

Les rationalités de la mondialisation : Fondements et Limites

Donyo Koffi AGBENOKO

Université de Kara/Togo

E-mail : adoko15@yahoo.fr

Résumé : L'idée de mondialisation ne produit encore aucune vision cohérente et unifiée du monde, et c'est là son intérêt pour nous aujourd'hui puisque ce sont ses contradictions qu'il faut surmonter. En effet, la mondialisation traduit des formes de rationalités : économique, politique et éthique. La mondialisation veut être une promesse de prospérité partagée, mais le constat nous fait voir que le monde est rentré en ce temps mondial dans un âge de périls et de catastrophes. Penser à une nouvelle source d'inspiration afin de construire un monde commun de reconnaissance et de solidarité mutuelle se fait urgent. L'esthétisation d'une morale envahissante permettra de reculturaliser le rapport à l'autre afin de ne pas courir le risque de la banalisation du droit à la différence.

Mots-clés : Agir communicationnel, esthétique de l'altérité, marché mondialisé, mondialisation, reconnaissance.

Abstract: The idea of globalization does not yet produce a coherent and unified vision of the world, but that may be its interest for us today, since it is its contradictions that must be overcome. Indeed, globalization reflects forms of rationality: economic, political and ethical. Globalization wants to be a promise of shared prosperity but the observation shows us that the world has entered in this global time into an age of perils and catastrophes. Thinking of a new source of inspiration in order to build a common world of mutual recognition and solidarity is urgent. The aestheticization of an invasive morality will make it possible to reculturalize the relationship with the other so as not to run the risk of trivializing the right to be different.

Keywords: Communicative action, aesthetics of otherness, globalized market, globalization, recognition.

Introduction

La complexité qui sous-tend la notion de la mondialisation,

qui se révèle au travers une appréhension incohérente et non unifiée du monde, nous impose un nouveau questionnement du phénomène. En effet, la mondialisation s'est manifestée sur le plan économique par une ouverture des frontières, de la domination de la technique de l'information et de la communication avec une mobilité toujours plus croissante de flux financiers, des hommes et des savoirs (R. Reich, 1993). Ayant émergé de la disparition du bloc soviétique, ce nouveau capitalisme mondialisé soutient une mobilité du pouvoir économique dans un nouvel horizon où le libre-échange est censé pacifier les rapports entre les États. Cependant, cette volonté supposée pacifique des échanges économiques internationaux cache certaines formes de difficultés dues au fait que « le capital ne peut pas se coaliser en ses formes différenciées et contradictoires contre le travail sans produire des divisions internes au sein de la force de travail sans opposer les diverses fractions de la force de travail internationale les unes aux autres » (A. Tosel, 2008, p. 76). Juridiquement, la mondialisation s'est traduite également par le fait que le phénomène tout en propageant les valeurs universelles telles que la démocratie et les droits de l'homme offre au droit un fondement éthique. En effet, la mondialisation politique s'est adossée sur le droit international comme sa pierre de touche pour dévoiler sa présence à travers les droits de l'homme. Autrement dit, le processus de la mondialisation a mobilisé le monde entier qui établit les valeurs des droits de l'homme comme une charte universelle, ce qui fait du citoyen un individu juridiquement épanoui. Mieux, la mondialisation a universalisé les droits de l'homme comme un nouvel outil juridico-communicationnel à travers lequel va se globaliser le capitalisme libéral faisant des principes démocratiques un lieu d'expression permettant à l'individu de se reconnaître comme soi. S'identifie et se mutualise sur le plan mondial, une espèce de solidarité (Habermas). Or, cette situation qui traduit une vision occidental-capitaliste va buter paradoxalement sur ce que T. Ekogha (2009, p. 167) appelle « les ambiguïtés du maître ». Cette ambiguïté est liée au fait que ces valeurs supposées universelles des droits de l'homme ne sont qu'un reflet d'une idéologie d'une partie de l'humanité : l'Occident. Il se pose ainsi une difficulté liée à la cohérence entre la vision occidentale et les autres visions de l'humanité puisque, si pour les occidentaux, les droits de l'homme sont la résultante d'un droit naturel universalisable, « ils ne

peuvent qu'être ressentis par les peuples non occidentaux comme une philosophie importée » (P. Moreau-Defarges, 1997, p. 97) dans laquelle ces derniers peuvent ne pas se reconnaître.

