

L'ESPRIT DE LA MONDIALISATION ET LE DECLIN DES IDEOLOGIES

Jean-Pierre Faye
ENS-Dakar

C'est pour moi aujourd'hui une question décisive de savoir comment on peut faire correspondre en général un système politique à l'âge technique et quel système ce pourrait être. Je ne sais pas de réponse à cette question. Je ne suis pas persuadé que ce soit la démocratie.

(M. Heidegger interrogé par Der Spiegel, in Ecrits politiques, 1933-1966, Gallimard, 1995, p. 257).

INTRODUCTION

En quoi la mondialisation est-elle l'affaire de notre temps ? Elle ne peut l'être véritablement que si elle est notre affaire propre, autant que le temps présent vécu comme présence et non comme reproduction du passé, encore moins comme utopie par laquelle nous confisquerions l'avenir. Que la mondialisation soit notre affaire signifie qu'elle est notre préoccupation, comme quand nous disons de quelque chose : « C'est mon affaire », ou bien : « J'en fais mon affaire ». Cela a tout l'air d'une possession ou d'une maîtrise. Mais il n'en est rien. Car, la mondialisation ne nous préoccupe, elle n'est notre affaire que pour autant qu'elle pose problème, qu'elle menace ou qu'elle enchante en quelque sorte notre existence même. Elle est notre affaire propre, non pas tant parce que nous sommes pris par elle et en elle, mais parce qu'au-delà de ses effets destructurants, quelque chose donne à penser qui doit être rapporté à son fondement même. Tout le monde parle de la mondialisation, mais peu de gens pensent la mondialisation. Or, il nous semble que pour comprendre une chose, il ne suffit pas, comme font les technocrates et les gestionnaires, de s'attacher à en décrire les modes de fonctionnement et les applications, ni même les effets. Car, la manifestation d'un phénomène provient toujours d'un lieu autre que celui que nous présentent les jugements courants de notre temps.

1. COUP D'ŒIL SUR LA MONDIALISATION

En quoi donc la mondialisation est-elle l'affaire de notre temps ? Premièrement, une telle question nous renvoie à un autre aspect de l'histoire humaine, à savoir notre propre civilisation en devenir. Et, là, il nous vient naturellement à l'esprit la question subsidiaire : la mondialisation est-elle une conséquence de notre propre histoire mondiale, l'avènement d'un processus historique correspondant à l'une des finalités de l'Histoire, et, laquelle ? Alors, si tel était le cas, il nous faudrait d'autres modes d'approche que les simples descriptions d'experts en économie, si chevronnés fussent-

ils. Deuxièmement : ou alors la mondialisation constitue un phénomène imprévu qui aurait fait son apparition en dehors des plans de l'Histoire mondiale. Mais les phénomènes historiques ne sont-ils pas dépendants de processus et de réalités nécessaires et non de simples contingences ? La mondialisation est notre affaire, parce qu'elle a bâti ses sites dans des secteurs déterminants de notre existence culturelle, politique, économique et sociale. Tel un rapace d'acier, elle étend son ombre sur tous les pays, compte non tenu de leur grandeur ni de leur petitesse : il apporte et distribue son bonheur, mais aussi le malheur ; la solidarité internationale, mais aussi la division et la violence différentialiste ; la prospérité, mais en même temps, hélas ! la misère. Pure matérialité faisant cependant le bon samaritain au gré de ses affûts et de ses appétits, il érode la noblesse des valeurs que les peuples ont, au fil des générations, déposées dans leur histoire respective ; il abat les systèmes et ramollit la puissance des Etats. Quel est son message ? Le néolibéralisme et la méritocratie. Ses agents ? Les oligarchies technocratiques et gestionnaires. Ses armes ? Les nouvelles technologies de l'information et de la communication, les monopoles financiers et commerciaux, ainsi que le club des nations profiteuses qui imposent la loi des marchés, la culture technologique et la société de masse, et, sur un tout autre plan, inquiétant celui-là, les manipulations génétiques.

Cela fait à peu près quarante ans quand Mc Luhan, le grand sociologue canadien exprima sa vision futuriste d'une unification des pays de la terre en un village global, grâce aux médias électroniques apportant le bonheur et la solidarité. Mais aujourd'hui, la réalité est tout autre : le village planétaire n'est pas encore édifié, parce qu'un village n'est pas un champ de bataille et de ruines. Dans un village, tout le monde se côtoie et se complète, et il semble y régner l'entente parentale et la convivia-

lité, non le conflit permanent des intérêts et des individus, non l'imposition de la loi du plus fort et du plus riche. Dans un ouvrage collectif dirigé par J.P. Fitoussi et P. Rosanvallon et qui s'intitule *Le nouvel âge des inégalités*, il est écrit :

La mondialisation, comme les multinationales dans les années 1970, met-elle en péril un modèle de société ? Les exigences de compétitivité et de flexibilité, pensent certains, s'accommoderaient mal du maintien des normes de solidarité qui étaient au cœur du contrat social de l'après-guerre. Le processus serait d'autant plus impitoyable qu'il serait indépendant de la volonté politique, la mondialisation organisant et mettant en scène l'impuissance du politique. Elle impliquerait ainsi aux yeux de certains une façon d'affronter la globalisation des marchés. Ou, pour dire les choses autrement, il n'y aurait pas de politique nationale indépendante possible dans un monde où les pays sont économiquement interdépendants. Autrement puissante que la loi des Etats, la loi des marchés et l'ouverture au monde diluent chaque pays dans un ensemble indifférencié où aucune société nationale ne maîtrise son destin. Haro sur la mondialisation ! Il ne faudrait pas chercher ailleurs le moteur de cette seconde souffrance qui structure le mal européen. La crise de l'individu se double de la mondialisation pour contribuer encore davantage à brouiller le peu de repères qui nous restent¹.

Une telle érosion du social, du politique et du culturel sous le poids de l'essor économique et financier international se résume en trois paramètres que nos auteurs appellent *Les trois mondialisations*² : 1) l'essor des marchés de capitaux porté par les progrès de l'informatique, entraînant l'externalisation et la disparition des frontières ; 2) la dilution de la monnaie – incarnation de la souveraineté nationale – dans le marché mondial ; 3) l'unification

de l'espace total mondial qui a été accélérée par la chute du communisme en Europe.

Que la mondialisation entraîne des changements sociaux, nous ne devons nullement en être surpris, car, l'histoire des peuples nous apprend qu'il n'a pratiquement jamais existé de formations sociales statiques. Par contre, que la mondialisation que nous vivons se manifeste essentiellement comme puissance économique, comme loi des marchés, nous pouvons dire qu'il y a là une nouveauté dans l'histoire mondiale. L'humanité a connu d'autres mondialisations, c'est-à-dire cette volonté de puissance somme toute naturelle d'unifier et d'enchaîner la totalité des peuples connus. Mais, ce fut d'un autre genre. Il y a eu par exemple les grands empires expansionnistes de l'Antiquité : celui d'Alexandre le Grand où hellènes et hellénistiques se confondaient, celui de Rome qui imposa le concept de citoyenneté universelle et la *pax romana*, et tant d'autres encore. Mais à la différence de la nôtre, les mondialisations du passé étaient d'essence politique, même si elles se nourrissaient de ressorts économiques. De plus, elles n'affectaient pas l'essence des cultures des peuples soumis. Les conquêtes, il est vrai, étaient des plus brutales, et l'exploitation des peuples conquis rappelle sur plusieurs points l'ère coloniale. Mais il n'y avait pas ce que J.P. Fitoussi et P. Rosanvallon appellent ici la *crise de l'individu*, ni la décadence des valeurs.

¹- Fitoussi J.P. & Rosanvallon P., *Le nouvel âge des inégalités* Ed. du Seuil, 1996, pp. 109, 110.

²-Op. cit., pp. 111, 112.

2. ESSENCE ET FONDEMENTS DE LA MONDIALISATION

Ces considérations nous amènent à nous interroger sur l'essence et les fondements de la mondialisation. Il importe alors, pour répondre à une telle interrogation, de dépasser la simple conception instrumentaliste de la mondialisation, c'est-à-dire de quérir la situation de prévalence fondatrice de ce processus. Il faudrait tout d'abord rappeler le sens englobant de la mondialisation, car, on en aurait une vision tronquée si l'on s'en tenait à ses seules manifestations techniques et technologiques. L'attrait exercé par la mondialisation dépasse ses simples performances techniques et instrumentales pour nous révéler le formidable élan des capacités intellectuelles et le pouvoir de celles-ci d'imposer leurs schèmes, c'est-à-dire leurs propres représentations à la matière. Car, les seuls aspects technique et économique de la mondialisation ne nous permettent pas de faire une lecture en profondeur de ses fondements, encore moins de nous révéler son essence. Il nous faut donc remonter l'événement jusqu'à ce qui le fonde, le rend possible et pour ainsi dire le réalise. Pendant les trente dernières années du XX^e., l'on peut dire que, pratiquement, les idées et les termes par lesquels aura été fixé le langage de la mondialisation seront déjà trouvés. Le terme même de mondialisation dont on dit qu'il a été forgé autour des années 1960 est resté, pendant longtemps encore, d'un usage hésitant, ainsi que, par la suite, les concepts de globalisation, de tertiairisation, etc., que l'on a pu galvauder ici ou là. Dans *Marx penseur de la technique* datant de 1961¹, Kostas Axelos parle de *politique planétaire* et de *pensée planétaire* qui devront être portées par la révolution de l'informatique triomphatrice de l'idéologie communiste. Pareillement, dans l'entretien accordé au journal allemand *Der Spiegel* en 1977², M. Heidegger réitère, avec amertume, l'avertissement prononcé dans sa communication au Colloque de 1964 sur *Kierkegaard vivant* et qui concernait le plus grave danger encouru par les Temps modernes, à savoir la cybernétique, c'est-à-dire le triomphe des sciences électroniques de la communication et de la gestion du savoir humain :

Il n'est pas besoin d'être prophète [dit-il] pour reconnaître que les sciences modernes dans leur travail d'installation ne vont pas tarder à être déterminées et pilotées par la nouvelle science de base, la cybernétique. Cette science correspond à la détermination de l'homme comme être dont l'essence est l'activité en milieu social. Elle est en effet la théorie qui a pour objet la prise en main de la planification et de l'organisation du travail humain. La cy-

bernétiq ue transforme le langage en moyen d'échange de messages, et avec lui, les arts en instruments eux-mêmes actionnés à des fins d'information³.

