont relativement équivalents. Certains parlent plutôt de globalisation, d'autres plutôt de mondialisation pour désigner en gros le même phénomène, et il arrive même que les deux mots soient alternativement utilisés dans un même article de journal ou de revue pour dire essentiellement la même chose.

Pourtant, lorsqu'on envisage le phénomène d'une manière critique, il me semble utile de faire une distinction, comme le suggère déjà la nuance qui existe entre ces termes dans le langage commun, et sur laquelle on peut s'appuyer pour *introduire*, puisqu'elle n'est pas donnée dans les faits, une opposition théorique essentielle entre deux formes d'ouverture et d'unification des sociétés et du monde. Le mot « mondialisation » réfère à l'idée d'un monde commun (*world*, *Welt*, *cosmos*...) qui possède une ordonnance et une unité propres et qui existe donc d'abord en lui-même et

1. Voir Michel Freitag et Éric Pineault (dir.), (1999), *Le monde enchaîné: perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, op. cit.

par lui-même, en dehors de nos interventions cognitives et pratiques, conformément à ce qu'on appelle généralement le principe de réalité. On parle alors du monde concret qui nous entoure, que nous habitons et qui nous accueille quand nous « venons au monde ». Il ne s'agit pas seulement d'un monde qui nous ferait face, c'est le monde qui, au sens propre, nous englobe puisque nous y sommes tous nés dans une succession de générations, et que nous en faisons partie depuis toujours, quelles que soient les interactions que nous ayons avec lui et les actions que nous exerçons sur lui. Par contraste, disons déjà que l'univers de la globalisation, qui est l'objet de cette critique, a son origine exclusivement dans des pratiques humaines que nous avons, *dans leur forme même*, détachées du monde, et dont la logique autonomisée tend maintenant à s'imposer à l'ensemble de la réalité sociale et naturelle, en les investissant et en les transformant de part en part en leur essence même. Mais cette imposition reste elle-même encore un fait non pas naturel, mais social et historique, qui renvoie directement aux rapports nouveaux de régulation et de domination que le capitalisme, à travers ses différentes phases de développement, a imposés à la vie sociale, ce qu'il n'a pu faire qu'à travers une idéologie de légitimation dont le néolibéralisme représente actuellement le cœur, mais qui s'appuie sur toute la tradition positiviste, utilitariste, scientiste et maintenant opérationnaliste. Or, on sait que cette orientation idéologique est en train de s'imposer désormais même en éducation qui, comme on le verra, est la clé de l'avenir.

Alors que l'idée de mondialisation implique ainsi une référence à la constitution d'une réalité sociale et culturelle *synthétique* au niveau du monde, le mot « globalisation » me semble indiquer plutôt le résultat d'une simple activité de *généralisation*, comme la généralisation extensive de certaines procédures, de certaines techniques, de certaines règles et modalités de régulation appréhendées d'une façon relativement formelle et abstraite, et je dirais déjà d'un point de vue purement *opérationnel*. Ainsi, dans « globalisation » – sauf peut-être en anglais où *globe* peut avoir le sens de *world*, comme dans le *Globe Theatre* de Shakespeare – il n'y a pas l'idée du monde, c'est-à-dire d'un monde commun unique dans sa diversité. La généralisation uniforme et extensive de l'économie, des technologies et des systèmes d'information et de communication n'implique plus aucune référence à une réalité existant en elle-même et par elle-même hors de nous avec toute la diversité qu'elle contient. Une telle réalité autogène et autonome a été absorbée dans le concept de l'« environnement » qui n'existe que par rapport aux systèmes opérationnels pour lesquels il ne se définit que par sa complexité, que le perfectionnement même des systèmes rend sans cesse croissante. Une première clarification consisterait donc à distinguer l'idée qui désigne un procès d'ouverture symbolique interne du monde sur toute la richesse qu'il comprend – comme c'était l'idéal de connaissance des humanités – et le processus tout opposé d'une simple homogénéisation de tous

ses contenus, qui deviennent en même temps de plus en plus complexes et de plus en plus quelconques.