Ces critiques interprétatives sont l'expression d'une rivalité entre une conception politique et une conception idéologique de la mondialisation. Ainsi la mondialisation remet en question son sens ontologique, c'est-à-dire le sens de son être même en tant que phénomène. Une question se pose : la mondialisation est-elle l'expression d'une distanciation de la rationalité moderniste ou plutôt la réalité même de cette modernité ? Sinon est-elle modernité ou postmodernité avec ses avatars ? Comment faire converger les autres formes de rationalités ?

Notre préoccupation dans ce travail est de penser la mondialisation comme expression des rationalités au sens wébérien et habermassien. Puisqu' « à la suite de Max Weber et de Jürgen Habermas, on peut dire que dans nulle autre civilisation le processus tous azimuts de la rationalité ne s'est traduit comme « émancipation » (dialectiquement) des formes ou sphères de vie » (M. Talibi, 2009, p. 99). Mieux, il s'agit pour nous, de préciser que loin d'être exclusivement l'expression d'un triomphe de l'économie de marché, la mondialisation est aussi rencontre et ouverture du monde, un processus de reconnaissance qui traduit l'entrée dans un réel village planétaire.

1. Le capitalisme mondialisé

La première forme de rationalité de la mondialisation est celle « de la technique économique » (M. Castillo, 2009, p. 37). Cette rationalité s'est exprimée sous une forme instrumentale à travers le marché mondialisé sous le paradigme du capitalisme. Le capitalisme marchand se renforce avec le progrès technique et industriel. Ce triomphalisme marchand a débouché au XX^{ème} siècle, sur une légitimation du marché qui se mondialise sans cesse trouvant son fondement dans la science et la technique.

Economiquement, la mondialisation s'est dite par une ouverture des frontières, la domination de la technique de l'information et de la communication avec une mobilité toujours plus grande de flux financiers, des hommes et des connaissances. Ce nouveau capitalisme mondialisé soutient une mobilité du pouvoir économique dans un nouvel horizon où le libre-échange est censé pacifier les rapports entre les États. R. Reich (1993) analyse au mieux

cette mutation moderne dans son ouvrage sur *L'économie mondialisée*.

R. Reich (1993) part du constat que dans une économie globalisée, l'orientation en termes d'économie nationale est dépassée. Aussi trouve-t-il que « l'idée de nation-état, comme ensemble des individus qui partagent la même responsabilité quant à leur bien être mutuel, appartient au passé » (R. Reich, 1993, p.19). En effet, le niveau de vie des individus en ce « nouveau temps mondial » n'est plus tributaire des performances des entreprises locales et leur part du marché dans l'économie internationale. De même, apparaissent des changements dans l'intervention de l'État : hier orienté vers la valorisation de ses entreprises nationales, il doit maintenant accompagner ses concitoyens à développer et exploiter leurs aptitudes et leurs compétences dans le but d'accroître la valeur potentielle qu'ils peuvent ajouter à l'économie mondiale. Ce frayage des économies, des capitaux sous toutes leurs formes est également présent dans les analyses de N. Boukharine (1969) bien avant le constat de Reich.

