

Quelle éthique nouvelle pour le soutenable local dans un monde global ?

Michel Puech, version 28 mars 2013

Chaque système de pensée tend à considérer qu'il comprend bien l'essentiel de la réalité, tout en concédant qu'il reste en difficulté et améliorable, mais en périphérie. On peut supposer que la rationalité contemporaine est un système de pensée plus évolué que la moyenne si l'on prend au sérieux ce sentiment très philosophique et dont je voudrais partir : nous sentons que quelque chose d'essentiel nous échappe dans la réalité du monde contemporain, en son centre et non en périphérie, nous pressentons que des éléments fondamentaux de notre appréhension intellectuelle du réel doivent changer si nous voulons accéder non pas seulement au contrôle mais à une vision sensée du monde que nous avons construit. À partir de cette intuition, plus ou moins claire, les routes divergent selon que l'on considère cette tâche de réflexion sur les fondamentaux comme possible ou comme totalement impossible. Je pars de l'idée qu'elle est possible, sans que cela implique pourtant la conviction qu'il en sortira un plan pour le futur, et moins encore celle qu'un nombre suffisant d'humains sont prêts à adopter un mode de vie compatible avec une réflexion lucide sur les fondamentaux de l'existence contemporaine.

Parmi les caractéristiques incontestablement décisives du monde contemporain figurent la puissance de la technologie, sous toutes ses formes, et la modification de l'espace et du temps que nous appelons « globalisation ». Parmi les questions les plus inévitables que nous impose le monde contemporain figurent les préoccupations économiques et écologiques qui ont été rassemblées dans les années 1980 sous l'appellation « développement durable ». Mon hypothèse de départ est que la gestion de ces préoccupations par des « politiques de développement durable », à l'échelle internationale comme à l'échelle nationale, peut être considérée aujourd'hui comme un échec, et sur tous les plans : en termes de résultats matériels à la dimension des problèmes, de modification des organisations économiques, industrielles et institutionnelles, d'évolution des prises de conscience et des comportements. Ma principale proposition est l'idée d'une reprise éthique de ces questions, en définissant une *éthique du soutenable* d'une ampleur et d'une applicabilité suffisantes, et en l'appliquant à la question de l'action des agents individuels dans un monde global que l'on ne se contenterait plus, localement, de subir. Cette proposition repose sur une distinction appuyée entre le *global abstrait*, politique, institutionnel et discursif, descendant par la voie de la domination, et un *local concret* qu'on essaiera de concevoir comme éthique, pragmatique et latéral, horizontal, se diffusant par la voie du collaboratif.

Après le développement durable, une notion inclusive de soutenable

Le concept de « développement durable » s'est diffusé pendant les décennies 1980 et 1990 comme une invitation à de profondes réformes, à partir de valeurs supposées communes et globales. Les ambiguïtés de ce concept, flagrantes dès le rapport Brundtland (1987) ont permis une instrumentalisation illimitée du développement durable par les institutions de toute nature, publiques ou privées, nationales ou internationales.

Pour commencer, la faiblesse de la notion de « durable » est évidente, elle place au cœur du dispositif un intérêt bien compris pour la poursuite du cours actuel des choses, moyennant les réformes inévitables, entendues *a minima*. Changeons (le moins possible) pour que ça dure (le plus possible). Si l'objectif était de remettre en cause les fondamentaux, le contresens est total.

La notion de « développement », qui, en devenant « durable », reste au centre et même plus

encore qu'auparavant, est particulièrement contestable. Je fais mienne la critique que Gilbert Rist adresse à l'idéologie du développement, qui est pour lui la mythologie moderne de l'occident (Rist 2007) et la justification d'une exploitation systématique de toutes les ressources disponibles, en entendant *ressources* dans son sens le plus large, qui inclut le vivant et l'humain. Le grand récit du global, aujourd'hui, ne peut pas se construire en reprenant le grand récit du développement. La logique de domination des « sous-développés », qui était présente dans la notion de développement, se retrouve à l'identique dans la logique qui impose le global aux « locaux ». Le lien entre *croissance* et développement est tout aussi direct : ce qui ne cesse de croître finit par devenir global – on en envie de dire « total » et « totalisant » pour insinuer « totalitaire ». Notre idéologie de la croissance (économique) nous conduisait donc tout naturellement à un global qui serait le nom de la mondialisation économique « totale ». Est-ce cela qu'il s'agit de rendre durable ?

Ivan Illich avait repéré, avant la vague du développement durable, que le développement était devenu dans les années 1960 une mise au norme selon un modèle unique qui a détruit indistinctement et en toute bonne conscience les cultures locales, qu'il appelait « vernaculaires » (Illich 1980), ces cultures locales n'étant pas seulement les civilisations autochtones, mais aussi et surtout les savoir-faire et les savoir-individuels. Ce modèle unique de totalisation destructrice est *insoutenable*, au sens axiologique et actif du terme : qui n'est pas digne d'être soutenu. Une notion étendue du soutenable, en revenant à la *sustainability* que nous avons eu le tort de perdre dans la traduction française, offre une alternative pour reprendre les remises en question lancées dans les années 1970 et 1980.

Une éthique du soutenable entend résister à la « pensée unique » qui réunit en une seule référence idéologique le progrès, le développement, la croissance et la globalisation. La question du soutenable s'impose à nous non pas parce que les nations industrialisées ont peur pour leur avenir, mais parce que nous commençons à prendre conscience que notre modèle unique d'être-au-monde (croissance industrielle, exploitation systématique de la nature, domination centralisée dans tous les collectifs) n'est pas le seul possible et n'est pas le meilleur de ceux qui peuvent être aujourd'hui conçus et réalisés.

Plusieurs alternatives à la pensée unique de la croissance commencent à prendre de l'ampleur, à commencer par l'idée que le bien-être ne passe pas nécessairement par la croissance (Ekins 1992)¹, pas même le bien-être de l'économie (Jackson 2009), pas même la performance économique, pour peu que l'on comprenne que la soutenabilité constitue une tendance de fond, une troisième vague de reconfiguration stratégique après celles de l'informatisation et celle de la qualité (Lubin Esty 2010). La dominante de ces alternatives est écologique, certes, mais peut-être pas selon une interprétation utilitariste étroite, ni selon une interprétation idéologique verte, peut-être faut-il recourir au sens profond que Naess a cherché à donner au mouvement écologique, le sens d'une soutenabilité globale qui s'appuie sur la *self-réalisation* d'une personne humaine en harmonie avec les autres formes de vie et leurs ressources (Naess 2005).