2.1. L'ESSENCE DE LA TECHNIQUE : HEIDEGGER ET LA PRATIQUE PHILOSOPHIQUE

Aujourd'hui, dans les pays développés, l'on assiste à une exploitation scientifique de tous les secteurs de la vie humaine. Et un savoir, quel qu'il puisse être, ne gagne en crédibilité que s'il utilise les modèles ou paradigmes de la science contemporaine. La physique et la philosophie antiques reposaient sur des modèles idéaux, autrement dit sur des principes et des causes par lesquels il fallait déterminer l'essence et les entités composant la matière (*phûsis*). C'est ainsi que, chez Platon, le modèle se constitue en une réalité idéale (*eidôs*) dont les représentations (*eidolon*) sont les copies imparfaites. Aujourd'hui, avec les performances que connaissent les découvertes scientifiques et technologiques, les catégories et les modèles ne sont plus que des instruments, ils n'ont plus que des fonctions au service de la cybernétique. La mondialisation comme gestion planétaire n'a pu être possible que grâce aux progrès dans ce domaine-là. Heidegger argumente, il voudrait convaincre que l'essence de la technique, qui n'est pas technique, fût philosophique, plus précisément métaphysique, dans la mesure où, selon lui, philosophie égale métaphysique (au sens platonicien du terme) :

La technique est, dans son essence, un destin historico-ontologique de la vérité de l'être [...]. Ce n'est pas seulement selon l'étymologie qu'elle remonte à la *technê* des Grecs, mais sa source historique essentielle est à chercher dans la *technê* comme mode de l'*alêthêia*, c'est-à-dire comme mode de la manifestation de l'étant. En tant qu'elle est une forme de la vérité, la technique a son fondement dans l'histoire de la métaphysique⁴.

La technique comme mode d'appropriation matériel

permettant la domination inconditionnée de la terre est, selon Heidegger, la réalisation concrète, une des figurations de la vérité au sens grec de l'*alèthéia*. Dans le questionnement heideggerien, le terme de technique renvoie au mode d'être de l'homme (envers les étants) soumis à la planification et au calcul. Heidegger appelle cela l'*arraisonnement* du monde moderne à la technique (cf. *La question de la technique ?*). Mais, que signifie au juste l'*alèthéia* ? Telle qu'il l'a exposée dans sa doctrine des idées, au Livre VII de *La république*, Platon l'entend en un sens inverse de celui que les Grecs lui donnaient. En effet pour les Grecs, l'*alèthéia* (la vérité) désignait la réalité, au départ voilée, mais qui en même temps était l'objet d'un travail de dévoilement, de sorte qu'à la fin elle devienne chose visible. Ce qu'il en est dévoilé (*alèthestaton*) constituait, aux yeux des Grecs du temps de Platon, une manière déterminée d'accéder à la vérité : l'*eidōs* désignait précisément cette part conquise sur le non-voilement. Par conséquent, pour les Grecs, l'*eidōs*, savoir l'aspect de ce qui dans le dévoilement est donné à voir,

désigne la révélation de la vérité de l'être (*oûsia*), c'est-à-dire, la manière et les formes par lesquelles l'être pourrait effectivement être appréhendé, et, ce, en tant que réalité dans sa totale visibilité. Platon a procédé à une double transmutation de cette conception initiale grecque de la vérité (*alèthéia*), et, par la suite, de celle de l'être (*oûsia*) dont la vérité est l'essence : d'abord, par une révolution sémantique et lexicale, puisque, chez lui, l'*eidōs* ne désignera plus l'*étantité de l'étant*, autrement dit la chose telle qu'elle se donne à voir dans son objectivité sensible, mais plutôt son **idéaliété** qui amène Platon à user d'un langage tout à fait inconnu des Grecs, puisqu'il y établit le dualisme de l'idée et de l'apparence, de l'invisible et du visible, de l'âme et du corps, etc.; ensuite, parce que, dans le platonisme, l'on a finalement confondu l'aspect perçu puisque dévoilé (*eidōs*) avec la vérité elle-même conçue au départ comme non-voilement (*alèthéia*). En d'autres termes, Heidegger reproche à Platon d'avoir fondu l'*alèthéia* dans l'*idéa*. Telle serait, selon lui, l'origine de la métaphysique et des conceptions (qu'elles soient matérialistes⁵ ou idéalistes) qui l'exprimeront à partir de Platon et dans l'optique du platonisme. Ainsi, la tâche de tout philosophe consiste désormais à chercher l'être (*oûsia*) en tant qu'idée dans chaque chose : l'*oûsia* de la justice (*République*, LII), l'*oûsia* de la piété (*Eutypbron*, 11a), etc. Que dans le platonisme, on en arrive à confondre finalement cet aspect perçu, dévoilé, avec la vérité elle-même, en d'autres termes, que l'on ramène l'être à l'étant, Heidegger voit, par-là, un tournant radical dans l'interrogation philosophique

Donc, selon Heidegger, la métaphysique est, chez Platon, une doctrine de l'étant et non de l'être. La réflexion serait alors progressivement tournée vers le réalisme de l'idée fondé sur la conviction de la possibilité de celle-ci, ce qui va justifier, dans les Dialogues de Platon, le souci de faire correspondre vérité et représentation de la vérité. Dans la tradition philosophique latine ultérieure, la vérité sera définie comme *adaequatio intellectus ad rem*, comme adéquation de la pensée portant sur les choses à ces choses elles-mêmes : c'est l'exactitude (*orthotès*) de la représentation au représenté, car, la perception s'y conforme à ce qui doit être vu. Le Descartes du *Discours de la méthode* appellera cela l'*evidence* (Deuxième partie).

L'argument présenté par Heidegger se fonde sur des motifs intellectuels qui demeurent le fil directeur de toute sa réflexion philosophique. Au départ, il y a la philosophie grecque et une certaine orientation de la philosophie grecque : le platonisme. Celui-ci proviendrait de cette interprétation déviée de l'*alèthéia* grecque que nous venons de rappeler. Et c'est par le hasard d'une fausse théorie de l'Être qui en a découlé, que Heidegger voit les fondements techniques de la civilisation occidentale, puis, mondiale. A suivre Heidegger, cela voudrait dire que si Platon ne s'était pas trompé en interprétant et en concevant l'*alèthéia* dans un sens non grec, l'humanité n'aurait pas connu le progrès des sciences et des techniques que nous constatons et dont nous profitons aujourd'hui dans l'ordre planétaire. Aussi, cela voudrait dire que la pensée philosophique se serait maintenue dans la proximité des questionnements originaux. Une telle thèse, en apparence négative de la technique et des progrès de la civilisation, semble avoir été orientée par un supposé conservatisme et l'esprit paysan, voire, écologiste de Heidegger. Ainsi certains ont-ils vu en lui un philosophe technophobe

¹- Axelos K., *Marx penseur de la technique*, Ed. de Minuit, 1961. Il s'agit précisément de sa thèse de Doctorat soutenue en 1959 à la Sorbonne.

²- Heidegger M., in *Ecrits politiques*, 1933-1966, Gallimard, 1995, p.241 à 272. Heidegger y parle de « mouvement planétaire de la technique des temps modernes » (pp.256, 257).

³- Heidegger M., *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in *Kierkegaard vivant*, Gallimard 1966, p. 178.

⁴- Heidegger M., *Lettre sur l'Humanisme*, Ed. Aubier / bilingue, trad.R. Mugnier, 1964, p.105.

⁵- *ibid*, p.103 : *L'essence du matérialisme ne consistait pas dans l'affirmation que tout n'est que matière, mais bien plutôt dans une détermination métaphysique.*

Que la philosophie en général, et pas seulement grecque comme veut nous le faire accroire Heidegger, ait fourni à la science les outils intellectuels de son interprétation de la nature, c'est là une idée partagée par beaucoup de penseurs. Somme toute, il ne s'agit que d'un langage servant à désigner certaines dispositions intellectuelles. Mais cela suffit-il pour comprendre les fondements de la civilisation industrielle, puis technologique d'aujourd'hui ?

Beaucoup plus pertinentes sont les thèses dont les arguments s'appuient sur les révolutions morales et sociales des peuples. N'en déplaise à Heidegger, la métaphysique platonicienne n'a pas changé le cours de l'histoire. Et la période médiévale pendant laquelle l'on assiste véritablement à la naissance de la révolution industrielle avec le travail d'extraction des mines était, sur le plan des idées, plutôt dominée par l'aristotélisme tout à fait différent du platonisme du point de vue de son orientation, même si, par ailleurs, Heidegger a pu dire que de Platon à Aristote, c'est la même subjectivité qui est à l'œuvre. Deux auteurs m'ont fortement édifié sur ce que je pensais être les fondements véritables de la technique et de la civilisation qu'elle a dû engendrer : Victor C. Ferkiss et L. Dumont¹.