Pour N. Boukharine (1969), l'économie mondiale et le processus d'universalisation des capitaux sont liés. Il ne se limite pas au constat de cette vision globale des capitaux mais ajoute aussi que si le capital s'accroît et se mondialise c'est que « les capitaux d'une sphère nationale se déversent dans une autre » (N. Boukharine, 1969, p.33). Pour cet auteur, l'économie mondiale se construit concomitamment avec les économies nationales en rapport étroit avec les commerces internationaux, les réseaux bancaires internationaux et les organisations capitalistes internationales. Pour N. Boukharine (1969, p.54), économie nationale, la transnationalisation des capitaux et économie mondiale sont indissociables puisque le « processus d'internationalisation des intérêts capitalistes » ne peut s'appréhender sans le « processus de nationalisation des espèces capitalistes ». Pour Boukharine (1969, p.67) tous les « pays retardataires vivant sous un régime agraire ou semi-agraire » peuvent s'intégrer « dans le système de l'économie mondiale » (N. Boukharine, 1969, p.8) dans une logique de division sociale du travail à l'échelle globale. L'idée fondamentale qui sous-tend cette fluidité des économies et à l'internationalisation des économies nationales est liée au libre-échange. L'argument fondamental en faveur du libre-échange est quant à lui fondé sur le fait que celui-ci accroît le bien-être national

en éliminant certaines distorsions. Du coup, les bénéfices économiques qui en résultent sont entre autres, les économies d'échelle et une amélioration de la capacité d'innovation. Cette idée que le libre-échange accouche tout naturellement du bien-être a été élaborée par Ricardo dès le début du XIXe siècle à travers la théorie dite de « l'avantage comparatif ».

Le mérite de Ricardo consiste à considérer que toutes les économies nationales mêmes les moins compétitives, trouvaient un intérêt à entrer dans le jeu des échanges internationaux en se spécialisant dans la production où elles seront plus compétitives. L'idée générale qui sous-tend toute politique libre-échangiste est la suivante : le libre-échange, en éliminant les barrières commerciales et en intégrant les marchés, stimule la concurrence et entraîne une allocation plus efficiente des facteurs de production. Les individus des pays s'adonnant au libre-échange voient ainsi leur bien-être augmenté. Ce raisonnement a comme pierre angulaire le principe de l'« avantage comparatif », une des théories en économie. Ainsi le

Commerce international est profitable car il permet aux pays d'exporter les biens dont la production fait un usage relativement intensif de facteurs qui sont localement abondants ; d'autre part, les pays importeront les biens dont la production fait un usage relativement intensif de facteurs qui sont localement rares. (P. Krugman et M. Obstfeld, 1995, p. 4).

Plus spécifiquement, le libre-échange contribue à augmenter la productivité et l'innovation au sein d'une économie en stimulant la concurrence. Du point de vue de la consommation, l'accroissement de la concurrence et de la productivité engendre une diminution des prix des biens et services.

Au total, le modèle technico-capitalistique (la libéralisation du marché, échanges de capitaux, de savoirs, des hommes) s'appuie désormais sur une option libéralo-individualiste qui érige la liberté comme un idéal assimilable par tous, où l'homme en tant que sujet s'apprécie comme un être responsable, autonome de ses actions et ses initiatives. Aussi l'esprit libéral triomphe-t-il comme seul système sociétal construisant le bien-être dans la modernité.

2. L'agir juridico-communicationnel

La deuxième forme de rationalité utilisée à l'heure de la mondialisation est considérée comme « pragmatique », allusion faite à l'utilisation du concept par Habermas. L'essentiel des travaux

scientifiques de celui-ci peuvent être considérés comme une propédeutique à sa *Théorie de l'agir communicationnel*, ouvrage dans lequel il développe sa conception de la pragmatique, langage qu'il utilise pour affronter la mondialisation.