Le tournant éthique dans les questions de soutenabilité

Pour aller jusqu'au bout de la transition qui conduit du « développement durable » à un nouveau projet de soutenabilité il faut aussi aller au bout de la transition vers l'éthique, un véritable « tournant » philosophique. La soutenabilité concernerait ainsi les comportements individuels et collectifs dépendants de valeurs, il s'agit d'un soutenable éthique, qui remplace une logique

1 Ekins définit un « autre développement qui serait : « need-oriented, endogenous, self-reliant, ecologically-sound, based on structural transformations » (Ekins 1992 p. 99-100).

économique de croissance et une logique politique d'institutionnalisation internationale. La question de la justice globale, dans le sillage d'Amartya Sen notamment, intègre l'idée que « la véritable priorité est celle de l'éthique globale » (Renaut 2013 p. 10), non pas comme un complément vertueux à notre gestion actuelle (économique et institutionnelle) mais comme le facteur décisif et qui nous manque².

La première génération des « objecteurs de croissance » n'était pas seulement composée des experts du Club de Rome, qui faisaient tourner des prédictions numériques sur les ordinateurs du M.I.T., on y trouvait des objecteurs philosophiques comme Ivan Illich, nous l'avons vu, mais aussi E.F. Schumacher, dont la pensée ne se limite pas au slogan « small is beautiful » (Schumacher 1973). Le *small* de Schumacher est un changement d'échelle économique et administratif, un local, certes, qui prend le contre-pied de la croissance systématique vers le global, mais il est surtout un changement philosophique, métaphysique dit Schumacher, pour traiter à son vrai niveau la crise de la modernité, qui est métaphysique selon son diagnostic³. Avec du recul, il me semble que ce besoin métaphysique est en réalité un besoin éthique.

Sur la thèse d'une *réappropriation éthique des questions globales*, je vais prendre pour référent le travail de S.M. Gardiner à propos du changement climatique. Cette question est une « tragédie éthique » nous dit-il (Gardiner 2011), et sa structure de « tempête parfaite » (les pires paramètres se conjuguent pour produire un événement d'une gravité impossible à anticiper)⁴ explique l'échec des méthodes actuelles appliquées aux questions globales. Je ne détaille pas ici le diagnostic⁵, seulement ses conséquences constructives, qui me semblent avoir valeur paradigmatique pour un tournant éthique. L'essentiel de l'*éthique de la transition* qu'il formule (chapitre 11) est la transition suivante : « Puisqu'il est de fait que la tentative de délégation a échoué, la responsabilité retombe à nouveau sur les citoyens – ou bien résoudre eux-mêmes le problème ou bien créer de nouvelles institutions pour accomplir cette tâche »⁶ Mais la seconde option n'est en fait qu'une variante de la première, car les institutions « reconstruites » (voir ci-dessous le modèle d'Elinor Ostrom) ne seront différentes des anciennes que par le monitoring citoyen direct et « radical » qui s'y exercera⁷ et la « corruption » qu'il s'agit de refuser par cette manœuvre, quoique complexe dans l'analyse de Gardiner, est clairement de nature éthique dans les chapitres 9 et 10 qui l'analysent en termes de « corruption morale », « corruption épistémique », « atmosphère du mal », un mal que nous ne devons pas sous-estimer (p. 379 sq.).

2 Singer 2002 p. 13 : « The thesis of this book is that how well we come through the era of globalization (perhaps whether we come through it at all) will depend on how we respond ethically to the idea that we live in one world. »

3 Schumacher 1973 p. 99 et 155.

4 La globalité est un des de ces facteurs : « Our problem is profoundly global, intergenerational, and theoretical. When these factors come together they pose a "perfect moral storm" for ethical action. This casts doubt on the adequacy of our existing institutions, and our moral and political theories. » (Gardiner 2011 p. xii).

5 Il faut noter que la tragédie se situe pour lui dans l'absence d'action, c'est-à-dire sur un plan éthique, et pas directement sur le plan environnemental, qui est celui du problème d'origine : « My concern is with why, given that the relevant facts are known, effective action is so difficult, and indeed has so far eluded us. This is the real global environmental tragedy, and it is what needs to be explained. » (Gardiner 2011 p. 3).

6 « If the attempt to delegate effectively has failed, then the responsibility falls back on the citizens again-- either to solve the problems themselves, or else, if this is not possible, to create new institutions to do the job. » (Gardiner 2011 p. 433).

7 « The whole idea that citizens might be politically responsible for the behavior of their institutions is in some respects a radical and demanding one. » (Gardiner 2011 p. 434).

Comment reformuler les principales questions globales en questions d'éthique, et prioritairement d'une éthique de la soutenabilité qui s'adresse au comportement individuel des personnes humaines ? En limitant par exemple l'exercice à cinq questions globales essentielles, qui seraient peut-être : le climat, la biodiversité, les échanges, les ressources énergétiques, la guerre (« sécurité » en politiquement-correct), chacun peut accomplir cet exercice de prise de conscience, quasiment de méditation permanente, en suivant le fil d'une journée – toutes ses actions et leurs chaînes d'antécédents et de conséquents, mais aussi ses non-actions, et si l'on élargit suffisamment l'échelle temporelle entrent dans le champ bien des non-actions qui valent tolérance, acceptation et souvent support actif à cela-même que, en pleine conscience, l'agent n'est pas prêt à assumer. Cette procédure, me semble-t-il, n'est rien d'autre que celle de la réflexion éthique. Son application aux questions globales n'est pas destinée à en améliorer la théorisation, mais à en effectuer les solutions pratiques, au niveau du plus local, l'agent éthique, la personne humaine.

L'effort éthique de globalisation

La *relocalisation éthique* radicale des questions globale que je suggère soulève un paradoxe, celui de l'égoïsme : comment résoudre-t-on les questions du global en se recentrant sur soi-même ? Ce paradoxe peut être évité à plusieurs niveaux.

Je ne pense pas utile de réfuter les approches d'inspiration religieuse qui mettent en avant « l'altruisme » et culpabilisent l'« égoïsme », considérons que Nietzsche l'a fait une fois pour toutes, et l'histoire du comportement des nations professant ce type de religion dans les deux derniers millénaires est un réquisitoire sans appel.

Beaucoup plus intéressante est l'idée que le souci éthique est par définition un dépassement de soi, une extension du domaine de la valeur, qui aurait été progressive tout au long de la marche de l'humanité, et qui serait donc en marche vers le global. Faut-il s'inscrire dans cette démarche au lieu de courir un risque éthique, identifiable et réel je le reconnais, en refocalisant sur la personne humaine ?

