

L'ESPRIT DES LOIS À L'ÉPOQUE GLOBALE¹

Alain SUPIOT

Collège de France

***Résumé** : La nécessaire critique de la globalisation ne doit pas conduire à céder aux passions identitaires, mais bien au contraire à œuvrer à un nouvel ordre international fondé sur l'apprentissage mutuel et la solidarité des peuples, pour relever ensemble les défis écologiques, sociaux et technologiques des temps présents. Cette voie serait celle d'une véritable mondialisation, qui reconnaîtrait la souveraineté de la limite ainsi que la dette de vie entre générations, et romprait avec l'universalisme en surplomb, sûr d'incarner la raison, pour cultiver un universalisme en creuset, attentif à la diversité des langues, des histoires et des cultures.*

- 1 Introduction
- 2 Critique de la globalisation
- 3 Éloge de la mondialisation
 - 3.1 La souveraineté de la limite
 - 3.2 La dette de vie entre générations
 - 3.3 L'universalisme en creuset

1 INTRODUCTION

L'Esprit des lois est le grand œuvre de Montesquieu (1748) qui s'était d'abord rendu célèbre dans toute l'Europe par ses *Lettres persanes* en 1721. Montesquieu

-
1. Issu d'une conférence donnée à l'Université de Modène le 6 octobre 2022 à l'invitation du professeur Andrea Allamprese, ce texte a fait l'objet d'une première publication en langue italienne (« Lo spirito delle leggi nell'epoca globale », *Rivista giuridica del lavoro e della previdenza sociale*, 2023, n° 1, pp. 8-26). Je remercie mes chers collègues Clotilde Jourdain-Fortier et Hans-W. Micklitz de m'avoir proposé d'en publier une version française dans le prolongement des riches discussions que nous avons eues lors du Colloque « Démondialisation et re-mondialisation » célébrant le 40^e anniversaire de l'AIDE.

est généralement célébré comme philosophe ou précurseur de la sociologie, mais plus rarement comme l'un des plus grands juristes des Temps modernes². Il est vrai – c'est la première leçon à retenir des *Lettres persanes* – qu'on ne peut comprendre les lois qui régissent les sociétés humaines sans se dédoubler : il faut les connaître de l'intérieur, mais aussi les considérer de l'extérieur, pour avoir une chance de saisir la « chaîne secrète » qui lie le texte à son contexte. Tel sera le programme explicite de l'*Esprit des lois* :

[Les lois] doivent être relatives au physique du pays ; au climat glacé, brûlant ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur ; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la Constitution peut souffrir ; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer. C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'ESPRIT DES LOIS.

En considérant ainsi les lois comme l'un des modes d'inscription de l'espèce humaine dans la diversité de ses milieux vitaux, Montesquieu rompt avec la tradition théologico-politique qui les identifie à l'expression d'une volonté souveraine. Rupture décisive qui, reconnaissant la fonction anthropologique du droit, ouvre la voie à ce qu'on pourrait appeler son *analyse écologique*. Une telle approche doit tenir aussi bien compte des « causes physiques » (notamment biologiques, géographiques, démographiques et climatiques) que des « causes morales » (notamment éducatives, culturelles, historiques, religieuses...) « qui peuvent affecter les esprits et les caractères » des hommes³.

Cette approche était déjà à l'œuvre dans les *Lettres persanes* qui sont un magistral exercice de ce qu'on nomme aujourd'hui « l'anthropologie inversée ». L'anthropologie est la science dont les Occidentaux se sont dotés pour étudier les *anthropos* peuplant les terres qu'ils exploraient ou colonisaient. Mais elle peut aussi servir à leur renvoyer leur propre image, saisie dans le regard de ces *anthropos* qui ne manquent pas de les observer à leur tour. Quelques grands anthropologues ont excellé dans cet art du retournement, tels l'africaniste

2. La doctrine italienne a été plus attentive à cette dimension. Voir notamment D. FELICE, *Leggere « L'esprit des lois »*. *Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1999 ; et sous la direction du même auteur, *Politica, economia e diritto nell'« esprit des lois » di Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2010.

3. MONTESQUIEU, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, in *Œuvres complètes*, coll. La Pléiade, Paris, Gallimard, 1966, t. 2, p. 39.

Jean Rouch⁴ ou l'indianiste Louis Dumont⁵. Ce jeu de miroirs est sans limites, puisque chacun apprend ainsi à mieux se connaître en apprenant à connaître autrui. Il est aussi ce qui peut tenir lieu d'objectivité dans les sciences humaines, qui s'égareront lorsqu'elles croient devoir singer les sciences de la nature.

Plongé dans le jeu de miroirs des *Lettres persanes*, le lecteur prend conscience de l'étonnante diversité des façons de vivre et de penser, de s'assembler et de se diviser, qui est le propre de notre espèce d'animaux dénaturés, ou pour le dire d'un terme qui inspira Montesquieu, de « singes manqués »⁶. L'humanité ne se serait peut-être pas engagée depuis plus de deux siècles dans des impasses suicidaires si on s'était efforcé d'accorder les lois humaines à la diversité des milieux géographiques, historiques et culturels dans lesquels vivent les différents peuples de la Terre. On aurait ainsi permis que le génie de chacun d'eux participe d'un véritable concert des nations, qui fasse droit à notre commune humanité.

Mais les théologiens qui furent les premiers critiques de Montesquieu ont eu des héritiers d'autant plus formidables qu'ils se sont réclamés pour dicter la conduite des hommes, non plus des Livres saints, mais des progrès de la Science. Déjà présent chez Condorcet et ses amis de la Société des Idéologues, le projet avancé par Renan de « gouverner scientifiquement la société »⁷ a marqué toute l'histoire de ces deux derniers siècles. Il participe du scientisme, c'est-à-dire d'un dévoiement de la science que le grand mathématicien Alexandre Grothendieck a dénoncé comme une « Nouvelle Église universelle »⁸.