En effet, le souci de Habermas se résume au fait que la notion d'agir communicationnel ait été motivée par l'urgence d'apporter une clarification au « défi wébérien ». Habermas dresse une critique de la théorie wébérienne de la modernité caractérisée exclusivement par la rationalité instrumentale ; car la modernité se définit certes par la montée en puissance de la rationalité en finalité mais elle est aussi marquée par un processus de socialisation dont la discussion est le médium. Par-delà, la rationalité instrumentale qui recouvre une affirmation de soi couronnée de succès, il faut parvenir à une rationalité communicationnelle ayant des « connotations qui renvoient finalement à l'expérience centrale de cette force sans violence du discours argumentatif, qui permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus. » (J. Habermas, 2002, p. 26). Chez Habermas, l'argumentation apparaît comme la condition de possibilité de la communauté idéale de communication. C'est pourquoi il trouve en la théorie de la rationalité communicationnelle, une reconstruction thérapeutique de la modernité « sortie de ses rails », un décentrement du sujet renfermé sur lui-même. Aussi s'agit-il pour lui de redéfinir le sujet en le libérant de son identité narcissique et de la manipulation stratégique. Il faut, pense-t-il, libérer le sujet de son enfermement solipsiste par un processus d'« émancipation » dû à la discussion interpersonnelle. Cela suppose une dépolitisation des masses et une recomposition de la société par la possibilité pour tous et chacun de vivre comme sujets libres, susceptibles de discussion. Pour Habermas, il s'agit de sortir de la solitude et de s'engager dans un processus de reconnaissance réciproque des sujets de l'interaction sociale. C'est une dialectique sociale dans la perspective de nouveaux rapports entre le sujet et la société, entre le privé et le public. Il s'agit pour lui d'élaborer une théorie normative capable de résoudre les problèmes liés aux migrations massives des populations et des relations interculturelles en ce temps mondial. L'apport de Habermas n'est rien d'autre qu'une réactualisation de la « publicité de la raison » telle que Kant l'a perçue. Mais alors, comment rendre compte de la publicité de la raison en rapport avec le monde ? Mieux, comment

établir sérieusement le degré de partage de la conscience cosmopolitique ? S'il est vrai que l'« idée d'un espace public correspond à l'émergence d'un monde de citoyens « post-nationaux » (M. Castillo, 2009, p.40) et que « la relation entre les peuples ou les nations est contrainte par la finitude du monde » (L. Lourme, 2014, p. 17), dans quelles conditions peut-on se dire « citoyens du monde » ?

En effet, tout le projet habermassien a-t-il toujours consisté à définir une politique internationale de la paix à l'horizon d'une éthique universelle de la communication. S'adossant sur la philosophie kantienne, Habermas relance l'idée d'un ordre juridique mondial destiné à proscrire la guerre et à fédérer tous les peuples dans une structure confédérale de type cosmopolitique. Dans une ambiance où domine l'économie du marché et où les rapports sociaux et politiques deviennent de plus en plus conflictuels, Habermas exige une radicalisation et une globalisation du droit. Et pour cause, car

Si l'État mondial s'instaure, il ne peut être qu'un État méta-éthique fondé sur le consensus non manipulé de ses citoyens et sur le principe d'universalité qu'est la reconnaissance de la décision indéconstructible de chacun à s'accorder avec chacun en lui reconnaissant la même libre égalité reformulée discursivement (A. Tosel, 2008, p. 214).

C'est donc à la hauteur de cette méta-éthique habermassienne que va se poser inévitablement le problème des droits de l'homme. Autrement dit, cette méta-éthique permet de repenser les nouveaux rapports de droit et des droits de l'homme. Le droit se fonde et s'universalise éthiquement à travers les droits de l'homme produisant ainsi une conscience politique globale indépendante de la nationalité et des systèmes juridico-institutionnels auxquels les individus appartiennent au départ. Le cosmopolitisme permet de cerner le fait que l'universalisation du droit et partant des droits de l'homme transcende le constat d'une interdépendance technique et économique des droits et participe d'une prise de conscience politique de partage d'un destin planétaire commun. Les droits de l'homme permettent une accélération d'un processus de « cosmo politisation ». Toute la question est de savoir comment cette « cosmo politisation » des droits de l'homme peut faire naître « un monde commun » où les individus peuvent agir ensemble et répondre ainsi aux attentes nées de la mondialisation.