Je vais partir du cône de progression éthique que donne Roderick Nash, un historien de la pensée environnementaliste américaine (Nash 1989 p. 5). Il commence par un « passé pré-éthique » où le seul porteur de valeur est le soi – on imagine sans peine la brute préhistorique et même animale. Puis notre « passé éthique », où progressivement le domaine du porteur de valeur s'étend à la famille, puis à la tribu, et même à la région – on passe de la préhistoire au Moyen Âge. Quant à notre présent éthique, il commence par un élargissement à la nation, puis à la race ou ethnie, puis à la totalité de l'humanité – nous y sommes. Une catégorie de porteurs de valeur est intermédiaire entre le présent et le futur éthique, c'est celle des animaux. Ensuite le cône s'élargit progressivement à l'infini, dans notre futur éthique, qui sera global à travers les étapes suivantes : après les animaux, les plantes, puis toute vie, puis le règne minéral, les écosystèmes, la planète, et enfin l'univers. Le « global » tel que nous l'entendons aujourd'hui serait le niveau « planète ».

L'article de Garrett Hardin sur la «tragédie des biens communs », l'une des alertes de soutenabilité les plus influentes des années 1960, à propos de la surpopulation, peut être lue selon cette interprétation d'une globalisation éthique dans les revendications pour le soutenable (Hardin 1968). Sur un plan plus large, la globalisation écologique de l'économie par René Passet fournit des arguments particulièrement consistants pour modifier nos conceptions et nos valorisations du global. Passet distingue trois sphères emboîtées (de la plus étroite à la plus vaste) : sphère économique / sphère humaine / biosphère (Passet 1996). L'urgence est de prendre conscience du global humain et surtout écologique, au lieu de rester obsédé par les réalités économiques au sens étroit (financier) du terme qui sont devenus le seul sujet de la politique officielle. La globalité dont il

faut prendre conscience est d'abord systémique : le global fonctionne en cycles, alors que l'exploitation humaine ne se conçoit elle-même qu'en courbes toujours croissantes.

La phase actuelle de la « globalisation de la conscience » serait réalisée par la globalisation numérique, qui produirait une conscience « empathique » globale, selon la réflexion récente de Jeremy Rifkin⁸.

De nombreux éléments vont donc dans le sens d'une globalisation éthique « naturelle », des arguments d'essence (universaliser est le geste éthique par excellence), des arguments rationnels (la prise de conscience systémique) et des arguments émotionnels (l'expérience émotionnelle de la totalité par le numérique). Cette hypothèse pourrait se résumer par la formule « dans le fond tout va vers le mieux », que je m'interdis de refuser a priori. Que faire alors du concert de dénonciations de la globalisation ?

La globalisation est-elle bonne, mauvaise, neutre, ou rien de tout cela ? Divers avis

Je ne suis pas convaincu qu'il existe de bonnes raisons de s'opposer en bloc à la globalisation, mais sous certaines définitions elle relève bien évidemment d'une analyse critique. En français, le terme « mondialisation » a été préempté par des approches critiques, qui lui ont conféré le sens de « triomphe planétaire du capitalisme opprimant les peuples » – raison pour laquelle l'anglicisme plus neutre « globalisation » est couramment employé pour continuer à réfléchir sur le sujet. La valorisation idéologique d'une globalisation inévitable, pensée unique qui justifie le dumping social et l'exploitation économique des pays les moins industrialisés, est bien entendu un abus de la notion. La dévalorisation idéologique a priori de la globalisation par des courants anti-modernes ne l'est pas moins, et je refuse une solution ambiguë : la valeur du local ne peut être due à la dévalorisation idéologique du global.

Je crains que ce ne soit pourtant la voie qu'empruntent bien des théories critiques de la mondialisation, essentiellement européennes, qui sont fondées sur une opposition réactionnelle (à mon avis réactionnaire aussi) à la modernité technologique et « capitaliste ». Il est étonnant de voir un sociologue avisé comme Ulrich Beck défendre si obstinément les États-nations mais aussi leur localisme, bavarois par exemple, et les bureaucraties transnationales, dans un effort pour résoudre un problème qu'il formule ainsi : le commerce et la technologie ont produit un marché global et une société globale mais sans institutions globales pour les gouverner, d'où l'anarchie, au sens péjoratif du terme⁹. Les intellectuels européens se sentent-ils perdus parce qu'ils ont perdu le temps et l'espace, ainsi que les institutions, qui constituaient leur cadre de vie ? On peut s'inquiéter de certaines formes de pessimisme, notamment celui de Zygmunt Bauman, bien plus solide philosophiquement que les alertes fébriles de Paul Virilio par exemple, mais qui dénonce pourtant ces élites cosmopolites qui n'ont pas de « chez soi » national (Bauman 2011), et s'oppose à l'idée même d'une éthique de la modernité (Bauman 1993).

Établir la signification et les domaines de la globalisation de manière moins biaisée ouvre de nouvelles voies, plus constructives. Parmi les moins biaisées que je connaisse je partirai de celle de Carol C. Gould (2010) qui rassemble le concept autour des 7 dimensions suivantes :

(1) globalisation économique – qui met sous contrainte (de pouvoirs non-élus) les

8 Pour lui (Rifkin 2009) la globalisation numérique modifie une donnée fondamentale du comportement humain. Alors que nos cultures d'origine sont adaptées à des groupes de 30 à 150 individus, des hordes (Rifkin 2009 p. 22), nous sommes plongés tout à coup dans une multitude innombrable. Une fois le choc passé, nous sommes en train de devenir capables, poussés peut-être par un instinct de survie, à ressentir cette multitude comme « les nôtres ».

9 Beck 2000 p. 117 ; voir aussi Beck 1997 sur la réinvention du politique pour l'âge global.

gouvernements locaux

(2) globalisation informationnelle – caractérisée notamment par la prédominance de la langue anglaise

(3) défis environnements globaux

(4) législations internationales et diffusion de la démocratie

(5) priorité de la sécurité transnationale

(6) migrations transnationales

(7) une forme de globalisation du soin.

