

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
SOCIAL SCIENCES

DU POLITIQUE ARENDTIEN À LA MONDIALISATION : ENJEUX ET PERSPECTIVES

**Thèse de Doctorat Ph.D en philosophie, soutenue le 11
novembre 2024**

Par

NDJANA ONGUÉNÉ Jean François

Master en philosophie

Matricule : 14G641

Jury

Président : MBELE Charles Romain, Pr ;

Rapporteur : OUMAROU Mazadou, Pr ;

MENYOMO Ernest, M.C ;

Membre : CHATUE Jacques, Pr ;

MINKOULOU Thomas, M.C ;

NZAMEYO René Aristide, M.C ;

Université de Yaoundé I ;

Université de Yaoundé I ;

Université de Yaoundé I ;

Université de Dschang ;

Université de Yaoundé I ;

Université de Yaoundé I.



Janvier 2025

SOMMAIRE

DÉDICACE.....	i
REMERCIEMENTS	iii
SERMENT DE PROBITÉ INTELLECTUEL OBLIGATOIRE	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	vi
ABRÉVIATIONS ET SIGLES	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE :LES JALONS DE LA MONDIALISATION DANS LA PENSÉE POLITIQUE DE HANNAH ARENDT	14
CHAPITRE 1 :LA PLURALITÉ HUMAINE ARENDTIENNE COMME POINT DE DÉPART DE LA MONDIALISATION.....	16
CHAPITRE 2 :DE LA MONDIALISATION TOTALITAIRE À LA CONSTRUCTION D’UN MONDE EN ABIME : LES DÉRIVES DE L’ULTRALIBÉRALISME	45
CHAPITRE 3 :LA MONDIALISATION DÉMOCRATICO-LIBÉRALE ET LA QUESTION DE LA PERTE DU SENS DU POLITIQUE : L’HISTORICITÉ	82
DEUXIÈME PARTIE :LE POLITIQUE ARENDTIEN ET LA MONDIALISATION : UN DUALISME EN QUESTION	119
CHAPITRE 4 :L’ESSENCE DU POLITIQUE ARENDTIEN ET LE SENS DE LA POLITIQUE MONDIALE : UNE OPPOSITION SÉMANTICO-CONCEPTUELLE ?.....	121
CHAPITRE 5 :DE L’HERMÉNEUTIQUE POLITIQUE À UNE POLITIQUE ANTI- HERMÉNEUTIQUE : LA QUESTION D’UNE TRADITION POLITIQUE PERDUE	158
CHAPITRE 6 : L ’HUMANITÉ GÉNÉRIQUE ET LA MONDIALISATION PACIFIQUE	194
TROISIÈME PARTIE :LA MONDIALISATION AU SENS ARENDTIEN : ENJEUX ET PERSPECTIVES.....	227
CHAPITRE 7 :LES IMPLICATIONS DU POLITIQUE ARENDTIEN DANS LA SOCIÉTÉ GLOBALE ACTUELLE.....	229
CHAPITRE 8 :POUR UNE MEILLEURE CONDITION DE L’HOMME POSTMODERNE... ..	265
CHAPITRE 9 :LA MONDIALISATION AU SENS ARENDTIEN : QUEL IMPACT POUR L’AFRIQUE ?	293
CONCLUSION GÉNÉRALE	334
BIBLIOGRAPHIE	345
INDEX	379
TABLE DES MATIÈRES.....	380

À

Mon feu père ONGUÉNÉ FRANÇOIS et ma feuè mère TOUA FRIDOLINE.

REMERCIEMENTS

Notre gratitude, à l'orée de ce travail de recherche, va à l'endroit de tous ceux qui, de près ou de loin, l'ont rendu possible. Qu'il nous soit permis de remercier particulièrement :

- Le Professeur Oumarou MAZADOU et le Professeur Ernest MENYOMO qui ont concomitamment manifesté, à travers leur rigueur et leur disponibilité, le souci qu'ils ont pour la formation scientifique ;
- Tous les membres de la famille ONGUENE pour leurs divers et multiples soutiens ;
- Ma mère par alliance, Gertrude EBOGO Epse Danga, pour son soutien tant matériel que spirituel et à son Mari Danga Dominique pour son soutien matériel ;
- Mes défunts parents : François ONGUENE et Fridoline TOUA pour leur investissement dans le processus de construction de ma personnalité ;
- Tous mes enseignants aussi bien du primaire, secondaire que du supérieur pour leur héritage intellectuel ;
- Le Docteur Côme Mama pour ses lectures et orientations ;
- Tous mes camarades pour leurs encouragements ;
- La grande famille ONGUÉNÉ pour ses conseils.

SERMENT DE PROBITÉ INTELLECTUEL OBLIGATOIRE

Je soussigné Monsieur Jean François NDJANA ONGUÉNÉ, reconnais par ce serment de probité et de propriété intellectuelle que cette thèse de doctorat/Ph. D en Philosophie est entièrement l'œuvre de mon esprit, ainsi que le produit de mes propres investigations intellectuelles. Elle ne fait par conséquent, d'aucune façon quelconque, l'objet de plagiat ou contrefaçon. Tout emprunt a été explicitement signalé et cité conformément aux conventions en vigueur dans la science en général et dans ma discipline en particulier. J'admets par-là que toute falsification probante de cette assertion puisse conduire à sa nullité.

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour dessein épistémologique de scruter aussi bien l'en-dedans que l'en-dehors du dualisme politique et mondialisation chez Hannah Arendt. Pour elle, la force conceptuelle du politique n'a de sens que grâce à l'espace qui se crée entre-les-hommes. Cependant, Hannah Arendt précise que lorsque le politique est coincé dans une impasse structurelle, il subit les affres de la mondialisation en se faisant engloutir dans les dédales du capitalisme et du libéralisme ravageurs. On peut comprendre pourquoi chez la philosophe juive, ce sont à la fois la liberté et la pluralité humaine qui fondent le socle conceptuel et architectonique du politique. La première, prise en otage par la crise de la modernité au profit de la postmodernité, doit être repensée. La seconde, c'est-à-dire la pluralité humaine lorsqu'elle prend en compte la trinité identité-différence-collectivité est la condition *per quam* de toute action politique. À la suite de ce qui précède, si la mondialisation considérée non seulement comme une forme d'obstruction de l'expression des souverainetés politico-nationales, mais aussi comme un processus qui s'acomode de la prépondérance tant financière, environnementale, culturelle que sociale, alors on est en droit de s'interroger sur son impact véritable dans l'architecture constitutive d'un monde où les individus vivraient en marge de toute interaction ontologique. Pour répondre à cette question, Hannah Arendt soutient la thèse selon laquelle la mondialisation doit éviter sans autres formes de procès, de créer des sociétés de masse qui avaient, dans l'Allemagne Nazie, donné l'asile à l'antisémitisme, à l'impérialisme et au totalitarisme. Le résultat qui en découle est le suivant : en prenant en compte la liberté et la pluralité humaine, l'interconnexion aussi bien des peuples que des États peut conduire à un pluralisme ontologico-institutionnel ordonné, vecteur d'une esthétisation du politique entendue comme la préservation harmonieuse d'un espace commun mondial.

Mots clés : Mondialisation, libéralisme, pluralité humaine, valeur, axiologie, liberté, politique et économie.

ABSTRACT

This thesis is to scrutinize the epistemology inward and outward of political dualism as well as globalization to Hannah Arendt. In her view conceptual, policy force is nonsense due to the space created between human being. However, Hannah Arendt précises that when the politics faces with difficulties, it undergoes problems of globalization of capitalism policy and liberalism, people can understand why Juive German philosopher, it is liberty and the human plurality which found the basis structural and architectonic of the politics. The modernity must be refounded this means, the second of the human plurality when it takes into consideration the identity, the difference, the collectivity is the condition of each political action. After this analysis, if the globalization considered policy not only as a type of obstacle of national policy but also like a process which functions normally with the culture, the society and finance. Then, we are right to wonder on its real impact in the construction of the constitution of the world where men might live far from ontologic interaction. In order to give answer to this question, Hannah Arendt sustains this thesis: the globalization must avoid other types of issues, to create big society which enables Germany to install Antisemitism and Nazism. As result, we take into consideration the liberty, the interconnection of peoples and nations which can lead to pluralism “ontologico-constitutionnel” as the sample of policy, without forgetting that it is the worldwide common space of life.

Keywords: liberalism, human variety, value, liberty, politics, economy and science action.

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

BATX	: Baidu, Alibaba, Tencent, Xiaomi.
DUDH	: Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.
GAFA	: Google, Apple, Facebook, Amazon.
LMD	: Licence, Master, Doctorat.
NBIC	: Nanotechnologie, Biotechnologie, Informatique et Sciences cognitives.
ONU	: Organisation des Nations Unies.
OTAN	: Organisation du Traité de l'Atlantique Nord.
PUF	: Presses Universitaires de France.
TIC	: Technologies de l'Information et de la Communication.
UA	: Union Africaine.
UE	: Union Européenne.
UNESCO	: Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture.
UYI	: Université de Yaoundé I(Cameroun).

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans un monde où toutes les valeurs prennent le pas sur les autres, les bonnes sur les mauvaises, où le Capitole en tant que siège représentatif des institutions démocratiques a été saccagé, – le 06 janvier 2021 –, où l'on a plus d'Hommes que d'Humains au nom de la post-humanité et du néolibéralisme des valeurs qui sont les résultantes de la mondialisation ultralibérale et néocapitaliste, le politique (national) en tant que communauté d'hommes nantie de l'art de gouverner ses sujets se trouve vulnérable. Sa vulnérabilité est de plus en plus accrue avec l'extension des relations humaines, la mondialisation, dont certains principes tirent leurs sources de la théorie politique de Hannah Arendt. Pour cette dernière, le politique a deux orientations : son *essence* et son *sens*. Ces deux problématiques, – *l'essence* et le *sens*¹ – sont également soulevées par le processus de déploiement de la mondialisation contemporaine, liée au capitalisme ultralibéral, à la globalisation économique – laquelle est le canal par excellence de la mise sur pied du grand marché mondial –, au postmodernisme, à la transhumanité et à la crise de l'État-nation. Cette dernière est due à la conception de « l'après État-nation » sous le prisme de la « constellation politique »² au sens de Jürgen Habermas. En fait, la conception du politique arendtien et le processus d'extension des relations humaines à l'échelle planétaire qui caractérisent la mondialisation sous la forme du « *village global* »³, dans ce sens, ont des accointances conceptuelles à la fois convergentes et problématiques. Nous partons de ces constats dans la mesure où Hannah Arendt recommande à toute recherche de prendre l'appui sur la réalité-événement-expérience parce que « *toute pensée qui s'émancipe de l'évènement ou de l'expérience, qui ne lui demeure pas liée comme le cercle à son centre, sombre dans « l'arc-en-ciel des concepts», dans la gratuité, le préjugé, le bavardage* »⁴.

Serrer de près le politique-monde arendtien, surtout dans un contexte mondialisé où les limites nationales sont transcendées ainsi que les valeurs qui leur sont intrinsèques, revient à restaurer au politique national ses valeurs intrinsèques – la souveraineté et l'autonomie – au sein de la globalisation ultralibérale contemporaine qui se confond à l'américanisation du monde⁵ selon Serge Latouche. L'un des plus grands défis de la recherche étant d'actualiser la pensée d'un auteur d'une époque avec la réalité ambiante d'une nouvelle époque gangrénée par des problèmes différents, voilà le défi que nous nous donnons à relever. C'est ainsi que nous avons décidé de travailler sur le politique arendtien en relation avec la mondialisation

¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, traduction de l'allemand et préface de Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, texte établi par Ursula Ludz, 1995, préface, p. 1.

² Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

³ Marshall McLuhan, *The medium is the Massage. An Inventory of Effects*, New York, Bantam Books, 1967.

⁴ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Agora, 1983, p. 328.

⁵ Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde*, Paris, La découverte, 2005.

contemporaine afin de dégager les enjeux et les perspectives que ce politique peut apporter à la mondialisation actuelle qui est de plus en plus a/dé-raisonnante par le fait que les termes d'échanges entre les firmes des grandes nations prennent le contrôle des sociétés étrangères sous le prisme des multinationales⁶. Ayant observé que les « valeurs » postmodernes mondiales souffrent d'une vacuité axiologique, c'est-à-dire que l'on vit dans un monde où tout se définit en référence au capital⁷, il est judicieux de restaurer l'humanité de l'homme en référence à sa rationalité qui, de plus en plus, est en crise continue au nom des progrès techno-bio-économiques. Ce d'autant plus que, nous réitère Antoine Manga Biyina, « *la tâche éternelle de la philosophie reste encore intacte : chercher l'homme, le situer dans lui-même, dans son rapport avec le monde et avec l'autre ; le recentrer dans l'optique d'une humanité du possible positif parce que déterminée par les seuls et vrais besoins de l'homme* »⁸.

Cependant, la question du politique chez Hannah Arendt est d'une complexité extrême tout comme la mondialisation. Car, c'est par le monde de « la pluralité humaine » que la politique et la mondialisation prennent corps à telle enseigne que « *plus il y a de peuples, plus il y a de monde* (sic.) »⁹. Ayant constaté que l'homme du monde moderne, voire postmoderne tend à se débarrasser de la politique¹⁰, Hannah Arendt pense qu'il est judicieux pour nous, générations modernes et postmodernes, d'appréhender le politique dans une nouvelle perspective. Cette dernière doit s'appuyer aussi bien sur *l'essence* du politique qui est *la pluralité humaine* que sur son *sens*, *la liberté*. À partir de ce postulat, tout comme le reconnaissait déjà Platon, la politique devient un art qui requiert une certaine expertise chez le politique qui a à sa charge le « troupeau humain » d'après la terminologie de ce philosophe grec. En fait, le politique, dans le sens de Hannah Arendt, est similaire à une communauté « mondiale » d'hommes qui interagissent à travers la parole (qui prend une nouvelle forme aujourd'hui avec le monde numérique), les actions et les travaux qu'ils mènent réciproquement pour créer et conserver l'espace politique, le monde commun, l'espace mondial. Ce dernier espace tend à disparaître avec la prédominance de l'économique sur le politique, le capitalisme libéral comme levier d'appui essentiel de la démocratie libérale sur la véritable liberté. C'est

⁶ Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme, démocratie forte contre mondialisation techno marchande*, Paris, Éditions Mille et une nuit, 2001.

⁷ Karl Marx, *Le capital*, Paris, PUF, Édition Populaire, traduction de J. -P. Samson, 1965.

⁸ Antoine Manga Biyina, « La mondialisation : l'ouverture des technosciences et les perspectives pour une humanité de l'avenir », in Ebénézer Njoh Mouellé (dir.), *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 246.

⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, traduction de l'allemand et préface de Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, texte établi par ursula ludz, fragment 3c, 1995, p. 154.

¹⁰ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, fragment 3a, p. 63. Elle se demande si la politique d'aujourd'hui a encore un sens. Dès lors qu'elle perd son sens, il faut s'en débarrasser.

contre cet espace commun que s'érige toute pratique inhumaine qui se situe en marge de la liberté et de la dignité humaines telles que les deux grandes guerres historiques avaient déjà fait montre. Or, la véritable politique mondiale dans son déploiement doit garantir le fait que « *les hommes vivent dans des conditions de liberté politique* »¹¹. En effet, les deux grandes guerres de l'histoire humaine ont fait perdre à la politique mondiale tout son sens et c'est après ces deux grandes guerres que l'extension des relations humaines, en vue d'éviter les futures éventuelles catastrophes monstrueuses similaires dans le monde, est devenue plus opérationnelle d'après James Douglas Thwaites¹². La crise actuelle du politique national face aux politiques mondiale et internationale, est due au fait que dans la conception du politique moderne et postmoderne, il y a eu une rupture historique avec les bases traditionnelles du politique antique et prémoderne selon Hannah Arendt.

En fait, il s'agit précisément de son ancienne appréhension destinée à assurer le plein épanouissement des hommes et de réguler leurs rapports, les uns vis-à-vis des autres. Loin d'être intrinsèque de la nature l'homme, la politique apparaît comme une construction humaine, un fait, une création. Voilà pourquoi, pour Hannah Arendt, « *l'homme est a-politique* [par nature]. *La politique apparaît dans l'espace entre-les-hommes, et donc tout à fait à l'extérieur de l'homme.* »¹³. Par le fait que l'homme par nature soit mû par le désir de reconnaissance, le *thymos*, l'homme va étendre son désir non seulement dans les relations humaines, mais aussi sur la nature ou le cosmos. C'est ce pouvoir sur la nature qui est à l'origine aujourd'hui des progrès scientifiques et techniques, lesquels, au sens d'Ebénézer Njoh Mouelle, s'érigent désormais en une instance normative définissant le degré d'évolution d'une civilisation afin de mieux opposer les civilisations des pays du Nord à celles des pays du Sud : « *la techno-bio-économie est parfaitement décrite comme un système qui passe aujourd'hui pour l'état normal d'une civilisation évoluée* »¹⁴. La civilisation évoluée aujourd'hui s'évalue en fonction de son niveau de production du capital au sein des grands échanges mondiaux qui s'universalisent au moyen du slogan de la libre circulation des hommes et des biens dans leur diversité, créant ainsi « Le choc des civilisations »¹⁵ entre le Nord et le Sud. Ce slogan sert de pont entre la pluralisation du monde et la mondialisation des civilisations, voire des peuples.

¹¹ Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 403.

¹² James Douglas Thwaites (dir.), *La mondialisation. Origines, développement et effets*, Presses de l'Université de Laval, 4^e édition, 2014.

¹³ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, pp. 163-164.

¹⁴ Ebénézer Njoh Mouelle, *Transhumanisme. Marchands de science et avenir de l'homme*, Paris, L'Harmatan, Collection « Éclairages Philosophiques d'Afrique », préface de Monique Castillo, 2017, p. 9.

¹⁵ Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997.

C'est par le désir de *pluraliser* positivement le monde, sous le prisme d'un « village planétaire » et de rendre l'homme de plus en plus libre à l'image du politique arendtien, par opposition au « pluralisme négatif »¹⁶, que la mondialisation va tirer son principe d'action sur l'origine du concept « monde ». Celui-ci apparaît chez André Tosel comme *mundus*¹⁷, et chez Jean-François Mattei comme une donnée qui se caractérise par l'interconnexion nécessaire et harmonieuse entre les différents êtres qui existent dans le cosmos : « *Le monde est un tout harmonieusement disposé dont les parties sont articulées entre elles de telle sorte qu'aucune n'existe séparément en lui ou en dehors de lui* »¹⁸. À partir de là, il n'est possible pour aucun État de vivre en marge de la société-monde. Cependant, le monde chez Hannah Arendt est factice. C'est une co-construction qui incarne la liberté politique ; qui laisse la lassitude aux hommes d'œuvrer, d'interagir et de travailler entre pairs, afin de faire de la politique non point un simple système « totalitaire » qui dépasse le cadre de l'*isolement* pour la *désolation* (être privé de soi-même et des autres par la terreur gouvernementale), mais un lieu communautaire à réciprocité égalitaire, un espace commun et isonomique. C'est dans cette mouvance d'idées que va s'inscrire la mondialisation contemporaine bien qu'elle soit greffée sur la démocratie néolibérale qui favorise le libéralisme ultra capitaliste, socle de l'extension du grand marché mondial et de la stabilité de l'économie-monde. Le libéralisme n'étant pas la liberté, la mondialisation et le politique arendtien dans cette optique opèrent entre eux une scission sémantique parce que tout libéralisme postmoderniste limite la souveraineté de l'État, du politique comme le prouve Philippe Nemo lorsqu'il affirme qu'« *il y a "libéralisme" quand la souveraineté de l'État est limitée* »¹⁹. En d'autres termes, la limitation de la souveraineté de l'État est la condition d'existence de tout libéralisme.

Par ailleurs, le politique arendtien qui est par essence moral en ceci qu'il sort la politique ancienne des carcans « des systèmes » pour la définir comme une constellation de concepts et d'actions, –par opposition aux régimes dictatoriaux et despotiques anciens qui mettaient en péril l'expression de la liberté humaine –, se heurte au libéralisme axiologique conséquent de la démocratie ultralibérale. La mondialisation économique dans ce sens est synonyme de la globalisation qui libéralise l'économie. Or, « *le libéralisme économique ne va jamais sans le*

¹⁶ David Ernest Apter, « La mondialisation et les conséquences politiques du pluralisme négatif » in *Revue internationale des sciences sociales*, 2007/2 n° 192 | pages 285 à 300 consultable à <https://www.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-sociales-2007-2-page-285.htm>.

¹⁷ André Tosel, *Un monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Éditions Kimé, Collection « Philosophie en cours », 2008.

¹⁸ Jean-François Mattei, « Monde, mondialisation et liberté », in *Revue Arch. phil. droit*, N° 47, 2003, p. 111.

¹⁹ Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2002, p. 23.

libéralisme moral »²⁰. De fait, la libéralisation de l'économie dans la société contemporaine est à l'origine de la libéralisation de la morale, laquelle est en cours de disparition dans nos sociétés contemporaines. Ainsi dans l'idéal, la morale et l'économie apparaissent comme deux domaines à destin commun tandis que dans la réalité, la morale s'évacue du champ des grands échanges mondiaux au sein desquels les termes d'échange sont définis par le centre et les périphériques sont privés de toute liberté de fixation décisionnelle ou de riposte.

Toutefois, l'analyse de la question du politique et de son « esthétisation »²¹ ne commence pas par Hannah Arendt –philosophe politologue Juive naturalisée américaine –. Cette problématique du politique, c'est-à-dire l'art de gérer les hommes si l'on se réfère à la terminologie de Platon, existe depuis l'Égypte antique. Considérée comme le berceau de l'humanité, l'Afrique ancienne en général et l'Égypte pharaonique en particulier, avait une manière de gérer les hommes. Le politique dans ce contexte était le pharaon. Son pouvoir n'était pas arbitraire. Il s'adossait sur le principe régulateur de la société dont incarnait la Maât. Il s'agit précisément du principe de justice, de l'ordre et de la vérité. Toute action humaine, d'après le politique pharaon, devait donc s'y référer. Aussi, le politique apparaî-t-il chez Homère, poète de l'Antiquité grecque, comme un être divin et dont le pouvoir devrait s'exercer unilatéralement. Son pouvoir tirait son origine dans la famille où le père en était l'incarnation. Le politique dans cette optique apparaissait comme un monarque dont l'exercice du pouvoir était unidirectionnel tel le pouvoir du père vis-à-vis de ses enfants et de sa femme. Toujours dans le monde de la Grèce antique, Platon et Aristote vont donner une nouvelle acception à ce concept.

Pour Platon, au-delà de la conception du politique communément répandue dans la cité athénienne, la politique est une manière esthétique de gérer la *polis* ou cité. Le politique se présente ainsi comme un homme ayant la science du gouvernement. Car, la possession de la connaissance ou de la science, avec son désir constant d'innovation et de perfection qui doit certes être recadré par l'« esprit de conservation »²², ne peut que conduire au polissement de la cité. Tandis que la pratique du mal gouvernemental n'est que le fruit de l'ignorance. Là, Platon conçoit le politique en étroite collaboration avec la science ou le savant. C'est à ce niveau que la pratique de la vertu s'imposait comme le paradigme nécessaire pour être appelé homme politique. La perte du sens de la politique est souvent la conséquence logique de l'ignorance de certains gouvernants. Par la possession de la science, –sous le prisme trilogique savant,

²⁰ Jean-François Mattei, « Monde, mondialisation et liberté », p. 119.

²¹ Diane Lamoureux (1994). Hannah Arendt, « L'esthétique et le politique », in *Revue québécoise de science politique*, (25), 65–87. <https://doi.org/10.7202/040337ar>.

²² Mireille Delmas-Marty, *L'humanité saisie par le droit international public*, Paris, LGDJ, 2012, p. 94.

politique et mondialisation²³ –, surtout celle des valeurs humaines, l'axiologie, le politique apparaît comme la vectorialité directive des penchants humains de la cité vers l'horizon du Bien qui assure impérativement le règne d'une « humanité dignité »²⁴ au sein de la société-monde. Ce qui veut dire en d'autres termes que la pratique du Bien par chacun dans la société est l'idéal de toute politique. Par le Bien, il faut entendre cette catégorie universelle du « monde des Idées » de Platon qui revêt à la fois les catégories d'ordre esthétique, judiciaires et épistémologique. En d'autres termes, ce qui est bien est beau, juste et vrai. C'est à ce Bien que doit se focaliser la mondialisation qui, d'ailleurs, doit faire l'objet des regards philosophiques en ceci qu'elle n'est pas mauvaise en soi, mais que c'est le capitalisme qui la sort des carcans de la morale d'après Kai Nielsen²⁵.

Ainsi, à partir de cette appréhension platonicienne du politique, il convient de souligner que la politique n'est plus l'affaire de tous, mais de quelques-uns. Voilà pourquoi d'après lui, le meilleur gouvernement est l'aristocratie entendue comme le gouvernement des nobles, des meilleurs. L'aristocratie se penche sur ces catégories d'hommes parce qu'ils sont capables d'imposer à leurs corps, une certaine tyrannie des passions et promouvoir l'exaltation de la raison. Voilà pourquoi, pour son disciple Aristote, « *au fond, il n'y a pour Platon qu'un gouvernement, c'est celui des meilleurs, c'est l'aristocratie.* »²⁶. Ayant pris conscience de la nécessité éprouvée par son maître Platon d'accompagner le politique du savoir pour la connaissance préalable des notions de bien et de mal afin d'éviter de faire *chavirer le troupeau humain* dont il a à sa charge, Aristote va définir l'origine de l'aptitude à commander plutôt sur la *nature*. En d'autres termes, c'est la nature qui prédispose certains hommes à avoir la science susceptible de fonder leur habileté à gouverner. Le politique, en son sens, devient un élu de la nature. Voilà pourquoi, pense-il, « *la nature qui, par de vues de conservation, a créé certains êtres pour commander, et d'autres pour obéir.* »²⁷ Il en ressort que la politique est plus une donnée naturelle qu'une construction. Ce d'autant plus que l'homme est un être par nature politique ou social. Le premier niveau de sa socialité c'est la famille qui est « *l'association*

²³ Frédéric Lebaron, *Le Savant, le Politique et la Mondialisation*, Paris, Éditions du croquant, Collection « Savoir/agir », 2003.

²⁴ Delmas-Marty Mireille, *Aux quatre vents du monde – Petit guide de la navigation sur l'océan de la mondialisation*, Paris, Éditions du Seuil, 2016, p. 85.

²⁵ Kai Nielsen, « La mondialisation au service de l'empire », in Jocelyne Couture et Stéphane Courtois (dir.), *Regards philosophiques sur la mondialisation*, traduction d'Eve Gaudet et Jocelyne Couture, Québec, Presse de l'université du Québec 2005.

²⁶ Cité par Hannah Arendt in Préface de *Qu'est-ce que la politique ?*.

²⁷ Aristote, *La politique*, traduction de J. Barthélémy-Saint-Hilaire, Paris, Librairie philosophique de Lagrange, 3^{ème} édition, « revue corrigée », 1874, p. 4.

naturelle de tous les instants »²⁸. C'est en fondant la politique sur les potentialités naturelles des uns et des autres qu'Aristote crée des inégalités sociales qui engendrent à leur tour le « *tout permis* » libéral au nom d'une certaine prédisposition naturelle.

À partir de là, Machiavel va concevoir le politique comme un gouvernant-Prince chez qui seules la conquête et la conservation du pouvoir doivent être recherchées. Ses aptitudes naturelles de mensonge, de duplicité et surtout de la démagogie deviennent des atouts pour mieux conquérir le pouvoir et s'y maintenir. Ainsi, s'opère un schisme entre la morale, l'éthique et la politique. Ceci dans la mesure où la tradition politique, celle qui consiste à ce que l'éthique et la politique soient inséparables, avait été oubliée par la modernité politique. L'héritage philosophique du monde moderne sera de ce fait dépourvu de testament selon Hannah Arendt. Le politique moderne ou postmoderne a perdu toutes les sources politiques à la fois morales et éthiques. C'est ce qui fait perdre à la politique, son sens qui est d'être au service des hommes de la cité. Ainsi, Hannah Arendt se référant à René Char, affirme que « *notre héritage n'est précédé d'aucun testament.* »²⁹. Le testament renvoie ici aux traditions et cultures politiques anciennes ayant maintenu le monde dans la paix malgré les différentes relations entre les peuples.

Le machiavélisme sus-évoqué va se heurter à certaines conceptions humanistes du politique, mais à des méthodes différentes. Ceci est le point de vue des contractualistes pour qui, pour Thomas Hobbes par exemple, le politique doit incarner un pouvoir suprême³⁰, unidirectionnel dont le but est d'inspirer la peur rationnelle qui est la forme transformée de la force désordonnée et chaotique de l'état de nature. Il doit se présenter sous l'image du Léviathan, entendu comme monstre marin susceptible de pacifier les rapports entre les hommes. Son pouvoir n'est certes pas arbitraire, parce qu'il résulte du peuple, mais il s'exerce de manière « arbitraire ». Car, le Léviathan n'a de comptes à rendre à personne, excepté Dieu. C'est lui qui fixe le permis et le défendu, toute régie comportementale ayant pour but de garantir la vie et non plus la mort au-delà du principe delmasien selon lequel « *tout homme est tout l'homme* »³¹.