Habermas va identifier le fondement juridico-institutionnel

du monde comme le signe de la fin de l'histoire. Tout se passe comme si l'auto dépassement de l'État-nation souverain se renforçait avec les mutations démocratiques de cet État et « s'accomplissait dans le télos de la citoyenneté universelle de l'État cosmopolitique » (A.Tosel, 2008, p.220). La causalité téléologique transformerait d'une manière ou d'une autre l'idée du droit en droit international. Le droit international serait une résultante logique et un objectif visé par le droit. Habermas est bien le moraliste du droit international. Il entend donner réponse à certaines critiques qui consistent à faire de l'éthique universelle une des versions kantienne de l'éthique idéaliste, une des caractéristiques du rationalisme occidental. Ce rationalisme éthico-juridique aurait pour singularité de se prétendre universel alors qu'il serait une version euphémisée d'une hégémonie particulière. Habermas répond à cette critique en faisant une distinction entre ce qui est effectivement moral d'une manière universelle et ce qui est l'expression empirique des normes culturelles occidentales.

Selon les pourfendeurs, la prétention d'universalité de ces normes cache des pratiques d'exclusion. Et pourtant cette situation n'autorise pas à réduire l'éthique universelle des droits de l'homme à une fonction idéologique. L'éthique normative universelle est celle de l'autonomie, « de la capacité de sa propre volonté à consentir aux prises de conscience normatives que prescrit l'usage public de la raison » (J. Habermas, 1998, p.155). Cette autonomie dispose pour tout un chacun, en ce qu'elle postule une acceptation par tout un chacun sans légitimer son existence par une fondation religieuse et métaphysique.

3. Analyse critique

La mondialisation repose la question ontologique comme une question économique, sociale et politique dans le monde. Cette question ontologique est donc négative car elle est révélatrice de « nouvelles monstruosité » qu'annonce la mondialisation capitaliste. Avec la mondialisation, la violence objective s'est intégrée constamment dans les relations humaines car le phénomène mondialise les hommes, « leurs problèmes, leurs différences et leurs ressemblances et mondialise aussi les violences dans l'échelle raffinée et inventive qui nous embarque des coups et blessures aux violences par défaut indirectes, par négligence ou ignorance de l'autre » (J. Pain, 2008, p. 7).

En effet, les rationalités économique et politique de la mondialisation ont mis en évidence le développement d'une violence objective à travers la précarisation des conditions de vie des travailleurs, des inégalités multiformes, de la désindustrialisation des États et des problèmes écologiques. L'autre préoccupation de la mondialisation est liée à la fracture sociale et à ses transformations. La bourgeoisie a laissé place à une nouvelle classe qui se veut transfrontalière et cosmopolitique. La bourgeoisie moderne et transfrontalière est préoccupée constamment par une quête infinie du capital-argent à travers les firmes multinationales. Elle instaure une concurrence entre les travailleurs et installe les pouvoirs étatiques dans une configuration qui est désormais de gérer la force productive.

De plus, cette volonté supposée pacifique des échanges économiques internationaux cache certaines formes de difficultés. Cela s'explique par le fait que les États ne cohabitent pas non sans raison mais se rapprochent en se « hiérarchisant en centres et périphéries, partagés eux-mêmes selon la même logique de division du centre et de la périphérie » (A. Tosel, 2008, p.76). Le phénomène ne semble pas être seulement un processus capable de faire intégrer socialement les individus puisqu'il est aussi « une gigantesque machinerie fondée sur la soumission réelle du travail sous le rapport de production du capitalisme » (A. Tosel, 2003, p.113). Les promesses d'une mondialisation heureuse sont donc compromises à travers le constat d'une inégalisation des conditions existentielles et des violences anthropologiques qu'elle cache fragmentant et brisant l'humanité en plusieurs humanités. Les horizons d'une vie heureuse pour tous s'assombrissent et sont compromis et se font « cynique dérision » (A. Tosel, 2008, p.11). La mondialisation, qui se voulait assimilation de toutes les valeurs d'égalité, de liberté, de respect de l'autre dans sa dignité, bref qui incarnait toutes les valeurs cardinales de la modernité, devient « désassimilation », « démodernisation », « désocialisation », puisqu'elle réduit le monde à un non-monde, c'est-à-dire l'abîme et le néantise. L'universalisme techno-économiste devient responsable d'un catastrophisme moderne puisqu'il réduit l'homme à un objet mis à sa disposition. À l'analyse, son contenu dévoile son essence insaisissable dans le fait que nous avons affaire à un phénomène qui s'impose à tous les niveaux de la vie sociétale. G. Zué-Nguéma (2006, p.229) n'a pas tort de préciser que « la mondialisation économique actuelle déstructure tout, aussi bien les

formes d'organisation sociale, les modes d'action et de pensée. Cette déstructuration s'étend aux concepts dont ceux de liberté, de société, de marché, de bien, de propriété de droit d'État, de souveraineté, etc. »

