

MODERNITE ET MONDIALISATION

Rupture historique ou mutation?

par Hamidou Talibi Moussa

RÉSUMÉ. La mondialisation est-elle la réalisation de la modernité ou son dépassement ? La modernité est tout aussi l'affirmation de l'universalité du Droit que la volonté d'émanciper toute l'humanité du besoin et de la domination. La mondialisation apparaît plutôt comme la réalisation partielle de la modernité, puisque le processus de globalisation économique s'effectue sans les présuppositions modernes qui la fondent : rationalité et universalité qui sont les principes émancipateurs qui doivent déterminer notre présence au monde.

MOTS CLE: mondialisation ; modernité ; émancipation ; universalité ; globalisation ; humanité ; solidarité ; ouverture ; inter culturalité.

ABSTRACT. Is globalization simply the implementation of modernity or is it something more ? Modernity affirms the universality of law and the desire to liberate humanity from excessive need and domination. Globalization, it seems, is rather like a partial implementation of modernity since economic progress occurs without the neoteric assumptions on which globalization in general is based: rationality and universality, the emancipating principles which must determine our presence in the world.

KEY WORDS: globalization; modernity; emancipation; universality; rationality; humanity; solidarity; opening, interculturalness.

La mondialisation, dans les discours qui cherchent à la caractériser, est présentée comme un phénomène nouveau, une nouvelle ère dans laquelle l'humanité entre. On en parle comme d'un processus d'uniformisation et/ ou de globalisation de la production et de la consommation mondiales¹, par le biais des Nouvelles Technologies de la communication et de l'information. L'espace et le temps semblent se *contracter* sous l'impulsion de ces nouvelles technologies; les vécus et les expériences des hommes, malgré

¹ Cf. Adda, J. *La mondialisation de l'économie (T1&T2)*, Paris, La Découverte, 1996; Chesnais, F., *La mondialisation financière: Genèse, Coûts et enjeux*, Paris, Syros, 1996.

l'éloignement et les différences culturelles, sont partagés réellement ou virtuellement. Techniquement, grâce aux moyens rapides de transport, on peut prendre son petit-déjeuner à Paris, le déjeuner à Moscou, le dîner à Dakar; grâce aux nouvelles étoiles (les satellites artificiels) que les hommes *accrochent* dans les cieux – dans la divine imitation –, il est devenu plus facile de communiquer dans le monde – des médiations plus aisées que les rapports de communication entre des hameaux voisins – avec la téléphonie cellulaire et Internet. La synchronie télévisuelle permet aux habitants de New York, de Douala et de Sydney de *vivre* en même temps et avec les mêmes émotions des événements mondiaux comme la Coupe du Monde de Foot bal ou les Jeux Olympiques². Et en outre, la consommation se mondialise: existe-il un coin au monde où on ne trouve pas de produits de consommation tels que *Coca-cola, Toyota, Philips*. Mais en même temps nous vivons la barbarie: comment, par exemple, comprendre les attentats du fameux 11 septembre, les bombardements sur l'Afghanistan par les Américains, et tant d'autres irrationalités? C'est dire que l'humanité semble intégrer cette ère de mondialisation sans avoir tourner le dos aux maux qui la minent, sans être véritablement préparée; du moins sans maîtriser les données réelles de la chose. En effet, ce processus paraît résulter d'un dynamisme qui échappe encore à l'homme. L'humanité reste fascinée et inquiète face à un mouvement qu'elle subit plus qu'elle ne détermine; un mouvement pour lequel le sens, la signification profonde ou la portée restent encore à chercher. C'est pourquoi la philosophie – qui prétend toujours au savoir total et universel – est convoquée ici, mise en demeure, de saisir *la conscience du temps*; convoquée pour formuler le sens profond de *ce qui arrive à notre commune humanité*. Cette convocation de la philosophie se justifie, parce que comme le dit Hegel, *la philosophie doit être fille* de son époque, saisir l'esprit du temps sous forme de concept. Dans ce sens, justement, si la modernité est considérée comme *la fin de l'histoire*³, qu'en est-il alors de la mondialisation? Serait-elle un

² Cf. Mattelart, M., *La mondialisation de la communication*, Paris, 1996.