²⁸ *Ibidem*, p. 5.

²⁹ Hannah Arendt, *La crise de la culture : huit exercices de la pensée politique*, traduction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, Collection « Folio/Essai », 1972, p. 11.

³⁰ Thomas Hobbes, "the supreme authority", in *Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduction de M. Philippe Folliot, Paris, Collection « Les classiques des sciences sociales, 2002, p. 81.

³¹ Delmas-Marty Mireille, *Aux quatre vents du monde –Petit guide de la navigation sur l'océan de la mondialisation*, p. 85.

Cette conception hobbesienne du politique va se confronter à celle de Jean-Jacques Rousseau, qui paraît plus humanisante. Pour ce dernier, le politique doit se concevoir en termes de « volonté générale » qui est la conjonction des volontés particulières désireuses d'être plus libres qu'à l'état de nature. C'est à partir de là que le concept du politique prend une extension allant au-delà du particulier pour se forger sur le général. Il n'est plus un homme, mais une communauté d'hommes tout comme chez Hannah Arendt, il est l'espace commun. C'est grâce à l'implication de la communauté dans les affaires politiques que l'objectivité dans la prise de décisions politiques va prendre corps. En plus de la simple communauté politique dont promeut le philosophe de Genève, Emmanuel Kant va trouver nécessaire de concevoir les relations humaines non seulement dans le sens de la communauté nationale, mais aussi dans la perspective de la communauté cosmopolitique. Ce concept, de manière littérale renvoie à une politique du cosmos. En d'autres termes, il s'agit d'une forme de politique à extension mondiale et cosmique qui ne connaît ni affinité géographique limitée, ni race, ni appartenance linguistique et tribale. Pour arriver à interconnecter la communauté d'hommes à l'échelle mondiale, voire cosmopolite, une nouvelle dynamique intermédiaire servant d'instrument à ce déploiement du politique apparaît. Il s'agit de la mondialisation qui, d'un point de vue politique, renvoie à l'interconnaissance des hommes à l'échelle planétaire. Elle a d'ailleurs plusieurs définitions. Sous l'angle de l'entreprise, « *la mondialisation désigne donc la structure planétaire d'interdépendance et d'interpénétration des économies nationales* »³². Ce qui revient à dire qu'elle est « *énergiquement propulsée par les firmes transnationales, qui font circuler par-dessus les frontières non seulement des capitaux et des produits mais aussi des technologies.* »³³. Sous l'angle social, elle est le processus d'universalisation des principes sociaux à l'échelle planétaire.

De ces définitions sérieuses, il apparaît que, la mondialisation, bien qu'elle soit, dans l'idéal, perfectionniste dans le sens de l'extension des rapports humains, se présente dans son déploiement réel comme une politique au profit des pays du Nord³⁴, un instrument au service de l'agrandissement du marché mondial³⁵. Déjà, pour Jacques Charmes, Orstom Bernard Husson, Ciedel, « *la mondialisation est un mouvement **ambivalent**. On a conscience de*

³² Alternatives économiques, le Cédérom, deuxième édition, novembre 1998.

³³ Joseph E. Stiglitz, *La Grande Désillusion*, Paris, Fayard, 2002, p. 34.

³⁴ Opposés aux pays du Sud, il s'agit d'un ensemble des pays industrialisés. Huntington les appelle l'Occident, c'est-à-dire l'ensemble de pays ayant pour but de coloniser le monde. Ceci grâce à leur puissance technologique et médiatique. L'Occident idéologique ne renvoie plus simplement à la l'Europe mais aussi à l'Amérique, la Russie, la Chine.

³⁵ Karl Marx, *Manuscrit de 1857-1858(Grundrisse)*, Paris, Éditions sociales, 1939.

l'insuccès qu'il y a de vouloir se tenir à l'écart ou de s'en écarter. Mais de sérieux doutes subsistent derrière les raisons d'espérer quant à la possibilité d'une universalisation de ces progrès »³⁶. De là, la mondialisation se présente comme une forme d'obstruction de l'expression des souverainetés politico-économiques nationales de par son principe d'« universalisation » qui pose ainsi le problème des conditions de possibilité de l'adéquation entre souverainetés nationales et la souveraineté mondiale. Le politique mondial décisionnaire est à cet effet l'occidental. Celui-ci promeut, de façon unidirectionnelle ses valeurs, ses cultures, ses traditions en un universalisme absolu. Il déculture de fait les autres peuples et les origines de ce mouvement remontent à la conquête des espaces par l'Occident dans les Amériques comme le reconnaît si bien Serge Latouche en ces termes : « *La première mondialisation proprement planétaire date de la conquête de l'Amérique lorsque l'Occident prend conscience de la rotondité de la Terre pour la découvrir et asseoir ses conquêtes. Lorsque « le temps du monde fini commence » suivant la formule de Paul Valéry* »³⁷.

À partir de cette assertion, le politique et la mondialisation politique se situent aux antipodes en ceci que la seconde, par opposition au politique, s'étend jusqu'aux secteurs d'activités cognitives tout en mettant fin aux métarécits figés³⁸ au profit d'« *une rhétorique de la raison* »³⁹ qui se caractérise par la création d'un écart entre le « nous » personnel et le « on » impersonnel dans les relations sociales et politiques, engendrant ainsi les questions du sens par le caractère rhétorique que la raison introduit en politique par le canal de la prudence qu'elle érige en « politique de l'éthique ». En plus, l'internationalisation à l'opposé de l'avènement de la globalisation qui mobilise plusieurs secteurs d'activités, s'appuyait plus sur l'État-nation⁴⁰ au-delà de la simple conquête des espaces. C'est la conquête de l'espace et des nouvelles terres qui est à l'origine de l'extension des relations entre les peuples à l'échelle mondiale. Le monde en tant qu'unité particulière séparée de l'universel apparaît dans ce contexte comme un leurre. Mais, la mondialisation, comme processus neutre dans l'idéal, va s'accommoder à l'idéal de la globalisation économique en tant que « *prépondérance croissante des processus financiers, économiques, environnementaux, politiques, sociaux et culturels à l'échelle mondiale, vis-à-vis*

³⁶ Jacques Charmes, Orstom Bernard Husson, Ciedel, in « *Mondialisation et développement, des enjeux contradictoires?* ». Actes du Colloque du 6 et 7 Juin 1996, *Revue trimestrielle* n° 34/35, p. 1.

³⁷ Serge Latouche, *La déraison de la raison économique. Du délire d'efficacité au principe de précaution*, Paris, Edition d'Albin Michel, 2001, p. 22

³⁸ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, Collection « Critique », 1979.

³⁹ Jean Robelin, *Pour une rhétorique de la raison*, Paris, Kimé, Collection « Philosophie en cours », 2006.

⁴⁰ Denis Salas, « Le droit entre mondialisation et universalisme », in *Revue de deux mondes*, 2000, p. 23.

de ces mêmes processus à l'échelon régional, national et local. »⁴¹. De là, les politiques nationales sont dépassées, les questions territoriales transcendées et les souverainetés politiques des États particuliers revues en baisse ce d'autant plus que pour Bernard Cassen, la globalisation n'est que « *dépossession du politique, de ses prérogatives et de ses responsabilités et, par voie de conséquence, la dégradation du citoyen...* »⁴². Cette conception de la politique mondiale ou globale par opposition aux politiques nationales et aux citoyens pose un problème dont la conception du politique arendtien donne des pistes de résolution en recommandant de conserver le monde, l'espace commun ou politique.

Avec l'avènement de progrès scientifiques et techniques et par la suite l'avènement des régimes totalitaires du XX^e siècle, la science, celle que devrait posséder tout politique pour mieux régner, sort de son sens de savoir gouvernemental simple pour s'agripper sur les questions de « pouvoir » capables de détruire le monde avec les essais nucléaires par le fait que « *leur laboratoire coïncide avec le globe* »⁴³. C'est ce qui justifie les deux guerres monstrueuses du XX^e siècle. Leur extension a été forte grâce aux relations internationales et à la mondialisation⁴⁴. Le politique chez Hannah Arendt qui se définit par le *travail, l'œuvre et l'action* ne peut être qu'au service du monde. Le monde ici doit être entendu non pas comme l'univers, mais comme un lieu d'interactions humaines. Il s'agit d'un monde d'actions réciproques. Ce monde part des hommes aux clans, puis des tribus aux classes sociales, enfin des sociétés aux États, aux continents, au cosmopolitisme. Au niveau des relations entre les États, la politique tend à se définir comme un rapport de forces entre puissances. Chaque conscience étatique s'y pose en contradiction avec celle des autres États. Mais là, il s'agit des relations internationales. C'est la mondialisation capitaliste, basée sur la libre circulation des hommes et des biens, en vue de créer un espace mondial commun au sein duquel on pourra observer la fin de l'histoire et l'avènement du dernier homme⁴⁵, et où l'interaction sera planétaire, nous amène à formuler les hypothèses suivantes :

Si la mondialisation était un « *pluralisme ordonné* »⁴⁶, positif et neutre à l'égard de la souveraineté des politiques nationales en garantissant collégialement, « l'humanité-collectivité

⁴¹ José Antonio Ocampo et Juan Martin, *Mondialisation et développement, Un regard de l'Amérique latine et des caraïbes*, in Libros de la CEPAL, Santiago du Chili, 2005, p. 13.

⁴² Bernard Cassen, « Reconquérir les espaces démocratiques confisqués par la mondialisation libérale », « Comprendre la mondialisation II », p. 14.

⁴³ Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, p. 203.

⁴⁴ C'est par ces deux mouvements que se forment facilement les alliés en cas de guerre.

⁴⁵ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduction de Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992.

⁴⁶ Mireille Delmas-Marty, *Le pluralisme ordonné*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

d'avec « l'humanité-valeur »⁴⁷, alors elle s'adosserait moins sur le capitalisme ultralibéral que sur les relations politiques entre les peuples du monde. En plus, si la mondialisation n'avait pas d'impacts négatifs sur le politique, alors Hannah Arendt ne s'évertuerait plus à la deuxième moitié du XXème siècle à recadrer sémantiquement la conception du politique. Par ailleurs, si les échanges économiques, culturels et identitaires étaient réciproquement égalitaires au sein de la « ville-monde » ou au sein du marché mondial, la mondialisation ferait moins de controverses. Si la mondialisation n'était qu'une simple extension des relations humaines, alors la crise du politique et des États-nations ne serait pas monnaie courante aujourd'hui. Et, si la mondialisation en tant que processus qui se fonde sur des principes occidentaux érigés en principes universels était vraiment universelle ou pluriverselle, alors la crise de la paix dans les relations internationales et des souverainetés culturelle, ethnique, politique et économique ne seraient pas en voie de disparition aujourd'hui dans les pays du Sud.

À partir de ces hypothèses sérieées, découle en toute logique le problème du statut épistémologique du politique arendtien à l'ère de la mondialisation néocapitaliste. Autrement dit, de façon plus large, il s'agit d'examiner la nature de la relation entre les « micro » États et le « macro » État mondial encore appelé société-monde. Dès lors, quel statut épistémologique le politique arendtien revêt-il dans un contexte animé par la mondialisation ultralibérale et néocapitaliste ? Quelle est la nature du rapport entre le politique arendtien et la mondialisation au vu des multiples tensions qui s'observent entre les peuples du monde postmoderne ? Mieux, le politique arendtien pourrait-il médicaliser les dérives de la mondialisation capitalo-libérale actuelle ? Quel impact la vision arendtienne de la mondialisation pourrait avoir sur le développement de l'Afrique ?

Pour répondre à ces interrogations sérieées, à partir d'une méthode analytico-dialectique, nous étendrons ce travail en trois grandes parties. Dans la première, nous exposerons les jalons de la mondialisation dans la pensée politique de Hannah Arendt en analysant, de fond en comble, les questions de pluralité humaine, du totalitarisme, celles de la mondialisation démocratique-libérale et la perte du monde. En deuxième partie, nous allons démontrer le dualisme qui peut être assorti entre le politique arendtien et le déploiement de la mondialisation qui épurge du champ politique toutes les questions éthiques au bénéfice du néocapitalisme. Enfin, nous montrerons les enjeux et les perspectives du politique arendtien dans la

⁴⁷ Mireille Delmas-Marty, *L'humanité saisie par le droit international public*, p. 29.

mondialisation tout en ressortant l'impact de la perspective mondialiste de Hannah Arendt en Afrique actuelle afin que celle-ci sorte de la grande nuit⁴⁸ des « *souverainetés subverties* »⁴⁹.

⁴⁸ Achille Mbembé, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013.

⁴⁹ Pius Ondoua, *Humanisme et dialectique. Quelle philosophie de l'histoire, de Kant à Fukuyama ?*, Paris, L'Harmattan, Collection « Ouverture philosophique », 2012, p. 17.

PREMIÈRE PARTIE :

**LES JALONS DE LA MONDIALISATION DANS LA
PENSÉE POLITIQUE DE HANNAH ARENDT**

*« Les authentiques philosophes [et leurs pensées] se comprennent [...] par-delà les
frontières de l'espace et du temps »* dixit Édith Stein.

Cette partie va s'étendre en trois chapitres. Il s'agira précisément pour nous de démontrer comment la théorie du politique de Hannah Arendt constitue le soubassement de la mondialisation actuelle. Cela se fera précisément sur la base des concepts arendtiens aussi bien de *pluralité humaine*, du *totalitarisme*, de *l'impérialisme* que du *monde*. Il convient de ce fait de souligner que la philosophe politologue et journaliste allemande est fondatrice des grandes idées et théories qui animent la mondialisation d'aujourd'hui. Conçue dans l'idée comme une interconnexion des peuples du monde en vue d'une interconnaissance et d'une interrelation des hommes à l'échelle planétaire, la mondialisation dans la réalité se fonde dans le capitalisme et le libéralisme. De la même manière que le politique de Hannah Arendt n'a de sens que grâce à *l'espace* qui se crée *entre-les-hommes*⁵⁰ quand ils interagissent, de la même manière que la mondialisation crée un espace à la fois politique, économique, culturel et médiatique. En plus, la pluralité humaine qui est l'essence du politique ne trouve son sens dans la mondialisation que si le sens du politique est la liberté. Ainsi, dans le premier chapitre, nous allons poser la pluralité humaine comme le point de départ de la mondialisation. Car, l'objectif substantiel de la mondialisation est de pluraliser les humains, les peuples, les nations, les civilisations et les continents. Nous insistons sur ces jalons de la mondialisation dans la pensée politique arendtienne parce que la raison humaine cherche le plus souvent à déceler le sens et la finalité d'une chose à partir de la connaissance de son origine bien que pour Issoufou Soulé Mouchili Njimom, « *la connaissance de l'origine ne semble pas toujours nous donner le pouvoir de savoir où nous allons.* »⁵¹.

⁵⁰ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 8.

⁵¹ Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *De la signification du monde et du devenir de l'existence*, Yaoundé, L'Harmattan (Cameroun), 2017, p. 8.

CHAPITRE 1 :
LA PLURALITÉ HUMAINE ARENDTIENNE COMME
POINT DE DÉPART DE LA MONDIALISATION

Hannah Arendt entend par pluralité humaine, le fait qu'il existe des Hommes et non l'Homme unique dans le monde. Là, le sens de l'existence ne peut se concevoir que dans l'altérité, dans l'interrelation, dans l'intersubjectivité. Toutefois, cette pluralité ne signifie pas que les hommes sont parfaitement identiques. Mais, elle traduit plutôt le fait qu'ils sont en même temps identiques et différents. C'est la même pluralité humaine arendtienne qui est l'idéologie fondamentale de la mondialisation. Cette dernière a pour ambition non pas de créer un simple espace politique défini dans une affinité géographique bien délimitée, mais plutôt un monde politico-économique intercontinental, mieux planétaire ou cosmopolite. C'est pourquoi nous allons poser d'entrée de jeu la pluralité humaine arendtienne comme le fondement essentiel de la mondialisation.

I- LA PLURALITÉ HUMAINE ARENDTIENNE COMME FONDEMENT DE LA MONDIALISATION

C'est dans le but de rendre l'humanité plurielle que la mondialisation interconnecte les peuples du monde à travers une internationalisation des échanges entre les peuples et en établissant un marché mondial. Cette extension de l'humanité à l'échelle mondiale bien qu'étant liée aujourd'hui au capitalisme et à l'ultralibéralisme qui n'ont rien avoir avec l'essence de la mondialisation, puise ses racines dans la pensée politique de Hannah Arendt développée au XXème siècle. Ceci est possible dans la mesure où si l'on se réfère à Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁵² et à Lucien Ayissi qui pensent respectivement que toute philosophie est fille de son temps et que toute philosophie est fille de son temps et de son espace, on comprendrait que la philosophie est une arme de révolution sociale qui a pour but de questionner les problèmes qui minent l'homme dans un temps et dans un espace bien précis. Toutefois, nous dit Édith Stein, « *les authentiques philosophes se comprennent [...] par-delà les frontières de l'espace et du temps*⁵³ ». En d'autres termes, la philosophie est une interconnexion d'idées liées entre elles par

⁵² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « Éléments de la philosophie du Droit ». Il affirme précisément que « chacun est un fils de son temps et donc la philosophie est-elle aussi une époque telle qu'elle est appréhendée dans la pensée de ce temps ».

⁵³ Edith Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, traduction de Philibert Secrétan, Paris, Cerf, 2013, p. 32.

la cohérence et ayant pour téléologie de faire progresser le débat à travers des interrogations sans cesse rebondissantes. En ce sens, la philosophie transcende les cadres *a priori* kantien qui sont l'espace et le temps. C'est à partir de ce postulat que va se justifier notre ambition de poser les jalons de la mondialisation de la pensée politique de Hannah Arendt. Car, bien que n'ayant pas traité de façon ouverte la question de la mondialisation, elle en pose les bases. D'un point de vue épistémologique, toute théorie scientifique s'élabore en s'adossant sur une théorie antérieure. Soit elle rompt avec l'antérieure tout en y puisant ses sources, soit-elle la complète. De ce fait, il convient de souligner que la science tout comme la philosophie, parce qu'elles transcendent les limites de l'espace et du temps, ne sauraient se concevoir avec Karl Popper comme « *un système d'énoncés certains ou bien établis [susceptible de progresser]⁵⁴ vers un état final* »⁵⁵. Un débat clos n'est pas envisageable en philosophie, encore moins en science. Sinon, c'est circonscrire la pensée dans un temps et un espace bien délimité, c'est contraindre la pensée à perdre son essence libre et étendue.

Ainsi, lorsque Hannah Arendt affirme que « *la politique est donc essentiellement action, mise en relation [...] c'est dire que l'objet de la politique est le monde et non pas l'homme* »⁵⁶, elle définit l'action et la relation comme la nature de la politique et pose le monde comme sa téléologie. Le monde, dans ce sens, s'érige en son objet d'étude. À partir de là, le monde qui est « *l'espace-qui-est-entre les hommes* »⁵⁷ lorsqu'ils sont en relation, peut s'étendre jusqu'aux relations interétatiques voire mondiales et cosmopolites. Ne pas interagir, c'est être mort, c'est vivre dans le désert, c'est être *a-monde ou acosmique*⁵⁸. C'est par l'interaction, la volonté d'interagir, que les peuples sont entrés en relation les uns avec les autres, que l'autarcie manque de réalité aujourd'hui et donne lieu au vaste mouvement de la mondialisation. Celle-ci renvoie à un regroupement tendanciel de tous les peuples en un seul, lequel est régi par les mêmes lois, les mêmes coutumes, la même culture. En un mot, il s'agit d'établir une société planétaire. Une telle connexion plus étendue entre les peuples aujourd'hui a pour point de départ la conception romaine de la loi, nous dit Hannah Arendt.

⁵⁴ C'est nous qui l'ajoutons.

⁵⁵ Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, traduction de Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot, 1973, p.284.

⁵⁶ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 14.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁸ Ici, ce concept connote le fait d'être coupé du monde d'interaction. Hannah Arendt parle plus dans ses textes des concepts de *l'isolement* et de la *désolation*. Le premier renvoie au fait d'être *seul* sans les *autres* mais accompagné de *soi-même*. Le deuxième quant à lui, traduit le fait d'être séparé de *soi-même* et des *autres*. C'est ce qu'engendraient ailleurs, d'après elle, les systèmes totalitaires.

1- La politique antique gréco-romaine comme point de départ de la mondialisation

Depuis l'Antiquité grecque, Polybe, deux siècles avant Jésus Christ, observait qu'« avant, les événements qui se déroulaient dans le monde n'étaient pas reliés entre eux. Depuis, ils sont tous dépendants les uns des autres »⁵⁹. Cela revient à dire que l'humanité n'a de sens que dans la pluralité et l'existence du monde pluriel au sein desquelles aucun événement n'est autarcique. En effet, les concepts de monde et de pluralité humaine de Hannah Arendt sont certes circonscrits dans un espace géographique bien précis, mais, ils trouvent leur apogée en termes d'extension dans la politique romaine. Opposée à la politique grecque, Hannah Arendt s'interroge sur la manière par laquelle les Romains ont étendu leur civilisation au-delà de leurs frontières, tout en répondant à son interrogation en ces termes :

*Comment les Romains ont-ils transformé le désert en monde ? Grâce d'une part à la conception d'une **politique étrangère**, c'est-à-dire d'un **ordre politique extérieur** aux limites du corps propre d'un peuple ou d'une cité, et grâce à l'instauration de la loi, constitutive du monde. Pour les Grecs en revanche, la politique étrangère ne faisait pas véritablement partie de la politique et la loi fermait l'espace plus qu'elle ne l'ouvrait.*⁶⁰

De ce point de vue arendtien, découlent deux idées principales. La première pose la politique romaine comme la base de l'extension de la politique ancienne au-delà de ses frontières. Il s'agit là des premiers pas de la mondialisation, c'est-à-dire de la mise en relation des peuples géographiquement divers, qui sont régis par des lois différentes et qui ont des civilisations et des cultures parfois opposées. Ceci commence, nous réitère la philosophe juive, avec la conception romaine de la loi. Les Romains concevaient la loi dans la perspective de la *lex* et non dans le sens du *nomos* qui est essentiellement grec. C'est cette acception de la loi qui faisait évoluer les relations entre les peuples. Elle les poussait à la conquête de nouvelles terres. C'est cette forme de loi qui régulaient la communauté politique et lui épargnait des dérives gouvernementales. Elle était le fruit d'un consensus intérieur et se définissait de ce fait comme la boussole axiologique permettant à un peuple d'agir réciproquement avec un autre sur la base d'un consensus sans une possible guerre. Paul Ricœur abondait dans le même sens lorsqu'il stipulait que « la base éthique d'une communauté politique se borne aux valeurs sur lesquelles existe un certain consensus »⁶¹. Cela revient à dire au sens de Paul Ricœur que toute

⁵⁹ Geneviève Vinsonneau, *Mondialisation et identité culturelle*, Bruxelles, 1ère édition, Collection « Groupe De Boeck S.A. », 2012, p. 9.

⁶⁰ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 22.

⁶¹ Paul Ricœur, *Éthique et politique*, Paris, Seuil, Collection « Esprit », n° 5, p. 10.

communauté politique se doit d'avoir une éthique gouvernementale, laquelle va la situer aux antipodes de l'arbitraire pour ne que valoriser ce qu'il appelle le consensus. L'extension des civilisations dans ce sens n'était pas anarchique, mais reposait sur un certain nombre de principes éthiques qui lui permettaient de sauvegarder la souveraineté et les valeurs culturelles et traditionnelles de chaque peuple.

La deuxième idée qui en découle montre que la civilisation grecque à elle seule n'aurait aucunement permis l'extension d'un peuple au-delà de ses frontières ; pis encore jusqu'à l'échelle mondiale. Cette forme de civilisation n'aurait jamais contacté les peuples extérieurs à sa communauté politique interne. Car, sa conception de la loi – *nomos* –, la privait de toute expansion politique. Elle était essentiellement intra nationale. Toutefois, la politique romaine qui était la première au sens de notre auteure à s'ouvrir au monde, était une politique étrangère *a priori* désintéressée. Loin de la mondialisation capitaliste, elle coïncidait avec l'idéal intrinsèque de la mondialisation par opposition à ce qu'est la mondialisation dans son effectivité : capitaliste et ultra libérale. En d'autres termes, la mondialisation dans son essence n'a rien à avoir avec le capitalisme, l'impérialisme, l'ultralibéralisme. Ces concepts, apparemment intrinsèques à la mondialisation ne sont que des accidents historiques. Car, il faut distinguer la mondialisation de la globalisation qui est économiquement impérialiste. Cette distinction de la mondialisation d'avec la mondialisation capitaliste est plus claire chez Kai Nielsen. Pour cet auteur, « *ce n'est pas la mondialisation en soi qui est mauvaise, c'est-à-dire nuisible à la plupart des êtres humains, mais la mondialisation capitaliste* »⁶².

Déjà, à l'introduction de cet ouvrage collectif⁶³, ses deux directeurs nous rappelaient qu'il est nécessaire de distinguer avec Kai Nielsen, la mondialisation comme mouvement politique de la mondialisation capitaliste comme mode opératoire de cette forme de mondialisation. La mondialisation capitaliste est le mode opératoire de la mondialisation dans son effectuation parce qu'elle est véhiculée particulièrement par les États-Unis dont l'opérationnalité économique est par essence capitaliste et libérale. Cela revient à dire que la mondialisation originellement a pour idéal d'accomplir le rêve de Hannah Arendt, celui de la pluralité humaine à partir duquel se définit le politique. Dans ce sens, l'humanité n'est pas à concevoir dans une perspective sociologique. Elle est plutôt à voir sous l'angle générique et

⁶² Kai Nielsen, « La mondialisation au service de l'empire », in Jocelyne Couture et Stéphane Courtois (dir.), *Regards philosophiques sur la mondialisation*, traduction d'Ève Gaudet et Jocelyne Couture, Québec, Presse de l'université du Québec, 2005, p. 22.

⁶³ Jocelyne Couture et Stéphane Courtois (dir.), *Regards philosophiques sur la mondialisation*, traduction d'Ève Gaudet et Jocelyne Couture, Québec, Presse de l'université du Québec, 2005.

cosmopolite. Concevoir une société en marge d'une autre ne saurait permettre à l'homme de cerner la politique mondiale. Celle-ci est non seulement complexe d'autant plus qu'elle engendre un brassage culturel, mais est également perplexe parce qu'elle est un rapport de forces. Car, elle internationalise les rapports interétatiques tout en mettant en péril la souveraineté propre à chaque État particulier dans la mesure où loin d'être des relations pacifiques, les Relations Internationales selon Francis Fukuyama traduisent l'extension ou la généralisation des traditionnels rapports de maîtres à esclaves dans un contexte international. Voilà pourquoi il laisse transparaître l'idée que « *la relation du maître et de l'esclave au niveau domestique trouve naturellement sa réplique au niveau des États ou des nations dans leur ensemble cherchent la reconnaissance et entrent dans les conflits sanglants pour la suprématie.* »⁶⁴. Cela revient à dire que la recherche de la reconnaissance de soi est ce qui caractérise chaque État dans les relations internationales. Or, la recherche effrénée de la reconnaissance de son soi présent sans reconnaissance de son être dans le passé, est un vœu pieux et vain.

Ce qui pourrait justifier les dérives actuelles de la mondialisation, c'est le fait que lorsque le passé n'éclaire plus le futur, l'humanité ne peut que marcher vers les ténèbres⁶⁵. C'est le passé, c'est-à-dire notre antériorité qui donne un sens à notre présent et pourrait nous permettre de présager notre futur. Mais, le monde actuel se passe des valeurs traditionnelles ayant gouverné l'humanité jusqu'ici pour inventer des nouvelles valeurs, sans fondement éthique sous prétexte que « *notre héritage n'est précédé d'aucun testament.* »⁶⁶. Ce qui revient à dire que les choses ont changé avec la modernité. Le vecteur traditionnel de la conception de valeurs humaines est renversé. Tout se conçoit d'ores et déjà sur la base des Droits de l'Homme. Ceux-ci tendent à justifier même l'injustifiable. C'est ce qui transparaît aujourd'hui avec la pratique de l'homosexualité ainsi que toutes les dérives sociales que cette pratique engendre.

Le capitalisme n'est pas inhérent à la mondialisation. Il s'agit simplement d'une idéologie hégémonique qui, de façon accidentelle, s'est associée à la mondialisation. L'ultra libéralisme et l'ultra capitalisme sont similaires à l'« ultra » nationalisme qui déjà, à l'époque

⁶⁴ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 20.

⁶⁵ Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de la pensée politique*, p. 16. Elle affirme précisément que « *le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres* ».

⁶⁶, Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de la pensée politique*, p. 11.

de Hannah Arendt, avait engendré les mouvements du Nazisme⁶⁷ et de l'antisémitisme⁶⁸ en Allemagne. Ces deux idéologies étaient contre les Juifs, lesquels n'avaient aucune considération aux yeux d'Adolf Hitler. En outre, avec la mondialisation, aucun peuple encore moins aucune nation, ne peut vivre en autarcie. La jonction entre les peuples du monde est nécessaire de telle sorte que « *la destruction d'un peuple équivaut à la destruction d'une partie du monde* »⁶⁹. En d'autres termes, la politique cosmopolite qui unit les peuples à l'échelle mondiale fonctionne comme un organisme vivant. Celui-ci est souffrant, dès lors qu'une infime partie qui le constitue en est également. C'est ce qui a d'ailleurs justifié les différentes crises économiques et politiques mondiales en l'occurrence de celle de 1929 qui n'a pas eu des répercussions seulement en Europe, mais plutôt dans tout le monde entier. Du point de vue culturel, les *autoroutes de l'information*⁷⁰ que sont les médias influencent les masses publiques. Il y a donc une sorte de dialectique entre le général et le particulier dans la mondialisation.