2-2. LES FONDEMENTS ETHIQUES DE LA CIVILISATION TECHNIQUE

Au paragraphe qui s'intitule *L'avènement de l'homme industriel*, Chap. II de *L'homme technologique*, V.C. Ferkiss montre l'existence d'un lien unissant technologie et échelle des valeurs. Mais, finalement, celle-ci serait plutôt la déterminante de celle-là : c'est la révolution intellectuelle et spirituelle qui rendrait possible la révolution industrielle :

Toutes les véritables racines de la civilisation industrielle doivent être cherchées dans l'esprit des hommes et non dans leurs techniques ou dans leurs produits. L'Europe n'aurait pu, en quelques siècles, enlever la suprématie technologique à l'Orient et conquérir le monde simplement grâce à un accroissement fragmentaire des connaissances fondé sur l'expérience et l'expérimentation, et à une technologie pratique due au hasard et à des considérations de commodité. La Révolution industrielle s'est accompagnée d'une révolution intellectuelle et spirituelle.¹

Quant à ce fondement spirituel de la civilisation industrielle, l'auteur identifie trois grilles d'intelligibilité (tout à fait inconnues dans les paganismes antérieurs, particulièrement celui des Grecs et celui des Romains) dans le monothéisme chrétien qui apporte : 1) le créationnisme en opposition avec les conceptions cycliques du devenir du monde, l'idée d'une fin du monde, donc d'un sens de l'histoire en termes de progrès humain à accomplir ; 2) l'idée d'une rationalité du monde et celle de la possibilité donnée à l'homme de connaître les lois universelles d'après un schéma fondé sur la transcendance de l'esprit par rapport à la matière ; 3) enfin, partant de cette transcendance, l'idée révolutionnaire est que la nature est un don de Dieu fait à l'homme, et que celui-ci doit, de par son travail (qui est une obligation morale) la dominer, la transformer selon ses fins humaines propres. Il y a là une contradiction fondamentale avec les conceptions naturalistes de l'époque, qui enseignaient un respect inébranlable de l'harmonie de la nature. Il fallait [désormais] conquérir la nature, non seulement parce qu'elle existait, mais parce qu'elle était en un sens mauvaise, et toute philosophie naturelle était contraire à la reli-

¹ - Ferkiss V.C., *L'homme technologique*, Ed. Nouveaux horizons, 1977 ;

- Dumont L., *Essais sur l'individualisme*, Ed. du Seuil, 1983. A lire aussi : *Homo hierarchicus*, Gallimard, 1967, *Homo aequalis*, (en 2 vol.), Gallimard, 1977 et 1991. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de M. Weber est un ouvrage tout aussi intéressant

Ce propos qui date de 1980, donc de neuf ans avant la chute du mur de Berlin (8 novembre 1989), et de dix ans avant l'accélération du processus de la mondialisation que les experts en économie font remonter aux années 1990, ce propos, dis-je, n'annonce pas une vérité désuète. Car, nous ne devons pas voir dans la mondialisation l'émergence d'une société de type nouveau. Au contraire tend-elle à faire éclater les concepts classiques de société et de peuple, en leur substituant, progressivement, ceux de monde et de civilisation planétaires. Le temps de la mondialisation est celui où, progressivement, s'étiolent les vieux sentiments : patriotisme, respect des traditions et des croyances, nationalisme, etc. Apparemment, le domaine technologique va à l'assaut du domaine culturel et des vieilles appartenances qui résistent tout de même. En réalité, dans la mondialisation, il y a pour ainsi dire un au-delà du culturel et de ces vieilles appartenances, une unification économique et financière sans cesse grandissante du monde. Il s'y déroule bel et bien le tapis de la victoire de l'*homo tertiaris*, c'est-à-dire de celui qui se charge de la conception et la gestion technocratiques de la société. C'est la fourmi des multinationales sans lesquelles aucun pays ne peut désormais assurer son développement, ni aucun régime politique sa survie.

Une gestion technocratique de la société signifie que tout est désormais évalué en termes de profit et selon une logique précise du profit. C'est pourquoi la mondialisation plonge ses racines dans le pouvoir technocratique, lequel en arrive lui-même à réguler autant le social que le politique, en imposant aux Etats leurs projets de développement. C'est un régime de caporalisation qui a conduit, dans les pays pauvres, à la rupture des contrats de solidarité qui liaient les dirigeants à leur peuple, surtout en direction des couches les plus défavorisées. Ainsi, en Afrique, au cours de ces vingt dernières années au moins, et, suite à la fin du paternalisme de l'ancien colonisateur, tous les discours politiques démontrent, d'une manière inavouée, l'impuissance à trouver, par leurs auteurs mêmes, des solutions aux maux dont souffrent les populations. Et ces nouveaux concepts magiques tels que : le *désengagement de l'Etat*, la *participation responsable*, les *plans d'ajustement structurel*, etc., ne sont, en réalité, que des aveux d'échec et des sous-produits de la rhétorique mondialiste. Sur le terrain social, une telle rhétorique signifie : absence d'emplois, donc accroissement du chômage, surtout chez les jeunes, insécurité, déficit de protection sociale ; enfin, chose tout à fait étrangère en Afrique et à la limite du supportable, l'individu se trouve désormais livré à lui-même, sans qu'on lui rende possibles les moyens de sa propre survie. En réalité, ce *désengagement de l'Etat* a tout l'air d'une démission forcée de l'Etat, sans que cela conduise à une renonciation

des privilèges des gouvernants. Car, une politique d'austérité menacerait les intérêts d'une bourgeoisie africaine aux origines bureaucratiques, il est vrai, par l'enrichissement illicite. Les concepts de *bonne gouvernance* et de *démocratie* imposés aux gouvernants par les bailleurs de fonds sont des indicateurs de la situation où se trouvent nos pays.

3.2. LE PROLETARIAT A L'ORPHELINAT

Par conséquent, nonobstant le monolithisme du système économique planétaire actuel, les sociétés humaines continuent de sécréter conflits et inégalités en leur sein et entre elles, de sorte qu'il semble impossible de construire une société sans pouvoir régulateur et qui soit affranchie de toutes formes d'oppression et d'exploitation. Pourtant, c'était cela la visée fondamentale (qui a été déviée par l'histoire) et le principe fondateur du marxisme devant conduire à sa destination pratique. *Le marxisme est mort*, disent certaines voix jubilantes, réactionnaires, dirait-on en d'autres temps. Mais ce concept de « réactionnaire », comme tant d'autres du répertoire marxiste, est déjà obsolète. Il ne signifie plus rien. Il ne renvoie désormais à aucune catégorie sociale ou d'individus. Car, la mondialisation, c'est aussi cela, un brouillage et une refonte des repères : classe et lutte des classes, prolétaire et révolution prolétarienne, bourgeois, lendemains chantants, etc., tous ces concepts sont devenus des coquilles vides, des carcasses sans substance. Et, contre toute attente, c'est le système dont la pensée marxiste avait annoncé la fin prochaine qui a survécu. Même s'il existe encore quelques nations socialistes, qui sont tout de même condamnées à faire de la résistance face aux assauts de la mondialisation, l'on constate et l'on peut affirmer que le marxisme ne fait plus recette. Les anciens intellectuels et idéologues de la doctrine se sont tus aussi subitement que l'écroulement du mur de Berlin, un certain soir du huit novembre 1989. Ils se devaient plutôt d'éclairer le monde sur ce qui a bien pu se passer, ils ont un devoir de clarification et de justification, voire d'autojustification. Car, de quoi le marxisme a-t-il réellement été victime ? De sa propre organisation ? Du système capitaliste ? D'une erreur d'interprétation et d'une fausse compréhension de la *nature humaine* ? Trois interrogations dont aucune ne trouve directement sa réponse, ni une suggestion de réponse dans l'œuvre des fondateurs du socialisme scientifique ou dans celles de leurs continuateurs. Car, étant tous, les uns et les autres animés du même esprit triomphaliste, il ne leur était pas un seul instant permis de douter que l'histoire pût leur présenter l'addition inverse. K.Marx a été lui-même le plus affirmatif sur ce triomphalisme. Et des propos comme celui ci-dessous traver-

ception individualiste de l'appropriation des moyens de production et des biens de consommation, prédisposaient à l'avènement de la mondialisation⁵. Pourtant, le socialisme marxiste, tout comme son concurrent le capitalisme libéral, se fonde sur les progrès de la science et des techniques, véritables forces motrices de l'histoire, pour rendre l'homme heureux : *la technologie constituerait le centre de la pensée marxienne, son intention et son nerf. La technologie détient les clés du monde, c'est par le devenir technologique que l'homme se produit en tant qu'homme, la nature devenant histoire et l'histoire se transformant en histoire nouvelle du monde*⁶. Mais les méthodes sont radicalement divergentes : le socialisme a voulu sauver l'individu en l'opposant à son individualité propre, en le socialisant à outrance. Pour le dire dans les termes et l'interprétation de la psychanalyse, il fallait procéder à l'extermination des résistances à la socialisation en l'individu, en écrasant le *principe de plaisir* sous le poids des exigences du *principe de réalité* – ou de *rendement* selon le mot de H. Marcuse : le monde intérieur en soi n'existe pas, ce n'est qu'une idée factice de la mystification bourgeoise. L'on oublie alors qu'il existe en chaque homme, en chaque individu quelque chose de non socialisable, qui ne se partage pas, et, parfois même, qui ne se communique pas : liberté personnelle, amour, création, jouissance esthétique, épreuve de la souffrance morale comme métaphysique, angoisses existentielles, espérances, etc. Par conséquent, peut-on dire haro sur **crainte et tremblement**⁷ ?

La démocratie socialiste libère l'individu de l'aliénation bourgeoise pour l'aliéner ensuite dans le collectivisme. Ce faisant, elle supprime ce qui au contraire semble fondamental en démocratie libérale, à savoir, les espaces de liberté individuels et les initiatives personnelles. La démarche, dans l'idéologie socialiste marxiste, part de l'universel, c'est-à-dire de ce que l'homme est supposé devoir faire et être, pour aboutir à l'individu ; celle de l'idéologie libérale s'appuie sur les dispositions et les compétences individuelles pour construire l'universel (ou le fait mondial) au sens d'une homogénéisation des civilisations. C'est pourquoi, ici, les relations entre les individus sont basées sur l'esprit de compétition le plus souvent âpre. Et, étant donné la priorité accordée aux biens matériels et aux impératifs techniques, l'on y assiste, tout comme dans le système communiste, à la naissance d'un monde deshumanisé et dans lequel les repères sont brouillés : l'éthique du profit remplace les exigences morales. Aujourd'hui, face au pouvoir de l'argent, la puissance et l'autorité de l'Etat ont tendance à se limiter à la sauvegarde de la souveraineté de celui-ci. Les frontières nationales deviennent de plus en plus poreuses.