³ Cf., sur cette question de la clôture historique par la modernité, Hegel (*Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1986) qui la thématise comme le stade ultime de l'Esprit absolu dont la réalisation correspond à l'histoire même; cf. également Fukuyama F., à travers *La Fin de l'histoire et le dernier homme* (Paris Flammarion, 1992) qui ren-

camouflet à l'historisme philosophique, comme celle de Hegel et de Marx qui, chacun à sa façon, ont clôturé l'histoire? Sinon n'avons-nous pas de raisons de considérer que ce qui arrive intègre toujours la logique de la modernité – qui suppose le progrès permanent? Autrement dit, la mondialisation n'est-elle pas l'universalisation, l'extension mondiale du principe moderne de rationalité? Car si son principe est autre chose que la rationalité, on serait en présence de ce qu'une certaine philosophie qualifie de post-modernité, c'est-à-dire d'une situation dont les catégories, les principes directeurs – s'il y en a – n'ont plus rien à voir avec la raison moderne.

Pour répondre à ces interrogations, il nous faut, peut-être, dessiner à grand trait le cadre campé par les philosophies modernes – dont l'Etat rationnel apparaît comme le dispositif central. Ensuite, il faut voir dans quelles mesures on peut estimer que la mondialisation déborde ce cadre. Auquel cas, il devient nécessaire de chercher la signification et les implications du cours pris par l'histoire de l'humanité.

La modernité ou le rêve de libération de l'humanité

A l'origine de la vision moderniste du monde était le rêve de libération de l'homme du joug de la nature externe et de la nature interne: c'est-à-dire du besoin et de la domination⁴.

Jusqu'au 17^{ième} siècle, il faut dire, la nature était considérée comme Force, Puissance. Et dans les conceptions métaphysiques et théologiques, elle ressortait comme *divinité personnifiée* quand elle n'était pas perçue comme réceptacle ou réplique d'un monde parallèle essentiel, vis-à-vis d'un monde terrestre, domaine du vécu existentiel: monde intelligible (monde sensible), supra-lunaire (sublunaire)...considérés comme domaine des essences ou de la perfection. Même chez un penseur comme Aristote – qui faisait autorité jusqu'à *la table rase* de Descartes – la Nature était cette Puissance.

chérit sur cette fin en mettant en avant la victoire indépassable de la démocratie libérale sur toutes les autres formes de gestion humaine.

⁴ Cf. Cassirer, E., *La philosophie des Lumières*, Paris, Payot, 1966.

D'après Auguste Comte, le « père » du positivisme, les raisons de ces attitudes théologico-métaphysiques sont que l'esprit humain, qui n'avait pas encore accédé à la méthode scientifique et à la véritable théorie pour percer la nature des choses, s'empêtrait dans la fiction, la spéculation et l'erreur. Les choses ont changé dès l'instant où la raison humaine a commencé à forger des théories, des hypothèses pour rendre possible l'observation scientifique.

Aujourd'hui, presque tous les esprits s'accordent pour dire que la science moderne s'est constituée à partir de l'établissement de la vision du monde impulsée par Copernic (1473-1543): cette vision mettait fin au *géocentrisme* – l'idée que les autres planètes tournaient autour de la terre –, instaurait l'*héliocentrisme* qui place le soleil au centre des planètes. Galilée renchérisait sur le mouvement rotatif de la terre et avançait surtout que *l'univers était écrit en langage mathématique*. Il n'en fallait pas plus pour vider la nature de sa substance et de sa puissance; puis la comprendre comme simple *étendue géométrique et géométrisation*. D'où l'idée de recueillir le savoir scientifique de la nature pour libérer l'humanité a commencé à germer dans l'esprit des penseurs: Bacon et Descartes en sont les premiers. Cela a fini par provoquer le mariage du *couple science et technique* qui préside désormais au destinée du monde. Mais il a fallu la fin du 19^e siècle pour voir le progrès scientifique devenir pertinent pour le développement industriel. Depuis lors ce progrès n'a cessé de déterminer la marche du monde: la globalisation ou l'uniformisation mondiales par les Nouvelles Technologies en est la preuve concrète.