La question des droits de l'homme se donne comme une théorie valable universellement et transcende la sphère spatio-temporelle. L'universalité dont sont porteurs les droits de l'homme représente une dimension inhérente de la nature humaine. En cette occurrence, dire que les droits sont « universels » n'est qu'une autre façon de dire qu'ils sont absolument vrais et donc acceptables par tous.

En effet, la question de l'universalité des droits de l'homme se heurte à une inquiétude soulevée par R. Panikkar (1984, p.14) : « Cela a-t-il un sens de se demander si les conditions de l'universalité sont réunies alors que la question même de l'universalité est loin d'être une question universelle ? » À travers cette inquiétude, Panikkar s'en prend ouvertement à la Déclaration Universelle des droits de l'homme, qu'elle trouve paradoxale. Le paradoxe, selon Panikkar, est lié au fait que l'universalité des droits de l'homme est conçue comme une convergence des valeurs communes à l'espèce humaine, puisque « tout être humain, du simple fait qu'il est humain, est doté de droits inaliénables qui tous doivent être respectés » (R. Panikkar, 1984, p.14). Mais lorsqu'on analyse leur mode d'expression on se rend à l'évidence que les droits de l'homme n'accèdent plus à l'universel car dans la réalité « toute culture exprime son expérience de la réalité et de l'humanum par des concepts et des symboles qui appartiennent à cette tradition et, comme tels, ne sont pas universels, et, très vraisemblablement, pas universalisables » (R. Panikkar, 1984, p.15). La question même de l'universalité des droits de l'homme pose problème aux yeux de Panikkar sinon comment justifier et expliquer le fait que ces droits soient constamment violés sur toute la planète ? Pour Panikkar (1984, p.3) « sous leur forme actuelle, ils ne représentent pas un symbole universel assez puissant pour susciter la compréhension et l'accord ».

4. Rationalité éthique

4.1. Problématique de la reconnaissance.

Nous rencontrons à ce niveau la troisième rationalité de la mondialisation, celle d'une éthique possible de la reconnaissance.

Pour que le monde soit un monde commun, habité par des semblables, il faut un minimum de solidarité mondiale. Cependant, la mondialisation a fait émerger deux certitudes idéologiques dévastatrices qui ont évolué vers l'ébranlement de la modernité et qui réduisent la chance d'un sentiment d'unité de notre espèce. D'une part, les apôtres du marché mondialisé, qui sont pour l'unification du monde, trouvent que celui-ci se construira inévitablement par voie d'homogénéisation technique et marchande. Concomitamment apparaît un autre système – puisant ses ressources dans une idéologie religieuse et identitaire – en riposte à ces évolutions mondiales. Cette nouvelle idéologie se veut également meurtrière car elle plonge le monde dans une anomie sans commune mesure.

Ces deux certitudes se révèlent contradictoires puisqu'elles réduisent le besoin de reconnaissance à un archaïsme primaire au lieu de révéler toute sa posture complexe. Autrement dit, les deux systèmes idéologiques, qui se nourrissent des pulsions d'extrémités graves, perçoivent la reconnaissance comme « une simple dévaluation réciproque des cultures quand on pratique un relativisme culturel simplement nihiliste, quand on fait de la dévaluation de l'un la condition de la réévaluation de l'autre et quand on pratique une logique exclusivement victimaire » (M. Castillo, 2009, p. 43). Mais en vérité, sa complexité exige la prise en compte d'exigences contradictoires. Pour éviter la dévalorisation mutuelle, il faut que le besoin de reconnaissance s'accorde avec l'universalité de valeurs qui permettent de vivre ensemble et pour construire l'estime de soi de manière mutuelle, il faut que le désir de justice ne se confonde pas avec la haine et le ressentiment. Une suggestion peut alors être faite : il doit être possible de pratiquer une esthétique de l'altérité qui soit en phase avec un universalisme relationnel.