Il serait tout de même utopique de penser que le phénomène de la mondialisation, que certains considèrent comme étant la **Troisième voie**, pourrait corriger les erreurs et les errements de ces deux systèmes qui furent, pendant longtemps, les es-

poirs de millions de peuples. Car, autant le socialisme est un capitalisme renversé, puisqu'il est affecté par cela même qu'il nie et dont il partage le même scientisme et le même technicisme en tant que *clés* du bonheur de l'humanité, autant la mondialisation, pour avoir exacerbé les inégalités et les conflits au sein d'un même peuple et entre les peuples, de par sa propagande élitiste et éclectique d'un *nouvel ordre mondial*, n'a jusqu'ici réussi qu'à créer, tout au plus, quelques îlots de compétences et de bonheur (entendu au sens de promotion matérielle de l'existence humaine). A.Gorz a bien perçu cela quand il écrit :

La construction d'une société ne se décrète pas et une conception globale reste sans signification, ni portée si elle ne prolonge pas un développement en cours. Or la crise des systèmes industriels n'annonce aucun monde nouveau. Aucun dépassement salvateur n'y est inscrit. Le présent ne reçoit aucun sens du futur. Ce silence de l'Histoire rend les individus à eux-mêmes. Renvoyés à leur subjectivité, c'est à eux de prendre la parole, en leur seul nom. Aucune société future ne parle par leur bouche, car la société qui se décompose sous nos yeux n'est grosse d'aucune autre⁸.

¹ -Ferkiss V.C., op cit, pp.37-38

² - Ibid, p.41.

³ - Dumont L., *Essais sur l'individualisme*, Ed. du Seuil, 1983, p.43.

⁴ - Ibid, p.45.

⁵ - Op. Cit. p.224. Par contre, A.Gorz note l'absence d'une telle prédisposition dans le système socialiste, in *Adieux au prolétariat*, Ed. Galilée 1980, p.114.

⁶ - Ibid, p.268.

⁷ - C'est le titre d'une œuvre de S.Kierkegaard (1843).

⁸ - Gorz A., *Adieux au prolétariat*, pp.114-115.

gion². Autrement déterminant et décisif que ces révolutions dans le rapport de l'homme à sa propre histoire et à la nature, le christianisme a apporté une révolution intérieure, pour avoir créé et développé la notion de l'individu spécifique. L'auteur n'y a pas insisté ici, mais son propos le suggère, et il n'a pas manqué d'en parler ailleurs, dans ce même livre. Dans les civilisations pré-chrétiennes, en particulier grecque et romaine, la religion était une religion sociale. L'idéal de l'homme était le bonheur dans la cité. C'est ce dont Platon et Aristote s'attachent à justifier. Dans le christianisme, la cité perd sa fonction sotériologique et de sein maternel, parce que, dans sa quête du salut personnel, l'homme doit se soustraire à l'emprise de la cité, ainsi qu'à celle de la société elle-même conçue comme le lieu des mondanités et de la déperdition. Cette méfiance vis-à-vis de la cité et de la vie elle-même a conduit l'homme à se réfugier dans son monde intérieur et dans sa relation à Dieu. Au lieu naturel se substitue l'exaltation de la spiritualité. L. Dumont nous fait savoir que *la valeur infinie de l'individu est en même temps l'abaissement, la dévaluation du monde tel qu'il est*³. Celui-ci doit donc être corrigé selon les plans que Dieu a donnés à l'homme.

La société devient pour ainsi dire une addition d'individus, au sein de laquelle chacun assure son émancipation par une transcendance personnelle. Ce n'est pas du désordre, car, la notion d'individu est bâtie autour d'autres notions tout aussi importantes : liberté personnelle, égalité de tous devant Dieu, une égalité à la fois intérieure et hors du monde. Il y a, par-là donc une rupture radicale avec les modèles inégalitaires et esclavagistes des sociétés antérieures : *en termes sociologiques, l'émancipation de l'individu par une transcendance personnelle et l'union d'individus – hors – du – monde en une communauté qui marche sur la terre mais a son cœur dans le ciel, voilà peut-être une formule passable du christianisme*⁴. Et, à la page 46, suite à sa comparaison de la société où l'individu est la valeur suprême (individualisme) et de la société où la valeur suprême se trouve dans le Tout social (holisme), l'auteur écrit : *l'individu – hors – du – monde [dans le christianisme] sera devenu le moderne individu – dans – le – monde*.

3- LA MONDIALISATION : RECONNAISSANCE OU NEGATION DE L'INDIVIDU ?

Par conséquent, vu de près, il semble qu'au fondement de la démiurgie humaine, il y eut, quelque part, des révolutions intellectuelles et spirituelles ayant pour effet des modifications positives en l'homme quant à son rapport à la nature : c'est la naissance de l'esprit de conquête. Le

salut de l'homme ne réside plus ni dans la quête d'une certaine harmonie avec la nature, comme par exemple dans les religions mythologiques et les cosmologies des philosophes antiques, ni dans l'engluage holiste des systèmes de castes (comme en Inde) et des communautés primitives. L'individu, une fois libéré de ces allégeances extérieures naturelles et sociales, se trouvera désormais dans la disposition de se concentrer sur soi-même, de prendre conscience de ses possibilités et de ses immenses potentialités, et, surtout, du droit que Dieu lui donne d'étendre son empire sur toutes choses existantes et à tous les espaces de notre planète : *emplissez la terre et soumettez la* (Gn, 1, 28).

3.1. LE TRIOMPHE DE L'HOMO TERTIARIUS

L'on peut considérer la mondialisation comme la manifestation la plus concrète et la plus large possible de cet esprit de conquête. Celui-ci se confond avec le besoin de s'affirmer de l'individu par sa libération à l'égard de toute extériorité. Que de nos jours, un tel besoin en vient à se manifester comme puissance et domination techno-financières, rien de cela ne nous surprend, puisque l'homme lui-même est l'inventeur des instruments de cette situation. Cependant, à quelle fin ? Le bonheur dans l'épanouissement de soi-même par la contemplation de ses propres œuvres, le profit sur le mode jouissif des biens de consommation ou bien les deux à la fois ? Il est une certitude, sachons-le bien : les révolutions politiques et économiques qui ont vu le jour, notamment à partir du grand tournant du XVIII^e s., avaient comme objectif de créer les conditions d'un tel épanouissement et de cette puissance sur les nécessités objectives, même si cela ne fut possible que grâce au médium scientifique. C'est dans ce sens, c'est-à-dire *in concreto* le triomphe de l'individualisme, qu'il convient d'interpréter le formidable élan de la Révolution française de 1789 et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen qui en est issue. Tout de même, par-dessus tout, la leçon à retenir dans cet événement est que celui-ci a tracé les directives devant orienter les doctrines où se trouvera planifié le devoir-être de l'individu et de l'humanité à venir.

Nous voyons en *l'homo tertarius* la figure contemporaine de cet individualisme et, dans la mondialisation, son empire conquis. Etait-ce là, i.e. la mondialisation, une nécessité, quelque chose comme la conséquence d'un processus obéissant à un plan inscrit au cœur de l'histoire mondiale, si tant est que cela puisse se concevoir ? Et, alors, quel système en aurait favorisé l'éclosion ? Selon certains, tel le philosophe K. Axelos, le mode de gestion technique et économique du capitalisme libéral, et l'idéologie ouverte et combative qui le porta, à savoir sa con-

sent toute son œuvre et font office de profession de foi : *l'issue de cette lutte [des classes] ne saurait être douteuse [...]* Avec la bourgeoisie s'écroule la propriété privée et la victoire de la classe ouvrière met fin pour toujours à la lutte des classes et des castes¹. Mais sur un autre plan, et face à la ténacité et à la croissance du système capitaliste en son temps, K.Marx en arrive parfois à douter, non pas tant de l'issue victorieuse du socialisme, mais de la capacité du prolétariat à renverser la bourgeoisie. Ce doute expliquerait-il alors son autre thèse dans laquelle, considérant ce qu'il estimait être l'exacerbation des contradictions internes du capitalisme, K.Marx en arrive à penser à une espèce d'implosion du système honni ?

A mesure que diminue le nombre des potentats du capital qui usurpent et monopolisent tous les avantages de cette période d'évolution sociale, s'accroissent la misère, l'oppression, l'esclavage, la dégradation, l'exploitation, mais aussi la résistance de la classe ouvrière sans cesse grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste. Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats. L'heure de la propriété

capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés²

Il est vrai, le nombre des potentats du capital a diminué, du fait de la concurrence : nous en sommes à l'ère monopolistique des multinationales, et cela atteste de la capacité d'adaptation propre à l'esprit du capitalisme, ce qui semble ne pas être le cas pour le socialisme plutôt victime de sa propre inertie. Que le nombre des potentats du capital ait diminué, c'est la seule vérité contenue dans le propos de K. Marx que nous venons de citer. Car : 1) le concept de classe ouvrière, i.e. d'une catégorie de travailleurs ayant une conscience de classe s'est fossilisé ou alors il s'est dissout ; et la classe ouvrière s'est elle-même diluée dans l'anonymat, du fait de l'homogénéisation croissante de la société. Pourtant, le travailleur continue d'assumer sa fonction. Cependant, il ne croit plus, sinon de moins en moins, à sa mission de salut de l'humanité. Ce qui désormais intéresse le travailleur n'est plus un quelconque engagement pour les grands idéaux, mais plutôt l'assurance d'une vie individuelle et familiale paisible et facile, loin des turbulences des foules engagées,