Mais la science, avant de transformer radicalement l'économie, a d'abord provoqué, comme le dit J. Habermas, une révolution philosophique et sociale:⁵

«la vision mécaniste du monde de la physique moderne a induit une interprétation philosophique qui rend compte concurremment de la nature et de la société à partir des sciences de la nature; elle a pour ainsi dire, induit la vision mécaniste du monde du XVII^e siècle. C'est dans ce cadre qu'a été entreprise la reconstruction du droit naturel classique. Ce droit naturel moderne a été à la base des révolutions bourgeoises des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, qui ont définitivement aboli les légitimations an-

⁵ Habermas, J. *La Technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, p. 35.

ciennes de la domination »

Ainsi,⁶ sur la base d'une nature dominée par les sciences et techniques, les philosophes ont *rêvé* d'une société sans domination, d'un monde au sein duquel sont garanties, pour les individus, *la liberté, l'égalité, la justice*. Comme médiation entre l'individu et la société, le citoyen et l'Etat, les relations internationales, ils initient et instituent le Droit. Dès lors la religion, les valeurs féodales, les sentiments, les liens de communauté identitaire ou l'appartenance raciale et ethnique apparaissent comme autant de *paliers* que le sujet se doit de franchir pour se retrouver dans un *Etat de raison*: le Droit.

Dans l'histoire de la philosophie moderne, c'est chez E. Kant que nous rencontrons la première formulation véritable d'une philosophie de l'histoire à visée universaliste; où *la quête du sens* – de la marche du monde – est clairement exprimée, à travers son article *l'histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*⁷. Mais Kant n'avance modestement que des hypothèses sur le cours des choses. Pour ramasser rapidement la substance de ses conjectures qui sont au nombre de neuf, retenons ceci:

- 1) il faut d'abord partir de l'idée qu'il y a une « téléologie » naturelle qui assigne à chaque créature une fin;
- 2) ainsi chez l'homme, seule créature raisonnable, il faut supposer un développement de la « raison » dans l'usage que l'espèce humaine en fait;
- 3) comme troisième proposition, il faut partir de l'idée que « l'homme est ce qu'il fait » par l'usage de sa raison déterminée moralement;
- 4) comme quatrième hypothèse, il faut tenir compte de l'*insociable sociabilité* des hommes qui fait qu'ils inclinent et repulsent en même temps à vivre en société;
- 5) l'avènement d'un penseur, d'un historien philosophe, qui doit tenir compte du but ultime que la nature assigne aux hommes: la création d'un Etat de droit universel;

⁶ Cf. Habermas, J. *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988; du même auteur, *L'Espace public*, Paris, Payot, 1990.

⁷ Cf. Kant, I. *La philosophie de l'histoire*. trad. par Stéphane Piobetta. Paris: Denoël, 1947.

- 6) la sixième proposition est l'idée du prince éclairé: l'homme a besoin de guide, de maître « qui batte en brèche sa volonté particulière et le force à obéir à une volonté universelle valable, grâce à laquelle chacun puisse être libre »;⁸
- 7) Kant propose aussi l'idée d'un droit international qui doit être le prolongement d'une constitution civile au niveau des Etats, pour harmoniser les rapports, prévenir les guerres;
- 8) il propose aussi de croire qu'il y a un but de l'histoire, un plan caché de la nature qui se réalise par l'établissement d'une constitution de droit universel et d'un droit international;
- 9) d'où, comme neuvième proposition, l'idée d'un *sens de l'histoire*.

Ces conjectures sont devenues chez Hegel, qui incarnera le modèle l'historien philosophe voulu par Kant, des thèses justificatrices non plus d'une téléologie naturelle mais d'un Esprit absolu qui instrumentalise les hommes, au cours de sa réalisation, qui est l'histoire même, en vue de l'établissement de l'Etat rationnel, terme de son parcours. Cela signifie que l'Etat de droit rationnel, c'est-à-dire fonctionnant avec des principes, des catégories qui ne se justifient que par la raison, devient le paradis terrestre, qui voit la résolution des problèmes humains – qu'ils soient politiques, économiques, socioculturels, etc. – par des procédures rationnelles. Dès lors, l'on est en droit aujourd'hui de s'attendre à ce que la mondialisation soit la réalisation de ce *monde de rêve*: du moins, que la science, la technique et le Droit emplissent l'univers de leurs bienfaits.