Il ne faut pas méconnaître en effet la dimension religieuse de la foi scientiste qui anime depuis deux siècles la plupart de nos clercs. Héritiers des théologiens, ils attribuent à l'histoire le sens d'une entière prise de possession de la nature et prêtent à leurs concepts la même intemporalité et la même universalité qu'aux nombres. N'accordant aucun crédit à l'expérience infiniment diverse que les peuples ont de leurs propres conditions d'existence, ils ont toujours préféré à la démocratie un régime de « despotisme éclairé ». Les disciples de Condorcet ont soutenu le césarisme de Napoléon ; Lénine – adepte du « socialisme scientifique » et de la « dictature du prolétariat » – a annoncé des « temps très heureux » où les ingénieurs remplaceraient les hommes politiques ; Hayek – grande figure

4. J. ROUCH, *Les Maîtres fous*, documentaire filmé, 1955.

5. L. DUMONT, *Homo aequalis*, t. 1, *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977, 270 p.

6. MONTESQUIEU, *Pensées*, in *Œuvres complètes, op. cit.*, 1949, t. 1, p. 1303.

7. E. RENAN, *L'avenir de la science. Pensées de 1848*, 1^{re} éd. 1890, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 104.

8. A. GROTHENDIECK, « La nouvelle Église universelle » [1971], in *Pourquoi la mathématique ?*, Paris, UGE, 10/18, 1974, pp. 11-25.

de la science économique contemporaine – a dit préférer une dictature respectant « l'ordre spontané du marché » à une démocratie qui l'entraverait.

Au tournant de ce siècle, deux récits de l'avenir du monde nous sont ainsi venus des États-Unis d'Amérique : d'une part celui de « la fin de l'histoire »⁹ et d'autre part celui du « choc des civilisations »¹⁰. Ces vingt dernières années ont été le théâtre d'un dépassement hégélien de l'opposition entre ces deux visions. Dans de nombreux pays, le règne sans partage de l'ordre du Marché va de pair avec l'excitation des passions identitaires, selon un schème politique déjà bien identifié par Karl Polanyi dans les années 1930¹¹. Ce dépassement ne devrait pas nous surprendre, car le vrai tournant historique de la fin du XX^e siècle n'a pas été la chute du Mur de Berlin en 1989, mais dix ans plus tôt l'adoption progressive de l'économie de marché par la Chine de Deng Xiaoping. Cet englobement de l'économie de marché, dans un système politique demeuré communiste, marquait dès ce moment la vraie nature du changement intervenu : non pas une victoire de l'Ouest sur l'Est, mais « les noces du communisme et du capitalisme »¹², c'est-à-dire leur hybridation selon des formes aussi variées que le sont les histoires, les traditions, les cultures, les religions ou les langues à travers le monde.

« L'interdépendance croissante des nations » est un phénomène déjà observé par Marcel Mauss au lendemain de la Première Guerre mondiale¹³. Il s'est considérablement accru depuis quarante ans. Mais les facteurs objectifs de cette interdépendance technologique, écologique et sanitaire ne conduisent pas spontanément à l'unification des nations sous l'égide de la globalisation marchande. Bien au contraire, la globalisation réveille et exacerbe les différences et les inégalités, aussi bien entre les nations qu'au sein de chacune d'elles.

Comme celles qui l'ont précédée, l'entreprise d'uniformisation du monde au nom de « l'ordre spontané » du Marché a échoué à déraciner la diversité des peuples et des cultures, en sorte que le regard porté par Montesquieu sur les grandes nations n'a rien perdu de sa fulgurance : l'Allemagne, « la seule puissance qui soit sur la terre, que la division n'a point affaiblie ; la seule [...] qui se fortifie à mesure de ses pertes et qui lente à profiter des succès, devient

9. F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, 1992.

10. S. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations et The Remaking of a World Order*, 1996.

11. K. POLANYI, « The Essence of Fascism », in J. LEWIS, K. POLANYI & D.K. KITCHIN (eds.), *Christianity and the Social Revolution*, London, Gollancz, 1935, pp. 359-394.

12. Cf. A. SUPLOT, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au Marché total* [2010], 2^e éd., Paris, Points, 2021, 192 p.

13. M. MAUSS, « La nation et l'internationalisme », *Proceedings of the Aristotelien Society*, vol. 20, 1920. Repris in *Œuvres*, vol. 3, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 629.

indomptable par ses défaites »¹⁴ ; l'Angleterre, une nation « où l'on voit la liberté sortir sans cesse des feux de la discorde » et « un prince toujours chancelant sur un trône inébranlable »¹⁵ ; la Russie, un empire dont le tsar « inquiet et sans cesse agité, erre dans ses vastes États laissant partout des marques de sa sévérité naturelle. Il les quitte comme s'ils ne pouvaient le contenir, et va chercher dans l'Europe d'autres provinces et de nouveaux royaumes »¹⁶ ; la France, un pays où « Le prince, rapportant tout uniquement à lui, appelle l'État à sa capitale, la capitale à sa cour, et la cour à sa seule personne »¹⁷ ; et des régimes despotiques dans la plupart des pays orientaux.

Cette résilience des cultures politiques nationales va ainsi de pair avec l'interdépendance croissante des nations face aux risques systémiques qui pèsent sur la planète. La question se pose donc de savoir comment convertir ces interdépendances objectives en solidarités actives. Ce n'est pas en ignorant ou disqualifiant la diversité des cultures que l'on y parviendra, mais bien au contraire en les considérant comme une richesse, un patrimoine commun d'expériences et de connaissances sur lesquelles prendre appui sur la voie de la justice sociale et environnementale. L'une des grandes forces de l'État social, inventé par les démocraties au XX^e siècle, a été de ne pas faire de la justice une donnée *a priori* devant s'imposer à tous, mais un objectif vers lequel tendre en s'appuyant sur l'expérience concrète des conditions de vie et de travail.

Il est aujourd'hui évident que le modèle de développement incarné par l'Occident depuis la Première Révolution industrielle a entraîné le monde dans une impasse écologique. Il faut donc se déprendre de la philosophie de l'histoire qui prête à celle-ci un sens déjà écrit¹⁸, conduisant les pays les « moins avancés » (ou « en voie de développement ») à suivre la voie déjà tracée par les pays « avancés » ou « développés ». C'est bien plutôt ces derniers qui auraient aujourd'hui à apprendre des autres ; à apprendre par exemple des systèmes de pensée encore vivaces en Afrique de l'Ouest qui voient dans la Terre, non pas une marchandise, mais une instance souveraine¹⁹. La nécessaire critique de la *globalisation* ne doit pas conduire à céder aux passions identitaires, mais bien au contraire à concevoir un nouvel ordre international fondé sur l'apprentissage mutuel et la solidarité des peuples face aux défis écologiques, sociaux et

14. MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris, Points, 2021, édition du tricentenaire introduite par A. Supiot, Lettre 130, p. 269.

15. MONTESQUIEU, éd. préc., *loc. cit.*

16. MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, éd. préc., Lettre 49, p. 122.

17. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, L. VIII, 6.