La plupart de ces dimensions sont ambivalentes. La « bible » britannique de la fin du 20^e siècle sur la globalisation (Held et al. 1999) donnait une définition tout aussi descriptive et ouverte : « processus (ou ensemble de processus) qui incarne une transformation de l'organisation spatiale des relations et transactions sociales – évaluées en termes d'extensivité, d'intensité, de vélocité et d'impact – produisant à l'échelle transcontinentale ou interrégionale des flux et des réseaux d'activité, d'interaction, et d'exercice du pouvoir. » (Held et al. 1999 p. 16). Constructivement impertinent, Peter Singer ajoute à ces grilles d'analyse la distinction suivante entre deux aspects de la globalisation : « d'un côté, des avions qui explosent en s'écrasant sur le World Trade Center, et de l'autre les émissions de CO₂ par les pots d'échappement de 4x4 qui se goinfrent de pétrole » (Singer 2002 p. 1). L'évaluation éthique de la globalisation doit prendre en compte ces comportements ordinaires invisibles, et pas seulement les réalisations spectaculaire à l'échelle planétaire.

Appadurai privilégie la dimension culturelle de la globalisation, conçue prioritairement comme une transformation de l'environnement symbolique. En tant que telle, elle ne donne pas seulement naissance à la valeur « global », mais elle modifie le sens de la valeur « local » – avec des effets paradoxaux, par exemple la fonction du cricket, si évidemment britannique et colonial, dans l'identité nationale et même la décolonisation symbolique de l'Inde (Appadurai 1996 chap. 4). L'essentiel des transformations n'est pas leur réalité matérielle mais « sur le plan de l'imaginaire » (Appadurai 1996 p. 31). Mais s'agit-il seulement de représentations (le symbolique, l'imaginaire) ?

La globalisation porte une symbolique particulière, celle de la menace, selon Albrow (1996), notamment la menace climatique. Pour lui, la phase de transition *âge moderne / âge global* a commencé avec Hiroshima et se termine avec l'avertissement du *United Nations Panel on Global Warning*. Mais parmi les cinq grandes dimensions de cette globalité, la dernière mérite attention, elle développe la dimension (7) dans le tableau ci-dessus : « la réflexivité du globalisme, par laquelle les gens et les groupes de toute sorte se réfèrent au globe en tant que cadre de leurs croyances » (Albrow 1996 p. 4)¹⁰. Le négatif est ce qui nous amène à prendre conscience, mais l'essentiel du global ne serait-il pas cette prise de conscience elle-même ?

Les théories de la *modernité réflexive* (Beck et al. 1994), et particulièrement celle d'Anthony Giddens, ont ouvert la voie d'une approche constructive de la globalisation, comme potentiel de la modernité. Il reste que la modernité selon Giddens se caractérise par une forme néfaste du global, la *délocalisation* systématique (Giddens 1990). Le bon sujet de réflexion serait à chercher autour des ruptures de la modernité, dans leur ambiguïté, au premier rang desquelles cette perte du local, notamment à cause de la puissance de l'argent, qui est un moyen puissant de distanciation (Giddens 1990 p. 32). Peut-on imaginer un global « réflexif » sur cette voie ?

Je conçois cette possibilité comme celle d'un global à faire soi-même, ce qui signifie : un global à faire dans le local. L'idée de faire se veut ici le contraire de subir, et passe par une étape

10 Les quatre autres dimensions sont : les conséquences environnementales globales des activités humaines, la perte de sécurité due aux armes de destruction globale, les systèmes de communication globalisés, l'économie en voie de globalisation.

essentielle : l'*empowerment*, car le global, par l'une de ses dimensions, le numérique, confère à l'agent individuel une puissance locale sur le global lui-même.

Le global actuel est incontestablement issu de la globalisation *numérique*, qui a produit dans les deux dernières décennies du 20^e siècle un phénomène universel de dématérialisation de la puissance, de dématérialisation de l'emprise humaine sur le monde. Cette emprise est globale d'abord parce qu'elle est numérique. Interrompez les flux numériques et instantanément l'économie s'arrête, et avec elle les avions de ligne comme les drones tueurs : plus de globalisation. La globalisation désigne bien un autre rapport à l'espace et au temps, à la masse et aux forces, à l'énergie et à la production de valeur économique, mais ce qui est disruptif dans cette situation est clairement identifié : la globalisation numérique.

J'ai lu les trois volumes de Manuel Castells sur « l'ère de l'information » (Castells 1996, 1999, 1998) pendant l'hiver du passage à l'an 2000, je m'en souviens aussi bien que je me souviendrai du voyage à l'occasion de ce colloque : c'est dans les flux numériques que la Nouvelle-Calédonie est proche de Paris, dans le global numérique, et pas sur la planète, dans l'espace, ni l'espace vécu, ni l'espace économique, ni l'espace administratif et bureaucratique. Le monde en réseau, le global connecté, donnent naissance pour Castells à une dialectique très serrée du Réseau et du Soi, de la globalité connectée et des identités qui peuvent s'y construire et s'y exprimer. L'idée nouvelle n'est pas seulement que le global est numérique, mais aussi et surtout que le numérique est un potentiel. Ni bien, ni mal, ni neutre, comme le dit la « loi de Kanizsari » qui est le premier axiome de la technoéthique, et qui s'applique fort bien au global – non pas par hasard, mais parce qu'il est essentiellement numérique. Je défendrai l'idée, et surtout ses conséquences pragmatiques, que la globalisation essentielle est culturelle (incluant d'essentielles dimensions axiologique et éthique) et qu'elle est l'effet des réseaux numériques ; elle n'est donc pas une fin en soi mais un moyen, notamment le moyen d'inventer un local connecté, qui lui-même fournit le moyen de reconstruire le global par le bas. Mon hypothèse est que nous avons construit le global numérique selon cette méthode : appuyons-nous sur cette base avancée pour agir sur le monde réel.

Paradoxes au sommet de la pyramide, indignations à la base

Au moins autant que global notre monde n'est-il pas pyramidal ? Comment ces deux dimensions se composent-elles entre elles ? J'en propose une topologie simple, qui revient à inverser la pyramide : nous nous représentons nos organisations comme des pyramides, dont le sommet est une élite de gouvernance du global, imaginons plutôt cette pyramide comme renversée, sur sa pointe, une pointe qui sur chaque point du local fait reposer l'énorme poids des contraintes et les servitudes du global. C'est une situation absurde, mais cette absurdité expliquerait à la fois l'oppression ressentie par le local et le paradoxe constitutif de la gouvernance globale.