La mondialisation comme réalité ambivalente

Tout laisse croire, à première vue, que la technologie et l'économie ont unifié le monde, que ce dernier est devenu vraiment ce *village planétaire* – où la démocratie se reprend progressivement.

A y regarder de très près, la mondialisation s'apparente au processus de

⁸ « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » in Kant, *Philosophie de l'histoire*, *op. cit.* p. 34.

réalisation de l'Esprit absolu tel que conceptualisé par Hegel. L'Esprit qui *se sert de la nature*, comme de son extériorisation, pour réaliser son essence, la Liberté ou le Concept – même réalité selon Hegel –, après plusieurs *moments* et *périodes* pour se libérer de son auto-aliénation, va revenir à l'immédiateté (ce qu'il n'a jamais cessé d'être) comme *Concept réalisé*:

- a) d'un côté comme « système scientifique » (que la *technologie* réalise, aujourd'hui). En effet tout se passe comme si l'Esprit absolu – qui se réalise comme savoir absolu⁹ redevient *immédiat, infini, indéterminé, abstrait*. N'est-ce pas le sens que recèle, par exemple, l'univers informatique à travers l'Internet, qui rend presque immédiates les communications entre les sujets éloignés; où l'on peut estimer que c'est l'Esprit absolu qui se déploie, grâce au micro-processeur qui est la base de l'ordinateur¹⁰. Cette comparaison n'est pas exagérée si on considère l'Esprit absolu comme *milieu*, comme intersubjectivité; la rencontre des *esprits finis* sans lesquels l'Absolu serait un vain mot;
- b) d'un autre côté à travers le Droit, L'Etat, comme le rationnel en-soi-et-pour-soi ou *réconciliation* du particulier et de l'universel, l'individu et du général. Les théoriciens et les défenseurs du Droit aujourd'hui ne peuvent légitimer leurs efforts que par l'idée de reconnaissance réciproque conceptualisée par Hegel dans le cadre de la philosophie du droit comme la situation de la fin de l'histoire où tous les hommes se reconnaissent réciproquement comme êtres de liberté, comme sujets de droit.

Si la mondialisation signifie cette possibilité de partager des expériences vécues, par une intersubjectivité, facilitée par le support du micro-processeur – intelligence artificielle ou mémoire de l'esprit –, si elle suppose l'extension du Droit et de la démocratie de par le monde, si elle conduit vers la victoire sur la faim et la barbarie; nous pouvons légitimement dire que nous sommes dans la réalisation du projet moderne, que nous vivons la mondialisation, au sens d'extension, du principe moderne de rationalité in-

⁹ Cf. Hegel, G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit* (T2) Trad. de Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1941.

¹⁰ Cf. Servan- Schreiber, J.-J. *Le Défi mondial*. Paris Fayard, 1980.

carné par la science et le droit¹¹.

Mais si la mondialisation participe de la modernité, quelle est la logique qui, depuis le début du 20^{ième} siècle, met la science et la technique au service de la déshumanisation (les deux guerres mondiales les conflits internationaux, les foyers de tension que les médias présentent chaque jour...)? Comment expliquer par ailleurs que la production mondiale couvre les besoins mondiaux et que l'on continue de mourir de faim, de soif, de maladie et de la violence des hommes¹² dans le village planétaire?

Malgré son optimisme et son enthousiasme pour *la victoire sans appel* de la démocratie libérale – qu'il présente comme le terme de l'Histoire, dans une amplification de la clôture hégélienne –, Fukuyama concède que « le premier biais par lequel la science physique détermine des changements historiques à la fois orientés et universels est celui des rivalités militaires »¹³. Et de la première guerre mondiale aux récents bombardements de l'Irak par les Etats-Unis d'Amérique, on peut facilement constater comment la science est mise au service des rivalités militaires.