18. Cf. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953.

19. Cf. D. LIBERSKI, *La souveraineté de la Terre. Une leçon africaine de l'habiter*, coll. Poids et mesures du monde, Paris, Seuil, 2023, 464 p.

technologiques auxquels ils sont tous confrontés. Autrement dit, elle doit nous inviter à œuvrer à une véritable *mondialisation*.

2 CRITIQUE DE LA GLOBALISATION

La notion de globalisation nous vient des sciences cognitives. Elle est apparue au début du XX^e siècle sous la plume du biologiste belge Ovide Decroly (1871-1932) pour désigner la « fonction de globalisation », qui consiste à appréhender un phénomène dans son ensemble, et à en acquérir ainsi une connaissance première, qui précède et commande celle des éléments qui la composent²⁰. Après la Seconde Guerre mondiale, Marshall McLuhan, le théoricien des technologies de l'information et de la communication, fut le premier à décrire notre planète comme un « village global », désignant ainsi un processus d'intégration économique, sociale et culturelle de tous les peuples de la Terre²¹. McLuhan dit avoir été lui-même inspiré par le concept de « noosphère », développé quelques années plus tôt par le savant jésuite Pierre Teilhard de Chardin, selon lequel « grâce au prodigieux événement biologique représenté par la découverte des ondes électromagnétiques, chaque individu se trouve désormais (activement et passivement) simultanément présent à la totalité de la mer et des continents – coextensif à la Terre »²².

La globalisation est donc un concept techno-théologique, qui associe l'essor réel des nouvelles techniques d'information et de communication à la foi religieuse en un sens de l'histoire, dont le moteur et le terme seraient le retour des hommes à l'unité du divin, désigné par Teilhard comme le « Point Oméga ». C'est dans une perspective eschatologique semblable que la divine Providence a pris, depuis le XVIII^e siècle, la forme sécularisée de la main invisible du marché, qui conduit « les êtres humains sur les voies établies par Dieu, même quand ces derniers n'en sont pas conscients »²³. Héritée de la *Fable des abeilles* de Mandeville, cette foi dans les vertus providentielles de l'égoïsme avait été critiquée par Montesquieu qui, dans ses *Lettres persanes*, y répliqua par son *Histoire des Troglodytes*, ce peuple imaginaire que l'adoption du « chacun pour soi » conduit à la ruine.

Selon la définition qu'en a donnée le Fonds monétaire international, la globalisation désigne ainsi aujourd'hui un processus historique conjuguant à

20. Cf. O. DECROLY, *La Fonction de globalisation et l'enseignement*, Bruxelles, Lamertin, 1929, 91 p.

21. Cf. M. McLUHAN & B.R. POWERS, *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, Oxford, Oxford University Press, 1989, 240 p.

22. P. TEILHARD de CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, pp. 266-267.

23. Cf. T. TODOROV, *Le siècle des totalitarismes*, Paris, R. Laffont, 2010, p. 31.

l'échelle du globe terrestre l'extension de « l'ordre spontané du marché » et le développement des technologies de l'information²⁴, processus devant conduire à l'uniformisation des peuples et des cultures²⁵. Dans une vision marchande de la société, il n'y a en effet que des particules contractantes indifférenciées mues par leurs calculs d'utilité, qu'il s'agisse de « marché du travail », de « marché électoral », de « marché des idées » ou de « marché matrimonial ». Dès 1932, Ernst Jünger annonçait que l'un des idéaux d'un monde, qui vise à transformer ainsi toutes les relations possibles en relations contractuelles résiliables, serait « atteint avec beaucoup de logique lorsque l'individu peut même résilier son caractère sexuel, le déterminer ou le changer, par une simple inscription sur le registre de l'état civil »²⁶.

La déconstruction de l'état civil et de l'état professionnel des personnes sont en effet les deux faces d'une même dynamique devant conduire à substituer partout le contrat au statut. Déjà observée par Henry Sumner Maine au XIX^e siècle²⁷, cette contractualisation de la société trouve aujourd'hui un puissant soutien dans l'imaginaire cybernétique, qui projette sur les sociétés humaines le fonctionnement binaire caractéristique des arborescences logiques à l'œuvre dans nos « machines intelligentes », du type < si p ... alors q , si non p ... alors x ... >.

Vouloir contractualiser ainsi toute espèce de lien social conduit sans surprise à un processus de désaffiliation généralisée, dont les enfants des quartiers pauvres sont les premières victimes. C'est en effet dans ces quartiers que l'augmentation régulière du nombre de mères isolées est la plus sensible. La démission ou la disqualification des pères est peut-être une bonne nouvelle pour les militantes en lutte contre le patriarcat... C'en est sûrement une mauvaise pour ces mères, qui sont aussi celles que le détricotage du statut salarial soumet à la « flexibilisation » du temps de travail ! Elles doivent élever seules avec de faibles salaires des enfants projetés dans une jungle urbaine n'offrant pas d'autres repères culturels que la consommation, le chacun pour soi et la violence.

24. « Economic "globalization" is a historical process, the result of human innovation and technological progress. It refers to the increasing integration of economies around the world, particularly through trade and financial flows. The term sometimes also refers to the movement of people (labor) and knowledge (technology) across international borders. There are also broader cultural, political and environmental dimensions of globalization that are not covered here », IMF, *Globalization: Threat or Opportunity?*, 12 avril 2000.

25. Cf. S. ZWEIG, *Die Monotonisierung der Welt* [1925], éd. bilingue, *L'uniformisation du monde*, Paris, Allia, 2021, 47 p. ; O. NISHITANI, *L'Empire de la liberté : un autre regard sur l'Amérique*, trad. du japonais par Arthur Defrance, coll. Poids et mesures du monde, Paris, Seuil, 2022.

26. E. JÜNGER, *Der Arbeiter* (1932), trad. fr. *Le travailleur*, Paris, Christian Bourgois, 1989, p. 158.

27. H.S. MAINE, *Ancient Law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*, London, John Murray, 1861.

Comme l'a brillamment montré Ota de Leonardis²⁸, l'imaginaire contractuel du néolibéralisme est celui du monde plat décrit par Edwin Abbot²⁹. Il ne laisse aucune place à la ternarité inhérente au phénomène institutionnel, notamment à la ternarité du contrat lui-même, qui ne peut avoir de force juridique sans un tiers garant de la parole donnée. Dans la vulgate techno-économique contemporaine, le contrat est pensé sur le modèle d'un connecteur *on/off* : allumé ou éteint selon que le sujet *p* a consenti ou non à l'opération *q*. La liberté n'est alors rien d'autre que la liberté du faible de consentir à la volonté du fort³⁰.