C'est pourquoi la critique que je vais faire va concerner la généralisation des processus qui correspondent à la notion abstraite, formelle, de « globalisation » techno-économique et culturelle-médiatique. Cela me permettra ensuite de récupérer, peut-être, le mot de « mondialisation » pour désigner ce que pourrait être actuellement un projet d'aménagement commun du monde, tel qu'il est exigé justement par le développement unilatéral du premier type de phénomène. D'une certaine manière, toutes les sociétés ont bel et bien été mises en contact à travers les procès de la globalisation économique et technologique. Mais ce ne sont pas *elles* qui s'y sont *rencontrées* pour mieux se connaître et se reconnaître, et donc ainsi mieux pénétrer le mystère qu'elles représentent toujours les unes pour les autres. La globalisation passe par-dessus leurs têtes, et si le monde est plus unifié qu'il ne le fut jamais, c'est sous la forme d'un nivellement impliquant la dissolution accélérée des identités particulières qui lui conféraient tout son relief et abritaient dans leurs plis et leurs replis toute la richesse du monde humain. La globalisation passe plutôt à travers les sociétés, les cultures et les civilisations comme le fait un bulldozer qui rase la forêt en en arrachant tous les arbres, détruisant l'humus et nivelant le sol jusqu'à laisser partout le roc à nu. C'est ainsi qu'elle réduit en les rabotant toutes les élaborations symboliques, religieuses, techniques, esthétiques, juridiques, politiques et philosophiques à travers lesquelles les communautés humaines avaient su exprimer au long de l'histoire des visions et des expériences du monde différentes, mais provenant néanmoins d'une même racine symbolique. C'est la manière entièrement étriquée, systématiquement réductrice et irresponsable dont cette mise en commun du monde s'opère actuellement qu'il faut mettre en cause. Pour résumer, j'emploierai donc le mot « globalisation » dans un sens critique pour désigner une subordination de la totalité de l'espace social à certaines logiques formelles abstraites qui sont celles de l'économie de marché, des développements technologiques, des moyens de communication informatiques, qui sont tous des processus unidimensionnels et autoréférentiels, dans le sens qu'ils ne visent que leur propre extension indéfinie ou leur propre accroissement illimité, sans égard à la complexité et à la richesse concrètes du monde social et naturel qu'ils ont la puissance de transformer, de bouleverser et même virtuellement de détruire en réduisant à leur propre mode de fonctionnement et en intégrant dans leur propre dynamisme tout ce qui tombe directement sous leur emprise, et en dénaturant le reste grâce à leur puissance d'hybridation. Mais leur impact le plus massif ne se manifeste peut-être pas dans ce qu'ils absorbent ou détruisent, mais dans cette capacité qu'ils ont de créer directement eux-mêmes une nouvelle hyper-réalité de nature artificielle et virtuelle, face à l'envahissement ubiquitaire, de laquelle tout ce qui existait déjà par soi-même tombe