2- La dialectique entre l'unité et la pluralité au sein de la mondialisation

La question de la dialectique de l'un et du multiple, laquelle nous appelons ici l'unité ou la pluralité, était déjà abordée par Platon dans *Le Parménide*. Il faut souligner ici que ce philosophe grec, disciple de Socrate, reflétait déjà dans ce dialogue, la pensée d'Héraclite et de Parménide – ses antécédents –, qu'il concilie d'ailleurs. Pour Lucien Sève par exemple, la dialectique est incontournable dans tout ce que l'on peut entreprendre dans le réel d'autant plus qu'elle est intrinsèquement humaine. Ainsi, affirme-t-il, « *toute chose est elle-même rapport, non extérieurement, mais au-dedans d'elle-même, non fortuitement et en apparence, mais nécessairement et en son essence* »⁷¹. De plus, au sujet de la dialectique, en développant le mythe de la caverne au livre VII de *La République*, Platon avait pour ambition de distinguer le monde sensible du monde intelligible. Il localise dans le premier monde, la pensée d'Héraclite d'Ephèse qui veut que le mobilisme régit universellement les choses sous le principe du *pantarei*⁷². Quant à la philosophie de Parménide d'Elée, il la situe dans le second monde au sein duquel l'être est éternellement défini. À partir de ce postulat, il convient en toute logique de

⁶⁷ Il s'agit du national-socialisme

⁶⁸ Il s'agissait dans l'Allemagne du XXe siècle d'un vaste mouvement idéologique contre les Sémites ou les juifs. À cela s'opposait le sionisme qui était l'idéologie développée par les Juifs pour riposter à la haine nationaliste allemande.

⁶⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 15.

⁷⁰ Ebénézer Njoh Mouelle, *Mondialisation. Rapports de forces et illusion de solidarité*, Yaoundé, Presse Universitaire de l'UCAC, 2016, p. 13.

⁷¹ Lucien Sève, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris. Éditions sociales, 1980. p. 69.

⁷² Il s'agit du concept grec à travers lequel Héraclite montre que tout est évanescant et passager dans le monde sensible au sein duquel se déploie notre existence.

déduire que les apparentes oppositions des choses ne sont qu'apparentes. De façon synoptique et holistique, les choses ne *s'opposent* pas, elles se *posent* plutôt, c'est-à-dire se complètent. Ainsi, « *il est sage alors de dire dans le même sens : Tout est Un* »⁷³. Une telle réalité s'applique également dans la condition plurielle de l'humanité. Cela ne veut pas dire que nous remettons en cause l'idée selon laquelle chaque individu ou de chaque peuple est singulier et particulier. Toutefois, ce que nous voulons prouver ici, c'est l'idée que chaque peuple ou chaque civilisation comprenne que son destin se trouve dans la collectivité. Déjà, il n'est pas possible de penser que l'unité de la pluralité est angélique. Ce qui nous revient de faire, c'est de définir les conditions de cette unité dans une perspective de perfectionnement de l'humain, lequel n'est possible que parmi ses pairs. C'est la raison pour laquelle Hannah Arendt affirmait que « *le général confère signification et importance au particulier* »⁷⁴.

Par ailleurs, James Madison dans *The Federalist*, repris par Hannah Arendt, exposait déjà une telle vision du monde lorsqu'il affirmait que « *la vie en commun réunit des hommes et non des anges* »⁷⁵. Ainsi, les relations des peuples qui constituent le village planétaire doivent se concevoir dans la perspective de « l'unité négative ». Celle-ci transcende les différences et les transforme en des similitudes. Ces dernières permettent de comprendre que le particulier n'a de sens que dans le général et vice versa. Voilà pourquoi nous avons parlé de dialectique, c'est-à-dire d'un aller-retour conceptuel entre l'unité et la pluralité. Cela n'est possible que si le principe de la justice distributive est appliqué au-delà de la gestion des ressources humaines, culturelles et traditionnelles au sein de l'État-monde. Ce principe tant évoqué par Hannah Arendt surtout au sujet de la condamnation d'Eichmann à Jérusalem, se doit d'être régulateur dans le libre-échange et dans la libre circulation des hommes et des biens. Il s'agit là des voies par lesquelles la mondialisation se meut. Car, bien que différente de la globalisation qui s'appesantit plus sur l'économie, le libre-échange au sein du marché mondial est souvent bénéfique à certaines métropoles au détriment des autres.

Mais, c'est plus la justice distributive, au sens d'Aristote, qui doit s'appliquer ici. Pour ce disciple de Platon, cette forme de Justice consiste à répartir les biens dans la société en fonction du mérite des uns et des autres. À cela, doit s'ajouter l'impartialité et l'égalité de tous dans la distribution, voire la redistribution de ces biens. Cela évitera les injustices de divers ordres au sein de la cité mondiale et de ce fait, va garantir l'avènement d'une cité

⁷³ Héraclite, *Fragment 50*, cité par Martin Heidegger in *Essai et Conférences*, p. 249.

⁷⁴ Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, p. 88.

⁷⁵ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 192.

asymptotiquement parfaite à l'image de la cité idéale de Platon gouvernée par le philosophe. Elliott J. Soifer marquait déjà un temps d'arrêt sur cette manière de concevoir le processus de libre-échange. Pour lui :

*Pour que la justice distributive fonctionne, la distribution économique se doit d'être impartiale et de correspondre à la compréhension que nous avons de « nos droits ». La distribution doit être impartiale, tout comme les individus doivent être traités de manière égale. Il est plus facile de mettre à jour les transgressions dans l'adjudication de nos droits que de décider sur quelle base nous devrions considérer les individus comme égaux.*⁷⁶

Le principe de droits de l'homme, sur lequel nous reviendrons plus tard, est ce sur quoi doit s'appuyer toute justice distributive qui veut promouvoir l'égalité entre les hommes. Cela se justifie par le fait que plus la société devient mondiale, plus la régulation des hommes et la répartition des biens (en fonction des aptitudes de tout un chacun dans la société mondiale) deviennent complexes. Aristote, à la suite de Platon, faisait déjà ce constat au sujet de la démocratie qui se heurte plus aux problèmes de gouvernance par analogie aux autres formes de gouvernement parce que l'extension de sa population est relativement grande. Il faut aller des principes universels de l'humanité afin de comprendre « *qu'aucune continuité dans le temps [n'est] assignée et qu'il n'y[a], par conséquent, humainement parlant ni passé ni futur, mais seulement le devenir éternel du monde et en lui le cycle biologique des êtres vivants.* »⁷⁷.

Le devenir éternel du monde, c'est ce qui prouve que l'humanité, bien que correspondant à des époques historiques différentes, se heurte toujours aux mêmes difficultés. Penser trouver un système de gouvernance qui résolve définitivement les problèmes de l'humanité tel que la démocratie libérale le prétend, constat opéré par Francis Fukuyama⁷⁸, est un leurre. Car, le cycle biologique des êtres humains évolue certes, mais il ne change pas totalement. Déjà, le concept d'humanité renvoie non pas à une époque, mais seulement à l'ensemble d'êtres humains qui ont des caractéristiques communes, soumis aux mêmes conditions d'existence. Il faut concevoir les conditions d'existence différemment des conditions

⁷⁶ Elliott J. Soifer, « Perspectives sur le libre-échange », traduction de Florian Ferrand in Jocelyne Couture et Stéphane Courtois (dir.), *Regards philosophiques sur la mondialisation*, p. 50.

⁷⁷ Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Préface, p. 14.

⁷⁸ Il affirme précisément que « *l'évolution des sociétés humaines n'était pas infinie, mais s'achèverait le jour où l'humanité aurait mis au point une forme de société qui satisferait ses besoins les plus profonds et les plus fondamentaux.* » ici, c'est la démocratie libérale qui se donna cette ambition et se présente et s'avère un échec aujourd'hui. Dans *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992, p. 12.

de vie que l'on voit souvent varier d'une époque à une autre. Toutefois, la condition humaine d'existence ou la condition d'existence humaine se fonde sur la mondialisation à travers l'interaction économique, laquelle est le fruit du travail, de l'œuvre et de l'action ; éléments sur lesquels Hannah Arendt fondait déjà la condition universelle des humains. C'est ce qui engendre l'espace politique, socle de la mondialisation.

3- L'espace politique arendtien et la mondialisation

Selon Hannah Arendt, le monde est le fruit de l'espace politique. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de monde sans espace. C'est l'espace qui réunit et sépare en même temps les hommes. Hannah Arendt distingue ainsi l'espace politique de deux autres formes d'espaces. Il s'agit des espaces privé et public, qui sont prépolitiques selon elle. Car, ils ne rendent pas encore effectives la liberté et l'interaction réciproque. Cependant, pour mieux comprendre le processus de la mondialisation en relation avec le type d'espace qu'elle crée pour son déploiement, il est important de trouver avec André Tosel les origines mêmes du concept de monde. Car pense-t-il, l'on ne peut rien comprendre de la mondialisation si l'on ne comprend pas au préalable les origines de la notion de monde :

On ne saurait énoncer quelque chose sur la catégorie de mondialisation sans situer son inscription dans une constellation sémantique et conceptuelle où figurent les notions de monde, mondanéité, être-au-monde. Notre rapport au monde, à notre monde « moderne », ne va pas de soi ; il émerge après que se soient (sic.) épuisées deux grandes modalités ; que l'on peut sommairement définir comme appartenance au cosmos antique et comme situation dans le mundus de la tradition juive chrétienne.⁷⁹

Le concept de monde, d'une part, renvoie d'après cet auteur, au fait d'appartenir au cosmos contrairement à Hannah Arendt qui conçoit le monde non pas comme la nature, encore moins comme le cosmos, mais seulement comme la phénoménologie du réseau humain⁸⁰. Le cosmos entendu comme l'univers, se définit comme l'ensemble de tout ce qui existe. De là, il convenait pour les premiers hommes ou pour les premières civilisations, d'opérer une politique expansionniste qui, d'ailleurs, a été à l'origine de la découverte des nouvelles terres et des

⁷⁹ André Tosel, *Un monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Editions Kimé, Collection « Philosophie en cours », 2008, p. 73.

⁸⁰ Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt, une Introduction*, Paris, Pocket, 2003. Pour ce commentateur de Hannah Arendt, « Arendt emprunte son concept de monde à la phénoménologie, en se démarquant à la fois de l'héritage des sciences modernes qui ne connaissent que la nature physique, et de l'héritage de la philosophie qui pense une nature idéalisée », p. 354.

peuples nouveaux. Historiquement parlant, le monde était disséqué. Il n'était pas Un auparavant. Certains peuples n'étaient même pas au courant de l'existence des autres. C'est ce qui a justifié le fait qu'au XV^{ème} siècle de notre ère, Christophe Colomb ait découvert l'Amérique. Cette partie du monde était une terre nouvelle qui était restée jusque-là inconnue des autres peuples. Mais parce qu'elle faisait partie du monde, il fallait la découvrir pour faciliter une interconnaissance des hommes à l'échelle planétaire ou cosmique en marge de laquelle nul ne peut exister.

Cependant, le monde chez Hannah Arendt n'a rien à voir avec le cosmos ou l'univers. Il n'est pas une donnée naturelle. Mais, il est plutôt une création humaine. Il est factice et lié à l'idée de la natalité, de l'œuvre et de l'action qui sont ce par quoi chaque conscience s'autodétermine dans la société en relation avec d'autres créant ainsi l'espace politique. Voilà pourquoi Muriel Gilardone affirmait qu'« *il y a une différence fondamentale entre la notion d'univers et du monde. Contrairement à l'univers, le monde a tendance à ne concerner que ce qui est connu des hommes – souvent parce qu'il a été voulu, institué par eux.* »⁸¹. C'est dans cette perspective que Hannah Arendt critiquait l'acosmisme, entendu ici comme le fait que l'espace politique entre les hommes ou le monde, soit supprimé ; ou que l'individu vive en marge de toute interaction avec les autres. Le même idéal est celui de la mondialisation actuelle, fondée et solidifiée par l'interaction entre les peuples et les États. Ceci est plus visible, à travers la signature des partenariats économiques, et surtout des coopérations ; bien qu'ils soient toujours au détriment des pays du Sud. Pour mieux expliciter ce phénomène d'acosmisme, notre auteure faisait référence aux systèmes totalitaires qui, pour elle, allaient jusqu'à déposséder l'homme de lui-même : « *On appelle «monde» en effet, non seulement cette création de Dieu, le ciel et la terre (...) mais également tous les habitants du monde sont appelés «monde» (...) tous ceux qui aiment le monde sont donc nommés «monde»* »⁸².

L'idée du monde, d'autre part, trouvait son explication chez les Antiques dans l'idée de l'ordre. Celui-ci était ce qui devrait régir toute chose parce que l'ordre va de pair avec la raison par opposition au désordre qui renvoie à la déraison. L'humanité n'échappait pas à cette loi. C'est par le *logos* que l'homme, en tant qu'être raisonnable, trouvait toujours du compromis avec les autres. Ce *logos* est un élément de la politique qui prouve la liberté de tous et de chacun dans la chose politique. L'ordre mondial n'était pas seulement entre les hommes, mais aussi

⁸¹ Muriel Gilardone, « Mondes et mondialisations ». Rue Descartes, Presses Universitaires de France, 2005, p. 113. In [http : //halshs.archives.ouvertes.fr/halshs-00421842](http://halshs.archives.ouvertes.fr/halshs-00421842) Submitted on 4 oct 2009.

⁸² Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Augustin*, traduction Anne-Sophie Astrup, Paris, Deuxtemps tierce, 1991, p. 17.

entre l'homme, la nature et l'Absolu. Ce d'autant plus que chaque élément de la nature avait une divinité qui en était responsable. Toutefois, la mondanéité se révèle être destructrice du cosmos et du monde. Car, elle est associée à la technique qui n'a pour ambition que de réaliser le vœu de René Descartes selon lequel l'homme doit maîtriser et posséder la nature. À cause de cette puissance de l'homme, la fin du monde, c'est-à-dire la fin de l'humanité sera envisageable. Déjà, la logique métaphysique des choses, en référence à Martin Heidegger, est que le début d'une chose présuppose sa fin⁸³. La nature du monde, en tant qu'avènement, ne saurait échapper à cette logique. L'essence est ce qui constitue la quiddité de la chose, sa définition, sa nature et de ce fait, présage sa finalité. D'où le lien étroit entre le pourquoi et le pour quoi philosophiques : « *l'humanité a un commencement et une fin, (...) le monde a été créé dans le temps et finira par périr, comme toutes les choses temporelles* »⁸⁴. C'est ce qui justifie le cours des choses dans la nature et leur évolution constante. C'est à partir du monde arendtien en tant qu'espace, que la mondialisation puise ses fondements.

II- DU MONDE ARENDTIEN À LA MONDIALISATION

Le radical ou la racine de la mondialisation c'est le monde. Celui-ci renvoie chez Hannah Arendt non point au cosmos tel que souligné plus haut, mais à l'espace intermédiaire entre les hommes dès lors qu'ils sont en interaction. Cela revient à dire que le monde ne renvoie pas à une superposition des êtres inanimés ou parfaitement égaux, mais il renvoie à l'ensemble d'êtres qui interagissent bien qu'ils soient à la fois égaux et différents. Cette égalité et cette différence entre les peuples sont ce qui constitue le vœu de la mondialisation actuelle, avec son slogan de la libre circulation des hommes et des biens. À partir de ce postulat, il convient de souligner que c'est l'économie qui est ce qui motive plus les hommes à interagir dans la société moderne. C'est la raison pour laquelle l'idée de la mondialisation aujourd'hui est plus liée au capital, qu'à la culture et la politique.

1- La mondialisation et la crise de cultures

L'évolution du monde n'est pas linéaire. Elle se fait toujours en rupture avec certaines visions anciennes du monde. Le monde, qui se caractérise aujourd'hui à la fois par une politique, une économie et une culture mondialisées, mieux universalisées, se conçoit en rupture de la culture politique traditionnelle qui avait longtemps sauvé la paix dans le monde

⁸³Ce philosophe allemand définit précisément l'homme comme un *être-pour-la-mort*. Car, l'être pour lui se définit dans et par le temps et de ce fait, ne saurait échapper à la fugacité qui le régit d'où la publication de son ouvrage *Être et temps*.

⁸⁴Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, p. 88.

depuis des siècles. Ce qui a été le contraire avec le XXème siècle, considéré historiquement parlant, comme le siècle le plus monstrueux à cause des deux guerres⁸⁵ qui l'avaient animé. C'est la raison pour laquelle Hannah Arendt décrie la culture technoscientifique qui gouverne le monde d'aujourd'hui. Cette forme de culture civilisationnelle, essentiellement et idéologiquement déterminée par la vision du monde occidental, met en péril l'expression des autres cultures. Résumer la politique mondiale à l'économie, au capital, au travail et à la production, tel que le fait la mondialisation capitaliste, c'est faire perdre à l'espace politique, sa propre nature. Celle-ci est liberté et interculturalité.

D'ailleurs, l'économie et la culture sont les modalités d'expression de la politique mondiale moderne. En d'autres termes, la politique moderne est soit capitaliste, soit idéologico-culturelle. C'est à partir de ce constat qu'il convient d'affirmer que toute politique véhicule avec elle une idéologie, capitaliste ou culturelle. La mondialisation dans ce sens fait perdre au politique son sens initial qu'est la liberté. Car, elle déculture⁸⁶ certains peuples de leurs identités, de leurs traditions, de leur soi, au nom d'une certaine modernité. Or, nous rappelle le philosophe camerounais Ébenézer Njoh Mouelle, « *toute modernité suppose une tradition sur laquelle elle doit s'adosser* »⁸⁷. En d'autres termes, la modernité doit se fonder sur la tradition non pas de façon dogmatique ou fanatique, mais plutôt de façon dialectique. Cela n'est possible qu'en modernisant la tradition.

Toutefois, la mondialisation telle que conçue aujourd'hui – essentiellement capitaliste et globalisante – divise plus qu'elle ne regroupe les hommes ou les peuples du monde. Elle est par culture idéologique et engendre une crise de valeurs et de souveraineté au sein des États-nations et même au sein des simples États en l'occurrence de ceux du tiers-monde et du quart-monde. Ainsi, affirme Francis Fukuyama qu'« *une U.R.S.S. assez libre pour être considérée comme une authentique démocratie devait éclater immédiatement en une multitude de petits États en fonction de critères ethniques et nationalistes.* »⁸⁸. Ainsi, la mise en péril de l'unité qui est la culture par excellence de l'ancienne U.R.S.S. et la fragmentation des sociétés en des groupes ethniques sont les mécanismes opératoires de la démocratie libérale. Hannah Arendt

⁸⁵ Il s'agit de la première et de la deuxième guerre mondiale qui avaient lieu respectivement de 1914 à 1918 et de 1939 à 1945.

⁸⁶ Par déculturation ici, nous voulons entendre le fait de détruire ou perdre totalement les repères culturels des autres peuples. Pour cela, il faut distinguer déculturation de l'acculturation, de l'inculturation et de l'enculturation, revoyant respectivement à la rencontre ou hybridage de deux cultures, à l'intégration de ses éléments culturels dans la culture de l'autre, et enfin à l'intégration des éléments culturels de l'autre chez soi.

⁸⁷ Ébenézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLÉ, 1998, p. 35.

⁸⁸ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 61.

tirait déjà une sonnette d'alarme à ce sujet lorsqu'elle dénonçait la crise de la culture dans la société moderne comme principale justification des deux grandes guerres mondiales du XXème siècle.

La crise de la culture naît du fait que les rapports entre les peuples qui sont au sein de la grande société mondiale sont verticaux. Autrement dit, elle naît lorsque certaines cultures s'érigent par prétention en cultures supérieures aux autres. Hannah Arendt le démontre lorsqu'elle affirme que « *la reconduction de toutes les activités humaines au travail ou à la production, et la réduction de toutes les relations politiques à un rapport de domination [...] ont atrophié et perverti de façon extrêmement funeste l'espace public* »⁸⁹. Cela revient à dire que dès lors que les relations humaines se focalisent sur la production qui est la source du capital, privé ou mondialisé, la politique tant mondiale que nationale, perd son sens. Cette décadence sémantique de la politique s'observe plus au niveau culturel. C'est ce que Samuel Huntington appelle « Le Choc des civilisations »⁹⁰, lequel est la conséquence directe de « l'occidentalisation du monde » dont nous parlera plus tard Serge Latouche. Car, l'idéologie culturelle de la mondialisation capitaliste dans son effectuation ou son déploiement est occidentale (ensemble de pays du Nord à une industrialisation avancée). Il faut noter ici que l'on ne doit pas appréhender l'Occident dans le sens d'un continent géographiquement déterminé, mais plutôt comme l'ensemble des grandes puissances du monde ou pays du Nord.

2- L'idée de l'uniformisation planétaire

Le sous-titre de l'ouvrage de Serge Latouche sus cité : « Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire », est parlant. Ce qui l'a conduit à cette prosopopée⁹¹ c'est l'expression **d'uniformisation planétaire** que nous sommes appelés à mieux examiner ici. En effet, uniformiser réunit deux verbes : unir et former. Ce dernier découle de la forme. Cela littéralement peut s'appréhender comme le fait d'unir en Une forme toutes les cultures et civilisations de la planète. Or, la planète en tant que le Tout, comporte nécessairement les parties. Ce qui la caractérise, c'est la multiplicité, la diversité sous toutes ses formes. Unir en Une forme devient problématique. Sinon, laquelle parmi les diverses ?

⁸⁹ Hannah Arendt, « Les germes d'une internationale fasciste », Paris, Gallimard, 1995, p. 151.

⁹⁰ Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997. L'expression « choc des civilisations » ou « *clash of civilizations* », trouve sa terre natale dans les écrits de Bernard LEWIS dans un article dans la revue *The Atlantic Monthly* en 1990 intitulé « The Roots of Muslim Rage » (Les Racines de la Rage Islamique). LEWIS, a presque subi le même sort que Hannah Arendt face aux mouvements de l'antisémitisme. Juif d'origine, il fut naturalisé américain en 1982.

⁹¹ Figure de style qui consiste à concéder aux animaux ou aux choses, le caractère oral (parole) spécifique à l'humanité.

Déjà, Hannah Arendt percevait péjorativement cette tendance des choses (uniformisation des pensées, des points de vue dont la conséquence était la création de sociétés de masse) au sein des systèmes totalitaires. Mais, il s'agissait pour elle d'une simple uniformisation à la fois comportementale et réflexive à l'échelle nationale. Cette uniformisation était celle voulue et souhaitée par le système totalitaire d'antan qui était tributaire de la fonction de l'idéologie qu'il promouvait. Poser une telle logique à l'échelle planétaire revient à examiner à qui ou à quoi doit-on s'uniformiser. Autrement dit, vu la multiplicité de peuples qui constituent la planète, chacun ayant son identité et sa vision du monde, quel peuple conduira les autres à s'uniformiser à son identité ou à sa culture ? La réponse triviale serait l'Occident. Mais, celle « humaine » sera les États-Unis d'Amérique qui sont le socle de la production du capital mondial. À partir de l'analyse des systèmes totalitaires effectuée par Hannah Arendt, nous pouvons déduire que l'uniformisation du monde comme idéologie de la mondialisation consiste non pas à totaliser, mais plutôt à *totalitariser*⁹² le monde dans une perspective idéologico-occidentale. Il s'agit plus précisément de conformer le monde à la vision promue par les États-Unis d'Amérique. Cette manière de concevoir la mondialisation serait injuste. Car, ni la justice, ni l'égalité, qui sont les principes nécessaires dans chaque union des hommes raisonnables, n'y sont pas appliquées. Il est judicieux pour nous de voir comment fonder à travers la question de l'égalité politique examinée par Hannah Arendt, la pratique de la justice distributive à l'échelle mondiale ou planétaire.

3- L'égalité politique arendtienne et la pratique possible de la justice distributive au sein de la mondialisation

Le XXème siècle que Hannah Arendt qualifie de sombre temps, a été gangréné par une crise de valeurs à la fois culturelles et traditionnelles. Selon elle, durant ce siècle, l'humanité a évolué en marge de tout passé historique, lequel devrait être la boussole axiologique devant régenter la société contemporaine. La culture s'articule chez elle comme une éthique devant réguler aussi bien le passé, le présent, que le futur. De même, elle doit gouverner la politique et l'économie ainsi que toutes les autres activités y afférentes (en particulier les activités culturelles et médiatiques) ayant pour vocation d'unir, mieux de réunir les hommes. Raymond Polin dégagait déjà un tel postulat, en ce qui concerne la pratique de la justice au sein de la politique. Pour lui, ce postulat doit avoir une incidence directe sur la mondialisation. Cette incidence, en notre sens, surgit lorsqu'après constat fait par Pierre-Yves Néron, la justice

⁹² Nous voulons par ces concepts établir une différence radicale entre la mondialisation et la mondialisation capitaliste. La première n'a pour ambition que de rendre le monde en une seule société ; ce qui signifie encore à le totaliser. La seconde quant à elle laisse transparaître l'idée selon laquelle l'Occident totalitarise le monde.

distributive, telle que analysée par David Miller, ne saurait être appliquée à la « communauté » mondiale. Ceci non seulement parce que la société mondiale n'a pas un *ethos* commun, mais également à cause de son extension sous toutes les formes. Ainsi, « *La justice distributive d'après Miller n'est pas applicable à l'échelle mondiale ou cosmopolitique parce que la « communauté » mondiale n'a pas un ethos commun* »⁹³. Autrement dit, l'éthique de la justice distributive à l'échelle mondiale trouve des anomalies d'applicabilité à cause de la diversité « éthologique » que constitue la communauté mondiale.

D'après ce qui vient d'être dit, Pierre-Yves Néron ne partage pas ce point de vue de David Miller. Car, pense-t-il, même les communautés nationales n'ont pas un *ethos* collectif, mais elles ont uniquement un *ethos* qui se constitue en fonction de chacune des communautés qui constituent la nation. Ce que ces auteurs appellent ici *ethos* commun, c'est ce que Hannah Arendt décriait déjà au sujet du Nazisme et de l'antisémitisme⁹⁴. Pour cette philosophe politologue, Adolf Hitler était un monstre qui a banalisé le mal et a fait perdre aux consciences individuelles la différence entre le bien et le mal, c'est-à-dire leur culture de la pratique du bien inhérente à toute conscience. C'est la raison pour laquelle les systèmes totalitaires formaient d'abord des sociétés de masses avant d'opérer leurs exactions gouvernementales terrorisantes. Le procès d'Eichmann à Jérusalem, en son sens, est une illustration à la fois oculaire et auriculaire. Il revient de questionner au sein du politique, de l'économique, la place de l'éthique qui doit être le repère de toute action, nationale ou mondiale soit-elle, tels que le démontrent les propos suivants de Raymond Polin :

*À certains, il paraît évident que l'éthique forme, avec la politique, un tout unique, qu'elle en est inséparable, qu'elle la gouverne et que les lois de la politique tirent de l'éthique leurs sens et leur pouvoir d'obliger. À d'autres, il paraît non moins évident que les structures et les problèmes politiques sont sans commune mesure avec ceux de l'éthique ; qu'ils ne sont pas du même ordre ; que les décisions et les solutions politiques, sont indépendantes des justifications éthiques*⁹⁵.

⁹³Pierre-Yves Néron, « La justice distributive dans une économie mondialisée. Nations, Communauté et redistribution », in Jocelyne Couture et Stéphane Courtois (dir.), *Regards philosophiques sur la mondialisation*, p. 76.

⁹⁴ Idéologie allemande vouée à lutter contre les sémites ou les juifs. Elle avait suscité la mise sur pied du sionisme comme idéologie adverse développée par les juifs pour défendre leur identité. Quant au Nazisme, c'était le national-socialisme qui était le postulat de l'eugénisme allemand.

⁹⁵ Raymond Paulin, *Éthique et politique*, Paris, Sirey, 1968, pp. 112-113.

Pour cet auteur, l'éthique et la politique sont deux domaines inséparables. La mondialisation, qui est d'abord politique avant d'être économique, ne devrait pas se situer en marge du principe éthique. Il faut concevoir le concept de politique ici, dans le sens de la *polis* ou la cité. Car, la première ambition de la mondialisation est de créer une cité mondiale politiquement déterminée. Mais, l'effectivité de la mondialisation la dilue avec l'idée du capitalisme. C'est ce capitalisme qui donne à la mondialisation le caractère impérial. Ainsi, l'impérialisme dans ce contexte se présente comme le mode opératoire de la mondialisation globalisante ambiante.