La globalisation est l'aboutissement d'un processus dont le grand historien et économiste Karl Polanyi a justement souligné la dimension religieuse : « *The mechanism which the motive of gain set in motion was comparable in effectiveness only to the most violent outbursts of religious fervor in history* »³¹. De fait, elle repose sur la foi en des lois économiques immanentes (principe de maximisation, autorégulation du marché, stabilité des inclinations humaines...), dont l'emprise s'exerce indépendamment de la conscience des hommes et de la rationalité ou de l'irrationalité de leurs comportements³². Dès lors, les gouvernements ne doivent pas contrarier ces lois, mais bien au contraire en faciliter la dynamique, « à la manière d'un horloger qui, selon les termes de Friedrich Hayek, met de l'huile dans les rouages d'une horloge ou, d'une façon générale, veille au respect des conditions de bon fonctionnement d'un mécanisme »³³. Dans une telle conception, la démocratie a pour seule fonction de persuader des peuples ignorants de se laisser conduire par une avant-garde ayant conscience des lois immanentes qui président à la marche des sociétés. Cette conception léniniste de l'exercice du pouvoir est celle promue par l'Union européenne et ses relais politiques nationaux, qui prétendent former le « cercle de la raison ». Toute opposition à l'organisation économique de la société est ainsi renvoyée à la déraison et potentiellement exclue du cercle de la démocratie.

28. O. de LEONARDIS, « Nuovi conflitti a Flatlandia », in G. GROSSI [a cura di] *Conflitti contemporanei*, Turin, Utet, 2008, pp. 5 sq.

29. E.A. ABBOTT, *Flatland. A Romance of Many Dimensions*, by the Author, A Square, London, Seeley and Co., 2nd ed. 1884, 97 p.

30. Cf. M. FABRE-MAGNAN, *L'institution de la liberté*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, 2^e éd., Quadrige, 2023, 384 p.

31. K. POLANYI, *The Great Transformation the Political & Economic Origins of Our Time* [1944], Boston, Beacon Press, 2001, p. 31.

32. Cf. G.S. BECKER, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, 1976, 314 p.

33. (« oiled a clockwork, or in any other way secured the conditions that a going mechanism required for its proper functioning »), F. HAYEK, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, vol. 2, *The Mirage of Social Justice*, Routledge, 1982, p. 128. Sur cette normativité scientiste, voir « L'erreur de Foucault. Réflexions sur le biopouvoir », *Mélanges en l'honneur du Professeur Catherine Labrusse-Riou*, Paris, Éditions de l'Institut de recherche juridique de la Sorbonne, 2022, pp. 395-413.

Cet universalisme en surplomb, qui entend soumettre l'humanité entière aux lois que la science est censée découvrir, est à l'œuvre depuis l'époque des Lumières. Dégénérant en scientisme, il a enfanté des monstres dans la première moitié du XX^e siècle, avec le « socialisme scientifique » de Staline ou l'entreprise nazie de « façonner la vie des peuples conformément aux verdicts de la génétique »³⁴. À l'issue de la Seconde Guerre mondiale, l'expérience de ces errements monstrueux avait conduit à un sursaut juridique et institutionnel, celui de « l'esprit de Philadelphie », qui s'exprima en Italie dans le Préambule de la Constitution de 1947.

Mais le tournant néolibéral des années 1980 a marqué le retour de la foi dans les lois immanentes d'un Marché devenu total, car émancipé des cadres juridiques nationaux. À nouveau, on a traité le travail, la Terre et la monnaie comme des marchandises, bien que ce ne soient pas des marchandises, mais des préalables à toute production marchande. Il s'agit donc, comme l'avait montré Polanyi de « marchandises fictives »³⁵ et ces fictions ne sont soutenables à long terme que moyennant des dispositifs juridiques (droit social, droit de l'environnement, droit monétaire) qui obligent à tenir compte du temps long de la vie humaine, de la fragilité de nos milieux vitaux et de la nature fiduciaire de la monnaie. Mais dans le régime de Marché total instauré par la globalisation, ces fictions sont prises pour la réalité et le droit lui-même est considéré comme une marchandise en compétition sur un « marché mondial des normes », régi par la recherche du moins-disant social et environnemental³⁶.

La *globalisation* tend à nier, comme le fit Mme Thatcher, l'existence même des sociétés (« *There's no such thing as society* »). En pratique, non seulement elle n'efface pas les identités nationales, culturelles ou religieuses, mais en cherchant à les déraciner, elle les hystérise et engendre une fragmentation de la société en tribus hostiles, définies par des assignations identitaires. D'où la mutation du capitalisme en un *ethno-capitalisme* qui, sans s'attaquer aux causes économiques de la colère sociale, la dirige vers des boucs émissaires, désignés par leur religion, leur sexe, ou leurs origines, et offre ainsi un mixte de néolibéralisme et d'identitarisme. Cet ethno-capitalisme se manifeste partout dans le monde, dans des nations aussi différentes que les États-Unis, l'Inde, la Hongrie, la Turquie, la Russie, le Royaume-Uni, le Japon ou le Brésil. Partout, le démantèlement des systèmes de solidarité, hérités de la tradition ou de l'État providence, conduit à l'exacerbation de solidarités fondées sur des appartenances identitaires et à l'assignation des êtres humains à la couleur de leur peau, à leur

34. *Manuel de la jeunesse hitlérienne*, cité par H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme – Le système totalitaire*, 1^{re} éd. 1951, trad. fr., Paris, Seuil, 1972, p. 76.

35. K. POLANYI, *The Great Transformation the Political & Economic Origins of Our Time*, op. cit., pp. 71-81.

36. Cf. A. SUPLOT, *La Gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015, 2^e éd., Pluriel, 2020.

sexe ou leur sexualité, à leur religion, leur race, leur ethnie... Se reproduit ainsi un phénomène mis en lumière par Karl Polanyi lors à la montée du fascisme dans les années 1930³⁷, et que Roosevelt avait parfaitement résumé en déclarant que « *who are hungry and out of a job are the stuff of which dictatorships are made* »³⁸. Le problème qui se pose à nous est donc de sortir des impasses de la globalisation sans céder aux repliements identitaires. Cette voie étroite serait celle d'une véritable mondialisation.