4.2. L'esthétique de l'altérité

Nous postulons l'hypothèse d'une esthétique de l'altérité comme nouvelle source d'imagination capable de transcender la relation de conflictualité, d'agression contre autrui ; adossée sur une éthique ricoeurienne qui recommande une esthétique des différences. Il est nécessaire de considérer les diversités culturelles comme « des sources d'inspiration et non comme des sources d'agression » (M. Castillo, 2009, p.43).

L'esprit belliciste de nos relations est lié à une tentative de déni de reconnaissance c'est-à-dire d'une méconnaissance de l'autre.

Cette situation entraîne un repli sur soi sur le mode de la « mêmété » débouchant sur une forme de reconnaissance traduisant plutôt une forme d'hostilité. Or cette hostilité morale, qui résulte du déni de reconnaissance de l'autre est pénible et peut susciter des révoltes. Hegel (1999, p. 440) nous avertissait déjà sur cette forme de reconnaissance qui est à l'origine de « la suprême révolte de l'esprit ». Cette radicalité extrême, comme on le voit, « bellicise » l'autre et offre aux arguments de repli identitaire un droit supérieur à ceux de l'individu. Certes, la radicalité est une forme de reconnaissance du fait du mépris social contre les conditions sociales et institutionnelles.

La révolte qui suit le déni de reconnaissance n'est pas toujours moralement justifiée, mais elle relève néanmoins toujours d'une lutte pour la reconnaissance, et de ce fait, elle possède toujours un noyau normatif. Elle exprime en effet une exigence légitime : celle d'un rétablissement des conditions du rapport positif à soi et d'un minimum d'autonomie (E. Renault, 2004, p. 45).

À l'encontre de ce blocage identitaire des identités, une esthétique de l'autre peut permettre de passer d'une identité contre autrui à une identité pour autrui à travers une dimension dialogique de l'altérité ricoeurienne. Ainsi, il est envisageable d'orienter le concept ricoeurien d'identité narrative dans une approche d'une esthétique des différences. En effet, pour Ricoeur, l'identité personnelle a besoin d'un regard d'autrui. Cette action implique du coup, une orientation morale dans le sens où elle définit une éthique comme une « vie accomplie ». Pour Ricoeur (1990), le sujet qui s'accomplit n'est pas un sujet fermé sur lui-même. Ce n'est pas un sujet simplement défini par une « identité-idem », c'est-à-dire une identité objectivement déterminée en permanence. Mais plutôt un sujet qui répond à une dimension dialogique de l'altérité. L'identité narrative à travers le récit qu'on se raconte ne bellicise plus l'autre mais reconnaît dans l'autre une existence. C'est donc un sujet de « l'identité-ipse » : un sujet constitué de manière dialogique qui n'est sujet que par rapport à l'autre. La relation à l'altérité est essentielle dans la formation de l'identité personnelle. Une identité qui serait réellement étrangère aux autres n'a donc pas de sens. C'est parce qu'un récit peut être raconté et que sa « narrabilité présuppose la compréhension de mon récit par un tiers qu'elle est intelligible et communicable » (C. Monique, 2009, p.44). Cependant, l'éthique ricoeurienne transcende la démarche d'accomplissement personnel et

débouche sur une éthique interindividuelle et in fine interculturelle. Son éthique vise « la vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions justes » (P. Ricoeur, 1990, p.202). Cette « vie bonne » recommande non plus l'« ipséité » sous forme de l'« estime de soi » mais une « structure dialogique que la référence à autrui introduit » (P. Ricoeur, 1990, p. 202). Autrement dit, cette vie heureuse exige une sollicitude à l'égard de l'autre avec lequel j'entretiens une relation personnelle : « l'estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l'une sans l'autre » (P. Ricoeur, 1990, p. 212). La reconnaissance de soi ricoeurienne débouche sur une dimension sociale des capacités d'action des sujets.