dans la désuétude et s'étiole en perdant sa vitalité, son espace de vie et jusqu'à la légitimité de son existence. À la capacité d'assujettissement des systèmes correspond donc une puissance de dénégation, de rejet et d'oubli dont l'efficacité est plus forte encore. Et je réserverais alors le mot « mondialisation » pour désigner un élargissement de l'expérience collective de l'humanité à travers une mise en rapport plus étroite et plus approfondie de ses multiples élaborations civilisationnelles. Cela représente en effet une condition pour une meilleure compréhension des problèmes que les habitants du monde auront à aborder et à gérer en commun dans le siècle qui vient pour apporter une réponse réfléchie et sage aux développements économiques et technologiques qu'il s'agira de contrôler et d'orienter, plutôt que de les laisser se déployer par eux-mêmes de manière débridée en tentant seulement de nous y adapter. Il faudra pour cela reformuler en conséquence quelles sont ou peuvent être les conditions matérielles et symboliques attachées à la poursuite d'un monde meilleur, c'est-à-dire plus riche, plus juste et plus harmonieux pour tous. Or cela exige non seulement que le monde reste biologiquement viable, ce qui n'est plus assuré maintenant. Il faudrait encore que toutes les mesures qui devront être pensées, prises et mises en œuvre en commun permettent l'épanouissement d'une vie matérielle, culturelle et symbolique répondant à des valeurs et à des idéaux partageables : pour cela, il faudra bien parvenir à harmoniser, en procédant à leur révision critique, tous ces héritages civilisationnels souvent divergents dont la lente formation n'avait pas été soumise aux contraintes et aux exigences du monde actuel qui comporte désormais des menaces ou des risques dont la nature est devenue universelle². On peut penser ici à la nécessité de continuer à se référer à une certaine idée de la perfection humaine, morale, politique, esthétique³, bref à un idéal civilisationnel qui pourrait et devrait devenir commun tout en respectant la diversité des voies et des formes de sa réalisation. Une telle recherche polyphonique de la perfection n'est, on s'en doute, pas la même chose qu'une simple adaptation de l'ensemble des pratiques et projets humains, et même de la nature, aux soi-disant exigences qu'imposeraient unilatéralement les changements économiques et technologiques inspirés par le productivisme et par la seule recherche de l'efficacité et du profit. Mais on se doute aussi que la voie qui implique l'harmonisation des différences et des oppositions dans l'élaboration d'une

2. La quatrième partie de ces entretiens sera consacrée à ces questions que je n'approfondis donc pas plus ici.

3. Une telle idée de la perfection implique la référence à un modèle ontologique idéal et elle doit donc être distinguée de celle d'une perfectibilité indéfinie, qui peut se déployer dans toutes les directions en n'étant plus attachée à rien et donc en s'émancipant de tout. On peut voir ici un contraste entre la pensée de la Renaissance qui reste attachée à un idéal d'équilibre et d'harmonie, et celle des Lumières qui postule l'indéfinie perfectibilité de la nature humaine et trouve son foyer dans un idéal d'émancipation.

praxis commune est plus difficile et plus incertaine que celle qui consiste en une même soumission à des forces et à des processus qui nous dépasseraient justement dans la mesure où on leur confère une valeur d'objectivité immédiate et de nécessité ; la première implique l'intervention de la volonté et du jugement, et on peut aisément se représenter les difficultés qui s'attachent à la formation d'une véritable conscience collective (Durkheim) ou volonté collective (Rousseau), non plus seulement dans le cadre de « communautés sociologiques » lentement formées par l'histoire, mais au niveau d'une humanité qui se trouve subitement confrontée non plus à la même pérennité du monde, mais aux mêmes bouleversements et qui découvre son unité dans cette confrontation ! Je viens d'évoquer ici, déjà, une question dont l'exploration sera poursuivie tout au long de ces entretiens, mais on peut déjà retenir que, si nous parvenons à dépasser la crise, l'humanité aura encore une longue histoire à réaliser !

P.E. *Pourtant, n'est-ce pas le productivisme et la seule recherche de l'efficience et du profit qui dominent aujourd'hui la globalisation ? Y a-t-il un parallèle à établir entre cette transformation contemporaine de l'économie et l'histoire du capitalisme ? S'inscrit-elle dans la continuité de l'histoire du capitalisme ou est-elle en rupture ?*