comme jadis. Les idées de *luttres des classes* et de *lendemains qui chantent* sont abandonnées au bénéfice d'une individualisation des intérêts et des profits. Or, qu'est-ce que le socialisme sans les grandes mobilisations de masse ? La définition de l'homme comme *être social*, qui ne doit pas être confondue avec le *zôon politikon* d'Aristote, même si l'ontologie marxienne renoue avec le sociologisme essentialiste de Platon et d'Aristote, ne correspond plus à la réalité sur le terrain. L'optimisme qui habite cette ontologie a empêché l'auteur du *Capital* de douter que l'homme puisse aspirer à autre chose qu'une existence parmi ses semblables, et qu'il puisse, poussé par l'instinct que lui commande sa nature, opposer un refus au consensus et à la perte de son identité dans l'anonymat de son existence sociale. Cela a conduit les penseurs du socialisme scientifique à angéliser l'homme, en d'autres termes, à croire à la possibilité d'une fin du mal sur terre, en pensant en trouver la racine dans les inégalités sociales et l'exploitation de l'homme par l'homme, et le remède dans la pratique économique et l'action politique. Or, en réalité, ce n'est point à ce niveau-là, c'est-à-dire dans la solution à ces problèmes, que se trouve la clé de l'énigme du bonheur dont, au fond, on ne sait même pas à quoi il correspond. Comme dit le poète, *quand bien même nous ne manquons de rien, le bonheur toujours nous manque*. C'est pourquoi, à cet angélisme, nous préférons le réalisme d'un Kant. *L'homme* [écrit-il] *est un animal qui a besoin d'un maître*³. Kant entend par-là qu'en ce qui concerne la formation (*Bildung*) et l'éducation (*Erziehung*), rien n'est définitivement gagné et que, par conséquent, il faut à l'homme un maître pour le punir chaque fois qu'il abuse de sa liberté pour commettre le mal. D'où le caractère nécessairement répressif de la civilisation. Freud, à la suite de Kant, n'a pas manqué de le souligner avec force dans *La vie sexuelle*⁴ et dans *Malaise dans la civilisation*⁵. 2) Quant à la prétendue *résistance* de la classe ouvrière à l'expansion du capitalisme, elle n'a point eu lieu. Au contraire avons-nous assisté, depuis l'essor de la mondialisation, à une intégration progressive des forces vives dans ce qu'il convient d'appeler, depuis le début du XIX^{es.}, les classes moyennes de la société, par le canal de l'instruction. Le prolétaire ou fils de prolétaire peut devenir ainsi une élite, parce que ce qui compte en temps de mondialisation, c'est-à-dire du pouvoir technocratique, c'est l'expertise, et, pour cela, il suffit de faire des études. La multiplication des écoles professionnelles, véritables viviers des futurs techniciens de la mondialisation, a banalisé les filières académiques classiques plutôt réservées aux enfants de l'aristocratie, de la haute et de la moyenne bourgeoi-

sies en Europe. Voilà pourquoi l'on peut dire que l'instruction est le plus grand facteur d'affaiblissement et de démobilisation du prolétariat : le fils d'ouvrier devenu technocrate et qui travaille, par exemple dans une société qui vend ses compétences, soit un cabinet de consultance, de sous-traitance informatique – comme il en existe beaucoup en Inde – etc., celui-là ne saurait militer contre un système dont il profite pleinement. Il n'est pas exploité. Les artisans de la puissance des mouvements prolétariens, à savoir les élites dirigeantes, ont déserté l'arène, sinon ils n'y restent pas longtemps. Leur tâche est détournée par les technocrates et les gestionnaires qui sont plutôt des intégrateurs dans le nouveau système. C'est Lénine lui-même qui, le premier, a trouvé, et sans qu'il en pût mesurer les conséquences futures, la solution véritable à la misère : le prolétariat. Devant les ouvriers d'une usine, il a eu à tenir ce discours :

La domination du prolétariat est inscrite dans la constitution, dans les rapports de propriété et dans le fait que c'est nous qui faisons avancer les choses. Mais l'administration est une affaire différente, une affaire d'habitude et de pratique[...] Pour administrer, nous avons besoin de gens qui savent administrer [...]. L'expérience d'administrateur ne tombe pas du ciel et ne vient pas du Saint-Esprit. Et c'est pourquoi la classe la plus progressiste de toutes n'est pas automatiquement celle qui est capable d'administrer [...] Pour l'administration et la construction de l'Etat, nous avons besoin de gens qui dominent la technique administrative, qui ont une expérience politique et économique.

L'on rencontre cette même insistance sur l'importance de l'instruction chez un autre idéologue du Marxisme, le Pr. S.G.Stroumiline : *Le communisme [dit-il] ne suppose pas seulement l'abondance des biens matériels, il exige aussi un développement intellectuel qui permette aux hommes de jouir de la vie dans toute sa plénitude en réalisant toutes les possibilités sociales et individuelles de la société future*⁶.

Le prolétaire, une fois instruit, et une fois qu'il accède aux postes de commande de la société de consumma-

tion, perd son statut de prolétaire. Quant au reste, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas eu cette chance, ils sont dépourvus d'une conscience de classe et, souvent, ne trouvent personne pour la leur inculquer. Du temps de Lénine, la tâche de conscientisation était dévolue au Parti social-démocrate. Maintenant il n'y a plus de chef, et le concept classique de capitaliste ou celui de bourgeois n'est plus opératoire dans la nouvelle économie mondiale où la politique et l'idéologie tombent en déliquescence. Le travail lui-même n'est plus qu'un système de transformation et d'exécution dont les décisions sont extra-nationales. Ainsi le travailleur n'a-t-il plus en face de lui le capitaliste exploiteur, mais plutôt un pouvoir impersonnel qu'il lui est impossible de combattre. Il faudrait, pour y parvenir, changer de stratégie.

Mais la nouvelle organisation du travail ne semble pas permettre au travailleur d'en inventer une, en supposant que lui-même en veuille, étant donné la facilité et la rapidité avec lesquelles, en temps de mondialisation, se font et se défont les combinaisons, se lient et se délient les appartenances catégorielles.

L'homme est devenu un être velléitaire puisque livré à sa propre responsabilité. C'est pourquoi nous assistons également à l'émergence d'une nouvelle éthique de la responsabilité. Le coupable, potentiel ou réel étant devenu invisible, impersonnel, donc hors de portée, l'échec tend à relever de défauts personnels. Et ne s'en sortent que ceux qui osent réellement intégrer le système, avec tous ses avatars. En tant que mouvement intégrateur, la mondialisation est ainsi une formidable dynamique de résorption des conflits, pour avoir renvoyé chaque individu à sa responsabilité d'assumer son propre destin.

¹ - Marx K., 1847, Nachlass, Mehring, 1902 II, Morceaux choisis, N.R.F.. A rapprocher de la Lettre à Weidemeyer, 5 mars 1852.

² - Marx K., *Le Capital*, I, chap. XXXII, trad. Roy, Ed.Sociales, III, p.205.

³ - Kant E., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in *Opuscule sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Flammarion, Coll.GF 1990, p.77.

⁴ - PUF, 1969.

⁵ - PUF, 1971.

⁶ - Stroumiline S.G., *Essai sur le problème du communisme*, Moscou, 1959, trad. Mme A. Robel, *Recherches internationales*, n°18.

4. LA CAPTURE DE LA PENSÉE

La mondialisation, en tant que diffusion du savoir scientifique et du savoir-faire technologique, n'est-elle pas en train de sonner le glas de la philosophie comme savoir spéculatif ? A notre époque, comme l'a remarqué F. Alquié, la philosophie est *attaquée de toutes parts [...] Elle l'est sur le plan de la connaissance, par les savants ou plutôt par les pseudo-philosophes qui, éblouis par les succès de la physique, voudraient réduire toute activité intellectuelle à une activité de type scientifique. Elle l'est, selon le souci de l'efficacité, par les techniciens constatant qu'elle n'augmente en rien notre pouvoir sur le monde* (*Signification de la philosophie*, Hachette, 1971, p.9). Cependant, existe-t-il réellement des réponses scientifiques et pragmatiques aux questions que la philosophie ne cesse de se poser sans qu'elle puisse, par elle-même leur trouver la moindre des réponses ? Une autre question, pendante celle-là et qui pourrait, à la longue être tragique concerne le destin de ce qui, en chaque homme, participe de l'humain. Et, dans ce cadre, la culture entre autres expressions de ce proprement humain, pourra-t-elle résister encore longtemps aux agressions de l'homme technologique ? La mondialisation ne signifie-t-elle pas que l'humanité se trouve désormais dessaisie de toute finalité propre et de toute logique humaine du sens, lors même que la science et les techniques de conception et de gestion tendent de plus en plus à s'emparer de la vie et à tracer les contours du futur des peuples ? Enfin, ne sommes-nous pas en train d'assister à la fin de l'ère des projets de société ?

4.1. HEIDEGGER ET LA FIN DE LA PHILOSOPHIE A L'ÈRE DE LA CYBERNETIQUE

Du vingt et un au vingt trois avril 1964, il a été organisé, par l'UNESCO, un Colloque international à l'occasion du cent cinquantième anniversaire de la naissance de Kierkegaard. Y étaient présents quelques membres des maîtres à penser de la philosophie contemporaine, notamment J.P. Sartre, J. Wahl, K. Jaspers, G. Marcel, L. Goldmann. M. Heidegger empêché, s'était fait représenter par J. Beaufret, lequel se chargea de traduire et de lire son texte. Mais, alors que tous ceux qui l'avaient précédé s'étaient évertués à célébrer, à travers Kierkegaard, la noblesse et la puissance de la pensée philosophique, J. Beaufret, lui, après une brève introduction personnelle où l'on sentait un certain embarras, se mit à lire le texte de Heidegger. Il y était question d'autre chose comme une manière de provocation. Son titre ? **La fin de la philosophie et la tâche de la pensée**. L'on peut aisément deviner la gêne et les réactions d'indignation qu'un tel texte a pu provoquer sur l'assistance. Heidegger ne s'était-il pas trompé de thème ? Hors sujet ! Devait-on penser. Car, il n'y était nullement question de Kierkegaard, mais bel et bien de la fin de la philosophie.