Conclusion

L'analyse nous a permis de présenter les rationalités inhérentes à la mondialisation. Elle nous a donné l'occasion également d'identifier trois formes de rationalités : technique, pragmatique et éthique. Techniquement, la mondialisation s'exprime d'une manière instrumentale à travers un marché qui devient de plus en plus fluide et mobile. Le marché en se globalisant consacre une fluidité du pouvoir économique avec une foi au libre-échange favorisant le bien-être des individus et de la société. Cependant, ce type de marché, qui vise sans cesse l'efficacité et le succès comme finalité, risque de fracturer le tissu social. D'où la nécessité d'adjoindre aux principes d'instrumentalité, une rationalité communicationnelle pour une bonne assise sociale selon le vœu d'Habermas. Politiquement, les valeurs de la démocratie et des droits de l'homme deviennent désormais les choses au monde les mieux à partager avec les autres peuples. Le marché et la démocratie deviennent aujourd'hui un passage obligé pour toutes les sociétés au monde. Rationalité instrumentale et rationalité communicationnelle permettent ainsi une élévation du logos occidental qui triomphe de toutes les autres valeurs et consacrent l'Occident comme la terre natale de la raison. Aussi, avec la modernité, la reconnaissance réciproque devient-elle une réalité effective à travers les libertés individuelles et collectives. Désormais, les individus, les peuples et les civilisations se reconnaissent réciproquement comme ayant les mêmes droits et devoirs. Au travers de cette reconnaissance universelle, s'est établi un sentiment de partage et d'appartenance à une même planète renforçant davantage les élans de solidarité et d'intersubjectivité.

Références bibliographiques

- BOUKHARINE Nicolas, 1969, *L'économie mondiale et l'impérialisme (esquisse économique), 1915-1917*, Trad., Paris, Anthropos.
- CASTILLO Monique, 2009, « Les langages de la mondialisation : Fondements et limites », in Ebenézer Njoh-moelle (Sous la Dir.), *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- EKOGHA Thierry, 2009, « La mondialisation, la mémoire et notre être-à-venir », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Ebenezer Njoh-Mouellé (sous la direction de), Paris, L'Harmattan.
- HABERMAS Jürgen, 1998, *Intégration républicaine. Essais de la théorie politique*, Paris, Fayard.
- HABERMAS Jürgen, 2002, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- HEGEL, 1999, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier.
- KRUGMAN Paul & OBSTFELD Maurice, 1995, *Économie internationale*, Bruxelles, De Boeck et Larcier.
- LOURME Louis, 2014, *Le nouvel âge de la citoyenneté mondiale*, Paris, PUF.
- MOREAU DEFARGES Philippe, 2005, *La mondialisation (1997)*, Paris, PUF, 2005.
- PAIN Jacques, 2008, « Violence et mondialisation, les défis de l'école : subir ou combattre ? », Université de Paris, X- Nanterre.
- PANIKKAR Raimundo 1984, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, vol. XVII, N°1, Cahier 82.
- REICH Robert, 1993, *L'économie mondialisée*, Paris, Dunod.
- RENAULT, Emmanuel, 2004, *Mépris Social : Éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Passant.
- RICOEUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- TALIBI Moussa, 2009, « La mondialisation comme convergence des rationalités », in Ebenézer Njoh-moelle (Sous la Dir.), *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

- TOSEL André, 2008, *Un monde en abyme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Kimé.
- TOSEL André, 2003, « Aspects de la mondialisation politique », in Jean Baechler (Sous la Dir.), *Cahier des sciences morales et politiques*, Paris, PUF.
- ZUE-NGUEMA Gilbert, 2006, *Africanités hégéliennes. Alerte à une marginalisation de l'Afrique.*, Paris, L'Harmattan.