L'anti-pyramide des organisations administrées par le haut est particulièrement visible dans le développement durable. C'est là que les réunions des puissants ont pris le titre pompeux de « Sommets de la Terre » se succédant de Rio à Copenhague, et produisant des avalanches de grandes déclarations qui font vivre des administrations entières. Les sommets du commerce mondial viennent ensuite, selon la même logique exactement – GATT et OMC, G8 et G20, que de pointes de pyramide en situation de gouvernance ! La gouvernance économique par le sommet ne peut strictement rien, la crise de 2008 l'a parfaitement montré (Stiglitz 2012), contre la financiarisation irresponsable de l'économie et son paradoxe insoutenable : l'argent sert surtout à appauvrir, aujourd'hui. Une reformulation est possible dans le cadre de notre problème : la finance globale sert surtout à appauvrir localement. Les arguments pour établir l'échec de cette forme de

globalisation économique sont facilement accessibles (Stiglitz 2002).

Avons-nous donc besoin d'institutions de **gouvernance** mondiale pour mettre de l'ordre dans ce chaos global ? La grande majorité des observateurs le pense, mais l'image de la pyramide renversée suggère le contraire. La confusion **actuelle** vient de notre manière d'appréhender le global, par une extrapolation de ce que nous connaissions auparavant, la domination politique. Une « société civile mondiale » n'est pas le bon concept parce qu'elle n'a jamais été autre chose qu'une extension du passé nationaliste vers l'international, pleine de paradoxes – l'incompréhensible Union Européenne en **serait un exemple** : faire d'un ensemble de pays l'équivalent d'un pays qui dépasse les pays qui pourtant restent des pays ; ajouter un drapeau (bleu avec des étoiles) aux autres drapeaux (ceux des champs de bataille), au lieu d'enlever les drapeaux, cela signifie produire du global abstrait, bureaucratique, relevant en surface de la communication d'influence (avec ses ratés comme le référendum de 2005 en France), sur le fond d'intérêts économiques bien compris, car si les citoyens ne **s'intéressent pas** à l'Europe « les marchés » eux s'y intéressent de très près, on le voit tous les jours... d'ouverture de la Bourse.

Tout invite à rejoindre Ekins, Appadurai ou Singer¹¹ dans leur conclusion : l'État-nation doit disparaître, c'est lui qui bloque l'évolution vers un global soutenable. L'État national n'est plus à la bonne échelle : trop gros pour le local, trop petit pour le global. Cette hypothèse simple me semble avoir un fort pouvoir explicatif, mais elle remet en question le niveau primitif et pour le moment unique de la légitimité politique forte, l'État national tel que reconnu par les autres États-nations au travers des fictions d'institutions internationales. Un affrontement est à l'œuvre, qui n'est pas politiquement correct, pour maintenir les paradoxes locaux que sont les États-nations¹² : la globalisation ne produirait pas un affaiblissement de l'État mais au contraire une réaction de défense qui le renforce ; nos politiciens nationaux nous expliquent que nous avons besoin d'eux pour qu'ils nous protègent contre le marché global et aussi contre les entités politiques globalisantes. Les États-nations sont en lutte, notamment contre les effets des médias électronique, et des mouvements infra et supranationaux, pour maintenir à leur échelle le contrôle de leur population. Par où les pouvoirs en place rejoignent les critiques technophobes (et réellement réactionnaires donc) qui pensent les combattre, le tout produisant langue de bois et semelles de plomb, enlisement dans les paradoxes **structurels du global** actuel.

La contestation directe des « sommets » ouvre un nouveau domaine, un style d'action locale/globale inventé en 1999 à Seattle (sommets OMC). Ces actions sont exactement aussi globales que les sommets eux-mêmes – quoique la presse qui dénonce l'Internationale des fauteurs de trouble soit plus choquée par l'une **des globalités** (celle des contestataires, qui n'ont rien à faire là) que par l'autre (celle des puissants qui sont partout chez eux). Ces contestataires locaux/globaux n'ont pas de programme, pas de message ? Peut-être ont-ils un message tellement politiquement-incorrect que les médias ne le peuvent transmettre et un programme tellement subversif que les politiciens ne le peuvent même imaginer : la contestation à la base de la pyramide. Manuel Castells est au rendez-vous pour décrire ces mouvements locaux-globaux, qui, caractéristiquement, utilisent la technologie de manière disruptive (Castells 2012). Il attire notre attention sur cette nébuleuse physiquement disjointe mais symboliquement continue de mouvements locaux, qui réinventent la relation local/global, et par l'action. Ils créent un lieu,

11 Voir Ekins 1992, Appadurai 1996 et surtout Singer 2002 : « A global ethic should not stop at, or give significance to, national boundaries. National sovereignty has no *intrinsic* moral weight. » p. 148.

12 Held 1999 p. 9, et en plus agressif Singer 2002 : les États-nations sont l'un des principaux obstacles à la formation d'une éthique du global et à sa mise en pratique – certains d'entre étant plus nuisibles que d'autres, Singer (Australien) s'en prend à la seule super-puissance actuelle et à ses affligeants présidents de l'époque, Bush, père et fils.

explique Castells, un lieu « occupé » c'est-à-dire réapproprié, qui échappe à l'ordre de l'État-nation local, mais qui tout aussi essentiellement par la connexion numérique rejoint directement le réseau du global. Ils créent un local concret réapproprié qui se connecte aux espaces non-territoriaux du numérique, c'est-à-dire à un collectif global qui a son propre agenda, sa propre opinion publique, ses propres codes et sa mémoire propre¹³. Paradoxalement, mais vertueusement cette fois, la création de communautés *beaucoup plus locales* est en interaction étroite avec le fonctionnement de la communauté *beaucoup plus globale* du Web. Ainsi émerge une culture commune aux espaces locaux occupés et à l'espace global numérique : celle de l'autonomie¹⁴. Cette connexion entre des « lieux » de résistance « globale » est une déconnexion de la structure institutionnelle faussement locale : se brancher sur les communautés virtuelles alternatives signifie essentiellement refuser la délégation de pouvoir institutionnelle (« Not in my name ! » est l'un des meilleurs slogans de ces mouvements).

Nous avons trouvé la base de valeurs d'une relocalisation par l'indignation. Elle procède de ce renversement de puissance qui caractérise le global numérique, la *générativité* au sens de Zittrain¹⁵ (créer un changement non-anticipé par l'agrégation non filtrée des contributions de collectifs larges et diversifiés).