Du propos de Heidegger se dégagent trois idées directrices : a) le sens du mot *fin* - de la philosophie ; b) la *fin de la philosophie* dans la dernière philosophie, à savoir celle de Nietzsche ; c) la *fin de la philosophie* dans la technique. Notre attention sera particulièrement portée sur la troisième idée directrice. Mais, au juste, que signifie la *fin de la philosophie* ? Il y a d'abord la question portant sur le sens du mot *fin*. Selon Heidegger, il ne s'agit pas de le comprendre dans son acception négative, c'est-à-dire comme cessation ou arrêt d'un processus - la *finis* latine en tant que borne, limite ou, en termes géographiques, frontière. Dans la vie courante, nous n'avons de cesse de commencer, d'arrêter ou de finir quelque chose : ...de travailler, ...de marcher, ...de parler, etc. Rien de tel ne s'applique à la philosophie. Il ne s'agit pas non plus de la *fin* au sens de *télos*, car ce qui ici (dans *télos*) prend fin tient son horizon pour barré, le but étant atteint. La locution *fin de la philosophie* signifie, écrit Heidegger : *rassemblement sur les possibilités les plus extrêmes*¹.

²³ - Heidegger M., *La fin de la philosophie est la tâche de la pensée*, p.177.

Ainsi la *fin* dans *fin de la philosophie* signifie t-elle que maintenant, au moment même où le texte se lit, la philosophie contient déployés dans ses épigones ses sommets les plus élevés, parce qu'elle a fait le tour de toutes ses possibilités, c'est-à-dire qu'elle contient en elle tout ce qu'elle pouvait contenir et déployer. Rien d'autre. Cela signifie donc qu'au-delà de ces sommets, et dans la mesure où elle a pris fin, c'est-à-dire où elle ne peut plus aller au-delà d'elle-même, la philosophie, soit se condamne à sa propre réitération, soit se prolonge en autre chose qu'elle-même aura préparée et rendu possible. La philosophie en tant que doctrine de l'étant selon Heidegger s'achève en Nietzsche². Mais aussi, en tant que forme concrète parce qu'étant un renversement de l'*aléthèia* initiale, la philosophie prend fin. Autrement dit, elle passe le témoin aux sciences et à la technique qui en sont issues :

Qu'il suffise ici [dit Heidegger] de mentionner l'émancipation de la psychologie, de la sociologie, de l'anthropologie devenue culturelle, le rôle de la logique comme lo-

gistique et sémantique. La philosophie devient science de l'homme, science de tout ce qui peut, pour l'homme, devenir l'objet de sa technique par laquelle il s'installe dans le monde en l'élaborant selon les modes multiples des fabrications qui le façonnent [...]. Les sciences sont en train d'interpréter selon les règles de la science, c'est-à-dire du point de vue de la technique, tout ce qui dans leur texture rappelle encore qu'elles proviennent de la philosophie³.

La philosophie, dès ses commencements, a pensé l'ensemble des secteurs de l'étant : les problèmes concernant la Cité, notamment chez Platon et chez Aristote qui étaient soucieux de l'harmonie sociale ; l'âme et la pensée ; les questions gnoséologiques dont la cosmologie des Présocratiques énonça les principes, etc. Par conséquent, *fin* signifie, ici, c'est-à-dire dans le contexte de l'interprétation heideggerienne, que tout ce qui à été énoncé d'une façon ramassée dès les commencements de la philosophie, en particulier depuis Platon, se trouve désormais déployé, transparent et accessible à l'homme, grâce aux sciences et à la technique. C'est ainsi qu'à chaque fois que nous nous interrogeons sur le destin de notre temps, il nous est suggéré de quérir la situation prévalente de la métaphysique grecque. Et, si selon Heidegger, la philosophie se voit maintenant *arrimée à la technique* en tant que celle-ci est un des modes de dévoilement de l'*alèthéia*⁴, c'est parce qu'elle n'a pu rendre compte de la vérité d'une manière satisfaisante et qu'elle s'est conformée à la perspective objectiviste ou réaliste qu'elle s'imposa dès le début du platonisme :

Ce que la philosophie au cours de son histoire avait tenté çà et là et chaque fois d'une manière insuffisante à savoir d'exposer les ontologies des diverses régions de l'étant (nature, histoire, droit, art), ce sont maintenant les sciences qui le prennent en charge comme la tâche qui leur incombe en propre [...]. La fin de la philosophie se dessine comme le triomphe de l'équipement d'un monde en tant que soumis aux commandes d'une science technicisée. Fin de la philosophie signifie : **début de la civilisation mondiale** en tant qu'elle prend base dans la pensée de l'Occident européen¹.

Ainsi la spécialisation requise par les nouvelles exigences pratiques rend-elle impossible l'accès au savoir érudit. Au XIX^e siècle, le développement du positivisme a contribué au rétrécissement du champ d'interprétation et du droit à la parole du philosophe. Mais est-ce à dire que toutes ces disciplines soient parvenues à répondre aux questions véritables que se posent les philosophes ? Et, comme Schopenhauer, demandons-nous d'abord si les sciences positives peuvent marquer leur territoire propre, qui ne doit s'apparenter en rien à de la philosophie. Dans *Le monde comme volonté et comme représentation* (PUF, trad. A. Burdeau, 1966), Schopenhauer, après avoir montré que le projet de la physique est l'explication des phénomènes du monde, met tout de même l'accent sur l'insuffisance d'une telle explication, parce qu'elle s'appuie sur quelque chose qui n'est pas explicable par la physique elle-même : les forces naturelles que, par commodité de langage heuristique, le physicien est amené à réduire au concept de loi de la nature. Schopenhauer, pour sa part, y voit plutôt une dépendance de la physique à l'égard de la métaphysique :

Sans doute, l'état actuel de toutes choses dans le monde ou dans la nature doit pouvoir s'expliquer par des causes purement physiques. Mais une telle explication, à supposer qu'on y arrivât, serait aussi nécessairement entachée de deux imperfections essentielles, et pour ainsi dire de deux tares qui font que tous les phénomènes physiques expliqués demeureraient en réalité inexpliqués [...]. Premièrement, on ne pourrait jamais at-

² - Ibid, pp.168,177. Cette thèse est développée par Heidegger dans *Nietzsche* T1 et II et dans *Le mot de Nietzsche : Dieu est mort*.

³ - Ibid, pp.178-179, (voir *Dépassement de la métaphysique* in *Essais et conférences* Tel Gallimard, trad. Beaufret J., pp.95-96).

⁴ - Heidegger M., *La question de la technique*, in *Essais et conférences*, Tel Gallimard, trad. Beaufret J. 1958, p.19.

teindre le commencement de cette série de causes et d'effets, c'est-à-dire de modifications liées entre elles ; ce commencement se trouverait reculé sans cesse à l'infini ; comme les limites du monde dans l'espace et le temps ! Ensuite l'ensemble des causes effectives par lesquelles on prétend tout expliquer repose sur quelque chose d'absolument inexplicable, je veux dire les qualités primordiales des objets et les forces naturelles qui s'y manifestent. Telles sont : la pesanteur, la solidité, la force d'impulsion, l'élasticité, la chaleur, l'électricité, les forces chimiques, etc. Toute explication physique donne ces forces comme résidus ; telle une équation algébrique, dont tous les autres termes seraient résolus, mais dans laquelle une quantité demeurerait inconnue et indéterminable [...], l'explication physique, en tant que telle, a besoin d'une explication métaphysique qui lui donne la clé de toutes ses suppositions (p. 866).

Heidegger n'est-il pas lui-même prisonnier de son interprétation historiciste de la philosophie ? Qu'un problème ait été au départ soulevé par un philosophe – par exemple celui du mouvement des corps par Aristote – et qu'il soit scientifiquement résolu par la suite signifie-t-il qu'il était réellement philosophique, c'est-à-dire qu'auparavant il exprimait l'essence même de la philosophie ? Et, à l'inverse, ce qui est philosophique, c'est-à-dire qui énonce l'essence de la philosophie même, ne nous invite-t-il pas plutôt à une quête permanente et résolument fléchée vers l'humain ? Les sciences issues de la philosophie, pour être entrées en crise, sont-elles véritablement scientifiques au sens où elles s'épuiseraient à se constituer en des savoirs absolus ? De la philosophie, certaines de ces sciences ont pu prendre et prolonger, voire résoudre quelques-uns des problèmes qui la préoccupaient. A ce propos, dans son *Introduction à la philosophie* (Plon 10\18, trad. J. Hersch 1998), K. Jaspers note ceci : *Dès qu'une connaissance s'impose à chacun pour des raisons apodictiques, elle devient aussitôt scientifique, elle cesse d'être philosophie et appartient à un domaine particulier du connaissable* (p.6).

Ainsi, le développement des neurosciences ne permet plus le clivage entre l'âme – qu'est-ce au juste ? –, et le corps ; ainsi, l'état des recherches dans les sciences de la nature a permis de se faire une idée plus exacte des concepts de l'espace et du temps sur lesquels les philosophes ont pendant longtemps

buté. En bref, l'approfondissement des connaissances objectives a pu faire croire à une fin, au sens d'une mort de tout ce qui ne se soumettrait pas au contrôle de l'expérimentation et de la vérification, de la démonstration et de la preuve. Ce qui était l'objet d'une intuition intellectuelle ou d'une simple observation empirique est devenu objet d'expérience objective très complexe. De la sorte, les progrès accomplis par la biologie dans l'étude de la structure et du fonctionnement des organismes ont rendu caduc le biologisme d'Aristote selon qui, parce qu'il ignorait l'existence des nerfs, c'est dans le cœur que siègent sensations, passions et intelligence. Avant lui, Platon avait défini l'âme comme principe de vie et de la pensée abstraite, ce que contredit aujourd'hui la biologie moléculaire. Pareillement, dans le domaine de la psychologie expérimentale, nous avons maintenant une meilleure connaissance des faits de conscience et ce, grâce à des études poussées sur la complexité du cerveau humain².