3 ÉLOGE DE LA MONDIALISATION

La diversité des modèles sociaux procède d'un fait anthropologique déjà observé par Montesquieu : « il y a dans chaque nation, un caractère particulier, dont celui de chaque particulier se charge plus ou moins »³⁹. C'est ce fait anthropologique de la diversité des langues, des cultures et des sociétés, qui conduisit au sortir de la Première Guerre mondiale Marcel Mauss à distinguer *cosmopolitisme* et *internationalisme*⁴⁰. Le cosmopolitisme – qu'aujourd'hui nous nommerions plutôt le *globalisme*⁴¹ – est selon Mauss « l'aboutissement de l'individualisme pur, religieux et chrétien, ou métaphysique ». Il s'agit selon lui « d'une théorie éthérée de l'homme monade partout identique, agent d'une morale ne concevant d'autre patrie que l'humanité, d'autres lois que les naturelles »⁴². La propension de cette utopie à « détruire les nations » est vouée à l'échec, car elle ne correspond à aucune réalité sociale. L'internationalisme, au contraire est défini par Mauss comme « l'ensemble des idées, sentiments et règles et groupements collectifs qui ont pour but de concevoir et diriger les rapports entre les nations et entre les sociétés »⁴³. Lui aussi combat les fureurs nationalistes, mais en partant des réalités – celle des nations et celle de leur « interdépendance croissante ». La voie étroite ainsi tracée par Mauss au sortir de la Première Guerre mondiale demeure celle qui permettrait d'éviter les

37. K. POLANYI, « L'essence du fascisme » [1935], trad. in *Essais de Karl Polanyi*, Paris, Seuil, 2008, pp. 369-395 ; et, du même auteur, *La Grande Transformation* [1944], Paris, Gallimard, 1972, pp. 305 sq. Voir aussi G. BATAILLE, *La structure psychologique du fascisme* [1933], Paris, Lignes, 2009, 84 p.

38. *Second Bill of Rights Speech* (1944).

39. MONTESQUIEU, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, *op. cit.*, p. 58.

40. M. MAUSS, « La nation et l'internationalisme », *op. cit.*, p. 629.

41. Cf. Q. SLOBODIAN, *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Harvard Univ. Press, 2018, 400 p.

42. M. MAUSS, « La nation et l'internationalisme », *op. cit.*, pp. 629-630.

43. M. MAUSS, *op. cit.*, *loc. cit.*

écueils du globalisme et des repliements identitaires, qui sont aujourd'hui les deux faces du capitalisme.

C'est pourquoi il ne faut pas confondre *mondialisation* et *globalisation*⁴⁴. Les juristes sont les gardiens d'un minimum de rigueur terminologique et ne doivent donc pas traiter comme des synonymes des notions qui désignent des processus normatifs radicalement différents. On ne peut sérieusement user du même concept pour désigner la tentative, intervenue à la fin de la Seconde Guerre mondiale, d'édifier un nouvel ordre économique international sur la solidarité entre les nations et l'instauration cinquante ans plus tard d'un ordre fondé sur la compétition de tous contre tous. C'est une *politique de mondialisation* que traçait la Déclaration de Philadelphie lorsqu'elle enjoignit en 1944 de subordonner à la réalisation de la justice sociale internationale « tous les programmes d'action et mesures d'ordre économique et financier » ou la Charte de La Havane lorsqu'en 1948 elle élaborait les statuts d'une Organisation internationale du commerce (OIC) dont la mission aurait été de lutter contre les excédents aussi bien que contre les déficits des balances des paiements, de favoriser la coopération économique et non la concurrence entre les États, de promouvoir le respect des normes internationales du travail, de contrôler les mouvements de capitaux, d'œuvrer à la stabilité des cours des produits de base⁴⁵... En bref, son rôle aurait été l'inverse de celui assigné en 1994 à l'Organisation mondiale du commerce (OMC) par les Accords de Marrakech, qui ont mis en branle une *politique de globalisation*.

Ignorée de la langue anglaise, la notion de mondialisation nous vient du mot latin *mundus*, qui désignait la terre habitée, ainsi que l'ornement ou la parure. De même qu'en grec le *cosmos* s'oppose au *chaos*, de même en latin le *mundus* s'oppose à l'*immundus*, c'est-à-dire à l'immonde et aux immondices et plus généralement à tout ce qui n'a pas été orné par le travail des hommes⁴⁶.

-
44. A. SUPLOT (dir.), *Mondialisation ou globalisation ? Les leçons de Simone Weil*, Paris, Éditions du Collège de France, 2019, 233 p. ; *La sovranità del limite. Giustizia, lavoro e ambiente nell'orizzonte della mondializzazione*, a cura di Andrea Allamprese & Luca d'Ambrosio, postfazione di Ota de Leonardis.
45. Sur ce projet, qui fut enterré par le Sénat américain, voir R. PLAISANT, *L'organisation internationale du commerce*, Paris, Pedone, 1950, 61 p. ; J.-Ch. GRAZ, *Aux sources de l'OMC, la Charte de La Havane 1941-1950*, Genève, Droz, 1999, 367 p. ; Cl. WILCOX, *A Charter for World Trade*, New York, Macmillan, 1949 ; W.A. BROWN Jr., *The United States and the Restoration of World Trade: An Analysis and Appraisal of the ITO Charter and the General Agreement on Tariffs and Trade*, Washington, The Brookings Institution, 1950 ; M.L. M'RINI, *De La Havane à Doha. Bilan juridique et commercial de l'intégration des pays en voie de développement dans le système commercial multilatéral*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, 517 p.
46. Cette distinction entre *globe* et *monde* correspond à celles qu'ont établies Jacob Uexküll en allemand et Watsuji Tetsurō en japonais, entre d'une part les données brutes de l'environnement (all. *Umgebung* ; jap. *shizen kankyō*) et d'autre part le milieu vital d'une espèce ou d'une société donnée (all. *Umwelt* ; jap. *Fūdo*). Voir A. BERQUE, « Qu'est-ce que la mésologie ? », in *Mésologie urbaine*, Saint-Mandé, Terre urbaine, 2021, pp. 17-27 ; J. von UEXKÜLL,

Dans le même esprit, mais sous un sens plus précis, le *mundus* désignait en droit romain un monument édifié lors de la fondation d'une Cité, qui servait de centre pour le tracé de ses limites, à la fois physiques et juridiques. Placé sous un autel à ciel ouvert, ce temple, dont la partie souterraine était vouée au culte des morts, contenait une fosse de fondation où les représentants des différentes communautés constitutives de la Cité déposaient chacun une poignée de leur terre d'origine⁴⁷. Il symbolisait ainsi tout à la fois le centre autour duquel étaient tracées les limites de la Cité (le *pomerium*) ; la reproduction des générations sous l'égide du Ciel ; et l'union de communautés différentes en une seule Cité (*synœcisme*).