L'effort éthique de relocalisation

Le nouveau local est culturellement produit par le global et s'articule avec lui organiquement et directement, dans la situation actuelle. Appadurai parle d'une « production globale de la localité »¹⁶. Certes, aujourd'hui, pour être Basque ou Breton il faut le vouloir, et il faut se faire tel ; ce n'était pas le cas il y a deux siècles. Certes, comme le remarquait Roland Robertson sur le mode critique, c'est l'opinion mondiale, et pas locale, qui soutient les droits des peuples premiers (*native*). Malheur au chef amérindien s'il n'est pas l'ami d'une rock star globale, il n'aura pas accès à l'« orchestration globale » de son « indigénité », il n'aura pas accès à l'institutionnalisation *globale de son local*.¹⁷ Cette critique de la relocalisation « couleur locale » mérite attention. Sa forme la plus répandue me semble être la fausse authenticité créée par l'industrie du tourisme, on y trouvera les exemples concrets les plus évidents de la destruction d'un local culturel par sa transformation en vitrine touristique, je n'insiste pas. Sa forme la plus élaborée est la notion de « glocalization », transposée du japonais *dochakuka* (土着化), un terme inventé pour décrire l'adaptation offensive au (commerce) global de certains pays asiatiques, le Japon ou Singapour en particulier. Le premier des trois idéogrammes désigne la terre et le troisième la transformation (au sens chimique par exemple), ce qui conduit au sens de « indigène » ou « autochtone », le sens d'une « indigénisation » – comme la *localization* qui consiste à transposer un logiciel ou autre produit, de

13 Castells 2012 p. 11 : « In our society, the public space of the social movements is constructed as a hybrid space between the Internet social networks and the occupied urban space: connecting cyberspace and urban space in relentless interaction, constituting, technologically and culturally, instant communities of transformative practice. »

14 Castells 2012 p. 222: « This hybrid of cyberspace and urban space constitutes a third space that I call the space of autonomy. »

15 Zittrain 2009 p. 70 : « Generativity is a system's capacity to produce unanticipated change through unfiltered contributions from broad and varied audiences. »

16 Appadurai 1996 p. 270 sq. – voir le chapitre 8 : le monde global constitue un environnement culturel spécifique pour la constitution d'une nouvelle forme de localité.

17 Robertson 1992 p. 171 : « the ways in which the movement for worldwide indigenization of a variety of social practices has been globally orchestrated » ; p. 172 : « Locality is, to put it simply, globally institutionalized. »

l'anglais vers les langues et les coutumes locales. Mais l'idéogramme central désigne l'arrivée au sens de l'atterrissage (着陸) et donne bien le sens de la « glocalisation » : d'abord descendante, et pas seulement d'abord commerciale. La relocalisation soutenable est le contraire de la glocalisation ainsi conçue.

La relocalisation soutenable est essentiellement remontante. L'hybridation de l'indignation et de la générativité me semble fournir le moyen de passer à une phase post-politique, en développant les pratiques déjà existantes qui tentent de construire un soutenable local, au sens inclusif de la soutenabilité (écologique, économique, sociale, éthique et culturelle aussi). Cet effort assume le constat que l'éthiquement soutenable correspond de moins en moins à du politiquement correct, et à de l'institutionnellement réalisable.

Au fondement d'une éthique du soutenable se trouve une prise de conscience des interdépendances dans le global, mais sous une forme positive, celle de l'harmonie, et non pas comme concurrence¹⁸. L'interdépendance profonde des identités invite à ne pas interpréter l'identité comme une revendication issue d'un privilège d'essence, donc en engageant une logique d'affrontement, mais dans le cadre de la prise de conscience des totalités, des cycles et des harmonies, et de la mise en harmonie du soi avec les interdépendances dans lesquels il est engagé, interdépendances locales et ensuite de plus en plus globales. Cette inspiration philosophique reconnaît la valeur de la diversité¹⁹, en comprenant que l'interdépendance est une valeur et non pas une limitation.

L'économie gandhienne reste une alternative à la pensée unique du global. Chez l'économiste gandhien Kumarappa, le niveau local devient le niveau pertinent de la réflexion économique, tout à l'inverse de nos experts. Prendre conscience de la localité de la vie humaine et de la localité de son insertion dans la biosphère, plus importante encore que son insertion dans les marchés, donne une direction et même un plan de marche pour réorienter les activités humaines, en abandonnant le *destructif qui ne peut durer* au profit d'un soutenable constructif et contributif aux équilibres globaux, une « économie de la permanence » (Kumarappa 1948). Dans sa première formulation radicale²⁰, cette idée de recommencement local est fascinante à cause du nombre de problèmes que résout, tout simplement parce qu'ils ne se posent pas, une agriculture et une petite industrie locales. Or c'est exactement ce que la globalisation s'est employé à détruire systématiquement, pour les remplacer par le soja, le coton, et les manufactures de sous-traitance, conçus comme des produits dérivés des flux financiers. On pourrait arriver à cette conclusion par une analyse macroéconomique, mais on ne pourrait alors la faire suivre que de la conclusion habituelle : il faut créer de nouvelles institutions internationales (encore plus) vertueuses et puissantes pour réguler ce global. En arrivant à cette idée par un soutenable éthiquement relocalisé, on peut la faire suivre de conclusions actionnables concrètes, parce que locales. La base de reconstruction sera une compréhension personnelle des besoins, au niveau d'une éthique de micro-actions, et non pas la définition des « indicateurs » de l'ONU, par exemple.

La méthode de production à utiliser est celle du collaboratif, comme l'Internet en a fait la preuve dans le monde digital (le Web et ses forums, le logiciel libre, Wikipedia, etc)²¹. L'extension

18 Herschock 2006 développe une interprétation du global comme *interdépendance*, l'un des concepts de base du bouddhisme auquel il est possible de donner un sens contemporain précis.

19 Herschock 2006 p. 61: « In effect, global interdependence is presently inflected in such a way as to erode both personal and communal resources for direct mutual contribution—depleting the very resources needed to differ in ways that meaningfully make a difference. Development of this sort is finally impoverishing. »

20 Des orientations plus réalistes et surtout plus « occidentalisables » sont proposées par Schumacher 1973.

21 Sur le collaboratif digital voir Benkler 2006, Shirky 2008, Puech 2008 p. 250-270.

de la production collaborative au monde réel est en cours, et elle est concevable à grande échelle, pour reconnecter le global et le local de manière soutenable. Le dernier livre de Jeremy Rifkin évoque cette application au domaine clé de l'énergie (Rifkin 2011). Dans la « troisième révolution industrielle », l'énergie pourrait circuler sur une « grille intelligente » d'échanges entre producteurs-consommateurs disséminés. Cette *smart grid* est une transposition physique de l'Internet, elle confère aux nœuds locaux un *empowerment*, notamment de production, grâce à leur connexion au global. La production locale et ultra-locale d'énergie est la même chose que la mise en réseau globale de l'énergie par une grille intelligente, à l'échelle de chaque continent (la peste soit des États-nations !). Ce modèle se transpose au politique, par la notion de *pouvoir latéral*²² qui est une des formulations possibles du post-politique collaboratif. La maturité, l'intelligence et le sens du collaboratif rendent aujourd'hui possible un *empowerment* du local, une redéfinition de son autonomie, connectée : le système de valeur du Web se répand dans l'espace physique.