M.F. Les transformations contemporaines ne sont pas vraiment en rupture avec l'histoire du capitalisme. La globalisation, par opposition à la mondialisation, apparaît comme la réalisation de l'idéologie économique. Celle-ci a été énoncée clairement pour la première fois par F. Quesnay (1694-1774) sur la base des théories économiques antérieures, et par l'économie classique anglaise, notamment à travers l'œuvre d'Adam Smith⁴. Déjà, chez Adam Smith (1723-1790) – tout le monde se souvient de la théorie de la « main invisible » –, il s'agissait de montrer, au fond, que les sociétés jusqu'à présent se sont toujours égarées en voulant fonder l'ordre social sur des valeurs et des idéaux positifs, sur une morale, sur la volonté de réaliser le bien commun contre les instincts individuels d'enrichissement. Il s'agissait pour Adam Smith de montrer que, finalement, en laissant jouer librement l'intérêt égoïste d'acquisition, il en résulterait au bout du compte automatiquement, sans qu'on l'ait cherché, le plus grand bien commun⁵, le « bien »

4. Voir Jean-Claude Michéa, *Impasse Adam Smith. Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Paris, Flammarion, 2006.

5. Sur cette « découverte » (mais il s'agit en fait d'une supposition) des lois économiques de la « main invisible » qui régissent les interactions humaines commandées par « l'intérêt individuel » et selon lesquelles c'est l'égoïsme naturel qui fournit la clé de l'intégration des individus dans la société, voir Adam Smith (1776), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Gallimard, 1976. Pour une analyse sociohistorique critique, voir Crawford Brouch Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1964, ainsi que *Property. Mainstream and Critical Positions*, University of Toronto Press, 1978 ; voir aussi Jean-Claude

étant toutefois réduit ici à sa dimension économique de l'enrichissement et du développement de la « satisfaction des besoins » à travers la « consommation ». Il faut souligner que la pensée de Smith s'inscrit dans la tradition de l'empirisme psychologique britannique, qui définit la personne et son engagement moral par le bilan des plaisirs et des peines ; un tel bilan peut prendre une forme objective et quasi comptable lorsque la « jouissance » est réduite à la satisfaction des « besoins matériels » et que le système économique fournit un équivalent généralisé de la valeur de tous les biens qui peuvent concourir à cette satisfaction. Mais, tout cela montre que l'économie politique naissante était donc clairement une doctrine morale et politique qui s'inscrivait elle-même directement dans la lignée de la morale utilitariste, et qui prétendait par là, puisqu'il s'agissait d'un argument philosophique de forme universaliste, posséder une portée et une validité universelles. Adam Smith a symbolisé ce mécanisme par l'expression de la « main invisible » qui est comme la main de Dieu dont la volonté toute-puissante régit le monde de manière providentielle. Les êtres humains sont dirigés à leur insu par une logique qui, à leur place, sait mieux qu'eux ce qu'est le bien et le mal, et qui, de plus, correspond à la pente « naturelle » de leur égoïsme. La théorie économique, lorsqu'elle a été énoncée à la fin du XVIII^e siècle, s'inscrivait donc dès l'origine dans la perspective qui maintenant se réalise effectivement à travers les mécanismes de la globalisation tels que nous les connaissons et qu'il nous faudra définir plus précisément. Cela n'est donc pas quelque chose d'absolument nouveau, en tout cas pas sur le plan idéologique : il s'agit seulement d'une consécration « scientifique » de la substitution du sujet individualiste et utilitariste à la personne qui s'inscrit dans des liens communautaires, et donc de l'économie à la société. Cela conduit à voir dans l'intérêt et le calcul utilitariste le fondement de toute normativité légitime, et à réduire les rapports sociaux « naturels » à ceux qui sont régis par les rapports de propriété.

Il me faut encore ajouter une remarque concernant la nature et la portée de la doctrine économique. Adam Smith n'a pas seulement écrit *La richesse des nations*, il est aussi l'auteur d'un *Traité des sentiments moraux*, et ses précurseurs comme Hutcheson furent aussi et d'abord des moralistes. Sur le plan de l'histoire de la philosophie et de l'idéologie, leur lignée peut remonter aussi loin qu'à Guillaume d'Occam et à la position nominaliste

Michéa, *op. cit.* J'ai moi-même repris cette question dans un ouvrage intitulé *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*. La théorie de Darwin peut être considérée comme une conversion mécaniste du providentialisme smithien dans son application au domaine entier de la biologie – y compris le domaine humain –, où la sélection négative, à caractère mécanique, prend le relais de la « main invisible » qui conservait encore un caractère moral. Cela explique que le modèle darwinien pourra être si aisément repris par la pensée économique libérale, et surtout néolibérale, pour écarter une fois pour toute l'argument moral et politique de l'analyse objective et « scientifique » de la réalité économique.