Mondialiser, sous ce sens premier, consiste donc à rendre humainement vivable un univers physique, à faire de notre planète un lieu habitable⁴⁸. S'engager dans cette voie supposerait un triple changement de paradigme normatif parfaitement symbolisé par le *mundus* romain. Il conviendrait tout d'abord de rompre avec l'identification de la souveraineté et de la toute-puissance pour reconnaître *la souveraineté de la limite*, qu'il s'agisse de limites économiques à la concentration des richesses, de limites géographiques ou de limites écologiques. Une politique de mondialisation supposerait en second lieu de rompre avec le mythe d'une origine contractuelle des sociétés humaines, pour reconnaître *la dette de vie entre générations*. Elle supposerait enfin de rompre avec l'universalisme en surplomb, sûr d'incarner la raison, pour cultiver un *universalisme en creuset*, fait de respect et d'apprentissage mutuel.

3.1 La souveraineté de la limite

Visant à lever tous les obstacles juridiques à l'exploitation des « ressources » humaines et naturelles, la globalisation étend à l'échelle de la planète la conception de la souveraineté que Bodin reconnaissait aux républiques, c'est-à-dire celle d'une « puissance absolue et perpétuelle »⁴⁹. Cette idée d'un pouvoir délié de toute limite (*princeps legibus solutus*) est encore celle de Carl Schmitt, selon qui « est souverain celui qui décide de la situation

Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen [1934], Berlin, Matthes & Seitz, 2023 ; W. TETSURÔ, *Fûdo : le milieu humain* [1935], trad. A. Berque, Paris, Éd. CNRS, 2011.

47. Cf. A. MAGDELAIN, « Le pomerium archaïque et le mundus », in *Jus imperium auctoritas. Études de droit romain*, École française de Rome, 1990, pp. 155-191 ; M. HUMM, « Le mundus et le Comitium : représentations symboliques de l'espace de la cité », *Histoire urbaine*, 2004/2, n° 10, pp. 43- 61 ; FUSTEL de COULANGES, *La Cité antique* [1864], Paris, Hachette, 1927, pp. 151 sq.
48. Sur ce sens premier de la mondialisation, voir A. BERQUE, « La mondialisation a-t-elle une base ? », in G. MERCIER (dir.), *Les Territoires de la mondialisation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, pp. 73-92.
49. J. BODIN, *Les Six livres de la République*, éd. 1583 présentée par G. Mairet, Paris, Librairie générale française, 1993, p. 111.

exceptionnelle »⁵⁰. De fait, le nazisme auquel adhéra Schmitt fut un état d'exception permanent. Il a duré moins de quinze ans, mais a installé dans la pensée contemporaine – comme Louis Dumont en a fait la remarque, la réduction du politique au pouvoir.

« Hitler n'a fait que pousser à leurs dernières conséquences des représentations fort communes à notre époque, que ce soit la « lutte de tous contre tous », sorte de lieu commun de l'inculture, ou son équivalent plus raffiné, la réduction du politique au pouvoir. Or une fois de telles prémisses admises on ne voit pas, Hitler aidant, ce qui peut empêcher celui qui en a les moyens d'exterminer qui bon lui semble, et l'horreur de la conclusion démontre la fausseté des prémisses. La réprobation universelle montre un accord sur des valeurs, et le pouvoir politique doit être subordonné aux valeurs. L'essence de la vie humaine n'est pas la lutte de tous contre tous, et la théorie politique ne peut pas être une théorie du pouvoir, mais une théorie de l'autorité légitime⁵¹. »

C'est la critique de cette foi nazie dans le primat de la force qui conduisit Simone Weil à affirmer que c'est la limite qui est souveraine en ce bas monde. Cette idée de souveraineté de la limite rend bien compte du concept premier de souveraineté, tel qu'il a été forgé par les juristes et théologiens médiévaux, qui furent aussi les premiers inventeurs de l'État de droit⁵². Les théologiens distinguèrent deux manifestations de la puissance divine : sa puissance absolue (*potestas absoluta*) et sa puissance ordonnée (*potestas ordinata*)⁵³. La figure première du souverain était bien pour eux le Dieu tout-puissant de l'Ancien Testament, mais pour faire place à la création, pour qu'advienne un monde fini, vivable pour des êtres libres et doués de raison, il a bien fallu que Dieu pose dans la nature des lois qu'il ne pourrait enfreindre sans se nier lui-même. À cette distinction théologique entre puissance absolue et puissance ordonnée, a correspondu chez les juristes médiévaux celle de l'*auctoritas* attribuée au pape et la *potestas* reconnue à l'empereur⁵⁴. La création d'un monde ordonné suppose en tout cas une autolimitation de la toute-puissance.

L'État souverain a ainsi hérité de Dieu le rôle de garant de l'incalculable de la vie humaine. D'un même mouvement, la souveraineté ainsi conçue établit et limite l'exercice du pouvoir. Mozart en a fait le ressort dramatique de

50. C. SCHMITT, *Théologie politique* [1922], Paris, Gallimard, 1988, p. 15.

51. L. DUMONT, « La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler », in *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, p. 186.

52. Voir les références citées in A. SUPLOT, « Aux origines des États : la souveraineté de la limite », *Revue Défense Nationale*, n° 847, février 2022, pp. 30-38.

53. M. TRAVERSINO, « The Mediaeval Distinction of God's Potentia Absoluta/Ordinata as an Archaeology of The Early Modern Investigation of Power », *Edizioni Studio Domenicano, Divus Thomas*, vol. 115, n° 2, 2012, pp. 35-82.

54. Cf. M. DAVID, *La Souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique, du IX^e au XI^e siècle*, Paris, Dalloz, 1954, 285 p.

L'Enlèvement au Sérail : si le sultan finit par libérer la belle Constance, alors qu'il la désire ardemment et la tient à sa merci, c'est que se soumettre à ses passions serait un comportement bestial, qui ruinerait sa position souveraine⁵⁵. Au XIX^e siècle, les juristes les plus perspicaces, comme Georg Jellinek, ont reconnu dans cette autolimitation du pouvoir (*Selbstbeschränkung*) le critère juridique de la souveraineté⁵⁶.