Cette relocalisation constructive concerne prioritairement les questions de soutenabilité écologique et économique, la gestion des ressources locales, comme l'a montré Elinor Ostrom. Elle étudie comment certaines communautés locales, partout dans le monde, ont inventé un mode de fonctionnement collaboratif qui réussit sur deux plans : la gestion soutenable de la ressource, et l'intégration dans le tissu institutionnel local, régional et national²³. Elle aboutit à un tableau des principes de fonctionnement de telles micro-institutions locales (Ostrom 1990 p. 139), par un relevé empirique de celles qui fonctionnent bien pendant longtemps, et considère que le défi actuel des sciences sociales est de rendre compte de ces fonctionnements, et particulièrement de la robustesse fonctionnelle des institutions collaboratives locales.

Que manque-t-il pour que de telles initiatives naissent partout et reconstruisent par le bas la gestion de l'espace, de l'énergie, des déplacements, mais aussi de l'alimentation, des transports, et tout aussi essentiellement : de l'éducation, de la culture, des arts ? Peut-être une meilleure théorie, celle que réclamait Ostrom. Mais selon ma grille de lecture, ce qui manque est plutôt de l'ordre de l'action, du passage à l'action d'acteurs locaux et individuels, ce qui manque est de l'ordre de la motivation à l'action, donc d'ordre éthique. L'essentiel de la relocalisation soutenable n'est pas ou pas seulement la procédure reconstructive de micro-institutions mais la résolution éthique d'acteurs réels pour faire exister ces alternatives disséminées, localement, par des micro-actions²⁴.

Le véritable local, dans une réflexion éthique sur le soutenable, se révèle être l'individu, la personne humaine, l'agent éthique consistant. La consistance locale est l'essentiel dans la relocalisation éthique du soutenable, elle réside dans la réappropriation de ses comportements, ceux qui ont un impact économique, écologique, mais aussi culturel ou communicationnel, c'est-à-

22 Rifkin 2011, notamment le chapitre 6 sur la « continentalisation » comme forme de globalisation et le chapitre 9 sur le passage au collaboratif.

23 Ostrom 1990 p. 1 : « What one can observe in the world, however, is that neither the state nor the market is uniformly successful in enabling individuals to sustain long-term, productive use of natural resource systems. Further, communities of individuals have relied on institutions resembling neither the state nor the market to govern some resource systems with reasonable degrees of success over long periods of time. »

24 Il ne s'agit pas de créer un nouvel étage de pouvoir institutionnel explique Hershock, mais de créer un acteur, dont la « virtuosité » éthique permet la formation d'une nouvelle forme de communauté – « The dramatic gulf opening up between individual persons, ethnic groups, religious traditions, nations, and regions through late twentieth- and early twenty-first century patterns of inequitable globalization cannot be addressed by appeal to the same values that have made this type and degree of globalization possible and then inevitable. (...) Unless played by actors who are capable of horizonless *civil virtuosity*, civil society is a useful, but finally self-defeating response to the crisis of community now taking place worldwide. » ((Hershock 2006 p. 152)

dire la totalité des comportements humains²⁵. Emerson faisait scandale lorsqu'il suspectait qu'un engagement idéaliste pour le sort des esclaves noirs de la Barbade, dans le global lointain et abstrait, pouvait fort bien cohabiter avec un mode de vie violent et dominateur chez soi, dans le local concret²⁶. Il faut lui donner d'autant plus raison que les micro-démissions dans le local concret créent et entretiennent les fonctionnements globaux qu'il est si facile de contester dans l'ordre du discours – en signant une pétition par un clic sur le Web, par exemple.

Le soutenable réalisé par une logique de micro-actions, après transposition éthique du problème, est compatible avec un local non égoïste, selon une éthique du local qui s'articule avec une éthique du global. Cette éthique du soutenable traite la question des égoïsmes, mais autrement que par un lamento culpabilisant. En pratique, deux égoïsmes sont actuellement néfastes pour le global : (1) celui des individus dont le comportement n'est pas soutenable, dans les compartiments d'action essentiels que sont la consommation d'énergie, la production/consommation alimentaire et la natalité, (2) celui des États-nations, qui malgré les déclarations sur le développement durable autorisent et entretiennent le premier égoïsme, parce qu'ils en vivent, il vivent de la promesse de sa durabilité et de sa croissance. Le problème (1) est directement traité par l'éthique du soutenable, le problème (2) est disqualifié par une éthique du soutenable qui transpose le problème vers du post-politique – et pas un politique plus global... ni plus local, car la taille ne fait rien à l'affaire : remplacer de grands États-nations égoïstes par des multitudes d'États-nations locaux tout aussi égoïstes aggraverait probablement le problème en démultipliant les égoïsmes. Il est certain que le scénario d'un repliement identitaire sur un territoire est exclu, il s'agit au contraire de permettre le déploiement des identités dans un local générativement connecté au global. Rien n'est plus compatible que les valeurs de *l'autonomie*, pour le local, et les valeurs du collectif et de *l'harmonie dans la diversité* pour le global. Mais rien de cela n'est compatible avec les pratiques de régulation institutionnelle imposées, et prétendument imposées comme l'ordre des faits, le seul scénario possible – le principe TINA, « There Is No Alternative » (Beck 2002 p.126). Il en existe non pas une, idéologique, mais de nombreuses, disséminées et connectées, éthiquement actionnables par chacun, là où il est.

Références

25 Même lorsqu'on cherche les conditions d'une citoyenneté soutenable, plus radicale et plus militante que la simple citoyenneté écologique qui nous est demandée par les États et par les entreprises pour réaliser leur agenda de développement durable, comme le fait un acteur influent de la résistance écologique (Barry 2006), on aboutit à l'idée que la « résistance est fertile », certes, mais selon une pratique finalement individuelle de reprise en main de ses comportements, de consommation notamment.