III- L'IMPÉRIALISME COMME MODE OPÉRATOIRE SPÉCIFIQUE À LA MONDIALISATION

L'impérialisme est le mode par excellence au moyen duquel la mondialisation dans son effectivité globalise le monde. Ce mouvement impérial chez Hannah Arendt ne signifie pas la construction d'un empire, encore moins une conquête expansionniste tel que l'impérialisme traditionnel l'a souvent démontré. Il renvoie tout simplement à un mouvement européen d'expansion considéré comme le premier pas de la bourgeoisie européenne dans son dessein de domination du monde. C'est ce qui était à l'origine des systèmes bureaucratiques et même de ce qu'elle appelle la pensée raciale⁹⁶ ayant animé l'Allemagne hitlérienne du XXème siècle. C'est dans cette perspective qu'elle affirmait que « *l'impérialisme naquit lorsque la classe dirigeante détentrice des instruments de production capitaliste s'insurgea contre les limitations nationales imposées à son expansion économique.* »⁹⁷. C'est ainsi que le totalitarisme apparaît comme un mouvement impérial destiné à engendrer les sociétés de masse et à déposséder les hommes de leurs droits de penser et d'agir individuellement ou de concert. Cette forme d'impérialisme se soustrait des colonies pour n'étendre que les valeurs d'une civilisation précise à l'échelle planétaire rendant ainsi confus le concept de citoyenneté. La souveraineté des États-nations n'est pas en reste ceci d'autant plus que la mondialisation trouve son épanouissement après la chute du mur de Berlin de 1989 : « *La mondialisation économique, elle, s'épanouit dans l'après-1989 avec l'ouverture des frontières, l'élargissement de la construction européenne et l'expansion du marché* »⁹⁸.

⁹⁶ Il s'agit là d'une pensée qui était contre les Juifs. Elle se traduisait par les mouvements de l'antisémitisme ou haine contre les juifs et du nazisme. Ces mouvements faisaient usage des camps de concentrations qui étaient non seulement contre les Droits de l'Homme, mais aussi inhumains.

⁹⁷ Hannah Arendt, « L'émancipation politique de la bourgeoisie », in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, « Essais », 2002, p. 371.

⁹⁸ Denis Salas, *Le droit entre mondialisation et universalisme*, p. 24.

Aussi, faut-il le souligner, la mondialisation n'est pas un phénomène nouveau que l'on peut circonscrire à une époque précise. Un tel postulat était déjà émis par René Toko Ngalani⁹⁹ sur la possibilité de la mondialisation à se confondre à un impérialisme à grande échelle. Pour lui, la mondialisation est aussi vieille que l'avènement du monde. Elle n'a aucun caractère démocratique, mais plutôt impérialiste. C'est ce qu'il appelle un « capitalisme sauvage ». Elle est antérieure au monde capitaliste. Toutefois, souligne-t-il, tout impérialisme n'est pas mondialisation. Car, l'impérialisme dans sa face la plus ancienne était moins planétaire et moins capitaliste. Ainsi, avec l'avènement de la mondialisation capitaliste, l'on partirait d'une citoyenneté nationale à une citoyenneté mondiale, laquelle chez Hannah Arendt tend à soustraire l'être humain de l'espèce humaine pour le dégrader.

1- L'impérialisme mondial, la citoyenneté et la dégradation tendancielle de l'espèce humaine

Dans un chapitre de son ouvrage *Les origines du totalitarisme ou Le système totalitaire* consacré au « déclin de l'État-nation », Hannah Arendt questionnait déjà le concept de la citoyenneté à l'ère de la mondialisation. Un tel constat est d'ailleurs fait par Francesco Fistetti dans un article intitulé « Hannah Arendt à l'âge de la mondialisation ». Pour cet auteur, « *Hannah Arendt donne une définition philosophique de la citoyenneté qui contraste avec la condition naturelle de l'être humain : soustrait de la dimension de la citoyenneté, l'être humain déchoit au niveau de la pure animalité.* »¹⁰⁰. Par-là, cet auteur laisse transparaître l'idée que la citoyenneté moderne est menacée par l'impérialisme mondial qui véhicule avec lui une crise de valeurs. Il faut rappeler avec Kai Nielsen que cette forme d'impérialisme est différente de l'ancienne acception de ce concept. Car, il se déploie sans nécessairement avoir au préalable des colonies. L'impérialisme mondial en son sens prouve que « *l'impérialisme sans colonies n'est pas une contradiction de termes* »¹⁰¹. En d'autres termes, ajoute-t-il, « *les États-Unis n'ont pas de colonies et n'ont jamais été une puissance coloniale, mais ils ont des bataillons d'États clients et d'États comprador qui jouent le rôle fonctionnel des colonies.* »¹⁰².

⁹⁹ In *Mondialisation ou impérialisme à grande échelle ?*, Paris, L'Harmattan, Collection « Pensée africaine », 2010.

¹⁰⁰ Francesco Fistetti, « Hannah Arendt à l'âge de la mondialisation » dans TUMULTES 2008/1(n° 30), pp. 109 à 124. Mis en ligne sur Cairn.info le 01/01/2011, <https://doi.org/10.3917/tumu.030.0109>.

¹⁰¹ Kai Nielsen, « La mondialisation au service de l'empire », in Jocelyne Couture et Stéphane Courtois (dir.), *Regards philosophiques sur la mondialisation*, p. 20.

¹⁰² *Idem*.

Les nouvelles colonies impériales taxées d'États comprador ne sont pas des colonies au sens classique du terme. Elles renvoient à une sorte d'États fonctionnels composés d'élites intellectuelles et gouvernementales qui ont pour ambition ou fonction de mettre leur État sous tutelle des intérêts d'un certain grand État d'une façon voilée ou indirecte. Il s'agit d'une catégorie de personnes antinationalistes et antipatriotiques qui ont toujours le regard rivé sur des puissances extérieures. C'est sur l'intervention de ces dernières que ces personnes définissent leur possible libération face aux dérives gouvernementales liées à la gestion intérieure de leurs États d'origine. Ces élites compradores transforment fonctionnellement leurs États en des colonies sans qu'ils n'aient été colonisés par une quelconque puissance. Un tel cas est très récurrent en Afrique et traduit une continuité du colonialisme. Cela implique que le mouvement de l'impérialisme est aussi vieux que celui de la mondialisation polybénne tels que le démontrent Thomas Borrel Amzat Boukari Yabara, Benoit collombat, Thomas Deltombé lorsqu'ils affirmaient que pour comprendre ce que les « ruptures » claironnées cachent de continuités, il n'est pas intéressant de relever que l'informatisation de l'impérialisme n'est pas une chose nouvelle »¹⁰³.

C'est d'ailleurs ce phénomène qui est l'origine de l'instabilité sous toutes ses formes de bon nombre de pays africains. Cela est vérifiable à travers les mouvements de la sécession et du terrorisme qui sont l'œuvre des mercenaires occidentaux. Une élite comprador est celle qui conçoit le patriotisme comme un concept vide de sens. Sa fonction en tant qu'élite est d'être au service du super État qui, dans la majorité des cas, est même le bourreau de son État d'origine. Une telle forme d'impérialisme doit prendre plus la dénomination du *compradorisme*. Il faut entendre par là une idéologie ou un courant de pensée qui prive certaines élites du Sud de leur soi patriotique pour ne penser trouver le bonheur qu'à travers à l'intervention impérialiste des Super puissances au sein de leurs États d'origine *a priori* souverains. Un tel point de vue est soutenu par Achille Mbembe, qui recommande vivement l'intervention du colon dans la gestion des États africains. Pour lui, le colon doit soumettre l'homme africain à « l'exploitation en vue de la rentabilité »¹⁰⁴ afin de booster un développement durable en Afrique¹⁰⁵. Cela engendre

¹⁰³ Thomas Borrel Amzat Boukari Yabara, Benoit collombat, Thomas Deltombé (dir), *L'empire qui ne veut pas mourir. Une histoire françAfrique*, Paris, Seuil, 2021, p. 17.

¹⁰⁴ Josué Délamour Foumane Foumane et Ngoba née Solange Aimée Wassea Nya (dir.), *Conduire sa leçon de philosophie selon l'Approche Par les Compétences*, Yaoundé, 2020, tome 1, p. 82. Il s'appuie précisément sur l'extrait de texte d'Achille Mbembe tiré dans *De la postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. 148.

¹⁰⁵ Achille Mbembe (2005), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte Poche/Essais, 2020.

une contradiction des termes et traduit la singularité occidentale aujourd'hui à l'ère de la mondialisation

La « singularité occidentale » dont parlait déjà Harry Truman, était de prendre en son compte les anciens empires coloniaux ainsi que leurs différents marchés mondiaux. C'est ainsi qu'au sens de Henry Kissinger¹⁰⁶, le nouveau nom que doit porter l'hégémonie planétaire des États-Unis d'Amérique est la mondialisation. Ceci parce qu'elle se présente comme un vaste mouvement unilatéral. En son sein, il manque de réciprocité et d'interaction qui sont ce à partir de quoi la véritable liberté politique au sens arendtien se définit. De ce fait, la mondialisation se présente comme une occidentalisation du monde. Il convient de souligner qu'il s'agit précisément d'une américanisation du monde. L'Occident, dans ce contexte, n'est pas réductible à un simple territoire, encore moins à une entité ; mais tout simplement à un phénomène de civilisation : « *Irréductible à un territoire, l'Occident n'est pas seulement une entité religieuse, éthique ou économique. L'Occident comme unité synthétique de ces différentes manifestations est une entité « culturelle », un mouvement de civilisation.* »¹⁰⁷

Par mouvement de civilisation ici, il faut entendre un mouvement idéologique qui englobe toutes les puissances ayant une même vision du monde. Ce mouvement de civilisation se déploie principalement par le canal de la culture. De ce fait, l'Occident ne se présente point comme une partie du monde, mais plutôt comme une synthèse ou un ensemble de pays convergeant vers un même but. Ce but a pour vocation de sortir prétendument les pays du Sud du sous-développement. Or, une telle finalité n'est que masquée. La véritable finalité est idéologique. Elle consiste à occidentaliser le monde. En d'autres termes, d'après cette idéologie, il faut que le monde entier se conforme à la civilisation des grandes puissances qui constituent l'Occident. Le paradigme développementaliste qu'elle impose devient une référence universelle. Dans ce sens, l'universel n'est pas égalitaire, mais un universel de dominance, un universel dont la stratégie interactive est verticale et non bénéfique à tous les États. Une telle vision du monde, essentiellement illusoire ne saurait s'accorder avec les aspirations universelles de l'humanité que sont : la liberté, l'interaction réciproque, l'égalité, l'entraide. Une telle observation était déjà faite par Hannah Arendt lorsqu'elle décrivait les modes de déploiement du totalitarisme qui engendrent au sein de la société ce qu'elle appelle le désert, entendu ici comme un espace non spacieux où la politique trouve du mal à se déployer à cause de l'établissement d'un « droit commun » mondial qui repose sur l'idée d'harmonisation que sur celle

¹⁰⁶ Dans *L'ordre du monde*, Paris, Fayard, 2016.

¹⁰⁷ Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde*, p. 11.

d'unification¹⁰⁸. C'est par l'idée de l'harmonisation que se fait possible la conjonction, mieux la conjugaison de l'économie mondiale d'avec les droits universels de l'homme. Par cette conjonction de l'économie et des droits de l'homme qui permet de mieux cerner l'idée de droit aujourd'hui au-delà des frontières nationales, il doit avoir une collaboration entre les droits internes aux nations et le droit international. Hannah Arendt par ailleurs dans *La nature du totalitarisme*¹⁰⁹, pense que prétendre instituer un gouvernement mondial présuppose déjà avoir instauré un droit universel ou cosmopolite pour reprendre la terminologie d'Emmanuel Kant. En fait, la conception du droit dans un monde mondialisé se trouve sous l'emprise de l'étau entre l'universalisme et de la mondialisation dont la principale incidence est d'opérer un schisme entre le droit et la souveraineté des peuples qui, auparavant, étaient intimement liés au sens de Salas lorsqu'il affirme qu' « avec l'explosion des flux inhérents à la mondialisation (ou globalization) et la porosité des frontières qui en résulte, la coïncidence du droit et de la souveraineté ne va plus de soi. »¹¹⁰.

L'esprit totalitaire dans ce sens engendrerait une interrelation entre la politique intérieure et la politique extérieure, lesquelles feront passer l'individu de son statut particulier conféré par une société bien précise à un citoyen mondial. Cette forme de citoyenneté mondiale tend à dégrader l'individu de sa valeur sociale. Ceci parce qu'elle est essentiellement libérale. Ce n'est pas le libéralisme en soi qui est mauvais, mais plutôt les dérives auxquelles la raison humaine, aussi longtemps qu'elle est libéralisée, peut aboutir. En effet, la raison n'est raison que lorsqu'elle est subordonnée à la loi. Cette dernière peut être naturelle tel le rôle que joue la conscience humaine dans les actions de l'homme, ou alors conventionnelle, factice. C'est dans cette dernière perspective que s'inscrit Thomas Hobbes dans son ouvrage *Le Léviathan*¹¹¹ lorsqu'il concevait la condition de citoyenneté de l'individu par la transmission de sa puissance naturelle à l'instance suprême qu'est le Léviathan. Celui-ci devrait transformer l'état de nature en État de culture au sein duquel la crainte réciproque des hommes inhérente à l'état de nature se transformerait en crainte rationnelle et ordonnée du Léviathan, signe de paix et stabilité de la société. Un tel postulat nous amène à programmer la chute morale de tout régime libéral, à comprendre la dérision humaine aujourd'hui à travers des pratiques libidinales non contrôlées :

¹⁰⁸ Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun*, Paris, Seuil, Collection « Librairie du XXème siècle », 1994 ; puis dans *Vers un droit commun de l'humanité*, Paris, Textuel, 1996 et enfin dans *Trois défis pour un droit mondial*, Paris, Seuil, Collection « Essais », 1998.

¹⁰⁹ Paris, Payot & rivage, 2018.

¹¹⁰ Denis Salas, *Le droit entre mondialisation et universalisme*, in *Revue des deux mondes*, 2000, p. 23. Consultable dans <http://www.revuedesdeuxmondes.fr>.

¹¹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduction de M. Philippe Folliot, Québec, Collection « Les classiques des sciences sociales, 2002.

les partouzes publicitaires minant la toile des réseaux sociaux et la pratique de l'homosexualité qui sont essentiellement inhumaines, déraison et a-raison. Ainsi, la nature de l'homme, aussi longtemps qu'elle n'est soumise à aucune instance régulatrice susceptible de la recadrer, perd son sens. Cette instance régulatrice n'est pas appelée à être impériale, mais doit être uniquement destinée à recadrer la raison. Ainsi, l'on peut penser qu'il existe une raison humaine et une raison inhumaine. Mais, le caractère impérial par lequel le capitalisme effectue la mondialisation crée le désert ; entendu comme un espace non vivant au sens strict du terme.

2- L'impérialisme et le désert comme conséquences de la mondialisation capitaliste

Le concept du désert, initialement trouvé dans les écrits de Friedrich Nietzsche et repris par Hannah Arendt, signifie chez cette dernière le fait d'être privé à la fois de soi-même et des autres. Il engendre la désolation et non l'isolement. Dans ce sens, il est différent des oasis¹¹² qui sont pour elle, le lieu de ressource, de repos, où l'on est mieux en communication avec soi-même. Il ne s'agit donc pas d'un impérialisme individuel, mais plutôt collectif. Voilà pourquoi, Samir Amin, affirme que « *l'impérialisme est désormais devenu un impérialisme collectif...* »¹¹³ en complément à cette définition, il convient de souligner que « *l'impérialisme, pour Arendt, est un concept politique qui prône l'expansion infinie, sans limite, voulue et produite par le capitalisme et ses besoins d'investissement. C'est une expansion qui a une fin en soi, et qui transforme le politique en instrument exclusif de l'économique.* »¹¹⁴. Cela revient à dire que l'impérialisme est un moyen de transition et de confusion entre le politique et l'économique. C'est lui qui met fin à toute barrière entre ces deux secteurs d'activité *a priori* séparés.

Dans le premier cas, celui des oasis, le pan le plus important de la vie est celui de la vie organique. Dans le second, celui du désert, la vie de l'humanité en tant qu'action, est mise au second rang. Voilà ce qu'engendre l'impérialisme lorsqu'il est employé par la mondialisation comme son moyen d'action. Il prive l'homme de la liberté et le soumet aux conditions de travail du prolétaire dont parlait déjà Karl Marx dans son *Capital*¹¹⁵, lesquelles sont essentiellement

¹¹² Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, pp. 30-31. Elle affirme précisément que « *les oasis sont le monde où l'on peut s'isoler provisoirement, la tranquillité contemplative de la vie « au désert » qui permet de reprendre souffle avant de retourner à la vie active [...] : elles sont les “fontaines de vie”.* ».

¹¹³ Samir Amin, *Le virus libéral. La guerre permanente et l'américanisation du monde*, Paris, Éditions, Collection « Le Temps des Cerises », 2003, p. 127.

¹¹⁴ Andréa Flore, « Le concept d'acosmisme chez Hannah Arendt. Une perspective comparatiste », Mémoire de master de philosophie, Université de Lorraine, Nancy, Septembre 2020, p. 23.

¹¹⁵ Traduction de Joseph Roy, Édition de Maurice Lachâtre, 1867.

inhumaines. Au-delà cette observation faite par l'auteur de *Le manifeste du parti communiste*¹¹⁶, il nous convient de souligner qu'avec la mondialisation impérialiste, c'est la nécessité et non plus la violence ou la domination qui devient la condition humaine. Cette nécessité est similaire à celle de la classe prolétaire qu'exposait Karl Marx dont toute la récompense du travail fourni à la classe bourgeoise était la plus-value. Une telle condition misérable du prolétaire érige le capital en empereur. C'est ledit capital qui confère à l'homme sa valeur et sa dignité.

Ces attributs de l'homme prennent des nouvelles orientations sémantiques par opposition aux traditionnelles. Cela revient à dire que loin de définir la valeur et la dignité de l'homme par « le règne des fins » au sens kantien du terme, ou par l'égalité naturelle dont parlent les Droits de l'Homme et la Charte des Nations Unies, il faut plutôt la définir par la capacité de l'homme à faire tourner l'économie mondiale ; sa capacité à être un actionnaire dans le processus d'écoulement des produits du grand marché mondial. En d'autres termes, l'humanité de l'homme n'est pas en soi, mais dans sa capacité à produire l'économie, le capital. L'on peut dès lors associer l'épithète « humain » à capital pour parler d'ores et déjà « du capital humain ». De ce fait, l'homme est moins un être raisonnable qu'un animal économique, *homo economicus*, lequel passe par l'animal de travail que Hannah Arendt qualifiait de *laborans*¹¹⁷. Ainsi, « Dans la société moderne, affirme Hannah Arendt, le travailleur moderne n'est plus assujéti à aucune violence ni à aucune domination, il est contraint par la nécessité directe inhérente à la vie elle-même. »¹¹⁸.

Le désert, c'est être privé de soi. Par soi, il faut entendre une lumière qui se fonde sur la tradition et la culture. Celles-ci constituent l'ossature civilisationnelle distinctive et spécifique à chaque communauté d'hommes, à chaque nation. Hannah Arendt insiste plus sur l'idée du commencement ou de la natalité qui est déterminante en toute chose. Déjà, Aristote faisait état d'un tel point de vue pour montrer en quoi est-ce que la puissance est déterminante dans l'acte, lequel n'est possible que par l'entremise des entéléchies. Pour la philosophe juive, l'idée de commencement incarne même la perfection, ceci parce qu'elle s'assimile à Dieu en tant que commencement de toute chose. Ainsi, étant donné que la tradition était en vie dès le commencement de la formation de toute société, elle doit garder sa place au sein de la mondialisation moderne. Elle entérine son point de vue à travers ces propos : « Le

¹¹⁶ Paris, Éditions Champ Libre, 1848.

¹¹⁷ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, p. 34. Elle affirme exactement ce qui suit : « ce qui différencie l'homme de l'animal, sa *differentia specifica*, n'est pas la raison, mais le travail, qu'il n'est pas un animal rationnel, mais un animal *laborans* ».

¹¹⁸ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 118.

*commencement est comme un dieu qui, aussi longtemps qu'il séjourne parmi les hommes, sauve toute chose (...) – est vrai de notre tradition ; aussi longtemps que commencement était la vie, elle pouvait sauver toutes choses et les mener à l'harmonie.»*¹¹⁹.

L'impérialisme économique américain manque de commencement objectif. C'est un fait historique accidentel et contingent. Car, il n'est pas inscrit dans l'essence de la mondialisation qu'elle soit capitaliste. D'ailleurs, il existe plusieurs types de mondialisation, chacune en fonction de la finalité qu'elle vise. Bien que le commencement ou l'essence d'une chose présuppose et prédispose à sa finalité, il est nécessaire de comprendre la dialectique entre le *pourquoi* le *pour quoi*. C'est la raison pour laquelle il est indispensable à la mondialisation ambiante de comprendre le passé historique de l'humanité pour mieux se déployer dans l'avenir. La rencontre humaine est certes par essence la source de contradiction, cette contradiction n'est pas destructrice, mais plutôt constructive. L'idée du commencement ici, laisse transparaître la morale selon laquelle ce qui doit meubler la mondialisation, c'est l'humain et non le capitalisme. C'est à partir de là, que règnera la vie et non le désert. Or, nous rappelle Milan Kundera, « *les Temps modernes cultivaient le rêve d'une humanité qui, dérivée en différentes civilisations séparées, trouverait un jour l'unité et, avec elle, en paix éternelle.* »¹²⁰. Cela revient à dire que le désert que crée la mondialisation ambiante, en privilégiant le capitalisme au détriment de l'humanité, prouve que l'idéal de l'union à téléologie de paix éternelle n'est restée qu'un rêve, un slogan, une utopie. C'est cette aporie sémantique de la mondialisation qui crée la disharmonie sociale au sein de la société mondiale.

3- De l'impérialisme économique à la disharmonie de la société mondiale

Certaines civilisations tendent à coloniser d'autres au sein de la mondialisation. De ce fait, une opposition permanente d'intérêts au sein de la société planétaire en résulte. Cette opposition est la source des guerres et des conflits, directs ou indirects. En effet, ce qui sous-tend les rapports humains, voire internationaux à l'échelle mondiale, c'est l'économie. Celle-ci a remplacé les passions qui, dans les simples rapports intersubjectifs définis dans une société bien délimitée, étaient la source des actions qui permettent de créer de l'espace politique. C'est cette économie qui engendre les guerres de masse, des violences groupusculaires et même des guerres hybrides¹²¹ au sein de la société moderne. La paix dans ce sens est loin d'être l'apanage

¹¹⁹ Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, p. 29.

¹²⁰ Milan Kundera, *L'Art du Roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 22.

¹²¹ Encore appelées guerres irrégulières ou cyberguerres, elles sont une forme de guerre qui opèrent à travers des stratégies militaires qui associent la guerre conventionnelle à celle asymétrique.

des hommes sauf si, l'humanité dans sa totalité prend conscience du fait que « *Tous, nous portons la « responsabilité d'un meilleur ordre mondial. »*¹²². Même la politique perd sa place face à l'économie. C'est cette dernière qui gouverne d'ores et déjà le monde et de ce fait, s'érige en la science la plus jeune de l'histoire de la connaissance. Or, elle n'est que basée sur l'intérêt. Autrement dit, elle se situe en marge de toute pratique du bien en tant qu'idée universelle. Allant dans ce sens, Muriel Guillardone affirmait :

*L'unification de l'histoire de la planète – ce rêve humaniste – s'est réalisée. Cependant, il semble que ce ne soit pas la paix, mais la guerre, ambulante et perpétuelle, qui réalise et assure l'unité de l'humanité. Pourtant, dans une volonté de pacifier les rapports, substituant les intérêts aux passions, l'économie serait devenue la première des sciences, prenant la place de la politique par rapport à la conception d'Aristote.*¹²³

La conception politique d'Aristote évoquée ici, est celle qui pose la condition d'existence de l'homme uniquement au sein de la société. Ayant qualifié l'homme de *zoon politikon* (animal politique), Aristote ramène la politique au monde par opposition aux idéalités de son maître. La pluralité humaine dans ce sens est inéluctable. Elle est ce par quoi l'humanité se définit. Mais, dès lors que l'intérêt substitue la simple relation humaine, la conséquence évidente est la disharmonie sociale. Car, l'homme est d'abord un animal politique avant d'être un animal économique. Les relations entre les hommes en tant que socle de la *polis* sont naturelles tandis que l'économie est culturelle et conventionnelle. Donner le pas à l'économie qu'à la politique c'est se leurrer. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, même au sein du marché mondial, les partenariats économiques sont politiquement déterminés. Le capital s'y meut en fonction de l'état de besoin du politique en référence à sa politique intérieure. Dans la majorité des pays en voie de développement, il est trivial de constater que les grands hommes d'affaires ayant des chiffres d'affaires relativement plus élevés que le budget annuel de l'État se trouvent dans l'obligation de se rallier à l'idéologie politique du régime au pouvoir afin d'éviter des anomalies économiques graves susceptibles d'engendrer la chute de leur chiffre d'affaires. Alors que le chiffre d'affaire de l'État dépend en bonne partie du secteur agricole et rural, Jean-Marc Éla pense que l'État use de la « ruse verbale » pour mieux maintenir l'homme rural en confiance alors que son seul but idéologique est de préserver son pouvoir. C'est ce qui

¹²² Propos tenus par le Parlement des religions du monde dans le cadre de la « Déclaration pour une éthique planétaire », le 4 septembre 1993 à Chicago, États-Unis, p. 5.

¹²³ Muriel Gilardone, « Mondes et mondialisations », p. 1.

justifie, pour lui, le fait que le budget du ministère de la défense soit de fait plus grand que celui du ministère de l'agriculture qui, dans les discours politiques a tous les éloges du monde : « *il suffit de comparer le budget des forces armées et celui de l'agriculture pour se rendre compte de l'écart entre le discours agraire et les pratiques concrètes. Tout se passe comme si la sécurité des détenteurs de pouvoirs avait plus d'importance que « la promotion du monde rural ».* »¹²⁴.

Par ailleurs, la mondialisation économique, cette forme de mondialisation qui véhicule l'idéologie de l'impérialisme économique des grandes puissances au détriment des pays pauvres, se détourne des affaires humaines qui voudraient « *que l'humanité sur notre planète forme une seule famille.* »¹²⁵. Il faut entendre par humain ici, le caractère moral d'une affaire dont la nature importe peu. Car, un acte humain est un acte moral. Un acte inhumain est un acte immoral, c'est-à-dire barbare, sauvage, dégradant et animalisant. Cela sous-entend qu'au nom de l'économie mondiale, l'on ne devrait pas poser des actes inhumains à travers des sécessions, des enlèvements, du terrorisme tel que cela est observé dans bon nombres de pays africains ayant un sous-sol riche dont les grandes puissances veulent s'emparer par force. Les régions du Nord-Ouest et Sud-Ouest Cameroun en sont une preuve oculaire. Il faut aussi souligner que la mondialisation économique est différente des autres formes de mondialisations. Se voulant neutre, elle est épurée de toute éthique. La seule qui prévaut, c'est une éthique non éthique, c'est-à-dire le capitalisme à outrance encore appelé l'ultracapitalisme¹²⁶. Ainsi, « *l'économie se voulant une science neutre, la mondialisation économique serait une mondialisation parmi les autres (culturelle, scientifique, etc.) et serait à traiter de manière distincte, car déconnectée du reste des affaires humaines.* »¹²⁷.

Or, dans sa *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt brandissait déjà en filigrane cette condition misérable de l'homme moderne. Celui-ci est soumis à la nécessité de la production du capital, laquelle engendre en lui la suspicion au sujet de la crédibilité du politique. De ce fait, la philosophe juive dénonçait la tendance humaine à se débarrasser de la politique en tant qu'espace au fil du temps. La liberté, l'œuvre et l'action, ce par quoi le politique, le vrai, doit se caractériser, cèdent la place à la production de masse, laquelle fait échapper en l'homme, ses attributs ontologiques que sont la liberté, la volonté et surtout l'esprit créatif. Une telle

¹²⁴ Jean-Marc Éla, *Quand l'État pénètre en brousse... Les ripostes paysannes à la crise*, Paris, Karthala, Collection « Les Afriques », 1990, p. 143.

¹²⁵ Propos tenus par le Parlement des religions du monde dans le cadre de la « Déclaration pour une éthique planétaire », le 4 septembre 1993 à Chicago, États-Unis, p. 6.

¹²⁶ Ce concept renvoie à un capitalisme abusif, lequel apparaît comme le seul repère des actions dans les relations humaines.

¹²⁷ Muriel Gilardone, *Op. cit.*, p. 4.

vision du monde essentiellement économique, se doit d'être recadrée aujourd'hui soit par les Droits de l'Homme, soit par des organisations à vocation humanitaire. Cela dit, les mutations économiques bien que renversant l'ordre traditionnel des choses et des visions du monde, se doivent d'être progressistes que d'être régressives. Elles doivent permettre à l'humanité de se perfectionner sans avoir une nostalgie quelconque liée à l'ancien système.