Étant le produit de l'histoire institutionnelle de l'Europe occidentale, ces concepts d'État et de souveraineté ne peuvent être projetés sans précaution sur des périodes antérieures ou sur d'autres civilisations. Mais le droit comparé nous apprend que l'idée de souveraineté de la limite se retrouve sous des formes diverses dans toutes les civilisations. Aucun édifice juridique ne peut en effet se passer d'une telle clé de voûte. Sans elle, les lois et les promesses humaines n'auraient aucun crédit face aux rapports de force ; la pérennité de l'ordre social ne pourrait être assurée, face aux discordes intestines, aux agressions étrangères et aux cataclysmes naturels. Le besoin d'un tel garant face à ces risques incalculables des guerres et des rébellions, des épidémies, des dérèglements climatiques, s'est ainsi fait sentir partout.

Tel est par exemple le sens de la notion d'origine bouddhique du *zettai-mu* (ce qui est « absent », « au-delà »), que Nishida a traduit par « néant absolu » pour fonder la souveraineté de l'empereur du Japon sur sa capacité à relier cet au-delà avec les réalités contingentes de l'ici-bas⁵⁷. Ce garant a pris les traits du Fils du Ciel dans l'Empire de Chine⁵⁸, du Gardien de la Terre chez les Kasena d'Afrique de l'Ouest⁵⁹. C'est à la même interrogation que répond la notion indienne de *Swaraj*, dont Gandhi entendait faire la pierre angulaire de l'émancipation de l'Inde. Elle désigne la maîtrise de soi, la capacité de faire coïncider l'ego personnel avec l'infini du monde, le moi singulier avec le soi impersonnel et cosmique. Pour Gandhi, qui divergeait sur ce point de ses amis du Congrès national indien, l'Inde ne serait véritablement « souveraine » que si elle se montrait capable non seulement de s'émanciper des Anglais, mais surtout de

55. Cf. Cl. PORNCHLEGEL, « La question du pouvoir dans les opéras de Mozart », in A. SUPLOT (dir.), *Tisser le lien social*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004, pp. 149-162.

56. G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, 3^e éd., Berlin, Haring, 1914, pp. 323 sq. Voir O. JOUANJAN, Les droits publics subjectifs et la dialectique de la reconnaissance : Georg Jellinek et la construction juridique de l'État moderne, *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, t. 46, I, 2014, pp. 51-62 (en open access).

57. Cf. K. KADO, « Revisiter la notion de souveraineté », *Droits* 2011, n° 53, pp. 230 sq.

58. Cf. M. GRANET, *La religion des Chinois*, 1^{re} éd. 1922, Paris, Albin Michel, 2010, pp. 73 sq.

59. Cf. D. LIBERSKI, *La souveraineté de la Terre. Une leçon africaine de l'habiter*, op. cit., pp. 122 sq.

rompre avec leur modèle de gouvernement, indexé sur la maîtrise des choses plutôt que sur la maîtrise de soi⁶⁰.

Ainsi entendue, la souveraineté peut se manifester aussi bien par la décision et l'action que par le retrait et le non-agir. D'où ces figures hiératiques de la souveraineté observées par les anthropologues dans les sociétés traditionnelles ; le chef politique y est une sorte de mort-vivant, ligoté par le respect des rituels, garant d'un ordre de la société que personne n'a fixé, car il ne relève pas de la volonté humaine⁶¹. Dans l'histoire institutionnelle de l'Occident, cette ambivalence se manifeste dans la figure constitutionnelle du souverain « qui règne, mais ne gouverne pas », celle-là même dans laquelle le peuple anglais vient de communier en faisant son deuil d'Elisabeth II. Il ne viendrait en revanche à l'idée de personne de reconnaître en Hitler, qui ne croyait qu'au règne de la force, la figure d'un souverain.

L'idée de souveraineté de la limite retrouve évidemment tout son sens à l'âge de l'Anthropocène, pour faire face aux désastres écologiques causés par deux siècles d'imposition au monde entier de la foi occidentale dans la capacité des hommes de se « rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ».

3.2 La dette de vie entre générations

La globalisation est un processus de pulvérisation des sociétés en particules contractantes indifférenciées, s'ajustant mutuellement par le calcul de leurs utilités individuelles. Dans cet imaginaire contractuel, la justice naît spontanément de la compétition entre individus armés des mêmes droits et animés par le calcul de leurs intérêts particuliers. Cet imaginaire n'est pas seulement celui du rêve américain, qui a inspiré les westerns. On le voit courir dans toute l'histoire moderne et contemporaine de la philosophie, de Hobbes à Rawls. Or l'expérience des trente dernières années nous montre que cette contractualisation n'est pas seulement illusoire : elle fait le lit des fureurs identitaires et de la fragmentation de la société en tribus obéissant à la logique « ami/ennemi », laquelle n'est pas – contrairement ici encore à ce qu'affirme Carl Schmitt⁶² –, l'essence du politique, mais bien plutôt son degré zéro.

60. Cf. M.K. GANDHI, *Hind Swaraj or Indian Home Rule* [1909], édition critique par Suresh Sharma, New Delhi, Orient Blackswan, 2010, XXIV+102+83 p. ; traduction du goujarati, de l'anglais et du hindi par A. MONTAUT, *Hind Swaraj L'émancipation à l'indienne*, préface de Ch. Malamoud, coll. Poids et mesures du monde, Paris, Fayard, 2014, 224 p.

61. Cf. P. CLASTRES, *La Société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 ; *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Le Seuil, 1980 ; M. CARRY, « Le suaire du chef », in *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France 1987, pp. 131-231.

62. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* [1932], Berlin, Duncker & Humblot GmbH, 2009.

Revenir à Montesquieu peut ici encore nous éclairer, car lui et son contemporain Vico sont les deux seuls philosophes des Lumières à n'avoir pas cédé à ce mythe d'une origine contractuelle des sociétés⁶³. Dans les *Lettres persanes*, le regard acéré d'Usbek perçoit le ridicule de toutes ces théories contractuelles, qui « commencent par rechercher soigneusement quelle est l'origine des sociétés », sans s'aviser que les hommes « naissent tous liés les uns aux autres ; un fils est né auprès de son père, et il s'y tient : voilà la société, et la cause de la société »⁶⁴. Autrement dit, c'est la filiation, et non pas le contrat, qui est le premier des liens sociaux. En mettant au jour les structures élémentaires de la parenté, l'anthropologie a établi l'universalité de ce fait d'évidence, mais il n'en est pas moins refoulé avec véhémence en Occident, car il contredit frontalement la foi en une origine contractuelle de la société et ses corollaires, la primauté des droits sur les obligations et la marchandisation du monde.