Faites circuler nos livres.

Discutez-en avec d'autres personnes.

Inscrivez-vous à notre Club du livre.

Si vous avez des commentaires, faites-les-nous parvenir; il nous fera plaisir de les communiquer aux auteurEs et à notre comité éditorial.

Les Éditions Écosociété

C.P. 32052, comptoir Saint-André
Montréal (Québec) H2L 4Y5

Courriel : info@ecosociete.org

Toile : www.ecosociete.org

NOS DIFFUSEURS

EN AMÉRIQUE

Diffusion Dimédia inc.

539, boulevard Lebeau
Saint-Laurent (Québec) H4N 1S2
Téléphone : (514) 336-3941
Télécopieur : (514) 331-3916
Courriel : general@dimedia.qc.ca

**EN FRANCE et
EN BELGIQUE**

DG Diffusion

ZI de Bogues
31750 Escalquens
Téléphone : 05 61 00 09 99
Télécopieur : 05 61 00 23 12
Courriel : dg@dgdifffusion.com

EN SUISSE

Servidis S.A

Chemin des Chalets
1279 Chavannes-de-Bogis
Téléphone et télécopieur : 022 960 95 25
Courriel : commandes@servidis.ch



Recyclé
Contribue à l'utilisation responsable
des ressources forestières
www.fsc.org Cert no.355-COC-2624
© 1996 Forest Stewardship Council



MICHEL FREITAG

L'impasse de la globalisation Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme

Derrière cette globalisation « incontournable » se cache toute la question du rapport entre l'économie et le politique. Pourquoi cette récente suprématie de l'économie ? Comment, à travers la genèse du capitalisme, comprendre les sources de l'aveuglement néolibéral ?

Associant les perspectives herméneutiques de l'histoire, de l'économie, de la sociologie et de la philosophie, Michel Freitag met en lumière les développements du capitalisme, réactualisant au passage le terme grec d'*oikonomia* — une économie centrée sur la communauté de vie — en l'opposant à celui de *chrématistique*, « l'art » individualiste de faire de l'argent. La *chrématistique* généralisée a fini par supplanter l'*oikonomia* traditionnelle. Aujourd'hui, le néolibéralisme conserve le même discours sur la liberté individuelle et les lois naturelles du marché que le libéralisme classique, en lui ajoutant cependant une déconstruction systématique des concepts, des limites normatives, institutionnelles et identitaires. Avec la période moderne, nous avons réalisé l'idéal de liberté individuelle et nous nous sommes affranchis de tout... sans voir que la libération de l'économie prenait la place de la libération de l'homme ! C'est la disparition annoncée de la société comme ordre symbolique et politique.

L'impasse de la globalisation propose une réflexion critique de l'évolution du capitalisme sur laquelle nous appuyer afin d'imaginer les formes que devrait prendre un réaménagement postcapitaliste des conditions de vie sur Terre. Mais réfléchir à d'autres chemins, et ainsi quitter l'impasse, nous oblige à questionner la nature essentielle de ce qu'il s'agit de préserver et de sauver, ainsi que notre propre rapport au monde.

Michel Freitag est professeur émérite au département de sociologie de l'UQÀM. Parmi de nombreux articles et ouvrages, il a écrit *Le naufrage de l'université*, éd. Nota Bene (Prix du Gouverneur Général 1996).

Patrick Ernst est sociologue ; il enseigne la sociologie à la Haute École de travail social de Genève.

Propos recueillis par **Patrick Ernst**