Le système de gouvernance capitaliste est essentiellement américain. Dès lors que la mondialisation porte la marque du capitalisme, elle devient une simple américanisation du monde. La vision du développement apparaît dans ce sens complexe. Ceci, dans la mesure où elle est unilatérale et s'oppose de ce fait aux réalités socioculturelles des peuples dans leurs particularités. Pour Serge Latouche, le développement est la poursuite de la colonisation par d'autres moyens tout comme nous le révélait Clausewitz¹²⁸, repris par Raymond Aron dans *Paix et guerre entre nations*¹²⁹, que la guerre n'est que l'extension de la politique par d'autres moyens. La guerre dans ce sens, ne s'oppose pas à la politique ; de même que le développement ne s'oppose à la colonisation. Ainsi, la mondialisation actuelle apparaît comme la recherche du développement relative à la vision américaine du monde. De ce fait, mondialisation, occidentalisation et américanisation deviennent des synonymes :

*Si le développement, en effet, n'a été que la poursuite de la colonisation par d'autres moyens, la nouvelle mondialisation, à son tour, n'est que la poursuite du développement avec d'autres moyens. Mondialisation et américanisation sont des phénomènes intimement liés à un processus plus ancien et plus complexe : l'occidentalisation.*¹³⁰

Ce qui rend complexe le phénomène de l'occidentalisation du monde, c'est l'extension de son territoire. De là, ce processus combine de l'ancien et du nouveau. L'ancien ici, c'est l'Occident en tant que partie du monde géographiquement délimitée. Le nouveau se dit ici, dans la perspective où l'Occident, à chaque fois qu'une puissance partage la même idéologie avec lui, cette puissance devient *ipso facto* un maillon du processus. Aucune idéologie n'est limitée. Même dans les simples relations humaines, les partenaires idéologiques s'étendent au fil du temps en fonction de la vision commune du monde qu'ils ont d'une part, et à travers le fait

¹²⁸ Carl Von Clausewitz, *De la guerre*, Paris, Éditions de Minuit, traduction de D. Naville, 1955. Il affirme précisément ce qui suit : « Nous voyons donc que la guerre n'est pas seulement un acte politique, mais un véritable instrument politique, une poursuite des relations politiques, une réalisation de celles-ci par d'autres moyens. », p. 67

¹²⁹ Paris, Calmann-Lévy, 1962, 1984, 2004.

¹³⁰ Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde*, p. 10.

qu'ils aient un ennemi ou adversaire commun d'autre part. La solidarité mécanique dont parlait déjà Henri Bergson devient ce par quoi les peuples et les hommes définissent leurs visions du monde. Dans ses derniers souhaits avant sa mort en 1902, Cecil John Rhodes affirmait que « si je le pouvais, j'annexerais les planètes ». Une telle vision du monde semble être l'inspiration des analyses de l'impérialisme opérées par Hannah Arendt. Pour cette dernière, l'idéologie de l'impérialisme est d'annexer les planètes selon l'émancipation de la politique bourgeoise. Il s'agit de ce fait de transformer les planètes en Une planète au sein de laquelle les autres planètes seront considérées comme des colonies économiques se situant sous la direction de l'économie capitaliste bourgeoise. C'est ainsi qu'elle affirme que « *l'impérialisme naquit lorsque la classe dirigeante détentrice des instruments de production capitaliste s'insurgea contre les limitations nationales imposées à son expansion économique.* »¹³¹. Abondant dans le même sens, Cédric Durant affirmait que « *le métabolisme économique est adossé à un second pilier politique de la mondialisation connu sous le nom d'impérialisme* »¹³².

Pour mieux cerner les origines de l'impérialisme, lesquelles constituent un maillon essentiel dans les modes de déploiement du totalitarisme, il nous revient d'examiner la philosophie politique de Karl Marx. En tant que précurseur et oracle de la mondialisation capitaliste et de l'avènement du grand marché mondial parce qu'il présageait « *la tendance à créer le marché mondial [...] immédiatement donnée dans le concept de capital* »¹³³, il convient de déduire que la mondialisation capitaliste doit son patronat à ce philosophe allemand. L'auteur de *Le capital* analyse de fond en comble les différents mobiles d'évolution des sociétés depuis l'Antiquité jusqu'à son époque et présage même le futur économique de l'humanité.

Ainsi, il pense que l'évolution de la société repose sur l'économie qui, historiquement parlant, a toujours opposé deux classes sociales en fonction de leurs revenus matérielles. L'on est passé de la relation du maître à l'esclave dans l'Antiquité grecque à celle du bourgeois au prolétaire à l'époque moderne en passant par la relation Serfs/Seigneurs au Moyen Age. C'est donc l'opposition de classes qui fait évoluer les sociétés humaines. Ainsi, conclut-il : « *l'histoire de toute société jusqu'à nos jours était faite d'antagonismes de classes, antagonismes qui, selon les époques, ont revêtu des formes différentes.* »¹³⁴. La mondialisation

¹³¹ Hannah Arendt, Chap. V : « L'Émancipation politique de la bourgeoisie », in Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 369-414.

¹³² Cédric Durant « Une introduction aux théories critiques de la mondialisation capitaliste », in *Regards croisés sur l'économie*, Paris, Seuil, 2017/2(n°21), p. 110. Consulté dans le site <https://www.researchgate.net/publication/326230694> et mis à jour le 02 septembre 2018.

¹³³ Karl Marx, *Manuscrit de 1857-1858(Grundrisse)*, p. 347.

¹³⁴ Karl Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, traduction inconnue, Pékin, Mermeix, 1970, p. 57.

capitaliste est donc d'abord marxiste, c'est-à-dire qu'elle puise ses origines dans le marxisme. Le capital, cet instrument à partir duquel se définit la conscience humaine est sans doute en expansion permanente dont nul ne saurait programmer les limites. C'est la bourgeoisie capitaliste qui conforme le monde selon le paradigme de production dont elle définit les bases. Celles-ci ne sauraient être en sa défaveur. Car, « *sous peine de mort, elle force toutes les nations à adopter le mode bourgeois de production ; elle les force à introduire chez elle la prétendue civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoises. En un mot, elle se façonne un monde à son image.* »¹³⁵. La mondialisation apparaît dans ce sens comme une forme d'impérialisme méthodique en ce qui concerne les moyens de production. Ainsi, le monde contemporain est bâti à l'image des pays bourgeois ou pays du Nord.

Par ailleurs, Karl Marx au sujet de sa critique sur l'économie politique, nous fait comprendre que ce sont les rapports de production qui unissent les hommes ou tout au plus, les peuples. La mondialisation dans ce sens n'est qu'un projet en vue d'étendre les rapports de production au plan cosmopolite. Les vies sociale et juridique dépendent de la vie économique de la cité. L'économie chez lui apparaît comme ce qui fait la puissance de la classe bourgeoise ; ce sans quoi la société n'évoluerait pas. Car, sans économie, il ne saurait avoir opposition de classes, laquelle est la source d'évolution de la société. Ainsi, il se fait plus clair en ces termes : « *l'ensemble [des rapports de production] forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle* »¹³⁶.

À partir de ce point de vue, l'interconnexion des peuples à l'échelle planétaire est d'abord à vocation économique. Elle crée une relation entre les peuples de telle sorte que, pour paraphraser Cheick Hamidou Kane, l'époque des destinées à part entière est dépassée. Chaque peuple dépend donc, que ce soit politiquement, économiquement ou médiatiquement des autres. Le droit, dans ce sens, doit prévaloir en tant qu'éthique gouvernementale cosmopolite. Un tel droit, nous disait Emmanuel Kant, doit sortir des fantasmes juridiques de droit pour le plus que possible, maintenir l'humanité dans une paix perpétuelle au-delà du fait que, nous le rappelle Nietzsche, « *vous devez aimer la paix comme un moyen de guerres nouvelles. Et la courte paix*

¹³⁵ Karl Marx et Engels(1848), *Manifeste du Parti Communiste*, traduction de l'allemand par Laura Lafargue, Londres, Bibebook, 2015, p. 9.

¹³⁶ Karl Marx, Avant-propos de la *Critique de l'Économie politique* (1859), Paris, Gallimard, Collection « Bibliothèque de la pléiade », traduction de M. Rubel et L. Evrard, 1972, in *Œuvres*, pp. 272-273.

plus que la longue. »¹³⁷. Il n'est pas possible d'envisager une paix perpétuelle comme le pensait Kant. La plus courte est même la meilleure au sens nietzschéen du terme. Même si la mondialisation est une course purement intéressée, c'est-à dire qu'elle est basée sur les passions d'intérêts, il convient de souligner « les relations [...] qui se sont établies entre tous les peuples de la planète, ayant été au point qu'une violation du droit commise en un lieu se fait sentir dans tous, l'idée du droit cosmopolitique ne peut plus passer pour une exagération fantastique du droit. »¹³⁸.

¹³⁷ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, Paris, Gallimard, Collection « Philosophie », 2009, p. 59.

¹³⁸ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, traduction de J. Barni, Paris, Hatier, Collection « Profil », 1988, p. 43.

CHAPITRE 2 :
DE LA MONDIALISATION TOTALITAIRE À LA CONSTRUCTION D'UN
MONDE EN ABIME : LES DÉRIVES DE L'ULTRALIBÉRALISME

Dans ce chapitre, notre ambition est de mettre en exergue le lien étroit ou tout au plus, les points de similitudes qui existent entre les régimes totalitaires que décriait Hannah Arendt et la mondialisation capitaliste essentiellement libérale qui, en tout état de cause, a une influence sur la souveraineté des États et surtout sur l'État-nation. À titre de rappel, la pensée libérale, c'est celle qui définit la liberté de l'homme sur le capital par opposition aux valeurs traditionnelles de l'humanité. Elle est véhiculée par la démocratie libérale qui crée plus de problèmes de gouvernance aujourd'hui qu'elle n'en résout tel que le démontre Francis Fukuyama. Le politique devenant de plus en plus problématique face à ce mouvement libéral par essence totalitaire, il convient de souligner avec Hannah Arendt que

*Contre la mise en question du politique tel qu'il se présente dans l'expérience totalitaire, on pourrait donc théoriquement se replier sur une position antérieure, historiquement parlant, comme si précisément les régimes totalitaires n'avaient fait que démontrer le bien-fondé de la pensée libérale et conservatrice du XIXème siècle.*¹³⁹

C'est à partir de ce point de vue que nous voulons poser les fondements de la pensée libérale sur les modes de déploiement des systèmes totalitaires hitlériens du XIXème siècle. Par totalitarisme, au sens arendtien du terme, il faut entendre un système qui tend à totaliser le monde, à uniformiser la diversité par les moyens qui inspirent la terreur et la désolition. Il transcende la sphère politique et touche même la sphère privée de l'existence. C'est donc une forme de tyrannie (bien que différente de la tyrannie au sens traditionnel du terme) qui fait fusionner la terreur et l'idéologie. Elle est plus qu'une tyrannie qui ne touche que la vie politique tout en engendrant une forme d'abîme. L'abîme ici renvoie au fait que la logique totalitaire met en péril les modes d'expression du soi de chaque peuple, de chaque nation au profil d'un État, d'une civilisation ou d'une citoyenneté à l'échelle du monde. De fait, le néolibéralisme des systèmes socialistes apparaît comme l'effet logique de la mondialisation du XXe siècle dont

¹³⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 67.

l'extension libérale va de l'intérieur pour l'extérieur à travers une forme de privatisation et de création des organismes de masse qui impliquent à leur tour une multitude de travailleurs. Les propos ci-contre de Cédric Durand attestent une telle vision du monde :

La mondialisation de la fin du XXe siècle se confond ainsi avec le triomphe du néolibéralisme sur les systèmes socialistes, les États développeurs et les modèles sociaux-démocrates : les privatisations, la libéralisation interne et externe et la stabilité financière sont l'alpha et l'oméga de cet agenda politique qui se met au service de l'accumulation du capital en intégrant à ses circuits des masses gigantesques d'actifs de toutes sortes et des centaines de millions de travailleurs¹⁴⁰.

Ainsi, la logique totalitaire de la mondialisation s'érige en une logique fondamentale à l'élaboration ainsi qu'à la compréhension de la pensée libérale.

I- LA LOGIQUE TOTALITAIRE COMME FONDEMENT DE LA PENSÉE LIBÉRALE : UN MONDE EN ABÎME ?

Les modes de déploiement des camps de concentration et d'extermination des régimes totalitaires d'Adolf Hitler au XIXème siècle ont montré que tout est possible. Car, les systèmes de gouvernance totalitaires¹⁴¹ mettent fin aux sociétés de classes pour créer une société de masse, sous la forme d'un libéralisme communautaire confus. Hannah Arendt insiste sur l'expression « société de masse » pour démontrer comment les valeurs morales traditionnelles sont mises en quarantaine dans cette forme de gouvernance. Par pensée libérale, il faut entendre une forme de pensée qui promeut l'ultralibéralisme. Elle pose l'homme comme un être doué de raison, de droits et de devoirs et qui n'est obligé d'être soumis à une contrainte extérieure en dehors de celle que lui impose sa propre nature. Dans ce sens, il convient de souligner que, tout est possible. La démocratie libérale qui véhicule cette idéologie, serait à l'origine de la dérision de l'humanité actuelle, laquelle s'observe par la dépravation des mœurs observée dans la société contemporaine. Ainsi, la mondialisation capitaliste, essentiellement libérale, n'est qu'une forme de totalitarisme à grande échelle, bénéfique aux supra-États. Elle reflète la lutte constante des classes dont évoquait Karl Marx dans *Le manifeste du parti communiste*. Ayant observé cette

¹⁴⁰ Cédric Durand, « Une introduction aux théories critiques de la mondialisation capitaliste », Janvier 2017, p. 110. Consultable dans <https://www.researchgate.net/publication/326230694>

¹⁴¹ Il s'agit selon Francis Fukuyama, des systèmes de gouvernance qui naquirent après la seconde guerre mondiale permettant de « décrire l'Union soviétique de Staline et l'Allemagne de Hitler, qui étaient des tyrannies très différentes des régimes autoritaires du XIX^e siècle. ». Il ajoute par ailleurs que « le totalitarisme cherchait à détruire la société civile dans son ensemble, pour obtenir un contrôle « total » sur la vie de ses citoyens. » in Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, pp. 48-49.

similitude, Hubert Mono Ndjana affirme que « *l'histoire de la mondialisation n'est rien d'autre que de cette lutte à une autre échelle. Il y a des nations bourgeoises et des nations prolétaires, avec la même dialectique de l'exploitation.* »¹⁴².

La création des sociétés de masse, nous dit Hannah Arendt, était le point de départ de la logique totalitaire. Cette forme de gouvernement rendait confuses la politique intérieure et la politique extérieure. C'est ainsi qu'elle touchait la sphère privée de la vie des citoyens. Ainsi, il faut une loi universelle ou un droit mondial pour libéraliser les actions sociales tout en les recadrant. Ainsi,

*La distinction et la contradiction entre la politique étrangère et la politique intérieure se trouvent résolues par la prétention au gouvernement mondial, démontrée en traitant chaque pays conquis, au mépris complet de son droit propre, comme un délinquant coupable de transgresser les lois totalitaires et en en (sic) punissant les habitants selon des lois auxquelles on confère une validité rétroactive. Autrement dit, la prétention au gouvernement mondial revient à se prévaloir d'avoir institué sur terre un droit nouveau et universellement valide ; ainsi pour un esprit totalitaire, toute politique étrangère est une politique intérieure masquée et toutes les guerres extérieures sont en fait des guerres civiles. La prétention totalitaire de la domination totale de l'homme se charge d'apporter une solution au dilemme inhérent à la distinction entre le citoyen et l'individu, ainsi qu'aux difficultés concomitantes de la dichotomie entre vie publique et vie personnelle.*¹⁴³

Ce point de vue laisse transparaître l'idée que la logique totalitaire est une logique globalisante et marginalisante. Elle globalise particulièrement toutes les sphères de l'existence et crée de ce fait la confusion totale entre la politique intérieure et celle extérieure. Aussi, laisse-t-elle s'entremêler les questions de la vie privée¹⁴⁴ et celles de la vie personnelle. C'est son caractère globalisant et marginalisant qui la rend plurielle et la conduit à avoir une incidence négative sur l'État-nation.

¹⁴² Hubert Mono Ndjana, « Humanisme et mondialisation », in Lucien Ayissi et Noël Nathanaël Owono Zambo (dir.), *Humanisme et défis actuels. Entre anthropocentrisme et anthropothéisme, regards croisés de la philosophie*, Yaoundé, Afrédit, 2020, p. 66.

¹⁴³ Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, traduction de Michelle-Irène Brudny, Paris, Payot & Rivages, 2018, pp. 8-9. In www.payot-rivages.fr.

¹⁴⁴ Hannah Arendt distingue la vie privée de la vie publique, lesquelles s'opposent en son sens à la vie politique. Chaque sphère de la vie correspond à un type d'espace. La nature de cet espace est déterminée par le type d'activités qui s'y pratiquent et surtout, par le degré de liberté qui s'y réalise. Car, le sens de la politique c'est la liberté. Le sens ici, doit être appréhendé aussi bien dans la perspective de l'orientation que celle de la signification.

1- De la mondialisation « plurielle » à la crise de l'État-nation

Par mondialisation plurielle, nous entendons cette forme de mondialisation qui pluralise l'humanité comme un tout sans partie. Il s'agit plus précisément d'une connexion planétaire des peuples du monde en Un Seul¹⁴⁵ et au sein duquel les relations ne sont que conjoncturelles. Une telle logique pose beaucoup de problèmes sur la conception de l'État-nation¹⁴⁶. Entendue comme ce type d'État au sein duquel les relations entre les individus ne sont pas seulement conventionnelles, mais tissées sur des valeurs communes lesquelles ont à la base un *ethos* qui leur est commun, l'État-nation se veut d'abord « éthologique ». L'on ne saurait parler de la nation mondiale, mais seulement de l'État mondial. Car, tous les peuples ne sauraient avoir un même passé historique, encore moins un *ethos* collectif. Ayant pour ambition de créer un État mondial au-delà des spécificités inhérentes à chaque État, la mondialisation plurielle se présente comme un mouvement qui veut définir la citoyenneté des individus uniquement dans une perspective conventionnelle. Elle s'érige par là en une expansion d'un désir excessif à la gloire. Il s'agit ici de la gloire des grandes puissances. Ernst Hasse¹⁴⁷ nous faisait déjà écho de cette question. Pour lui, la politique mondiale est comparable à la mégalomanie individuelle. Elle est démesurée par le fait qu'elle transcende les valeurs traditionnelles de l'humanité, son passé historique et les réalités communes à chaque peuple pour ne définir que la relation des peuples sur les conventions. Une telle réalité ne peut que conduire le monde en abîme.

Le monde en abîme était déjà un cri d'alarme qu'André Tosel tirait sur la mondialisation capitaliste. La postmodernité que ce vaste mouvement envisage tend à anéantir l'être même de l'humain. Tandis que la structure économique d'un État est illimitée parce que le processus de production est illimité, la structure politique, quant à elle, est limitée. Elle appartient à un espace bien précis. Or, ce qui constitue l'essence des mondialisations¹⁴⁸ politique, économique, culturelle, médiatique, c'est l'expansion illimitée des territoires autochtones vers des territoires étrangers. La mondialisation, dans ce sens, n'est pas neutre. Elle est toujours porteuse d'une idéologie. Celle-ci ne profite pas toujours à l'humanité en tant que valeur. C'est dans ce sens qu'André Tosel évoquait la question d'un monde en abîme à travers un sous-titre triptyque de

¹⁴⁵ Peuple mondial totalisant tous les différents peuples du monde.

¹⁴⁶ Pour Ernest Renan, ce qui fait la spécificité de l'État-nation, c'est le consentement volontaire des individus qui y habitent à partager les mêmes valeurs, leur désir volontaire de vivre ensemble, leur volonté commune de préserver leur héritage grâce au passé historique qu'ils ont en commun et surtout, grâce aux liens de sang.

¹⁴⁷ Dans « Deutsche Weltpolitik », publié à la revue numéro cinq en 1897.

¹⁴⁸ Il faut souligner ici que la mondialisation est un vaste processus constitué de plusieurs compartiments. Ainsi, certains penseurs préfèrent parler d'elle au pluriel qu'au singulier pour mieux désigner sa vue d'ensemble par ricochet sa complexité.

son premier chapitre intitulé « mondialisation, ontologie et nihilisme ». Au travers de cette triade conceptuelle, il convient de souligner que l'être de l'homme est d'ores et déjà en danger avec les modes de déploiement de la mondialisation capitaliste actuelle. En tant que poursuite de la croissance illimitée de la production, objectif qui ne sied pas avec l'essence de l'État nation, ces deux entités – mondialisation et nation – se situent dans deux pôles diamétralement opposés :

De toutes les formes de gouvernement et d'organisation des gens, l'État nation est la moins favorable à une croissance [économique et spatiale] illimitée, car le consentement authentique sur lequel il repose ne peut se perpétuer indéfiniment : il ne s'obtient que rarement, et non sans peine, des peuples conquis. Aucun État nation ne pourrait songer à conquérir en toute conscience des peuples étrangers, puisqu'une telle conscience suppose que la nation conquérante ait la conviction d'imposer une loi supérieure à des barbares.¹⁴⁹

L'idée de consentement ici est l'une des caractéristiques principales de la socialité des individus qui habitent au sein d'un tel État. Leurs rapports les plus profonds ne sont pas définis par les lois, mais plutôt par des liens de nature, d'histoire et d'historicité. C'est à partir de ces liens de nature que s'établit la loi, se définit la citoyenneté et non le contraire tel que la mondialisation tend à le mettre en évidence au sein de l'État mondial. Une telle vision nationaliste de l'État n'est pas favorable à l'expansion du territoire national. Elle est plus protectionniste qu'expansionniste. Car, qui parle d'expansion parle d'intégration de nouvelles valeurs au sein de l'*ethos* national. Ce n'est pas la loi qui associe les hommes, c'est plutôt leur consentement libre en tant que des êtres ayant un même passé historique, des mêmes principes de vie, des sentiments convergents, qui les associent. La citoyenneté dans ce sens est d'abord nationale avant d'être cosmopolite, conventionnellement déterminée.

André Toserl distingue par ailleurs la *mondialisation-processus* de la *mondialisation-résultat*¹⁵⁰ pour mieux déclinier le caractère ambigu et pluridimensionnel de la mondialisation. Car, au-delà du processus qui détermine la mondialisation-processus, ses résultats peuvent changer sa nature (unir simplement les peuples du monde) à telle enseigne qu'une mondialisation socialement ou politiquement processuelle devienne, au niveau du résultat, une idéologie culturelle ou civilisationnelle. L'État, dans ce sens, loin de ses fonctions morale,

¹⁴⁹ Hannah Arendt, « L'Émancipation politique de la bourgeoisie », p. 4.

¹⁵⁰ André Toserl, *Op. cit.*, p. 79.

éthique et humaine, a désormais pour fonction, selon cet auteur « *d'assurer politiquement la gestion différenciée de la force de travail en encadrant les techniques de délocalisation d'entreprises en raison du coût différentiel de la force de travail et en promouvant les techniques fondées sur le gain de productivité...* »¹⁵¹.

En effet, l'État, d'après ce qui vient d'être dit, loin d'être national, c'est-à-dire de collaborer avec la nation en tant que sa condition d'émergence et d'existence, se présente comme une firme de l'entreprise mondiale, laquelle ne peut opérer des actions que si la société mondiale ou multinationale l'approuve. La perte de la souveraineté dans ce sens apparaît comme l'incidence première de la mondialisation sur les États en général et sur l'État nation en particulier. Les intérêts particuliers des États se trouvent dilués dans l'intérêt expansionniste universel, inhérent à la politique mondiale. C'est cela qui implique, *ipso facto*, une contradiction radicale ou souple entre le corps politique de l'État-nation et l'expansion comme moyens de la politique contemporaine. Hannah Arendt abonde dans ce sens lorsqu'elle affirme que « *la contradiction interne entre le corps politique de la nation et la conquête considérée comme un moyen politique est devenue manifeste depuis l'échec du rêve napoléonien.* »¹⁵². En d'autres termes, l'un des idéaux principaux de Napoléon Bonaparte était la conquête des nouvelles terres et l'extension politique et hégémonique, ceci par tous les moyens. Ces derniers se situaient parfois, et dans la majorité des cas, en marge de la morale et de ce fait, banalisaient au sein de la société l'idée du mal au nom du respect des instructions de l'État. Ils faisaient confondre par ailleurs aux individus l'idée du bien avec celle du mal.

2- La mondialisation et la banalité du mal

Un constat est simple dans nos sociétés contemporaines : face à un accident de circulation par exemple, le secours aux victimes n'est pas la première réaction des riverains, mais c'est photographier le drame et le balancer dans l'espace cybernétique qui a substitué le sentiment, la compassion, l'empathie qui jadis étaient la première réaction humaine face à une telle réalité. À partir de là, il est clair que le mal est banalisé dans la société contemporaine à cause de la mondialisation où l'irréel et le virtuel ont plus d'importance que le réel et l'actuel. Cela laisse voir que le mal n'a plus sa consistance sémantique et seul le zèle d'être meilleur informateur « à temps réel » dans les réseaux sociaux reste la préoccupation essentielle des hommes.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 82.

¹⁵² Hannah Arendt, « L'impérialisme », p. 6.

Ayant pris part au procès du nazis Adolph Eichmann¹⁵³, Hannah Arendt conclut que face aux régimes totalitaires, le fonctionnaire d'État perd jusqu'au sens le plus profond de l'humanité : la distinction du bien et du mal. Le mal se présente à lui comme un bien ou tout au moins, comme une banalité. Perdre le sens de l'humain, c'est se déconnecter de soi-même, de sa pensée, de sa conscience. C'est remettre en cause l'idée que l'homme soit *deux-en-un*, théorie platonicienne reprise par Hannah Arendt dans un sens moral. Déjà, au sujet de la confusion du bien et du mal, Platon recommandait à l'homme (au politique) la possession de la science pour mieux piloter ce qu'il appelle le troupeau humain entendu ici comme la société ou Cité. Car, pour le disciple de Socrate, c'est l'ignorance qui est à l'origine de la pratique du mal. Le bien est inhérent et intrinsèque à la science, c'est-à-dire à la pensée réflexive, systématique, et objective ayant le souci d'une humanité prospère. Au sein des mondialisations médiatique et culturelle, une telle réalité de la banalité du mal et de la confusion entre le bien et le mal est monnaie courante. L'homme moderne, le mondialisé ou le citoyen mondial, a perdu le sens de l'humanité. Ceci est dû soit à des intérêts politiques internes, soit alors à cause des réseaux sociaux qui nous rapprochent plus des lointains et nous éloignent plus des proches.

Déjà, l'idée de cette banalité ou de déconsidération de l'autre dans l'intersubjectivité, trouvait son soubassement dans le nihilisme nietzschéen. Pour ce philosophe iconoclaste et révolutionnaire du XIX^{ème} siècle, les proches ou nos pairs sont plus à craindre et à redouter que nos lointains. Il vaut mieux aimer les lointains. Ainsi, affirme-t-il, « *Mes frères, je ne vous conseille pas l'amour du prochain, je vous conseille l'amour du plus lointain* »¹⁵⁴. Rappelons que Nietzsche recommandait d'abord à la conscience de se définir sous la forme d'un troupeau. Mais, l'idée de banalité ici, est liée au fait que ce que la société a longtemps considéré comme valeur morale, le passé historique, se trouve chez ce philosophe allemand comme immoral, comme une aberration qui limite les capacités créatrices du surhomme lequel le philosophe camerounais, Pius Ondoua, assimile à l'expression « homme-dieu ».

Il faut d'après Nietzsche, sonner le glas des anciennes valeurs et instaurer celles qui vont faire jaillir le surhomme. C'est ce surhomme que la mondialisation ambiante a l'envie de réaliser en étendant ses relations sur toute la planète. Cette extension s'oppose parfois à

¹⁵³ Voir le texte sur *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, traduction de A. Guérin, in *Responsabilité et jugement*, Paris, Édition de G. Kohn, Fidel, 2005. Hannah Arendt qualifie Eichmann de fonctionnaire zélé et banal. Car, celui-ci, pensait justifier ses crimes non sur sa liberté et son libre-arbitre, mais plutôt sur sa passion à accomplir les instructions de l'État dont il était sous la tutelle comme un simple fonctionnaire.

¹⁵⁴ Friedrich Nietzsche (1883), *Ainsi Parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, p. 63.

l'axiologie et promeut des déviances. Par l'ultralibéralisme par exemple, l'on confère la toute-puissance à la raison humaine tout en lui accordant l'extrême liberté, principale source de perte de l'humanité actuelle et fondant la postmodernité au sein de laquelle « *l'universalisme se retourne en relativisme radical, en nihilisme* »¹⁵⁵ de valeurs. Cette postmodernité se caractérise par le « tout est possible », le « tout est permis ». Car, l'excès de raison accordée à la raison déraisonne la raison humaine¹⁵⁶. C'est la raison pour laquelle l'ultralibéralisme moderne se présente comme la justification des pratiques malsaines telles que l'homosexualité au nom des Droits de l'Homme. Ceux-ci apparaissent, dans ce sens, comme des leviers idéologiques destructeurs de l'humanité et non libérateurs.