Aujourd'hui donc, le niveau atteint par les sciences dans tous les domaines, et l'expansion de la mondialisation nous impose, il est vrai, de revoir nos approches de certaines notions au programme d'enseignement de la philosophie, telles : Langage\Pensée\Communication\Société ; Etat\Pouvoir ; Echanges\Travail ; Epistémologie des sciences exactes ; Epistémologie des sciences humaines ; Art (dans le contexte de la Post-modernité), etc. Il y a des notions qui obéissent désormais à d'autres critères d'intelligibilité. V.L.Ferkiss suggère une *nouvelle philosophie de l'existence humaine*, et il en esquisse ce qu'il estime être les *grandes lignes*. Cette *nouvelle philosophie*, il la nomme : *Un naturalisme nouveau*. Mais, à la lecture, l'on se rend compte, chez lui, de certaines inspirations immanentistes de type bouddhique ou grec, puisqu'il réintroduit le concept polythéiste d'un univers englobant tout, y compris l'homme lui-même. Et notre auteur a eu à forger un *nouveau concept holistique* qu'il définit ainsi : *interdépendance de toutes choses* (*L'homme technologique* p.229).

L'on ne sait plus où se situe exactement la frontière – à supposer qu'il en existe – entre le fait psychique et le fait biologique, ni peut-être même entre l'intelligence humaine et celle artificielle. Les sciences exactes elles-mêmes n'échappent pas à ce flou. Car, quel physicien pourrait-il nous expliquer la nature de la lumière, ou l'essence de la matière ? Qui pourrait nous dire pourquoi le monde existe ainsi et non autrement, pourquoi l'homme est différent de l'animal ? La demande n'est pas : Comment se fait-il que... ?

Cependant, l'option phénoménologiste de Heidegger où ces questions n'entrent pas vraiment en ligne de compte ne permet pas d'entrevoir, au-delà de la réalité humaine et de la nature, une métaphysique de la transcendance. P. Ricoeur, dans *De la volonté à l'acte*, lui reproche de réduire le champ philosophique à la thématique substantialiste du *Dasein*. Pourtant c'est par-là, par cette posture, que les questions essentielles philosophiques échappent à toute objectivation scientifique et à tout anthropologisme. D'un autre côté, il faudra que la philosophie cesse de donner une valeur transcendante aux catégories de l'expérience pour s'en tenir uniquement à son domaine propre. Par conséquent, c'est au moment même où la conception techniciste du monde semble triompher que l'interrogation philosophique – qu'aucune science ne peut confisquer – doit retrouver sa vivante actualité. Pour nous, la philosophie n'est pas l'expression de l'unique *pensée de l'Occident européen*, sinon elle ne serait pas universelle et par conséquent ne nous intéresserait pas : le philosophe véritable ne doit pas consister en une appropriation de l'universel par le particulier, le *Weltgeist* ne doit pas être une translation pure et simple du *Volksgeist* ; au contraire celui-ci doit-il être la mise en route, un simple mode d'expression ou une figure particulière de celui-là. Or, pour avoir confondu les deux sphères, celle de la philosophie et celle de la civilisation, Heidegger en est venu à penser la philosophie comme propriété exclusive de l'Occident (voir, par ex. *Qu'est-ce que la philosophie ?* in *Questions I et II*, p.321).

La conception historiciste heideggerienne de la philosophie, dans *fin de la philosophie*, rejoint et prolonge le modèle hegelien de la *fin de l'Histoire*. Sa définition du mot *fin* comme, répétons-le, *rassemblement des possibilités les plus extrêmes*¹, correspond exactement à l'idée hegelienne de la *fin de l'Histoire*. Ce mot signifie : la concentration, en un point, de toutes les conditions de l'avènement de la raison, c'est-à-dire de la rationalité universelle et de la liberté. Ainsi 1806 représentait-il la fin du politique, puisque, la victoire de Napoléon à Iéna aidant, les principes de l'Etat libéral étaient donc réunis. Pour les mêmes motifs, le plus haut développement qu'un Etat puisse atteindre, donc la *fin de l'Etat*, se trouvait incarné par l'Etat prussien, en d'autres termes, par le régime monarchique dont l'Etat prussien était une des figures historiques.

¹ - Ibid, pp.179-180. Voir ici §2.1.

² - A ce sujet nous conseillons la lecture du Chap. I de *L'homme neuronal* de J.P.Changeux, Ed. Fayard, 1983.

C'est selon cette même optique historiciste qu'il faut comprendre l'empressement avec lequel, profitant des événements de 1989-1991, un certain Fr. Fukuyama, ancien élève du philosophe marxiste A. Kojève, a pu ressasser cette vieille rengaine philosophique de la *fin de l'Histoire*. Selon lui, le huit novembre 1989 venait de marquer le triomphe définitif du vrai sens de l'histoire, car, le socialisme n'ayant été qu'une parenthèse malheureuse, la démocratie libérale – à l'américaine ! – venait de prendre le dessus sur le totalitarisme communiste. Et Fr. Fukuyama d'annoncer, dans *La fin de l'Histoire et le dernier homme*², l'avènement d'une humanité entrant enfin dans l'ère définitive de la paix – jamais plus de guerre entre nations ! – et du bonheur, grâce désormais au monolithisme politique et économique qui va caractériser la nouvelle donne internationale.

4.2. QUEL AVENIR POUR LA CULTURE ?

C'est dans cette démocratie dite libérale que le phénomène de la mondialisation trouve les ressorts de son expansion économique et politique. Cela est indéniable. Mais si la victoire semble remportée, pour le moment du moins, la *pax universalis* et la fin des inégalités annoncées par les triomphalistes du libéralisme ne se sont pas encore instaurées. Tant s'en faut ! Les conflits idéologiques et économiques de type classique ont disparu sous l'effet du nivellement qu'opère la mondialisation. En lieu et place, d'autres conflits d'une autre nature apparaissent, et ils sont plus dangereux parce que, là, aucune solution n'est prévue, et que la mondialisation en aggrave les blessures plutôt qu'elle ne les guérit. Ils ont un fondement culturel, ethnique et religieux. A vouloir imposer aux hommes une optique matérialiste de l'existence par l'uniformisation économique et technique, l'on a fini par oublier l'importance de ces facteurs-là pour la très grande majorité des peuples de la terre. Il n'est donc pas étonnant que, comme ère des convergences d'un côté, la mondialisation soit aussi celle des divergences de l'autre. Nous sommes en train d'expérimenter une civilisation mondiale qui menace d'éclatement et de décadence les cultures et valeurs morales traditionnelles et religieuses. Ce sont là des îlots de résistance potentielle pour certaines idéologies identitaires le plus souvent d'un autre âge, mais qui peuvent même utiliser les puissants moyens qu'offrent les nouvelles technologies pour créer ou favoriser des conflits. Dans sa *Remarque préliminaire* à son essai, *Moïse et le monothéisme*, S. Freud disait déjà fort justement : *Nous vivons un temps particulièrement curieux. Nous découvrons avec surprise que le progrès a conclu un pacte avec la barbarie.*

Puisque ces conflits ne sauraient être, avons-nous dit plus

haut, du genre économique ou idéologique, par exemple au sens marxiste du terme, il faudra s'attendre à une revanche de la superstructure sur l'infrastructure. Car, les révolutions qui s'annoncent sont celles de l'esprit, concrètement, celles de la culture en tant que somme des activités de l'esprit. Et, ici, tout se joue sur le mode de la diversité et de la revendication différentialiste. Contrairement à ce qui se dit dans la rhétorique mondialiste, en créant une culture de masse, la mondialisation n'a pas en vue la suppression des cultures nationales. Son cadre conceptuel se limite au domaine économique et à la gestion administrative et ludique de la société. Le conflit se situe uniquement sur la croisée de leurs chemins respectifs. La mondialisation crée un type de comportement pratique exigé par le procès du profit. Du reste, la vitalité d'une culture se reconnaît à sa capacité de résistance face aux agressions du phénomène de la mondialisation. Les communautés les moins fortes, souvent celles qui sont dans leur phase de changement social, donc de déconstruction, sont aussi les plus déstabilisées. La culture nipponne a pu survivre au boom technologique et économique parce qu'elle y a été préparée. Celles qui réagissent mal parce que n'ayant pas été préparées au changement sont souvent les plus accrochées aux valeurs fondatrices de leurs traditions. A la longue, l'on assiste à une espèce d'accumulation des modèles qui finissent par entrer en compétition entre eux. Plus exactement, ce sont les nouveaux modèles qui viennent disputer la prééminence à l'ancien, c'est-à-dire à la culture définie comme *tension des formes d'expression* caractéristiques d'un peuple.

Dans ses *Considérations sur l'Histoire universelle*, J.Burckhardt soutient qu'il y a trois puissances dans l'histoire d'un peuple : l'Etat, la religion et la culture (*Kultur*). Les deux premières expriment les besoins politique et métaphysique ; la troisième est le domaine de la vie de l'esprit ; en principe, c'est celle-ci qui détermine les deux autres, qui leur donne leur contenu, qui les informe et les oriente idéalement. Mais, selon J.Burckhard, il arrive que la culture soit assujettie à l'Etat et à la religion, à la politique et à la foi.

Cette allusion à J.Burckhard serait inopportune si, du point de vue de l'anthropologie allemande, le concept même de culture (*Kultur*) ne présupposait l'idée de civilisation (*Zivilisation*) qui est la somme des efforts d'un petit nombre d'individus pour porter le savoir intellectuel (*Bildung*) à son stade le plus élevé, à la raison pure (philosophie, science), et à la pratique technique de celle-ci. Nous sommes à une de ces périodes de l'histoire, celle de la mondialisation, où la civilisation s'assujettit son propre foyer, c'est-à-dire la culture qu'elle tend à transformer en culture de masse : l'accès de tous, réel ou tendanciel aux médias et à la consommation entraîne, de nos jours, un nivellement des manières de penser et de réagir individuelles, en même temps que se développe, comme une espèce de *paradoxe des conséquences* selon le mot de M.Weber, le besoin

d'affirmation de l'autonomie du sujet, notamment dans les sociétés les plus développées. Le règne du rationalisme le plus absolu dans la sphère du travail technique devrait avoir pour conséquence la naissance de l'homme rationnel, c'est-à-dire du matérialiste. Mais, c'est l'inverse qui se produit : la spiritualité revient en force, et c'est *l'esprit du christianisme et son destin* qui convient le mieux à l'universalisme du vrai en ce qu'il s'abstrait de tout particularisme culturel et éthique. La culture se transforme en un refuge identitaire. Tout cela trouve à s'exprimer dans des groupes ou sous-groupes organisés ou non, dans lesquels le culte de la violence est légitimé et sacralisé, remplaçant ainsi le besoin, chez l'individu, d'une vie sociale conviviale. Le nivellement économique et politique entraîné par la mondialisation est contrecarré, dans le domaine de la culture, par le retour à l'affirmation de la diversité culturelle et ethnique.