26 Voir Puech 2010 p. 40.

- ALBROW Martin (1996), *The Global Age*, Cambridge, Mass., Polity Press
- APPADURAI Arjun (1996), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* (*Modernity at Large: Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, 1996), trad. M. Abélès, Paris, Payot & Rivages, 2005
- BAUMAN Zygmunt (2011), *Le coût humain de la mondialisation* (*Globalization: The human consequences*, Cambridge, Polity Press, 1998), trad. A. Abensour, Paris, Fayard (Pluriel)
- BAUMAN Zygmunt (1993), *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell
- BECK Ulrich (2000), *What Is Globalization?* (*Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997), transl. P. Camiller, Cambridge, UK, Polity Press
- BECK Ulrich (1997), *The Reinvention of Politics: Rethinking modernity in the global social order*, Cambridge, UK, Polity Press
- BECK Ulrich (2002), *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* (*Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002), trad. A. Duthoo, Paris, Aubier, 2003
- BECK Ulrich, GIDDENS Anthony, LASH Scott (1994), *Reflexive Modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, Cambridge, UK, Polity Press
- BENKLER Yochai (2006), *The Wealth of Networks: How social production transforms markets and freedom*, Yale U.P., 2006 - http://www.benkler.org/Benkler_Wealth_Of_Networks.pdf
- BRUNDTLAND G.H. (ed.) (1987), *Notre avenir à tous* (*Our Common Future*), en anglais : www.un-documents.net/wced-ocf.htm ; en français : http://fr.wikisource.org/wiki/Rapport_Brundtland
- CASTELLS Manuel (1996), *La société en réseaux - L'ère de l'information, tome 1* (*The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell, 1996), trad. P. Delamare, Paris, Fayard
- CASTELLS Manuel (1997), *Le pouvoir de l'identité - L'ère de l'information, tome 2* (*The Power of Identity*, Oxford, Blackwell, 1997) trad. P. Chemla, Paris, Fayard
- CASTELLS Manuel (1998), *Fin de millénaire - L'ère de l'information, tome 3* (*End of Millenium*, Oxford, Blackwell, 1998), trad. J.-P. Bardos, Paris, Fayard
- CASTELLS Manuel (2012), *Networks of Outrage and Hope: Social movements in the Internet age*, Cambridge: Polity
- EKINS Paul (1992), *A New World Order: Grassroots movements for global change*, London and New York, Routledge
- GARDINER Stephen M. (2011), *A Perfect Moral Storm: The ethical tragedy of climate change*, Oxford University Press
- GIDDENS Anthony (1990), *Les conséquences de la modernité* (*The Consequences of Modernity*, Cambridge, UK, Polity Press, 1990), trad. O. Meyer, Paris, L'Harmattan, 1994
- GOULD Carol C (2010), "Moral issues in globalization", in BEAUCHAMP Tom L., BRENKERT George G., *The Oxford Handbook of Business Ethics*, Oxford U.P., 2010
- HARDIN Garrett (1968), "The Tragedy of the Commons", *Science*, 162, 1968, p. 1243-1248
- HELD David, MACGREW Anthony, GOLDBLATT David, PERRATON Jonathan (1999), *Global Transformations: Politics, economics and culture*, Cambridge, UK, Polity Press, 1999, repr. 2008
- HERSHOCK Peter D. (2006), *Buddhism in the Public Sphere: Reorienting global interdependence*, London, Routledge
- ILLICH Ivan (1980), "Vernacular Values", *CoEvolution Quarterly* - <http://www.preservenet.com/theory/Illich/Vernacular.html>
- JACKSON Tim (2009), *Prosperity without Growth? The transition to a sustainable economy*, Sustainable Development Commission (UK) - http://www.sd-commission.org.uk/publications/downloads/prosperity_without_growth_report.pdf

- KUMARAPPA Joseph Cornelius (1948), *Economy of Permanence* -
<http://www.scribd.com/doc/38457084/Economy-of-Permanence-Kumarappa>
- LUBIN David A., ESTY Daniel C. (2010), "The Sustainability Imperative", *Harvard Business Review*, May 2010
- NAESS Arne (2005), *Selected Works*, vol X : Deep Ecology of Wisdom. Explorations in Unities of Nature and Cultures, Dordrecht, Springer
- NASH Roderick (1989), *The Rights of Nature: A History of environmental ethics*, Wisconsin U.P.
- OSTROM Elinor (1990), *Governing the Commons: The evolution of institutions for collective action*, Cambridge U.P.
- PASSET René (1996), *L'économique et le vivant*, 1979, 2e édition, Paris, Economica
- PUECH Michel (2008), *Homo Sapiens Technologicus. Philosophie de la technologie contemporaine, philosophie de la sagesse contemporaine*, Paris, Le Pommier
- PUECH Michel (2010), *Développement durable : un avenir à faire soi-même ?*, Paris, Le Pommier
- RENAUT Alain (2013), *Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale*, Paris, Stock
- RIFKIN Jeremy (2011), *The Third Industrial Revolution: How lateral power is transforming energy, the economy, and the world*, New York, Palgrave Macmillan
- RIFKIN Jeremy (2009), *The Empathic Civilization: The race to global consciousness in a world in crisis*, Cambridge, UK, Polity Press
- RIST Gilbert (2007), *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, 3e édition revue et augmentée
- ROBERTSON Roland (1992), *Globalization: Social theory and global culture*, London, Sage
- SCHUMACHER Ernst Friedrich (1973), *Small is Beautiful: Economics as if people mattered (Small is beautiful. Une Société à la mesure de l'homme*, trad. D. et W. Day et M.-C. Florentin, Paris, Seuil, 1978), New York, Harper and Row
- SEN Amartya (1991), *Éthique et économie (On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell, 1991), trad. S. Marnat, Paris, PUF (Quadrige), 1993
- SEN Amartya (1999), *Development as Freedom (Un nouveau modèle économique*, trad. M. Bessières, Paris, Odile Jacob, 2003), Oxford U.P.
- SHIRKY Clay (2008), *Here Comes Everybody: The power of organizing without organizations*, New York: Penguin
- SINGER Peter (2002), *One World: The ethics of globalization*, New Haven, Yale University Press
- STIGLITZ Joseph E. (2012), *The Price of Inequality: How today's divided society endangers our future*, New York, W.W. Norton
- STIGLITZ Joseph E. (2002), *La grande désillusion (Globalization and Its Discontents*, New York, W.W. Norton, 2002), trad. P. Chemla, Paris, Fayard
- ZITTRAIN Jonathan (2009), *The Future of the Internet: And how to stop it*, Yale University Press