La banalité du mal, que ce soit sous le règne d'Adolph Hitler ou de Napoléon Bonaparte était remarquable. Pour le premier, le nationalisme-socialisme érigée en nazisme, contre le monde juif, était une idéologie extrémiste et xénophobe axée sur la haine contre les juifs. À cela, s'ajoutait l'antisémitisme, tous fondés sur l'attachement excessif sur leur nation d'origine et dénigrant les autres races, étrangères ou naturalisées. Pour le second, la conquête était un instrument politique, idéologiquement déterminé ayant une téléologie expansionniste voire despotique. Elle outrepassait le corps politique pour s'investir dans la politique en tant que dépassement des frontières. C'est lorsque cet idéal de Napoléon s'est avéré utopique que l'opposition entre le corps politique intrinsèque à l'État et la conquête des nouvelles terres est devenue radicale tel que l'attestent les propos suivants de Hannah Arendt : « *la contradiction interne entre le corps politique de la nation et la conquête considérée comme un moyen politique est devenue manifeste depuis l'échec du rêve napoléonien.* »¹⁵⁷ Par la crise de valeurs comme repère de l'humanité à l'ère de la mondialisation, il convient d'analyser la question de l'esthétique postmoderniste.

¹⁵⁵ Anne-Marie Roviello, « L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède », in Anne-Marie Roviello et Maurice Weyembergh (dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, p. 150.

¹⁵⁶ Il s'agit là de l'un des effets pervers de l'ultralibéralisme. Ce courant de pensée promeut l'extrême liberté de l'homme. Dans ce sens, tout est permis. La dépravation des mœurs (homosexualité, le mal sous toutes ses formes banalisé et même confondu au bien) et les dérives sociales de plus en plus croissantes dans la société actuelle en sont des conséquences logiques. L'homme, cet animal raisonnable, est d'abord animal avant d'être raison. Le laisser uniquement sous l'emprise de sa raison ou de sa conscience, c'est perdre les valeurs intrinsèques à l'humanité.

¹⁵⁷ Hannah Arendt, « Impérialisme », p. 6.

3- L'« esthétique postmoderniste » et l'esprit de marchandisation des sphères de l'existence humaine

Par esthétique postmoderniste, nous entendons la manière par laquelle la mondialisation postmoderne sort de sa sphère juridique pour intégrer les champs traditionnel et le culturel. Pour Nkolo Foé, se référant à Jameson, la sphère de la marchandise dans la postmodernité a une incidence même dans l'ordre traditionnel et culturel de l'existence humaine qui, auparavant, se situait en marge de ce vaste mouvement marchand. Il s'agit là d'un phénomène spécifique et inhérent à la post-industrialité, laquelle s'applique plus sur les sociétés de consommation, de l'information et des médias. Pour entériner son point de vue, Nkolo Foé ne se lasse point d'affirmer que « *la tonalité particulière de l'esthétique postmoderniste s'explique par le fait que les nouvelles formes d'expansion du capitalisme multinational ont réussi à infiltrer et à coloniser même les enclaves pré-capitalistes qui, jusque-là, offraient une certaine résistance à la pénétration de la valeur d'échanges.* »¹⁵⁸ C'est ce que cet auteur appelle la philosophie globale d'Empire. Autrement dit, ce mouvement philosophique n'est pas seulement global, mais se déploie également comme une forme d'empire, lequel a pour empereur le capital marchand et pour colonies toutes les sphères de l'existence humaine.

Hannah Arendt, dans *La condition de l'homme moderne*, levait déjà l'équivoque de l'optimisme postmoderne sur la question de la production et du travail en tant qu'instances aliénatrices de l'homme qui ne sauraient résumer la compréhension du monde politique¹⁵⁹. Elle promouvait plutôt, l'œuvre et l'action comme les modes de déploiement de l'existence complète de l'homme. La *vita activa* qui privilégie le travail au détriment de l'œuvre et l'action est plus à questionner. Car, Hannah Arendt pense que ce sont les moyens de production qui ont perverti l'espace politique à telle enseigne que « *la reconduction de toutes les activités humaines au travail ou à la production, et la réduction de toutes les relations politiques à un rapport de domination [...] ont atrophié et perverti de façon extrêmement funeste l'espace public* »¹⁶⁰. Au sujet du capitalisme, elle abondait dans la perspective critique de Simone Weil. Leur critique commune était liée au fait que le capital réduise la relation humaine à la logique d'accumulation au détriment du système social, caractérisé par la multitude qui se meut, simultanément, à travers les divergences et similitudes de ses pairs. Pour l'auteure de *Qu'est-ce que la politique ?*, le processus d'accumulation du capital est synonyme du processus

¹⁵⁸ Nkolo Foé, *Le Post-modernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, CODESRIA, 2008, p. 36.

¹⁵⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 91.

¹⁶⁰ Hannah Arendt, « Les germes d'une internationale fasciste », Paris, Gallimard, 1995, p.151.

d'expropriation du monde parce qu'au sein des deux, l'individu en tant que sujet actif, libre et spontané, est privé de la capacité de commencer une action et de la faire naître ou surgir. Ainsi, soulève-t-elle la spécificité du capitalisme dans la société moderne en ces termes : « *Dans les conditions modernes ce n'est pas la destruction qui cause la ruine, c'est la conservation, car la durabilité des objets conservés est en soi le plus grand obstacle au processus de remplacement dont l'accélération constante est tout ce qui reste de constant lorsqu'il a établi sa domination*¹⁶¹. »

La marchandisation des sphères de l'existence se situe dans une logique totalitaire. Il s'agit là pour Jean Vioulac d'une mise à nu des grandes problématiques auxquelles le marché mondial en tant que mode d'expression de la globalisation expose l'humanité. Pour lui, toute économie industrielle de production de masse suppose une planification. C'est dans l'optique d'éviter les questions de surproduction et de sous production, du flux et du reflux qui, à l'échelle mondiale, peuvent avoir des répercussions sur l'humanité et créer même des crises économiques mondiales, que la planification tient lieu. Or, le marché mondial doit se fonder sur un système de régularité contrôlé par les grandes métropoles parce que « *tout système génère son contre modèle et l'histoire des groupes humains est une histoire de rapports de forces* »¹⁶². Ces grandes métropoles, non seulement ont tendance à soumettre les masses à une élite dont le pouvoir n'est pas objectivement défini, mais également risquent de confondre science et politique ; de fonder même la seconde sur la première. C'est ce que veut nous faire comprendre Jean Vioulac, lorsqu'il réitère que « *la fondation de la politique sur la science implique aussitôt que la distinction entre savant et ignorant devienne principe gouvernemental et impose par-là même la soumission des masses à une élite.* »¹⁶³.

À partir d'une telle appréhension de la politique, l'on voit se dessiner en filigrane les sociétés de masses dont parlait déjà Hannah Arendt. Ce sont ces formes de société qui faciliteraient le déploiement du tyran-despote au sein des régimes totalitaires hitlériens. Les citoyens ayant perdu la distinction fondamentale entre le bien et le mal, ils ne peuvent qu'obéir aux instructions de l'élite sous la tutelle de laquelle ils sont placés même si la direction de cette élite est arbitraire. Avoir pour principe gouvernemental d'un côté le savant et de l'autre,

¹⁶¹ Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, p. 284, cité par Marlyse Pouchol, « Arendt et le travail : la divergence avec Marx », in Presses Universitaires François-Rabelais, 2011, pp. 195-212, <https://www.openedition.org/6540>.

¹⁶² Laurent Bayle, Débat » in « Comprendre la mondialisation II », Manifestation organisée par le service Animation de la Bibliothèque publique d'information (Pôle Action culturelle et Communication), Cycle de conférences et débats avril/juin 2006, Bibliothèque Centre Pompidou, mis en ligne le 17 janvier 2014. p. 76.

¹⁶³ Jean Vioulac, *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, PUF, 2013, p. 370.

l'ignorant revient à remettre sur pied la distinction des classes sociales tel que le présentait fort longtemps Karl Marx. Cette distinction peut s'appréhender à travers la marchandisation de la force du prolétaire au profit du bourgeois. Or, nous révèle Karl Polanyi, « *abandonner le destin du sol et des hommes au marché équivaut à les anéantir* »¹⁶⁴.

Par ailleurs, la question du marché ne saurait concerner uniquement les hommes sans avoir un impact sur le sol qu'ils occupent. La logique marchande dans ce sens ne saurait se soustraire des questions de privation de chez soi, de fragmentation des sociétés et même de l'aliénation des peuples sous toutes les formes. Il y a lieu de ce fait d'établir un lien étroit entre le capitalisme, le totalitarisme, le néolibéralisme et l'idéologie. Une telle sonnette d'alarme faisait déjà écho dans les écrits de Jean Vioulac pour qui, le capitalisme peut refuser de collaborer avec le totalitarisme, mais il se présente comme un accompagnateur de cette idéologie dans son processus d'effectuation ou de déroulement :

*Le capitalisme est un totalitarisme, et le néolibéralisme est son idéologie ; s'il peut nier être totalitaire, c'est qu'en effet il n'est pas application démiurgique d'un idéal élaboré comme le réel, mais explicitation et accompagnement d'un processus de totalisation et de reconfiguration totale de l'homme et de la société parfaitement immanent, qui ne relève pas d'un dessein humain : mais un tel processus de totalisation, en tant qu'il est autonome et automatique, est précisément le totalitarisme même, et le néolibéralisme n'est autre que l'idéologie du totalitarisme capitaliste – qui, dans l'image inversée de la camera obscura idéologique, le présente systématiquement comme libération.*¹⁶⁵

Le néolibéralisme ne s'effectue pas sur la base d'un programme préétabli. En cela, il associe l'idéal totalitaire dont l'arbitraire est le principe fondamental. C'est ce que Jean Vioulac appelle ici idéal élaboré comme réel. Dans ce sens, l'exécution de ses principes (régime totalitaire) ne peut être qu'automatique. Cela revient à dire que le néolibéralisme est une néoaliénation. Sa face explicite est la libération tandis que celle implicite, la réelle, est l'aliénation. Cette aliénation a des répercussions directes sur la diversité ethnique qui fait la richesse du tiers-monde. Une telle analyse était déjà faite par Robert Jaulin lorsqu'il établissait un lien étroit entre l'ethnocide et la décivilisation des peuples du tiers-monde au moyen de la

¹⁶⁴ Karl polanyi (1944), *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983, p. 188.

¹⁶⁵ Jean Vioulac, *Op. cit.*, pp. 388-389.

politique¹⁶⁶. La modernité politique, dans ce sens, vise plus la fragmentation des cultures que leur union. Elle divise plus qu'elle n'unit. Par-là, elle se présente comme un long processus de primitivité des civilisations humaines, un retour sur la question de l'état de nature. Celui-ci est une fiction méthodologique qui a permis aux philosophes contractualistes du XVII^e siècle de trouver une explication logique sur l'avènement de l'État moderne. Peut-être, avec la mondialisation ambiante, l'État moderne préindustriel se présente comme une autre forme d'état de nature. Là, la civilité de la société se définit en étroite relation avec sa possession de la puissance techno-industrielle. Cette dernière renvoie à ce que Nietzsche appelait « *la bête intérieure* » entendue comme « *l'animal que l'homme cache et craint en lui-même* »¹⁶⁷. Mais, il convient de le souligner que cette bête intérieure est désormais extérieure à la puissance technoscientifique comme l'instrument d'unification du monde. Cette unification va du centre vers les périphéries et non le contraire.

II- LE POSTMODERNISME ET L'IMPOSITION DES VALEURS : LA QUESTION DU PARADIGME CENTRE/PÉRIPHÉRIES

La mondialisation en tant que processus qui conduit à l'unification du monde se heurte à la question de l'être au monde dont faisait allusion Martin Heidegger au XX^e siècle. L'homme, cet être jeté-au-monde est un être à venir et en devenir. Il actualise son être aussi bien dans son étant que dans ses actions, lesquelles sont à la base des différentes mutations du monde. Ces dernières se déploient du Centre vers les périphéries. Cela invoque et convoque l'idée d'univocité et d'*unidirectionalité*¹⁶⁸ des valeurs. La question du centre/périphéries devient cruciale dans l'analyse des modes de déploiement des valeurs au sein de la communauté mondiale. Le flux et le reflux des informations médiatiques n'est pas en reste. Et, tout cela est contrôlé par les pays du Nord. Les propos suivants de Serge Latouche le démontrent :

Des flux « culturels » à sens unique partent des pays du Centre et inondent la planète ; images, mots, valeurs morales, normes juridiques, codes politiques, critères de compétences se déversent des unités créatrices vers les tiers mondes par les médias (journaux, radios, télévisions, films, livres, disques, vidéo). L'essentiel de la

¹⁶⁶ Robert Jaulin, *La Décivilisation, politique et pratique de l'ethnocide*, Bruxelles, Edition Complexe, 1974.

¹⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 295.

¹⁶⁸ Les valeurs se conçoivent dans une seule direction celle qui va du Centre (ensemble des pays industrialisés du Nord) pour les périphéries (ensemble des pays du quart et tiers mondes ou pays du Sud).

production mondiale de « signes » se concentre au Nord, ou se fabrique dans les officines contrôlées par lui, ou selon ses normes et ses modes.¹⁶⁹

Cette prise de position de Serge Latouche laisse transparaître l'idée selon laquelle toutes les valeurs mondiales ne sont pas égalitaires encore moins réciproques. Elles partent plutôt d'un point – le Centre –, et se répandent vers les périphéries¹⁷⁰ qui constituent la planète. Les structures fondamentales des sociétés qui constituent la planète humaine, dans ce sens, sont modifiées en fonction de l'ordre voulu et instauré par le système mondial dont le Centre est le pilote. Par ces structures, il faut entendre toutes les sphères de l'existence en l'occurrence des médias, de la culture, de la politique, de l'économie et surtout des valeurs sociales qui constituent *l'ethos* national. À partir de là, il se dégage une différence nette entre le système mondial du lendemain de la seconde guerre mondiale – essentiellement industriel – et celui d'aujourd'hui qui touche tous les pans de l'existence humaine. À cet effet, refaire ce système en vue de promouvoir un humanisme mondial ou un recentrage humain à l'échelle mondiale est une tâche difficile tels que le démontrent les propos suivants de Samir Amin : « *Le système mondial d'aujourd'hui est trop différent dans ses structures fondamentales de celui de l'après seconde guerre mondiale pour qu'un « remake » de Bandung puisse être envisagé.* »¹⁷¹. À partir de ce système, il est quasi impossible de songer à un marché mondial autorégulateur. Même la perspective médiatique de la mondialisation dans ce sens ne peut qu'entraîner une crise aiguë de valeurs au sein de la société surtout au sujet des rapports intersubjectifs.

1- La mondialisation médiatique et la crise des rapports intersubjectifs

L'avènement des médias au monde marque une grande tournure dans l'histoire de l'humanité. Il apporte de nouvelles valeurs telles que le capital humain et l'homosexualité qui mettent ainsi en péril l'expression des anciennes à l'instar de la solidarité, de la morale et de la sacralité du corps humain, essentiellement humaines. Hannah Arendt pour mieux comprendre la rupture entre le passé et le futur, émettait la thèse d'une crise de culture, celle-là qui fait perdre au monde actuel toutes ses valeurs. Ainsi, pensait-elle que l'autorité doit s'imposer de droit et non de fait. Elle ne doit être liée à aucune autre puissance susceptible de la dénaturer. Dans une perspective médiatique, cette critique de Hannah Arendt à l'égard de la modernité et

¹⁶⁹ Serge Latouche, *Op. cit.*, p. 45.

¹⁷⁰ Rappelons que la théorie centre-périphérie remonte à Werner Sombart. Il la développe exactement dans son ouvrage *Der moderne kapitalismus* publié en 1902. Cette théorie essaye d'éclaircir les rapports entre les villes et les campagnes à l'ère de la mondialisation, les pays industrialisés et ceux des pays sous-industrialisés ou du tiers-monde.

¹⁷¹ Samir Amin, *Le virus libéral. La guerre permanente et l'américanisation du monde*, p.126.

ses valeurs, en rupture avec les repères historiques sur lesquels l'histoire de l'humanité a connu du salut, s'actualise avec l'avènement des médias. Ces autoroutes de l'information engendrent une crise dans les rapports intersubjectifs qui sont à la base de la création de l'espace politique. C'est parce qu'« *il est impossible de distinguer la vie de l'Afrique de celle du monde* »¹⁷² qu'il est judicieux pour nous de distinguer le réel du virtuel, le présentiel de l'actuel...

L'actuel, c'est l'*être-au monde* de Martin Heidegger. C'est à la base de la conception de cet être que Hannah Arendt appréhende la condition de l'homme moderne. L'actuel est dans cette optique une étude phénoménologique de l'être et non une étude nouménologique. Il se conçoit dans un temps et un espace bien précis. Il n'est pas seulement concept, mais aussi réalité. Il connote de ce fait l'*Idée* dans le sens hégélien du terme. Mais, la numérisation du monde qui rend l'homme de plus en plus virtuel qu'actuel, c'est-à-dire plus en contact avec les lointains que ses proches, crée une distance raisonnable entre les êtres présents, mieux présentifiés. Cette distance n'est pas mesurable sinon, à l'échelle du réseau. Dans cette optique, l'être-au-monde et la condition actuelle de l'homme semblent s'opposer à la logique totalitaire du monde qui veut que l'homme se définisse comme un être cybernétique et que la condition de l'homme soit sans condition. André Tosel remarquait déjà une telle approche ontologique négative de la mondialisation lorsqu'il affirmait ce qui suit : « *La pensée de l'être-au-monde développée par l'analytique existentielle de Martin Heidegger, prolongée par la méditation sur la condition humaine d'Hannah Arendt et par d'autres, peut être considérée comme une approche ontologique négative de la mondialisation.* »¹⁷³.

La mondialisation médiatique et le cybermonde ou monde cybernétique rapprochent plus les lointains et éloignent plus les proches à travers ce que Lyotard appelle « *les ordinateurs et leurs langages* »¹⁷⁴ ainsi que les réseaux sociaux. À travers les médias, la parole est donnée à qui veut, et cela, sans une éthique susceptible de recadrer les échanges. Elle facilite certes la transmission rapide des informations à l'échelle mondiale, mais cela met en péril l'expression de l'être social. Car, dans les rivalités internationales, les puissances sont en compétition

¹⁷² Kwame Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Payot, Collection « Études et documents Payot », 1964, p. 8.

¹⁷³ André Tosel, *Un monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Kimé, 2008, p. 90. Tosel, par là, veut nous faire comprendre ici que la mondialisation en tant que concept général prive le particulier de son essence. Le monde en tant que réalité perd de plus en plus sa valeur. Le monde-fiction ou digital est ce qui domine la réalité d'aujourd'hui. L'étant de Martin Heidegger qui est la forme manifeste de l'être et la condition humaine de Hannah Arendt qui n'est que physique s'opposent de ce fait à la mondialisation qui se passe plus de la réalité actuelle pour donner libre-cours au virtuel.

¹⁷⁴ S. Bellert, « La formalisation des systèmes cybernétiques », in *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Paris, Édition de minuit, 1965, cité par Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, p. 11.

permanente. Laisser s'échapper les informations les plus secrètes revient à s'exposer aussi bien à la ruse des autres États qu'à leur contournement face aux nouvelles stratégies en cours d'implémentation dans un État précis. Ce qui est réel et évident, c'est que l'embargo, mieux l'autarcie, serait l'étape première et fondamentale dans le processus du développement d'un pays. Car, la liberté est la condition de l'émergence de toute chose à telle enseigne qu'il ne saurait avoir de développement là où la liberté ne fleurit pas, pour paraphraser Hegel. Ceci est clair lorsque l'on consulte l'histoire du développement de la Chine. Le point de départ de la transformation de la Chine d'aujourd'hui qui se présente désormais comme l'une des grandes puissances du monde, fut son retrait de ce monde. Ceci a permis aux autres États non seulement de ne pas connaître avec exactitude sa position technologique au moment de son état embryonnaire, mais également à méconnaître ses plans d'action technologique, médiatique et économique. La Corée du Nord actuelle suit également ce pas.

Le rapprochement virtuel et la distance réelle qui sont les fruits des médias accomplissent l'idéal arendtien de la vie de l'esprit. Celle-ci consistait à se soustraire par moment de l'opinion pour mieux communiquer avec soi-même. C'est ce qu'elle appelait les oasis ou les fontaines de ressource. Mais, la toile médiatique d'aujourd'hui va au-delà de la simple ressource des individus. Ce qui la caractérise essentiellement, c'est le renversement de valeurs ou l'iconoclasme révolutionnaire comme souligné plus haut. De ce fait, « *elle renverse les rapports existant dans le monde : le présent devient l'absent, l'absent présent ; le proche devient lointain, ce qui est éloigné se rapproche ; la pensée détruit le temps et l'espace habituels : elle anticipe sur l'avenir comme si celui-ci n'était pas encore révolu* »¹⁷⁵. Rappelons que la théorie nihiliste que l'on peut encore appeler antitraditionnelle tire ses fondements dans *Le crépuscule des idoles* de Friedrich Nietzsche sous l'inspiration d'Arthur Schopenhauer. Pour ces deux théoriciens, la révolution du monde doit passer par un renversement de valeurs. Schopenhauer, dans ce sens, préconise de ne venir en aide ou partager avec autrui ce que nous avons que dans la mesure où le bien que nous possédons ne nous sert plus à rien. Friedrich Nietzsche, quant à lui, s'attaquera en général à toutes les valeurs traditionnelles et en particulier au christianisme. Pour lui, l'homme est déclin et passager. Il doit de temps en temps révolutionner tout ce qui, auparavant, était considéré comme absolu. Au niveau des rapports intersubjectifs, ce philosophe allemand du XIX^{ème} siècle préconise plus l'amour des lointains que l'amour des proches par l'entremise de son héros Zarathoustra. C'est par ce processus que

¹⁷⁵ Hannah Arendt, *Thinking*, traduction de Secker & Warburg, London, 1978, pp. 84-85. Cité par Gilbert Hottois(dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, p. 22.

l'homme opérera la dialectique qui va du chameau à l'enfant en passant par la figure du lion¹⁷⁶. C'est cette trilogie processuelle qu'il appelle la métamorphose de l'esprit. Toutefois, nous révèle Saint Exupéry, « *ce n'est pas la distance qui mesure l'éloignement* »¹⁷⁷. Un tel point de vue de Saint Exupéry nous oblige à visiter de fond en comble les concepts arendtiens de *solitude*, *d'isolement*, *désolation*, *esseulement*...car, le distinguo opéré entre la distance et l'éloignement nous ramène dans l'univers médiatique où le réel et le virtuel sont en mutations permanentes tel le *pantarei*¹⁷⁸ héraclitéen.

La solitude chez Hannah Arendt renvoie au fait d'être sans la présence des autres, mais accompagné de soi-même. La solitude implique que l'homme soit *deux-en-un*. Toutefois, la désolation, résultat des régimes totalitaires, nous prive des autres et de nous-mêmes. L'isolement et l'esseulement opèrent un schisme entre moi et moi-même. Autrement dit, l'isolement signifie que je ne suis ni avec moi-même, ni avec les autres. Or, tout rapport avec autrui vise la liberté et l'épanouissement du sujet. L'homme, cet animal politique, si l'on se réfère à Aristote, ne peut trouver son épanouissement que parmi les autres. Car, vivre avec les autres est inhérent à sa nature, à sa conscience. Le maître d'Aristote – Platon – remontait à Socrate pour poser la discussion comme le moyen d'accession possible de l'homme à la vérité. Cela se traduisait chez Socrate par la maïeutique et chez Platon par la dialectique. Au livre VII de *La République*, Platon y montre que la lumière que le philosophe acquiert après avoir contemplé la réalité des choses doit être un instrument qui lui permet de sortir de l'opinion, la *doxa*, de l'ignorance. Car, nous dit Hannah Arendt, la solitude est une activité quasi impossible. Et, même le philosophe qui pense fuir l'opinion pour aller se réfugier dans le monde des Idées est toujours soumis à la pluralité. Il s'agit là de la pluralité de sa pensée en tant que deux-en-un : « *le philosophe qui, essayant d'échapper à la condition humaine de pluralité, prend la fuite et se réfugie dans la solitude absolue, est, plus encore que quiconque, radicalement livré à cette pluralité inhérente à tout être humain* »¹⁷⁹.

¹⁷⁶Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 35. Pour lui, la métamorphose de l'esprit conduit à l'acquisition de l'esprit héroïque, lequel aboutit au *surhomme*. Ce dernier est le créateur de ses propres valeurs. Il ne croit rien d'autre que lui-même, que ses propres potentialités et sa puissance rationnelle. Un tel postulat suscite de l'égoïsme en l'homme. De ce fait, le caractère pacifique et humanisant des rapports intersubjectifs est remis en cause. Son idéal de s'éloigner des proches est mis en pratique aujourd'hui avec l'avènement des réseaux sociaux à travers la logique selon laquelle « on est moins présent quand on est à côté de ses pairs que quand on est loin d'eux ».

¹⁷⁷Antoine, Saint Exupéry (De), *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, Collection « Folio », p. 68.

¹⁷⁸C'est par ce concept grec qu'Héraclite d'Éphèse repose le fondement de toute chose. La mobilité universelle chez cet antique est ce qui caractérise les choses dans les sens. Les apparentes oppositions entre les choses ne sont donc pas fondées. Elles sont plutôt illusoires et de ce fait, « *il est sage alors de dire dans le même sens que : Tout est un.* ». Cf. Héraclite, fragment 50, cité par Martin Heidegger in *Essais et conférences*, p. 249.

¹⁷⁹Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 69.

Avec l'avènement des médias, même en se réfugiant dans le virtuel, l'être humain n'est pas totalement en marge de la pluralité humaine. Ce qui le caractérise, c'est une pluralité virtuelle et actuelle, mais qui manque de réalité. Cette perspective de la mondialisation médiatique ne saurait avoir une incidence sur le social en tant que traditionnel dont les modes d'organisation varient d'une société à une autre. Sénèque défendait déjà l'idée d'avoir pour patrie le monde entier. Il faut rappeler qu'à cette période, la majorité de territoires extérieurs au monde grec étaient inconnus ou peu connus. Mais de façon imaginaire, Hannah Arendt dépassait la sphère sociologique de l'existence pour concevoir une humanité générique allant au-delà des frontières. C'est cette imagination non réelle et actuelle qui est remplacée par le mot virtuel aujourd'hui, la montée fulgurante des médias nécessite une nouvelle géopolitique parce qu'elle touche non seulement les questions du territoire national, mais également les problématiques de la spatialité selon Philippe Boulanger¹⁸⁰.

Avant Boulanger, Tristan Mattelart observait déjà qu'avec l'élargissement de la sphère mondiale via les médias, les pays du tiers monde subiraient un bouleversement à la fois endogène et exogène. Il parle précisément des changements sociaux et politiques dont ils sont victimes. Cela prouve déjà qu'il manque une sorte d'éthique de régulation objective dans l'univers médiatique surtout, lorsqu'on sait avec Jean-François Bayart que « *le télégraphe a eu un effet dans la compression du temps et de l'espace encore plus radical que celui d'Internet de nos jours.* »¹⁸¹. La puissance médiatique est l'apanage des pays mieux industrialisés ; ceci parce que l'extension de l'information médiatique est tributaire du degré de perfectionnement de la technologie en place. Autrement dit, l'extension et la puissance médiatiques dépendent de la puissance des satellites disponibles dans tel ou tel pays, ce qui est rare dans les pays sous-développés. Plus la technologie est développée, plus la circulation des produits et des informations est vive. De ce fait, nous réitère Keynes, « *un habitant de Londres pouvait en dégustant son thé du matin, commander, par téléphone, les produits variés de toute la terre en telle quantité qui lui convenait et s'attendre à les voir bientôt déposés à sa porte ; (...) il pouvait,*

¹⁸⁰ Philippe Boulanger, « mondialisation des médias et territoires », in *Géopolitique des médias* (2014), chapitre 3, pp. 59-80. Mis en ligne sur Cairn.info le 09/03/2016, <https://doi.org/10.3917/arco.boula.2014.01.0059>.

¹⁸¹ Jean-François Bayart, « Globalisation et subjectivisation politique », *Op. Cit.*, p. 8, in « Comprendre la mondialisation II ». Manifestation organisée par le service Animation de la Bibliothèque publique d'information (Pôle Action culturelle et Communication), Cycle de conférences et débats avril/juin 2006, Bibliothèque Centre Pompidou, mis en ligne le 17 janvier 2014. Nouvelle édition [en ligne] et générée le 02 février 2021, consultable sur le site : <http://books.openedition.org/bibpompidou/677>.

*sur le champ, s'il le voulait (...) aller dans un pays ou une région quelconque, sans passeport ni aucune formalité »*¹⁸².

D'après ce qui vient d'être dit, il apparaît que le cybermonde, avec l'avènement du e-commerce, facilite l'écoulement des produits du marché mondial. Les multinationales ayant des actionnaires un peu partout dans le monde, la commande d'un produit, au-delà de son territoire de production, est livrée au client instantanément. C'est la raison pour laquelle les médias sont qualifiés d'autoroute de l'information. Le flux d'internautes sur la toile fait écouler un produit en un laps de seconde, par analogie au monde fermé d'avant la mondialisation qui ne pouvait pas permettre l'écoulement des produits à une telle vitesse. Mais, cet écoulement des produits est parfois victime de la cybercriminalité et des trafics cybernétiques, parce qu'il n'y a pas une éthique objective et efficace qui régente particulièrement les réseaux sociaux. Les réseaux sociaux, par manque d'éthique efficace qui puisse les régir, accordent à l'homme d'aujourd'hui le pouvoir de s'exprimer et même d'avilir l'intimité humaine. C'est ainsi qu'il y a une dépravation des mœurs dans la société contemporaine. Car, l'enfant qui a internet, a accès à tout, alors que tout ne devrait pas être accessible aux individus ayant un âge immature. Pour Mustapha Belabdi, « *Dominique Colomb s'interroge sur les médias à propos d'Internet en Chine, perçu comme un outil de développement économique mais dont l'usage le transforme aussi en un instrument de liberté, dans un contexte de contrôle étatique.* »¹⁸³. Cette forme de liberté, liée au contrôle de l'État est ce qui s'élargit dans la sphère de l'État mondial dont le principal encrage est l'économie libérale qui est le mécanisme moteur de déploiement de la démocratie libérale et ultralibérale. Au sein de l'État mondial, les informations ainsi que les valeurs vont du Centre ou Nord, vers les périphéries ou pays Sud.