C'est ainsi que le type de société en construction sous nos yeux, qu'il soit appelé post-industriel ou post-moderne, n'est universel que dans la consommation de ses produits, et selon une certaine conception matérialiste du progrès et du bonheur qu'il engendre. Cela n'est quand même pas le plus important dans la vie humaine !

Il faut donc distinguer ce qui relève de la civilisation de ce qui relève de la culture proprement dite. Compte tenu de ce qui vient d'être dit, s'il est légitime de concevoir la mondialisation comme l'avènement d'une civilisation universelle, il nous serait par contre difficile de concevoir, dans ce phénomène de notre temps, l'apparition d'une quelconque *civilisation de l'universel*. La confusion sémantique, dans la langue française, des deux concepts de culture et de civilisation a pu jouer dans l'assimilation de la *civilisation de l'universel* (ou de la civilisation tout court) à la culture. L.S.Senghor lui-même est amené, dans son œuvre où il défend le concept de *civilisation de l'universel*, à parler de *Dialogue des cultures*. Or, nous n'en sommes qu'à la phase de reconnaissance de l'égalité principielle des cultures et, ce, grâce aux travaux en anthropologie culturelle et au structuralisme d'un Lévi-Strauss. Il n'y a pas un conflit des cultures non plus. Car, encore faut-il le préciser, la mondialisation ne s'occupe pas de la culture, elle n'est pas un combat contre la culture. Il s'agit tout au plus d'un choc entre deux sphères, parce que, simplement, leurs visions respectives du monde sont antinomiques : la culture tire vers le passé ; la mondialisation tire vers le futur et n'a que des intérêts pratiques. Pour marquer la différence entre les deux concepts, la langue allemande

réserve le mot *Kultur* aux aspects ethnique et spirituel, alors que celui de *Zivilisation* (opposé à *barbarie* et à *sauvagerie*) tend à désigner une certaine conception matérialiste progressiste de l'Histoire. C'est de là que sont nées, en Europe, les doctrines de la hiérarchisation des civilisations et, selon la même confusion sémantique, des cultures, partant, des races humaines au XIX^e siècle.

La civilisation en tant que lutte contre la nature, et cumulation des expériences techniques d'un peuple, n'est donc pas de la culture. La civilisation apparaît là où l'homme transforme la nature par son habileté, là où il l'oriente en fonction de ses besoins. Tout ceci n'est possible que grâce aux techniques elles-mêmes inventées ou arrachées par l'homme à la nature. Ainsi la civilisation est-elle la propriété de l'homme.

La culture est tout autre, sinon, presque. Comme domaine des activités de l'esprit, elle façonne notre être. Nous possédons la civilisation et sommes possédés par notre culture - nous lui appartenons. Quand l'enfant vient au monde, il grandit selon ce que la culture fait de sa nature, car elle en est la régulatrice. D'un autre côté, la civilisation est aussi bien un facteur de promotion que de destruction de l'homme, elle peut aider à la revanche de la nature sur la culture (dans le génocide par exemple où la moralité cède la place aux pulsions destructrices), car, elle est conquérante. La culture, elle, est un moyen d'intégration sociale et d'expression de notre humanité. En elle, l'homme réalise sa destinée. C'est pourquoi est vain tout discours hiérarchisant sur la culture.

CONCLUSION

Fin de l'histoire, Fin de la philosophie, et aussi Civilisation universelle et / ou de l'universel. De tels concepts expriment des idéaux doctrinaux eux-mêmes inspirés de la téléothéologie monothéiste : l'Histoire de l'humanité est le théâtre où se joue la Providence, sorte de logos divin dont la parousie, au sens teilhardien de ce mot, donne accès au point *Omega* du procès d'humanisation. Est donc somme toute compréhensible le fait capital que la pensée humaine, dans sa version occidentale marquée par l'espérance de la *Fin* comme accomplisse-

ment d'un dessein fatal, a toujours conçu son propre développement comme étant le tout de l'Histoire de l'humanité. Mais c'est là une erreur. Le concept y puise son sens : la mondialisation en est la figure contemporaine la plus expressive et la plus chargée d'angoisse, certes, mais la plus porteuse de promesses aussi.

Résumé :

Qu'est-ce que la mondialisation ? Un transit particulier de notre histoire ou la concentration en un point de toutes les possibilités humaines ? Quel que puisse être l'angle sous lequel on l'aborde, la mondialisation donne à penser. Car, voilà que, pour la première fois de son histoire, l'humanité se trouve interpellée par ses propres œuvres. Celles-ci concernent l'ensemble des secteurs de son existence tant présente que future. L'explosion des savoirs scientifiques et des savoirs-faire technologiques, ainsi que la mise du monde social à la disposition de la puissance de ceux-ci, rendent l'homme de moins en moins apte à maîtriser son propre destin. C'est pourquoi, après avoir bâti sa domination technique sur le monde, et pour ne pas périr d'une telle domination, il faut que l'homme réapprenne à être soi-même, c'est-à-dire à subordonner le Progrès à l'exigence de l'Humain.

Abstract

What is globalisation ? A particular shift of our history or the concentration of all human capabilities on one point ? Whatever the angle under which it is considered, globalisation offers food for thought. The reason is that, for the first time of his history, Man has found himself challenged by his own works. The latter encompass all his domains of existence, present and future included. The explosion of scientific knowledge and technological skills, as well as the placement of the social world at the disposal of the latter, make Man less and less apt to master his own destiny. This is why after having built his technological domination over the world, and in order not to perish as a result of such domination, Man must learn again to be himself, that is to say, to subordinate progress to human requirements.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Abensour M., *L'Esprit des lois sauvages*, Ed. du Seuil, 1987.
 Arendt H., *Essai sur la Révolution*, Tel Gallimard, trad. Christian M. 1967.
 Arzac J., *Les machines à penser*, Ed. du Seuil, 1987.
 Changeux J.P., *L'homme neuronal*, Ed. Fayard, 1983.
 - *Raison et plaisir*, Ed. Odile Jacob, 1994.
 Clastres P., *La société contre l'Etat*, Cérès, 1995.
 De R.Rorty à J. Habermas, *La modernité en questions*, Cerf, 1998.
 Debray R., *L'Etat séducteur*, Gallimard, 1993.
 Delacampagne Ch., *La philosophie politique*

¹ - Cf. note 23.

² - Fukuyama F., *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Flammarion, trad. D.A.Canal, 1992.

- aujourd'hui, Ed. Seuil, 2000.
- Domenach J.M., *La deuxième modernité. Approche de la modernité*, Ellipse, Paris 1986.
- Dumont L., *Essais sur l'individualisme*, Ed. du Seuil, 1983.
- Ferkiss V.L., *L'homme technologique*, Nouveaux horizons, 1977.
- Finkelkraut A., *La dissolution de la culture*, in *le Débat*, no 37, Gallimard, Paris, 1985.
- La défaite de la pensée*, Gallimard, Folio Essai.
- Fitoussi J.P. et Rosanvallon, *Le nouvel âge des inégalités*, Ed. du Seuil, 1996.
- Fukuyama F., *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, trad. D.A. Canal, 1992.
- Gorz A., *Adieux au prolétariat* Ed. Galilée, 1980.
- Guéhenno J.M., *La Fin de la démocratie*, Flammarion, 1993.
- Heidegger M., *Ecrits politiques*, Gallimard, 1995.
- Essais et conférences*. Gallimard, trad. A. Préal, 1996.
- La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, trad. J. Beaufret, in *Kierkegaard vivant*, Gallimard, 1966, p. 167
- Les fondements de la phénoménologie*, Gallimard, trad. J.F. Courtine, 1985.
- Lettre sur l'Humanisme*, Montaigne, trad. R. Munier, 1964.
- La question de la technique*, in *Essais et conférences*, Gallimard, trad. A. Préau, 1958.
- Horkheimer M., *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris, Payot, 1970.
- Jaspers K., *Introduction à la philosophie*, Ed. Plon 10\18, trad. J. Hersch, 1998.
- Kant E., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in *Opuscules sur la philosophie de l'Histoire*, Paris Flammarion, Coll. GF, 1990
- *La doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1971.
- Lévi-Strauss C., *Race et histoire*, Paris 1952, UNESCO.
- Lévy P., *Les technologies de l'intelligence*, Paris, La Découverte, 1990.
- Lipovetsky G., *L'ère du vide*, Gallimard, Coll. Essais, 1983.
- Liotard J.F., *La condition post-moderne*, Ed. de Minuit, 1979.
- Marx K., *Le Capital*, I, Chap. XXXII, trad. Roy, Ed. Sociales.
- Popper K., *La société ouverte et ses ennemis*, Ed. du Seuil, 1979.
- Schopenhauer A., *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, trad. A. Burdeau, 1966.
- Strauss Léo, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* PUF, 1992.
- Stroumiline S.G., *Essai sur le problème du communisme*, Moscou 1959, trad. Mme A. Robel, *Recherches internationales*, no18.
- Taylor Ch., *Le malaise de la modernité*, Cerf, 1994.
- *Hegel et la société moderne*, Cerf, 1994.
- Touraine A., *L'après socialisme*, Grasset, 1980.
- Wal E., *Philosophie politique*, Vrin, 1989.
- Zaki Laïdi, *La gauche à venir. Politique et mondialisation*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2001.
- *Malaise dans la mondialisation*, Paris Textuel, 1997, rééd. 2001.