Ce fait devrait pourtant nous conduire à reconnaître après Simone Weil la primauté des devoirs sur les droits dans le tissage du lien social. D'un point de vue anthropologique, elle a raison : ce qui est premier, c'est la dette, la dette de vie⁶⁵ : on a reçu la vie, donc on doit la rendre. On peut la rendre en donnant des petits-enfants à ses parents, mais plus largement en s'acquittant d'une double dette vis-à-vis des générations qui nous suivent : une dette écologique qui nous oblige à leur transmettre un monde au moins aussi habitable que celui qui nous a été donné ; et une dette éducative, qui nous oblige à les « instituer », c'est-à-dire à leur apprendre à se passer de tuteur et à donner un sens propre à leur vie. Or ce système de créances et de dettes entre générations échappe à la compréhension de ceux qui prétendent ramener tout lien social à un lien contractuel entre « particules élémentaires », monades souveraines et indifférenciées vivant dans un éternel présent, armées des mêmes droits et engagées dans une lutte de tous contre tous.

3.3 L'universalisme en creuset

La globalisation repose sur la foi néolibérale en des lois économiques immanentes, dont l'emprise s'exercerait partout indépendamment de la conscience des hommes et de la rationalité ou de l'irrationalité de leurs comportements. Elle s'inscrit ainsi dans l'histoire d'un universalisme en surplomb, dont l'un

63. Cf. Ch. E. VAUGHAN, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, London, Manchester at the University Press, Longmans Green, 1925, vol. 2, pp. 253 sq.

64. MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, éd. préc., Lettre 61, p. 196.

65. Voir, sur ce sujet, Ch. MALAMOUD (dir.), La dette, *Puruṣārtha. Sciences sociales en Asie du Sud-Est*, n° 4, 1980 ; *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris, Éd. EHESS, 1988.

des plus éminents défenseurs fut Condorcet, dans la vive critique qu'il fit de *L'Esprit des lois*. Condorcet avait sur l'égalité des sexes, la défense des Noirs ou la condamnation de l'esclavage des vues éclairées proches de celles de Montesquieu. Mais contrairement à celui-ci, il ne pouvait admettre que « les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre »⁶⁶. Pionnier du calcul des probabilités et de l'arithmétique politique, il pensait que l'humanité devait relever de lois uniformes, qu'il était possible de découvrir comme autant de propositions mathématiques

« Comme la vérité, la raison, la justice, les droits des hommes, l'intérêt de la propriété, de la liberté, de la sûreté sont les mêmes partout, on ne voit pas pourquoi toutes les provinces d'un État, ou même tous les États, n'auraient pas les mêmes lois criminelles, les mêmes lois civiles, les mêmes lois du commerce, etc. Une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes, comme une proposition est vraie pour tous. Les lois qui paraissent différentes selon les pays [...] sont fondées sur des préjugés, des habitudes qu'il faut déraciner⁶⁷. »

Le néolibéralisme est le dernier avatar de cet universalisme en surplomb, qui tend à nier, l'existence même des sociétés. Ses sectateurs se reconnaissent dans la formule prêtée à l'ancien économiste en chef de la Banque mondiale, Larry Summers: « One of the things I have learned in my short time at the bank is that whenever anybody says "But things work differently here", they are about to say something dumb »⁶⁸. Les nations sont pour eux comme autant de buildings, qui doivent obéir à un modèle unique. Ce « nation building » est condamné à rencontrer sa limite catastrophique, comme on le voit par exemple en Afghanistan depuis un demi-siècle. Non seulement la globalisation n'efface pas les identités nationales, culturelles ou religieuses, mais en les déracinant, elle les hystérise et attise les repliements ou les fureurs identitaires qu'elle prétend faire disparaître.

Toute culture en effet a deux faces : l'une lumineuse, capable d'éclairer et d'être éclairée par les autres, et l'autre sombre, intolérante à tout ce qui n'obéit pas à ses dogmes. Pour pouvoir se nourrir des autres – c'est l'une des leçons des *Lettres persanes*, il faut avoir conservé certaines racines dans la sienne, sur laquelle il devient alors possible de faire un retour critique. À l'heure où le modèle de développement promu depuis deux siècles par l'Occident court à sa

66. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, L. I, chap. 3.

67. CONDORCET, *Observations sur le vingt-neuvième livre de l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, Paris, Firmin Didot, 1847-1849, reprint Stuttgart, Friedrich Fromman, 1968, t. 1, p. 378.

68. L. SUMMERS, cité par Ch.-A. MICHALET, in M. BERTHOD-WURMSER, A. GAURON et Y. MOREAU (dir.), *La régulation sociale : le rôle des organisations européennes et internationales*, Paris, IEP, 1997, p. 66.

limite catastrophique, un nouveau modèle doit être élaboré, qui tienne compte des savoirs et des expériences de toutes les civilisations. Évitant les écueils de la globalisation et ceux des repliements identitaires, la mondialisation fait de la diversité des langues et des cultures une force, et non une entrave pour établir cette solidarité entre des « nations désireuses d'améliorer le sort des travailleurs dans leurs propres pays » et progressant ainsi de concert sur la voie d'une justice sociale et écologique, qui associe l'égale dignité des êtres humains et la préservation et l'embellissement de leurs milieux vitaux.

Œuvrer à la mondialisation suppose de renoncer au mirage d'une justice spontanée. La justice n'est pas plus le produit spontané du Marché que celui de la lutte des classes ou des races. Comme le proclamait déjà le Digeſte et comme le rappelle le Préambule de la Constitution de l'OIT, la justice parmi les hommes ne peut être le fruit que d'*efforts* toujours recommencés.

ABSTRACT: L'ESPRIT DES LOIS IN THE GLOBAL ERA

The necessary critique of globalisation should not lead us to give in to the identity-based passions, but rather to work towards a new international order based on mutual learning and solidarity between peoples, so that together they can meet the ecological, social and technological challenges of the present day. This would be the path of a true "mondialisation", which recognizes the sovereignty of limits, as well as the intergenerational debt of life, and breaks with the overhanging universalism that is sure to embody reason, to cultivate a crucible of universalism, attentive to the diversity of languages, histories and cultures.

Mots-clés : globalisation, mondialisation, universalisme, souveraineté, solidarité

Keywords: globalisation, mondialisation, universalism, sovereignty, solidarity