¹⁸² John Maynard Keynes, *Les conséquences économiques de la paix*, traduction française de Paul Frank, Paris, Édition numérique de Gemma paquet, 1920, pp. 20-21.

¹⁸³ Mustapha Belabdi, « Tristian Mattelart (dir.), *La mondialisation des médias contre la censure* », *Communication*[en ligne], Vol.24/1/2005, mis en ligne le 12 septembre 2013, consulté le 26 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/communication/576> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/communication.576>.

2- Du dualisme entre Centre et périphéries au sein de la mondialisation

Si l'on se réfère aux analyses totalitaires faites par Hannah Arendt, l'on comprendrait que tout changement n'implique pas une évolution, encore moins un progrès. Il peut même impliquer une régression. L'idée d'un progrès historique avec l'avènement des systèmes totalitaires n'est qu'un retour à la barbarie¹⁸⁴. De façon symétrique, l'idée d'un monde universel qui transcende les barrières linguistiques et tribales, totalisant les peuples en une société de masse, ne saurait être un signe de progrès de l'humanité. Car, le véritable progrès de l'humanité doit s'observer à travers non pas une crise de valeurs culturelle et traditionnelle qui font le socle de la dignité humaine, mais plutôt à travers leur perfectionnement. Cela veut dire que, la totalisation des peuples engendre un duel constant entre le Centre et les périphéries. Le Centre, c'est le repère de l'État mondial à partir duquel les autres gravitent et se réfèrent. Nous avons parlé plus haut de l'impérialisme sous sa nouvelle forme. Les périphériques sont des peuples subalternes, dépendants ou tout simplement des empires du grand État. La mondialisation, dans ce sens, n'a plus pour vocation de promouvoir l'union, laquelle implique l'idée de l'égalité, mais de promouvoir une désunion des peuples avec eux-mêmes. Car, dès lors qu'il y a un Centre dans une union, les relations ne sont plus horizontales, mais plutôt verticales.

D'après Samir Amin, le duel Centre/périphérique implique une *compradorisation* des États sous-développés ainsi que des élites y régnaient. Pour lui, l'État comprador n'est qu'un « *un appareil de transmission de la domination du capital transnationalisé* »¹⁸⁵. C'est une forme d'État qui aliène l'État national au nom de la souveraineté, voire de la sacralité du macro État encore appelé l'État mondial. Le Centre est l'ensemble des pays du Nord (Bourgeois) en l'occurrence des États-Unis d'Amérique qui s'érigent en principal empereur capitaliste ; et, les périphéries sont l'ensemble des pays du Sud. Car, cet auteur observe un développement inégal du capitalisme entre les peuples. Ce sont ces inégalités capitalistes qui avaient engendré les évolutions sociale et idéologique à l'instar du grand mouvement historique de révolution en Occident. L'autocentrisme du développement, dans ce sens, consiste à ériger le modèle de développement du Centre en un paradigme universel sans tenir compte de la variabilité des réalités socioculturelles de chaque peuple et surtout, de l'âme intrinsèque à

¹⁸⁴ Gilbert Hottois (dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, p. 80. Pour elle, « la philosophie du progrès naît de la méconnaissance de l'histoire et de l'action. Car, il n'y a pas de loi de l'histoire et nous ne sommes jamais assurés du progrès ; il peut aussi y avoir de régressions... ». Une telle conception de l'histoire pose l'indéterminisme comme le principe qui régit l'histoire humaine. De ce fait, elle s'oppose à la conception hégélienne de l'histoire qui consiste pour les « Grands Hommes » à l'accomplir passionnément. Car, elle est déjà déterminée.

¹⁸⁵ Samir Amin, *La déconnexion. Pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 1985, p. 36.

chaque civilisation. Pour Samir Amin, la périphérie renvoie exactement aux « *régions qui ne se sont pas constituées en centres bourgeois nationaux autocentrés.* »¹⁸⁶.

Les Centres bourgeois sont des camps nationaux dont le repère du développement est le grand Centre Nord. De ce fait, les politiques nationales endogènes, de par leurs visions du monde et leurs desseins, sont en perpétuel duel avec le macro idéal¹⁸⁷, celui véhiculé par le macro État. Une telle logique totalitaire du monde conduit Samir Amin à poser la déconnexion des périphéries du Centre comme le moyen adéquat et nécessaire par lequel les pays du tiers-monde peuvent trouver leur autonomie et leur souveraineté. Ce sont cette autonomie et cette souveraineté qui seront favorables à un développement d'une économie qui leur est propre et qui est même susceptible de rivaliser le système économique capitaliste mondial. Ce qui a érigé la bourgeoisie occidentale en Centre, c'est le fait que « *la bourgeoisie européenne, de la Renaissance au siècle des lumières, paraît plus cosmopolite qu'étroitement nationale.* »¹⁸⁸. C'est la politique d'expansionnisme de l'Europe avec la montée fulgurante des grandes découvertes et inventions qui a permis à l'Occident de s'ériger en Centre. Cette centralité occidentale est plus idéologique qu'axiologique. Car, nous dit Serge Latouche, l'Occident n'est pas un territoire, mais plutôt l'ensemble des pays industrialisés ayant la même idéologie : soumettre le monde au capitalisme libéral. La postmodernité est iconoclaste. Elle n'est que crise des valeurs. Elle est la perte de l'humanité. De ce fait, la concevoir comme un modèle à travers la théorie de Centre/périphérie, c'est priver l'homme de sa liberté et surtout de sa dignité. Or, nous dit Ebénézer Njoh Mouelle, « *l'humanité de l'homme [a] la rationalité et la liberté comme valeurs déterminantes* »¹⁸⁹. Ces valeurs sont intrinsèques à la nature de l'homme. Elles constituent son essence. Pour Hannah, l'essence de l'homme est inchangeable. Mais, c'est sa condition qui est en perpétuelle mutation.

La *compradorisation* de l'État mondial va au-delà de la condition humaine pour toucher son essence, à l'image des régimes totalitaires de l'Allemagne de Hitler qui transcendaient les sphères publique et politique pour priver le sujet de lui-même, sa sphère privée. À partir de tout ce qui vient d'être dit, Samir Amin peut conclure que la mondialisation est « *une banalité extrême de la diversité actuelle du tiers monde.* »¹⁹⁰. Une telle définition de ce mouvement

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 54.

¹⁸⁷ Il s'agit là de l'idéal véhiculé par le Centre, à laquelle doivent se plier toutes les périphéries de gré ou de force.

¹⁸⁸ Samir Amin, *La déconnexion. Pour sortir du système mondial*, p. 77.

¹⁸⁹ Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, p. 33.

¹⁹⁰ Samir Amin, *La déconnexion. Pour sortir du système mondial*, p.13.

contemporain nous permet de déduire en toute logique que la mondialisation a une trajectoire d'effectuation univoque, allant du Centre vers les périphéries en marge de toute neutralité. À partir du fait que la mondialisation soit le résultat de la perfectibilité inhérente à la raison humaine, et qu'il est rationnel de s'extérioriser que de s'intérioriser, ceci d'autant plus que l'homme est un animal politique par nature, il en découle logiquement que la rationalité de la postmodernité au sujet de la mondialisation s'allie à l'irrationnel.

3- Le postmodernisme et la question de « l'irrationnel rationnel »

L'oxymore est une figure de style littéraire qui consiste à succéder de façon directe et immédiate deux mots de sens contraires. Parler de l'irrationnel rationnel, c'est faire appel ici à cette figure de style. Mais, cette expression n'est pas nouvelle. Elle surgit de manière précise sous la plume du philosophe camerounais Pius Ondoua¹⁹¹. Si pour René Descartes « *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* »¹⁹², la postmodernité semble sortir ce bon sens de l'universalité pour le singulariser, le partialiser et même le parcellariser. Mais, ce duel entre le solipsisme ou la singularité, avec l'universalisme n'est pas radicalement opposé tels que le démontrent les propos du commentateur arendtien suivant : « *l'originalité de l'analyse arendtienne est donc premièrement de montrer que solipsisme et universalisme de plus en plus abstrait ne sont pas opposées mais sont comme les deux faces de la même médaille* »¹⁹³.

Cette complémentarité entre le solipsisme et l'universalisme, au-delà de la perception de Hannah Arendt, touche toutes les sphères de l'existence sociale et humaine. Car, ce qui caractérise la postmodernité, c'est la crise de conscience aiguë et notoire observée aussi bien au niveau des institutions étatiques qu'au niveau des singularités individuelles. C'est la postmodernité qui pose le néolibéralisme – conçu ici comme la source de la perte des valeurs humaine et étatique traditionnelles – comme boussole axiologique mondiale –. Son mode opératoire est la fragmentation des cultures et la *compradorisation* des États souverains. Cette *compradorisation* ne touche pas seulement la sphère étatique, mais aussi les élites locales qui, parfois, définissent par un art de l'illusionnisme, leur salut au moyen de l'ingérence d'une puissance impériale étrangère. Celle-ci parfois, n'a aucune convention l'autorisant d'intervenir sur ce territoire précis. Par la notion du « pré carré », il convient de souligner que ces puissances,

¹⁹¹ Pius Ondoua, *Existence et valeurs, un développement « humain »*. Réflexions éthiques et politiques, Paris, L'Harmattan, tome II, 2009.

¹⁹² René Descartes, *Le discours de la méthode*, Paris, Bordas, 1984, p. 45.

¹⁹³ Gilbert Hottois (dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, p. 144.

peu importe la justification de leurs interventions, doivent avoir au préalable l'accord de l'ancien colon de l'État au sein duquel elles veulent s'ingérer.

La postmodernité, par ailleurs, nous montre René Toko Ngalani¹⁹⁴, a un certain nombre d'effets négatifs sur les structures sociales particulières au sein des peuples périphériques. Elle n'a rien en commun avec la démocratie. Elle évolue, avec la complicité du capitalisme, comme un mastodonte qui écrase tout à son passage. Parmi ses effets, nous pouvons citer la désorganisation des sociétés, la semence de la misère et de l'indigence et la création du chômage. Elle est imposante d'un point de vue axiologique. C'est ainsi qu'elle tient bon nombre de pays africains au travers des programmes d'ajustement structurel plutôt que des programmes d'ajustement culturel qui seraient le bienvenu en Afrique dans un contexte où cette partie du monde tarde à se développer à partir de ses valeurs endogène et locale. Pour lui, la mondialisation naquit dans le monde grec antique et était absente en Égypte et en Asie anciennes. Ceci parce que les notions de « conquête » et de « commerce » jaillissent de la civilisation grecque qui, plus tard, va s'élargir et impacter la civilisation romaine. Mais, pense René Toko Ngalani, la mondialisation sous l'angle européen est « avilissante ». Car, elle croit achever ou poser l'eschatologie de l'évolution de l'histoire humaine qui ne saurait prendre fin aussi longtemps que les hommes continuent d'exister.

Joindre le rationnel à l'irrationnel tel que souligné plus haut, c'est étaler ouvertement la réalité du postmodernisme. Dans ses théories, le postmodernisme pose la liberté de l'homme comme une valeur absolue. Toutefois, oublie-t-il que la dignité et la liberté vont ensemble. C'est ainsi que les nouvelles valeurs que promeut le postmodernisme manquent parfois de repères éthiques. L'expansion de la pratique de l'homosexualité, l'avènement du transhumanisme et surtout, *L'homme symbiotique*¹⁹⁵ dont parle Joël De Rosnay, prouvent que la banalité de la sacralité intrinsèque à l'homme est une réalité. C'est d'ailleurs ce postmodernisme avec sa course accrue vers l'accumulation du capital (qu'il pose comme le seul paradigme de développement) qui rend instables la majorité des pays du Sud et surtout, la création de blocs tribaux et ethniques au sein de ces pays-là. Ceux-ci, constamment, exercent des violences groupusculaires contre la stabilité et l'autorité de l'État. Ils engendrent aussi chez les citoyens, le sentiment de ne pas se sentir chez soi-même au sein de l'État en leur brandissant le paradigme de la sécession comme le meilleur moyen de leur libération.

¹⁹⁴ René Toko Ngalani, *Mondialisation ou impérialisme à grande échelle ?*, Paris, L'Harmattan, 2010. Puis Dans *Propos sur l'État- nation*, Paris, L'Harmattan, 2010.

¹⁹⁵ Joël De Rosnay, *L'homme symbiotique. Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1995.

Ainsi, Il est évident que, depuis l'escalade des thèses postmodernistes à vocation libérale, le nombre d'exilés en Europe partant de bon nombre de pays africains est élevé par analogie au nombre d'exilés africains d'avant la période postmoderniste. En plus, les programmes d'ajustement structurels déjà ne sauraient promouvoir le plein épanouissement d'un peuple comme souligné plus haut. Au contraire, ils permettent aux États d'être éternellement sous l'emprise de la dette auprès des institutions de Bretton woods que sont la Banque Mondiale et le Fond Monétaire International. Cependant, l'idéal le plus envisagé par certains mondialistes, c'est que la démocratie libérale qui est l'instrument politique du capitalisme libéral soit le régime politique paradisiaque ou idyllique qui mette fin à tous les problèmes existentiels de l'homme. Dans ce sens, la démocratie néolibérale s'érige en eschatologie de l'histoire humaine en tant que régime politique qui satisfait tendanciellement toutes les attentes du peuple.

III- LA MONDIALISATION ET LA DÉMOCRATIE NÉOLIBÉRALE COMME MOUVEMENTS ESCHATOLOGIQUES ILLUSOIRES DE L'ÉVOLUTION DE L'HISTOIRE HUMAINE

Pour Hannah Arendt, sa propre pensée politique trouve son eschatologie dans les théories philosophiques et économiques de Karl Marx. Penseur (précurseur) de l'économie mondiale et même du marché mondial, Karl Marx postulait la fin de l'histoire au lendemain de « la dictature du prolétariat ». Ce lendemain dictatorial devrait conduire, en son sens, à l'exaltation de la société communiste. Celle-ci, parce qu'elle ne fait plus opposer les classes sociales – l'opposition étant ce qui fait évoluer la société –, donnera lieu à la fin de l'histoire ou tout au moins, à la fin de l'évolution de l'histoire. Rappelons que son contemporain Hegel lui, ouvertement, avait proclamé la fin de l'Histoire tel que le reconnaît le philosophe camerounais Côme Mama¹⁹⁶. Francis Fukuyama va ajouter à cette fin de l'histoire l'avènement du dernier homme. Celui-ci est celui qui vit sous le joug de la démocratie libérale, laquelle satisferait les attentes de tous les peuples. Mais, l'on ne peut possiblement atteindre la fin de l'histoire humaine si et seulement si tous les peuples du monde, sans exception aucune, intègrent ce vaste processus de mondialisation comme le démontrent les propos ci-contre : «

¹⁹⁶ Côme Mama, *Le sens, la fin de l'histoire chez Hegel et le devenir du monde contemporain*, Paris, Éditions du Net, 2020.

*Dans peu, dit-il, il faudra aller fouiller chez les Chinois et les Arabes, pour achever l'Histoire du genre humain »*¹⁹⁷.

Il s'agit là d'une illusion idéale dans laquelle sombrent ces philosophes du XIXème et XXème siècles. Car, nous réitère Hannah Arendt, « *l'histoire est un récit qui ne cesse de commencer mais ne finit jamais* »¹⁹⁸. C'est sûrement pour cette raison que Hannah Arendt refusait le titre de philosophe. Car, elle voulait mettre fin aux spéculations brumeuses ayant longtemps avili l'image de la philosophie. Ces spéculations, d'un point de vue historique, ont réduit la philosophie à la métaphysique, à travers la question de l'être. Cette question, au sens de Heidegger, n'a qu'été dans l'histoire qu'une vaine spéculation. Il faut la ramener au monde commun, le *dasein*, le *mit sein*, au sein desquels l'être ne peut être appréhendé que parmi les autres. C'est dans la mouvance de la logique selon laquelle l'être en tant qu'être n'est être que s'il est parmi les êtres qu'au sujet de l'économie libérale que Muriel Gilardone va conclure avec Hannah Arendt que « *l'économie ne put prendre un caractère scientifique qu'avec l'avènement du social ...* »¹⁹⁹.

L'âge moderne selon Hannah Arendt est un âge d'aliénation. Loin de libérer réellement l'homme, il le déprave plutôt. Un tel constat est aussi fait par Francis Fukuyama qui expose l'échec de la démocratie libérale. Pour cet économiste américain, la prétention néolibérale consistant à *ultralibéraliser* l'homme de la planète sans un possible recours aux moyens de la violence demeure une pure illusion, voire une simple hallucination intellectuelle. Cependant, dans une ère où la guerre se présente comme un moyen indispensable pour régner, la démocratie libérale présente ses limites. Celles-ci sont de divers ordres. Allant dans ce sens, Francis Fukuyama réitérait que

Cette logique peut expliquer beaucoup de traits du monde où nous vivons : pourquoi nous, habitants des démocraties développées, sommes des travailleurs du tertiaire plutôt que des paysans arrachant péniblement à la terre de quoi vivre ; pourquoi nous appartenons à des syndicats ou organisations professionnelles plutôt qu'à des tribus ou des clans ; pourquoi nous obéissons nous

¹⁹⁷ Louis Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie, 1903, p. 225.

¹⁹⁸ Hannah Arendt, *Esprit*, Paris, juin 1980, p. 76.

¹⁹⁹ Hannah Arendt(1961) cité par Muriel Gilardone, *Mondes et mondialisations*, p. 4.

*à l'autorité d'un supérieur bureaucratique plutôt qu'à un prêtre ; pourquoi nous savons lire et parlons une langue nationale commune*²⁰⁰.

Une telle observation opérée par Francis Fukuyama étale les limites de la démocratie libérale aussi bien dans la perspective de la gouvernance de l'État mondial que dans la sphère des médias et des territoires qui constituent l'État mondial. Si l'évolution des sociétés repose sur l'extension et l'expansion des territoires nationaux, il conviendrait de souligner que la mondialisation, en tant que mouvement totalisant, envisage la fin de l'évolution des sociétés. Car, l'extension des sociétés ayant atteint la sphère mondiale et cosmopolitique, celle-ci ne saurait plus évoluer. Mais, parler de l'eschatologie présuppose une transcendance des obstacles et des défis qui sont inhérents à tous les moyens conduisant à une fin.

1- Les défis liés au processus de la mondialisation démocratico-néolibérale

D'après le philosophe et homme politique camerounais Pius Ondoua, se référant à Jürgen Habermas, la mondialisation dans son ambition de totaliser le monde se heurte à trois principaux défis à savoir : les défis de la citoyenneté nationale, de la souveraineté des États nations, de la gouvernance du monde²⁰¹.

En ce qui concerne le premier point, celui lié à la citoyenneté nationale, il convient de relever que la mondialisation s'attarde plus sur l'international, le cosmopolitique que le national. Là, se décèle une erreur méthodologique. Car, l'on ne saurait appréhender l'international avec exactitude sans au préalable comprendre les méandres du national. Une telle observation était faite en métaphysique par Martin Heidegger lorsqu'il posait l'itinéraire méthodologique de la saisie de l'être par l'entremise de l'étant, lequel est particulier tout comme chaque nation est particulière. Cela implique, par ailleurs, que les questions du devoir-être ne sauraient être examinées sans connaître de *primo* l'être lui-même. Une telle dialectique entre le particulier et le général ne saurait être négligée au sein de la mondialisation.

Pour le second point, la souveraineté des États-nations, il faut remarquer que cette souveraineté reste illusoire. Car, ce que la nation a de plus cher, c'est l'héritage historique commun. C'est à partir de ce passé que l'unité des peuples et des cultures est solide et solidifiée. Un État qui n'est pas nation connaît toujours l'instabilité sous toutes ses formes. C'est ce qui justifie d'ailleurs l'instabilité politique dans bon nombre de pays africains en général et au Cameroun en particulier. Car, les tribus qui composent le Cameroun n'ont pas un *ethos* (naturel

²⁰⁰ Francis Fukuyama, *op. cit.*, p. 16.

²⁰¹ Pius Ondoua, *La raison unique du village planétaire. Mythes et réalités de la mondialisation*, p.12.

et historique) commun. Or, la mondialisation démocratique-libérale passe par la fragmentation des cultures et la cristallisation des identités. Il serait mieux pour elle de transformer d'abord tous États en États-nations afin de mieux se déployer. Une telle posture n'est qu'illusion.

Pour le dernier point, la question de gouvernance au sein d'un État particulier est assez complexe. Avec l'avènement de l'État mondial, cette question passe de la simple complexité à la complexité de la complexité. Une telle logique nécessite des stratégies gouvernementales surhumaines. Car, nous rappelait déjà Platon dans *la République*, plus la population est grande, plus il est difficile de gouverner la cité. Plus elle restreinte, plus c'est facile au dirigeant de maîtriser ses sujets. Déjà, *Les Lois* de Platon sont son seul dialogue qui est resté inachevé. Ceci à cause de la complexité de la gouvernance dont les stratégies ne sauraient être développées dans un seul livre. Se heurtant à cette complexité des lois, Platon laissera son ouvrage en suspens, sans conclusion. Car, il n'y a pas de conclusion dans la gouvernance. Les lois évoluent en fonction des habitudes sociales qui changent au fil du temps. Ceci en fonction des idéologies politiques, des stratégies économiques et des mouvements sociaux en vigueur. Aussi, la démocratie libérale pour les postmodernistes est-elle le lieu de rencontre du subjectif et de l'objectif, du particulier et de l'universel par ricochet, se présentent comme le système rationnel en soi et pour soi. Son *en soi* est les Droits de l'Homme et son *pour soi*, les pays périphériques. Ce système politico-économique est « *la liberté en général comme Idée* »²⁰² selon la terminologie hégélienne.

Pour Jürgen Habermas, la postmodernité, sur le plan de la communication, pose de nombreux problèmes sociaux. Chaque citoyen du monde tend à considérer son point de vue non point comme un simple point de vue, c'est-à-dire une vision à partir d'un point, vision qui ne saurait être identique à celle d'un autre individu occupant un point différent du nôtre, mais comme une *hyperthèse* incritiquable et irréfutable. Or, nous rappelle Karl Popper, c'est le principe de falsifiabilité qui donne même un sens à tout paradigme scientifique qui se veut objectif. Pour pallier cette anomalie communicationnelle, Habermas recommande de repenser la modernité en délaissant ce qu'il appelle « *la philosophie du sujet* »²⁰³. L'hypersubjectivité du sujet en tant que citoyen du monde, conçue parfois au mépris des institutions intra étatiques sous lesquelles il est défini, au nom d'un certain droit des gens, est le fruit du postmodernisme dont le but principal est d'extraire la souveraineté des « petits » États afin que le macro État les

²⁰² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par André Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 69.

²⁰³ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, Collection « Bibliothèque philosophique », 1988, p. 348.

phagocyte. La perspective médiatique d'aujourd'hui, particulièrement avec l'avènement des réseaux sociaux, constitue la principale voie de propagation des discours haineux et antirépublicains. Il y a là une nécessité de désubjectiver²⁰⁴ un certain universalisme intrinsèque à tout discours subjectif²⁰⁵ à vocation universelle comme le pense Emmanuel Kant, pour définir l'universalité d'un discours sur la base d'une discussion communicationnelle objective. De ce fait, Jürgen Habermas écrit :

*Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun souhaite faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle.*²⁰⁶

Cette pensée de Jürgen Habermas pose la communication comme un paradigme nécessaire non seulement à l'humilité scientifico-philosophique, mais également comme l'itinéraire méthodologique de toute science qui a pour principal souci l'objectivité de son discours. Ce point de vue habermassien se présente comme la forme étendue et actualisée du « je ne sais qu'une chose c'est que je ne sais rien » de Socrate. Toute vérité se construit progressivement sans prétention qu'elle ne saurait être dépassée au fil du temps. Dans ce sens, le dialogue, en tant que mouvement dialectique de la pensée tel que Hannah Arendt le définit à travers sa théorie du *deux-en-un*²⁰⁷, apparaît comme ce sans quoi aucune vérité ne peut découler. La convergence ou l'accord sur quelque chose de commun suspend l'interrogatoire ; ce qui revient à dire que c'est ce qui ne fait pas l'unanimité des esprits reste problématique tel que le reconnaît Gadamer en ces termes :

C'est uniquement lorsque tous ces chemins et ces détours - qui constituent l'art du dialogue, de l'argumentation, de la question et de la réponse, de l'objection et de la réfutation, art qui peut aussi être pratiqué avec un texte dans le dialogue intérieur

²⁰⁴ Déplacer le sujet comme le centre de l'universalité d'un discours et le placer comme un maillon permettant avec ses pairs l'objectiver.

²⁰⁵ À comprendre dans le sens de « qui vient du sujet ».

²⁰⁶ Jürgen Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986, p. 88.

²⁰⁷ Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, I, *La Pensée*, Paris, PUF, 1981, p. 204.

d'une âme qui cherche la compréhension - s'avèrent vains qu'on assiste à un retournement de l'interrogation ²⁰⁸.

Dans le même sillage, au sujet des lois de la cité, Platon recommandait que leur extension définitive ne soit jamais présagée. Car, elles doivent évoluer en fonction des circonstances et des problèmes sociaux de chaque époque. Par cette extension, on observe aujourd'hui l'avènement de la cosmocitoyenneté.

2- La mondialisation et les défis de la cosmocitoyenneté

Loin de penser avec Jean Pisani-Ferry que « *la notion de citoyen du monde est une fausse notion* »²⁰⁹, la cosmocitoyenneté consiste à percevoir l'homme non plus comme un simple citoyen national, mais comme un citoyen mondial voire cosmopolite. Les Juifs dans cette perspective étaient certes, au sens arendtien, dispersés dans le monde parce qu'ils manquaient d'État d'origine, mais ils avaient un héritage historique commun. Leur dispersion dans le monde peut constituer le moyen par lequel ils étendaient leur culture et leur civilisation. À partir de là, leur citoyenneté était liée soit aux valeurs politique et économique mondiales, soit alors à celles de leur *ethos* d'origine. Ils manquaient d'État d'origine.

Toutefois, la question de la cosmocitoyenneté préoccupe aussi bien le philosophe allemand Habermas que le philosophe camerounais Pius Ondoua. Le premier est celui qui a inventé le concept de cosmocitoyenneté. Celle-ci n'est réellement possible que si la mondialisation enlève sa cagoule impérialiste pour se présenter comme altermondialité²¹⁰. L'esprit d'égalité, de « *loi universelle de la liberté* »²¹¹, se présentent comme les leviers qui pourront favoriser la réalisation d'un tel projet. Aussi, resurgit-il la question de l'État-nation. Car, les valeurs cosmocitoyennes mondialement définies seront extra ou étrangères à l'*ethos* national, lequel est l'orientation principielle des actions de tout citoyen qui veut préserver son identité et son originalité dans ce grand lieu du « donner et du recevoir » selon la terminologie de Léopold Sédar Senghor. C'est à partir de la reconnaissance de soi dans un État, qu'il soit

²⁰⁸ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin, et Gilbert Merlio, 1976, p. 199.

²⁰⁹ Jean Pisani-Ferry, « L'Union européenne comme acteur global » in « Comprendre la mondialisation II », p. 28

²¹⁰ Pour les altermondialistes, la mondialisation doit être réciproque, horizontale. Elle doit être égalitaire et bénéfique à tous. Les principes de justice et d'égalité doivent être son principal ressort.

²¹¹ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuel*, Paris, Vrin, trad. J. Gibelin, 1975, p. X., cité par Pius Ondoua, *La raison unique du village planétaire. Mythes et réalités de la mondialisation*, p. 64.

national ou mondial, que l'on peut parler de la bonne gouvernance. Car, celle-ci implique une gestion synallagmatique du pouvoir, une dialectique entre les gouvernants et les gouvernés.

La bonne gouvernance, au sein de l'État mondial, se présente comme une illusion. Car, les questions de la souveraineté et de la maîtrise des sujets au sein d'un État particulier ne sont pas encore effectives. Mais, il faut souligner que la citoyenneté mondiale est différente de la cosmocitoyenneté. Car, le cosmos est conceptuellement plus étendu que le monde. L'intégration républicaine apparaît de ce fait comme un slogan. Les limites entre la politique autant intérieure qu'extérieure sont de ce fait bafouées et transcendées. Les limites frontalières au nom du droit de gens et de la libre circulation des hommes et des biens sont dépassées. Cela pourrait nous ramener à ce que Hannah Arendt appelait les sociétés de masse, lesquelles à l'échelle mondiale feraient perdre le sens de la vie républicaine aux citoyens, peu importe leur degré de civilité. Ainsi, à la question de l'élaboration des stratégies de gouvernance globale du monde, Pius Ondoua répond précisément que « *plusieurs aspects doivent être pris en compte. Il y a dès le départ, le problème de la légitimation de ce qui se décide au niveau supranational* »²¹². Par ailleurs, il y ajoute qu'il faut questionner les principes de modalité dont pour l'essentiel, « *le dépassement ou l'élargissement des intérêts purement locaux ou nationaux s'impose ; de plus, une réglementation politique à l'échelle de l'ensemble de la planète, elle aussi, s'impose ; la dialectique du national et de l'international joue à fond, ceci pour que puisse advenir et se conforter la solidarité cosmopolitique.* »²¹³.