Mais de manière générale, c'est d'un point de vue de la rationalité instrumentale qu'on peut expliquer le rôle ambigu de la science dans ce processus de déshumanisation. Dans l'entendement des Théoriciens de l'Ecole de Francfort, comme Horkheimer, Adorno ou Marcuse, la raison instrumentale n'est rien d'autre que la rationalité moderne elle-même qui utilise la science, le droit comme moyens pour une aliénation, une exploitation et une réification des individus tant sur le plan politique et que sur le plan socio-économique¹⁴. Sa logique est l'instrumentalisation. C'est dans ce sens que Marcuse a utilisé les expressions d'homme unidimensionnel, de société close, pour montrer comment la société capitaliste moderne intègre les hommes dans une société de consommation qui est synonyme de déshumanisation. D'où la vanité du terme d'émancipation. Car au lieu d'être au ser-

¹¹ Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1986.

¹² Cf. Aron, R., *Les Désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

¹³ Fukuyama, F., *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris Flammarion, 1992, p. 99.

¹⁴ Cf. Jay, M., *L'imagination dialectique de L'Ecole de Francfort*, Paris, Payot, 1977; Horkheimer, M. / Adorno, Th. W., *La Dialectique de la raison*. Paris: Gallimard, 1974; Marcuse, H., *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968.

vice de l'humanité conformément au *rêve moderne*, la science est mise plutôt au service du Capital financier¹⁵. Le Droit, lui-même, s'avère être la doublure de l'exploitation, de la déshumanisation, de la « répression sans terreur » (Marcuse) ou encore la grande toile d'araignée (Nietzsche) avec laquelle le Capital couvre ses intérêts. La théorisation marxiste a montré la vanité des valeurs dans ce monde où l'argent est érigé en valeur suprême et sacré – devant le quel l'humanité se prosterne chaque jour –, où les intérêts économiques déterminent même le jeu politique censé être sous-tendu par des idéaux sociaux-éthiques. Par le biais de la technologie, la culture même s'intègre dans le vaste système du libéralisme qui ne finit pas de *dévorer* le monde entier. De fait, la mondialisation se traduit comme une domination, un impérialisme du Capital financier: la science se met au service de la recherche et de la production industrielle.¹⁶

Mais la Théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas¹⁷ donne peut-être les meilleurs moyens de comprendre le processus de la mondialisation. Au contraire des autres Théoriciens de l'Ecole de Francfort, il ne réduit pas la rationalité à la rationalité instrumentale. A côté ou en même temps que celle-ci, il faut envisager la *rationalité communicationnelle* – comme chez Kant on parle de *raison théorique* et de *raison pratique*, même si la distinction n'est que méthodologique.

La raison instrumentale est en œuvre dans le travail, la science, la production, l'économie; tandis que la raison communicationnelle permet l'interaction langagière, la compréhension, le consensus entre des sujets disposés à l'intersubjectivité féconde. La raison instrumentale est productrice de lois scientifiques, de catégories, de savoirs objectivants, alors que son pendant communicationnelle donne naissance aux normes, valeurs sociales; en un mot produit des savoirs moraux pratiques pour donner sens à la vie et l'existence des hommes. D'après le paradigme habermassien, la rationalité communicationnelle a déterminé la marche de l'existence humaine jusqu'à l'avènement de la modernité ou la rationalité instrumentale est devenue le

¹⁵ Bourguinat, H., *La tyrannie des marchés. Essai sur l'économie virtuelle*, Paris, Economica, 1995.

¹⁶ Guillebaud, A., *La trahison des Lumières. Enquêtes sur le désarroi contemporain*, Paris, Seuil, 1995.

¹⁷ Cf. Habermas, J. *La Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

principal facteur du développement. Cela par un processus de rationalisation que Habermas explique par les concepts weberiens de *différenciation* et d'*autonomisation*.¹⁸

Tout commence avec l'émancipation du politique, de l'Etat vis-à-vis de la Tradition, de l'autorité religieuse, grâce à la critique philosophique – qui s'est aussi émancipée –, notamment à partir des Lumières. Le droit positif remplace le droit traditionnel. L'économie reste déterminée par l'Etat dans le capitalisme mercantile jusqu'à la fin du 19^e siècle, avant que les choses ne s'accélérent avec le couplage science-technique dans le cadre de la production capitaliste. Celle-ci atteint son âge majeur au 20^e siècle quand l'économie, grâce à la science et aux performances techniques, a cessé de se légitimer par les idéaux des Lumières, pour secréter sa propre idéologie. D'où l'économie dévient autonome vis-à-vis de l'Etat et du politique. En outre elle les détermine au point où, à présent, elle conduit la marche de l'humanité. D'où l'Etat lui-même apparaît aujourd'hui comme une grosse firme, un agent du capitalisme. En effet, quel est l'Etat au monde qui réalise un programme de développement sans la bénédiction des Institutions Financières Internationales?

C'est dire que la perception ambivalente qu'offre la mondialisation est que le progrès moral – tel que conçu comme rationalisation et émancipation humaine – n'a pas suivi le progrès de la science. Et on ne peut les confondre en voulant que le premier soit réalisé par le second; Ils ne sont pas *automatiquement* liés. La science nous met en possession d'un *savoir* et d'un *savoir-faire techniquement utilisable*, mais ne saurait déterminer efficacement les relations intersubjectives basées sur la morale et le politique. Pour cela, il faut la pertinence d'une éthique.

Nécessité de cultiver l'humain

La mondialisation serait d'une certaine façon la perversion du rêve de libéra-

¹⁸ La différenciation signifie que les sphères de vie (religion, morale, politique, économie...) se distinguent les unes des autres; l'autonomisation aussi suppose que cette différenciation correspond à leur émancipation vis-à-vis des déterminations anciennes (Lire Weber, M., *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959 et *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967).

tion humaine portée à bout de bras par une modernité pensante.¹⁹ Mais les hommes sont devenus *oublieux* de ce projet originel qui consistait à mettre la science au service de l'humanité tout entière. Aujourd'hui, face à la conduite des affaires du monde par l'Universel économique, la réflexion doit rebondir – à plusieurs niveaux.

Pour une meilleure intégration des hommes,²⁰ le rôle de l'Etat doit être redéfini. Car, on le voit bien, l'économie de marché tend à briser les frontières – on peut être d'une nationalité étrangère et avoir des actions dans un autre pays; alors que l'Etat continue à maintenir les hommes dans des barrières contraignantes. Par exemple, ces nouvelles recompositions économiques – Communauté Européenne, Union Monétaire Ouest Africaine (UMOA), Le NEPAD (Nouveau partenariat africain pour le développement) – souffrent bien du rôle des Etats qui conçoivent des programmes nationaux de développement qui ne coïncident pas toujours avec les projets de ces grands ensembles²¹. Sans compter la responsabilité importante des Etats dans des conflits multiples: questions de nationalité, problèmes frontaliers... Il faut donc trouver les moyens de briser ou de rendre moins importantes les « frontières de l'Etat ».

Il n'y a pas que les frontières, il faut aussi faire tomber les murs que nous avons construits dans nos têtes. La nécessité de dépasser les particularismes s'impose comme le moyen d'ouvrir l'humanité à elle-même: *l'interculturalité* peut-être considérée comme une des conditions indispensables pour *la reconnaissance réciproque* au sens de Hegel. Les replis identitaires, les conflits claniques ou ethniques – constatables partout dans le monde – apparaissent comme les conséquences ultimes d'un manque de médiation et de justice sociale, qui ne s'explique que par les *murs* installés en nous.

La société, le peuple, la patrie sont des notions abstraites: partout, la réalité qui les incarne apparaît comme la société civile, les composantes sociales regroupées en corporations professionnelles, idéologiques, confession-

¹⁹ A lire *Les contradictions culturelles du capitalisme* de Bell, D. (Paris, Presses Universitaires de France, 1979).

²⁰ Cf. Engelhard, P., *L'Homme mondial. Les sociétés humaines peuvent-elles survivre?* Paris, Seuil et Arlea, 1996.

²¹ Question que se posent de D'Iribane Alii dans *Culture et mondialisation: gérer par-delà les frontières*, Paris, Khartala, 1996.

nelles...Elles peuvent donner corps aux mouvements sociaux qui ont d'autres aspirations que celles proposées par la logique de l'économie libérale: le mouvement populaire, mondial à Seattle considéré comme une altermondialisation en est un exemple illustratif.

L'ouverture de l'humanité à elle-même suppose qu'aucune valeur, aucune norme ne peut s'ériger en Valeur ou Norme universelle²². L'évolution du monde et les différentes expériences historiques, jusqu'à la *victoire* de l'économie libérale nous conduisent à rechercher ou à re-inventer des nouvelles manières d'être. Car nous sommes à peu près dans la situation du dernier homme de Fukuyama:

« le dernier homme, à la fin de l'histoire, sait qu'il a mieux à faire que de risquer sa vie pour une cause, parce qu'il sait que l'histoire a été pleine de batailles inutiles dans lesquelles les hommes ont combattu pour décider s'ils devaient être chrétiens ou musulmans, protestants ou catholiques, allemands ou français »²³.

Aujourd'hui, le sujet particulier doit intégrer véritable l'universel si tant il vrai qu'il prétend appartenir à la commune humanité. Cela s'entend comme la capacité de transcender les clivages, les limitations socioculturelles qui restent de l'ordre de la subjectivité. Notre collègue Sounaye Abdoulaye l'a bien souligné dans sa communication à la rencontre internationale de Porto-Novo (Bénin) sur le thème, *Ethique universelle à la lumière de l'expérience africaine*.²⁴

«l'homme emmuré dans ses frontières culturelles est certainement, aujourd'hui, un homme incapable. Tous les contextes (social, politique et davantage encore économique) prouvent la nécessité d'abord d'une ouverture, pour aller au-delà de son espace propre, ensuite, celle de l'intégration au fur et à mesure que la multiplicité et la diversité des hommes et des cultures se découvrent ».

L'homme est avant tout un être, un sujet moral. Il est toujours en mesure de réorienter sa vie quand les nécessités externes l'y contraignent.

²² Apel, K.O. *L'Ethique à l'âge de la science*, Lille, Presse Universitaire de Lille, 1987.

²³ *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 347.

²⁴ Sounaye, A. « Problématique de l'intégration dans un espace d'éthique universelle », Colloque International sur l'Ethique universelle à la lumière de l'expérience africaine, Bénin, Porto-Novo, 10 au 12 Mai 1999.

L'humanité doit être considérée comme un *sujet gros format* auquel le progrès donne d'immenses possibilités aujourd'hui, de s'ouvrir à lui-même. Ces quelques pistes ébauchées peuvent être empruntées par lui pour sortir du charme dans lequel le plonge chaque jour une mondialisation destructrice de l'humain.

Au bilan, la mondialisation n'est pas une nouvelle ère: elle est l'extension progressive de la rationalité instrumentale qui se fait sous la conduite de l'économie capitaliste qui met la science et la technique à son service. S'il est vrai que le monde est devenu un village planétaire dans lequel les interactions deviennent médiates, il est tout aussi vrai que c'est un village où, malgré les possibilités réelles de soustraire tous les villageois à la domination, on perçoit la barbarie. Mais on ne peut exiger de la science qu'elle apporte des remèdes à tous les problèmes.²⁵ C'est peut-être Habermas qui a vu juste lorsqu'il écrit que:

« bien que la faim règne sur les deux tiers du globe, la suppression de la faim a cessé être une utopie au mauvais sens du terme. Mais la libération des forces productives de la technique, y compris la construction de machines susceptibles d'apprentissage et de guidage qui stimulent le secteur d'activité rationnelle par rapport à une fin[travail] au-delà des capacités de la conscience naturelle et se substituent aux performances humaines, ne se confond pas avec le fait de dégager des normes qui puissent accomplir la dialectique de la relation morale dans une interaction libre exempte de domination sur la base d'une réciprocité qui est vécue sans contrainte »²⁶.

²⁵ Krugman, P., *La mondialisation n'est pas coupable. Vertus et limites du libre échange*, Paris La Découverte, 1997.

²⁶ Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, p. 210-211.