Par ces différentes modalités gouvernementales à l'échelle mondiale proposées par Pius Ondoua, il convient de relever que la dialectique national/international qu'il promeut est complexe. Car, les principes d'usage des lois et de valeurs d'un État à un autre sont dans la majorité des cas divergents. Souvent, le droit international se présente comme un être en phase de gendarme du droit national. Même les réalités locales ne sauraient coïncider avec les principes internationaux du Droit. Ce qu'il faut au préalable, pour une véritable cosmocitoyenneté, c'est la création d'une nation mondiale, mieux la création d'une cosmonation²¹⁴ au sein de laquelle tous les peuples du cosmos se reconnaîtront au travers d'un ensemble de valeurs historiquement partagées. Car, ils auraient vécu dans le passé une même

²¹² Pius Ondoua, *La raison unique du village planétaire. Mythes et réalités de la mondialisation*, p. 77.

²¹³ *Ibidem*, p. 78.

²¹⁴ Il s'agit d'un processus qui consiste à partir d'abord de la définition d'un certain nombre de valeurs nationales qui vont constituer l'identité du peuple mondial avant l'union institutionnelle fondée par l'État. Car, pour une union solide, il faut qu'un peuple partage historiquement ou naturellement un certain nombre de valeurs historiques.

histoire, des mêmes réalités socioculturelles et partageraient les mêmes valeurs. En plus, le monde postpolitique comme monde qui transcende les frontières nationales, risque de faire perdre aux citoyens du monde leurs repères identitaires :

*De nombreux pays de par le monde sont aujourd'hui engagés dans des mutations profondes qui remettent en débat certaines questions fondamentales telles que les limites et découpages sociopolitiques, internes et externes, les sentiments de loyauté, d'appartenance et de solidarité et l'aptitude des individus à être des citoyens.*²¹⁵

À la cosmocitoyenneté, doit s'allier la cosmohumanité. Car, si le citoyen du monde se fonde sur le libéralisme, avec son cortège d'immoralités, il deviendrait impératif d'y convoquer l'humanisme. Aucune citoyenneté n'est envisageable si l'humain n'est pas au centre de la réflexion. De là, il faut au préalable définir les paramètres d'appréhension de l'humain dans un contexte mondialisé. La problématique de l'union des peuples est au cœur de l'actualité mondiale. Mais, elle s'avère délicate lorsque l'on connaît la nature changeante de l'homme. Voilà pourquoi, l'illusion la plus dérisoire de la mondialisation, c'est l'effectivité de la cosmocitoyenneté.

Lorsque Samir Amin postule le capitalisme comme l'entrave essentielle du socialisme et même du communautarisme, il veut par là insinuer que la mondialisation, dont le but est d'unir et de réunir les peuples de la planète, se fonde sur un principe de désunion. Car, qui parle du capital parle de gain, qui parle de gain parle d'intérêt et qui parle d'intérêt parle d'égoïsme. Au camp opposé, l'union va de pair avec le partage et l'idée de partage implique celle du désintéressement, laquelle corrobore avec le « devoir kantien ». C'est la raison pour laquelle la mondialisation capitaliste crée plus de problèmes à l'humanité surtout aux pays du Sud qu'elle n'en résout. Elle est un processus qui ne sied pas avec ses principes. Elle est errante, parce qu'elle manque de racine adéquate pour sa réussite. Pour Samir Amin, la mondialisation n'est rien d'autre que « *l'expansion du capitalisme* »²¹⁶. De ce fait, la postcolonie en tant que conséquence logique de l'expansion du capitalisme mondialisé se présente comme une époque en crise de repères. La domination étant son but, l'ivresse du verbe apparaît désormais comme son moyen ou son instrument tel que le remarque Achille Mbembe lorsqu'il soutient que « *l'essentiel est qu'en tant que trajectoire spécifique de domination, la postcolonie frappe*

²¹⁵Geneviève Vinsonneau, *Mondialisation et identité culturelle*, Bruxelles, 1ère édition, **Collection** « Groupe De Boeck s.a. », 2012, p. 5.

²¹⁶ Samir Amin, *La déconnexion. Pour sortir du système mondial*, p. 15.

précisément par sa truculence et son ivresse du verbe. »²¹⁷ De ce fait, pense-t-il, la postcolonie se caractérise par « l'immodération », « l'appétit immense », « l'orgie » et la « bouffonnerie ». En un mot, les exploits de divers ordres effectués par les despotes actuels. En dépit des dérives de la politique néolibérale, Jean Godefroy Bidima recommande l'ajustement de l'Africain à la logique libérale au moyen du « *Kairos qui est l'occasion pour les vaincus de faire leur histoire* »²¹⁸, même si ce moyen n'obéit à aucune rationalité. Loin de promouvoir l'unité telle que promue par le panafricanisme, ce philosophe valorise plus les questions d'identité, de singularité, de la diversité plurielle, des particularités ethniques et tribales. Dans ce sens, la cosmocitoyenneté dont l'union des peuples du cosmos constitue l'idéal essentiel se présente comme une pure utopie. Or, l'évolution du monde, avec les Technologies de l'Information et de la Communication, tend à confirmer le caractère réalisable de cet idéal. Présager la fin de l'histoire revient à poser l'histoire des fins pour une mondialisation humaine ou une altermondialisation.

3- La fin de l'histoire humaine et l'histoire des fins humaines

Avec l'avènement de la démocratie libérale, le monde croyait mettre fin au système anciens dictatoriaux et despotiques pour promouvoir le plein épanouissement de l'homme. L'opposition des classes sociales étant la source de l'évolution de l'histoire humaine, la démocratie libérale aurait mis fin à l'existence des classes sociales et promouvoir une seule : la grande classe mondiale et cosmopolite qui résulte de la phagocytose de la bourgeoisie capitaliste occidentale. Dans ce sens, il est évident que l'évolution de l'histoire humaine prendrait fin. Hegel, au sujet de la fin de l'Histoire, pensait que cette fin n'est possible que s'il y a la réalisation de la marche de l'esprit. Cette marche part du subjectif à l'absolu en passant par l'objectif. L'esprit absolu, chez lui, est celui qui transcende l'immédiateté, l'extériorité et l'abstraction, caractéristiques de l'esprit subjectif, pour définir l'esprit par sa capacité à produire l'Art, la Religion et la Philosophie. La fin de l'histoire chez lui renvoie à la fin de l'évolution de l'esprit comme le reconnaît Côme Mama²¹⁹. Or, pour Marx elle revoie à la fin de l'existence des classes sociales et à l'avènement de la société communiste. Celle-ci pourrait engendrer, en notre sens, le règne des fins.

²¹⁷ Achille Mbembe, *De la Postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p.148.

²¹⁸ Jean Godefroy Bidima, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la Doctas africanas*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1993, p. 241.

²¹⁹ Côme Mama, *L'évolution de l'art chez Hegel*, Paris, Editions du Net, 2021.

La question du règne des fins doit être au cœur des préoccupations de la mondialisation actuelle. C'est elle qui permettra à chaque sujet d'avoir le sens de la responsabilité et le sens du jugement. Par ces caractéristiques, Hannah Arendt pense qu'aucun être humain, ne pourra plus se cacher derrière la monstruosité de l'État, qu'il soit micro ou macro, pour justifier ses dérives comportementales. Avant elle, Emmanuel Kant, philosophe des lumières, traitait déjà la question du « règne des fins ».

L'auteur de *Les fondements de la métaphysique des mœurs*²²⁰ recommandait que chaque être humain ne doive pas utiliser l'autre comme un moyen en vue d'une autre fin. Car tout homme est une « fin en soi » qui doit agir par « devoir » et non « conformément au devoir »²²¹. Par là, la mondialisation capitaliste qui définit la dignité de l'homme sur le capital ne saurait être considérée comme la fin de l'histoire humaine bien qu'elle repose sur la démocratie libérale. En plus de cela, la fin de l'histoire impliquerait la fin de l'existence des identités particulières. Celles-ci disparaîtraient au profit de l'identité cosmopolite. Mais, la prise de conscience identitaire est dangereuse au sein d'un État selon Maurice Kamto et Serge Latouche. Pour le dernier, « *l'identité culturelle est une aspiration légitime, mais coupée de la nécessaire prise de conscience de la situation historique* »²²². Ainsi, la fin de l'histoire ne saurait impliquer la fin de la possibilité d'une prise de conscience historique. L'inexistence de l'histoire ne traduit pas de fait l'inexistence des repères historiques, des consciences, des mémoires. Pour une véritable fin de l'histoire, il faut la fin des hommes ayant précédé l'avènement de cette fin historique ou tout simplement, un formatage complet de leurs mémoires précédentes bien que parfois, la connaissance de l'histoire soit néfaste pour l'humanité : « *L'histoire est le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait élaborée. Ses propriétés sont bien connues* »²²³.

Ainsi, l'histoire humaine est loin d'être achevée, parce que la mondialisation elle-même est un processus par lequel l'être humain pourrait évaluer le perfectionnement de sa raison au fil du temps. Parfois, cette prétention est celle de la raison humaine qui sort de ses limites. Par nature, elle est calculatrice, ce qui fait dire à Max Horkheimer que les questions de fin ne relèvent pas de son domaine de compétence. La seule chose qu'elle peut concevoir avec un degré de probabilité élevé, ce sont les intermédiaires ou les moyens qui permettent d'aboutir à une

²²⁰ Traduction française de Victor Delbos, Paris, Flammarion, 1785.

²²¹ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, 1963, pp. 20-34.

²²² Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde*, p. 17.

²²³ Paul Valéry, « De l'histoire », in *Regards sur le monde actuel et autres essais*, cité par Patrice Rosenberg, *Repères pratiques, la philosophie*, Paris, Nathan, 2008, p. 117.

fin : « *la raison est calculatrice. Elle peut établir les vérités de fait et des relations mathématiques. Dans le domaine pratique, elle ne peut parler des moyens. À propos des fins, elle doit se taire* »²²⁴.

En fait, aucun régime politique national ou mondial ne peut satisfaire toutes les attentes du peuple. À partir de ce postulat, l'histoire humaine sur tous les plans se définit comme une construction continue et une progression inachevée dont la mondialisation ne se représente que le maillon essentiel. De ce fait, ce qui importe, c'est la progression dans la nature des rapports humains. Cette progression doit s'opérer en étroite collaboration avec la progression des valeurs. Car, les valeurs d'un État particulier ne sauraient réguler le macro État qu'est l'État mondial. Dans ce sens, l'histoire humaine ne peut être conçue comme déterminée par la nature. Elle ne peut non plus être accomplie avec passion comme le pensait Hegel. Elle est à la fois continue et discontinue parce qu'à chaque époque, il y a un nouveau paradigme de valeurs et de révolution. Celui-ci peut être en continuité avec les anciennes valeurs, ou en discontinuité avec elles. Ainsi, Jean-Godefroy Bidima pense que la modernité reste un processus et non une fin qui nécessite un changement paradigmatique constant. Selon lui : « *la modernité est en gestation et si elle se représente comme inachevée, il faut recomposer les jeux du discours et changer de paradigmes. Habermas s'inscrit dans une dialectique entre continuité et discontinuité.* »²²⁵.

De fait, Hannah Arendt au sujet de la gouvernance et des régimes politiques pense que l'autorité d'un pouvoir, peu importe sa nature, n'implique nullement l'exercice de la force, encore moins celui de la ruse et de la perfidie qui est à l'image de la pensée de Nicolas Machiavel. L'autorité s'impose de soi et par soi. C'est sa nature qui détermine son mode de déploiement. L'autorité ne saurait être conçue comme un moyen qui fait appel à d'autres instances pour atteindre une fin quelconque. Certes, ces analyses arendtiennes étaient liées à la gouvernance hitlérienne en Allemagne au XX^{ème} siècle, mais il faut remarquer que sa pensée a un enjeu important dans l'effectuation de la mondialisation en tant que mouvement politique contemporain. Le néolibéralisme qui conçoit l'autorité comme tel, en donnant l'extrême pouvoir au sujet et un faible pouvoir à l'État, devrait mieux appliquer l'autorité sous la forme conceptuelle opérée par Hannah Arendt.

²²⁴ Max Horheimer, *Eclipse de la raison*, traduction de J. Debonzy, Paris, Payot, 1974, p. 182.

²²⁵ Jean Gottfroy Bidima, *Théorie critique de la modernité négro-africaine. De l'école de Francfort à la « Docta Spes africana »*, Paris, Collection « Publications de la Sorbonne », 1993, p. 83.

Mais, les États-Unis qui sont la figure de proue de cette idéologie néolibérale se sont vus, lors de la période de transition des présidentielles récentes ayant opposé Donald Trump à Joe Biden, associer l'autorité à la force suite aux émeutes perpétrées par certains citoyens adeptes de l'idéologie « trumpiste »²²⁶. La dénaturation de l'autorité a été observée au parlement américain à travers l'usage de la force au mépris des Droits de l'Homme suite au saccage du Capitole après la perte des élections par le parti au pouvoir. Car, la police américaine s'est vue obligée de tirer sur certains manifestants autour du Capitole, siège des institutions démocratiques. Cette réalité a montré les limites de l'autorité néolibérale qui devrait s'imposer de soi-même à travers le strict respect des Droits de l'Homme qu'ils (américains) brandissent au monde entier comme valeur universelle. Dans ce sens, Francis Fukuyama pense que la démocratie libérale a échoué de fait. Elle a confondu les fins aux moyens. En posant la liberté de l'homme comme une fin politique achevée, la démocratie libérale a pensé clore l'histoire alors que celle-ci n'était qu'en cours d'effectuation. Toutefois, Hannah Arendt définissait la liberté comme le sens de la politique. En d'autres termes, l'orientation et la signification de la politique consistaient pour elle à promouvoir la liberté de l'homme. Mais cela reste asymptotique quand on sait que l'homme à l'ère capitaliste, l'humain est plus instrumentalisé qu'honoré et respecté. Son instrumentalisation est due au fait qu'il est considéré comme un *homo laborans*, un *homo technicus*.

La question de la technique en opposition à la nature naturante de l'homme reste une vieille problématique de l'histoire de la philosophie. Pour Martin Heidegger, la technique *a-raisonne* l'être, le dénature et le prive de son essence. Ainsi, concevoir l'homme comme un maillon de la chaîne de production de l'économie prive l'étant de sa posture de la fenêtre d'ouverture de l'être. Cela *désontologise* l'homme. À l'ère des progrès scientifiques et techniques, la technique vide l'être de sa substance. C'est pour cette raison que Martin Heidegger, qui fut l'enseignant de Hannah Arendt, conclut que « *l'usure de toutes les matières, y compris la matière première « homme », au bénéfice de la production technique de la possibilité absolue de tout fabriquer, est secrètement déterminée par le vide total où l'étant, où les étoffes du réel, sont suspendues.* »²²⁷. Ce que cet auteur appelle les étoffes du réel, c'est l'homme en tant qu'un être qui se déploie dans le monde sous la forme d'un étant, entendu comme la forme phénoménologique et phénoménale de l'être. Par ricochet, l'étant est ce par

²²⁶ Zèle lié au fanatisme sur la personne de Donald Trump, prédécesseur à la présidence de Joe Biden qui est l'actuel président américain.

²²⁷ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, p. 110.

quoi l'être apparaît au monde. L'homme se présente comme le centre de l'univers cognitif, comme cet être qui doit être au centre de toute réflexion. Logiquement, une mondialisation qui ne privilégie pas l'homme est vide de sens. Il est le producteur du capital. Cela revient à dire que c'est le capital qui doit dépendre de lui et non l'inverse. Sa nature et sa dignité sont inaliénables.

La mondialisation capitaliste ou mondialisation américano-centriste présente des idéaux clairs qui laissent voir en elle le salut de l'humanité. Comme souligné plus haut, elle pose le libéralisme comme paradigme alors qu'elle n'est que privation de chez soi. Pour mieux comprendre ses mécanismes, il faut aller au-delà de son apparaître. Son être, le plus profond, est d'uniformiser le monde sous les modèles des pays industrialisés afin que les moins industrialisés stagnent dans leur état de développement. À partir de là, il revient à Martin Heidegger de rappeler que « *ce qui en apparence est pure clarté est pénétré et régi par l'obscurité* »²²⁸. Si la société contemporaine continue d'être sous l'emprise de l'ultralibéralisme, l'humanité risque, avec un degré de probabilité très élevé, de procéder au « retour éternel » dont nous parlait déjà Nietzsche. Car, il risque ne plus avoir de différence entre *l'homo sapiens* et *l'homo habilis*²²⁹. En plus, la théorie du retour éternel²³⁰ risque de nous faire croire que la mondialisation qui vise à rendre le monde « Un » n'est pas un phénomène nouveau. Car, initialement, le monde était un. C'est l'immigration de certains peuples vers des terres étrangères, les changements climatiques, et surtout, comme en Afrique, la balkanisation des territoires qui ont rendu le monde unifié en particules différentes. Déjà au sujet de la couleur de la peau, la science nous fait comprendre que par nature, personne n'est noir, blanc, rouge, jaune. Ce sont les conditions atmosphériques qui font adapter la couleur de la peau aux réalités ambiantes. Ainsi, Le Noir, à cause du climat chaud, développe un excès du pigment noir appelé la mélanine ; tandis que Le Blanc, par un climat très froid, perd cette mélanine et a un teint clair.

Les projets du néolibéralisme dans la conscience du citoyen mondial n'ont qu'été que des rêves. Même le débat autour de l'autorégulation des marchés, lequel avait été suscité par les thèses néolibérales au sein de l'État n'a été qu'une illusion. D'ailleurs, à ce sujet, contre

²²⁸ *Ibidem*, p. 291.

²²⁹ La technique en général risque de ramener l'homme à son ancienne définition ; celle de savoir qu'il est un homme habile. Son habileté ne peut être au service de la production capitaliste.

²³⁰ C'est une expression nietzschéenne qui est à la fois morale et cosmologique. Il se présente comme une sorte d'illumination de l'esprit de la vacuité d'éternité dans les choses. Cette expression n'est donc que la continuité conceptuelle du *pantarei* héraclitéen.

Adam Smith qui croyait qu'il y a une « main invisible » qui régule le marché au sein de l'État, Keynes évoquait l'idée d'un État gendarme qui doit veiller sur tout ce qui concerne les échanges. Le marché, ce lieu où se rencontrent l'offre et la demande, reste problématique surtout lorsqu'il s'étend à l'échelle cosmopolite. L'hypothèse d'un marché autorégulateur émis par certains économistes est à l'origine de multiples crises d'aujourd'hui tels que le démontrent ces propos de Geneviève Azam :

Les crises actuelles traduisent un nouvel effondrement de l'utopie brutale du marché autorégulateur, portée par les politiques d'inspiration néolibérale à l'échelle du monde. Au nom d'une « mondialisation heureuse » qui vire au cauchemar, depuis plus de trente ans, les sociétés ont été largement mobilisées, ponctionnées, dérégulées, arasées et transformées en auxiliaire du marché. Explosion des inégalités et l'exclusion sociale massive qui en résulte, la perte de repères de sociétés prises dans un mouvement permanent, affaiblissent les valeurs de la démocratie et précipitent des couches sociales de plus en plus étendues dans la précarité et le dénuement, dans un monde hors sol.²³¹

Geneviève Azam évoque ici les conséquences diverses auxquelles la mondialisation a plongé l'humanité ces dernières années. La question de l'autochtonie et de *l'allogénie* ou allochtonie, qu'elle traite ici par l'expression « hors sol » n'est pas en reste. Car, la transcendance des limites territoriales n'est pas seulement liée au mouvement circulaire libéral des hommes et des biens, mais même les questions territoriales en sont concernées. Les limites territoriales sont modifiées constamment et la vulgaire nationalisation de certains expatriés pose de sérieux problèmes du « chez soi ». Ceci parce que bien qu'ayant la nationalité, les allochtones ne sont pas un *ethos* commun avec les autochtones. Ils ne sauraient mieux valoriser la nation parce que leur passé historique n'est pas le même que celui du natif du territoire. De plus, pour Francis Fukuyama, ce n'est pas parce que la démocratie américaine a pu résoudre les problèmes intérieurs de l'Amérique à une époque précise qu'elle doit s'ériger en mode universel de résolution de conflits au niveau cosmopolite. Déjà, dans cette optique, Hannah Arendt analysait la révolution américaine et pensait que c'est elle qui a sorti l'Amérique du gouffre des anciens régimes liberticides. Mais, Francis Fukuyama jette un regard critique sur l'érection du modèle de résolution des conflits internes dans la seule logique américaine en une perspective

²³¹ Geneviève Azam, « Hannah ARENDT et Karl polanyi : le libéralisme économique, l'effondrement du politique et la société de masse », in *Revue du Mauss* 2009/2, no 34, pp 321-335. MIS EN LIGNE sur Cairn.info le 06/01/2010 <https://doi.org/10.3917/rdm.034.0321>.

universelle et globalisante. Ainsi, pense-t-il que « *le succès relatif à la démocratie américaine à résoudre les conflits entre les différents intérêts de groupe à l'intérieur d'une population à la fois hétérogène et dynamique n'implique pas que la démocratie soit par définition capable de trancher les conflits qui se font jour dans d'autres sociétés.* »²³².

Une telle critique sans complaisance est due au fait que les Américains ont une histoire qui leur est particulièrement commune. Ils sont « *nés égaux. Malgré la diversité des provenances et des terres où ils avaient leurs ancêtres, ils ont abandonné ces identités en arrivant en Amérique et se sont fondus dans une nouvelle société sans classes sociales strictement définies ni divisions ethniques ou nationales...* »²³³. L'État mondial ne saurait être à cette image. Car, chaque peuple s'est déjà enraciné sur ses traditions et cultures, de telle sorte qu'il ne peut se retrouver dans un sol étranger. C'était un acte volontiers à téléologie expansionniste régi par un même engouement à savoir : l'émigration des populations vers la « terre promise », l'Amérique. Ce n'était donc pas un mouvement global comme celui de la mondialisation. Mais plutôt un mouvement relatif et subjectif dont le caractère global n'était qu'une surprise et non un acte prémédité. En un mot, la mondialisation capitaliste avec son instrument qui est la démocratie libérale et néolibérale, ne sauraient être un modèle universel de résolution des problèmes politiques, économiques et sociaux de tous les peuples.

Chaque peuple doit définir ses modèles politique et économique, son paradigme de développement, à base de ses réalités socioculturelles. Ainsi, chaque développement obéit à une rationalité. De ce fait, autant de rationalités, autant de modèles de développements. L'idéal de l'unipolarisation du monde porté par la politique expansionniste justifie bon nombre de crises observées au sein des relations internationales. C'est l'expansion géopolitique et géostratégique de l'OTAN qui a fait réagir Poutine contre l'Ukraine et précisément dans la ville de Kiev. Dans ce sens, il convient de souligner en toute objectivité que la guerre préventive de la Russie est une forme d'engagement ou d'initialisation d'une multipolarisation de l'ordre global dans une logique irréversible. Le monde ne sera jamais un « Tout » tel que l'Occident idéologique le souhaite, mais uniquement un « Tous » divers et diversifié.

²³² Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 147.

²³³ *Idem.*

CHAPITRE 3 :

LA MONDIALISATION DÉMOCRATICO-LIBÉRALE ET LA

QUESTION DE LA PERTE DU SENS DU POLITIQUE :

À la question de savoir si le politique a encore un sens aujourd'hui²³⁴, Hannah Arendt répondait par la négative et présageait l'abandon futur de la politique par les hommes. Par là, elle fustigeait la dérision sémantique du concept du politique suite aux deux grandes guerres mondiales qui ont animé le XXème siècle. Ces deux guerres monstrueuses avaient un dénominateur commun. Celui-ci était l'échantillon d'une possible destruction de l'humanité ainsi que du monde, voire de la planète qui la contient. Une telle réalité fut l'origine du *leitmotiv* arendtien selon lequel les hommes risquent de se débarrasser de la politique parce que son sens n'est plus la liberté, mais plutôt la dégradation humaine. La disparition dans le monde postmoderne des régimes communistes au profit du libéralisme démocratique comme régime du dernier homme est la conséquence logique des grands manquements²³⁵ observés dans les régimes de l'ancienne U.R.S.S.²³⁶ d'une part ; et, d'autre part, ces manquements découlent de la chute du mur de Berlin qui, historiquement parlant, a prouvé que le monde n'est plus diversifié, mais plutôt unifié.

Rappelons que ces deux guerres ne sont pas les premières que l'histoire humaine a connues. Auparavant, nous dit Hannah Arendt, la guerre ou la révolution avait pour finalité l'instauration d'un certain ordre, d'une certaine paix. La logique selon laquelle « qui veut la paix prépare la guerre » était le motif par excellence de tout conflit pendant les siècles pré-totalitaires. Mais avec les guerres d'anéantissement qui résultent de la possession des moyens technoscientifiques et des essais nucléaires par le politique, la politique et le politique perdent tout leur sens. Ce qui a rendu la première et la deuxième guerre plus monstrueuses que les précédentes, ce sont les relations entre les peuples qui ont connu plus d'extension aujourd'hui grâce à la mondialisation démocratico-libérale. Celle-ci est déterminée par la nature des relations économiques qu'entretiennent les peuples. Ces relations, quant à elles, s'établissent

²³⁴ Hannah Arendt se pose précisément la question suivante : « *la politique a-t-elle finalement encore un sens ?* » in *Qu'est-ce que la politique ?*, « Introduction à la politique II », Fragment 3a, Paris, Seuil, p. 63.

²³⁵ Francis Fukuyama par exemple nous fait comprendre que « l'effondrement de l'Allemagne de l'Est hâta la chute des régimes communistes en Tchécoslovaquie, Bulgarie et Roumanie. [...] les communistes furent évincés du pouvoir partout, sauf en Roumanie, Bulgarie, Serbie et Albanie ; en Bulgarie, le gouvernement communiste élu fut contraint de démission » *Ibidem*, p. 52.

²³⁶ Union des Républiques Socialistes et Soviétiques. Elle s'est fragmentée et est devenue moins étendue aujourd'hui sous la dénomination de la Russie.

au travers des partenariats économiques, lesquels déterminent les modes de déploiement de la politique et même du politique.

I- LA MONDIALISATION, LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE ET L'ISONOMIQUE POLITIQUE

L'essence de la mondialisation n'est pas l'aliénation, mais l'extension de la liberté humaine. Dans ce sens, en principe, la mondialisation devrait poser l'égalité de tous dans le processus d'élaboration des lois qui constituent le règlement intérieur de gouvernance de l'État mondial. Vu que, depuis Karl Marx, l'économie ou le capital est ce qui gouverne le monde et même les consciences humaines, il revient à dire que cette « égalité » libérale ne peut passer que par un libéralisme économique. Celui-ci repose sur la facilitation d'écoulement des produits du marché mondial ainsi que la libre circulation des hommes. Ces derniers, dans ce contexte, sont considérés comme de simples agents économiques. La libre circulation des biens n'est pas en reste. Car, l'économie suppose à la fois la présence des hommes et des biens. En d'autres termes, sans producteurs, il n'y aurait pas de biens ou de produits. Et sans biens ou produits, il n'y aurait pas de consommateurs. Conséquence, sans produits et consommateurs, il n'y aurait jamais de marché. Or, dans le vaste marché mondial, aucune société ne doit être uniquement soit productrice, soit consommatrice. Mais, chaque société doit concilier le travail à la consommation pour un véritable équilibre d'un point de vue économique en vue de promouvoir une politique sociale égalitaire où chacun pourra développer le sentiment de l'universalité d'appartenance ou alors le sentiment d'appartenance à une communauté au-delà de l'individualité somatique qui constitue sa nature. Hannah Arendt, dans cette perspective, affirmait que « *l'uniformité qui règne dans une société basée sur le travail et la consommation, et qui s'exprime dans le conformisme, est intimement liée à l'expérience somatique du travail en commun, [...] au point que chacun d'eux a le sentiment de ne plus être un individu.* »²³⁷.

Ainsi, la valeur d'une chose du monde des mortels dépend de l'existence d'une conscience extérieure qui puisse l'examiner et la comparer aux autres choses parfois de même nature ; parfois de nature différente. C'est cela qui détermine la loi de la concurrence marchande. Dans ce sens, aucun produit marchand n'a de valeur en soi, mais plutôt pour soi en fonction de son état de besoin. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'en micro et en macro-économie, malgré les multiples définitions historiques accordées au concept de marché, la

²³⁷ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, traduction de G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 276.

meilleure reste celle qui le définit comme le lieu de rencontre de l'offre et la demande. Voilà les deux déterminants de toutes relations économico-partenariale d'aujourd'hui. Ceci passe par la démocratie libérale en tant que système politique idéal de libération communautaire transcendant les illusions ou les dérives des anciens systèmes communistes de l'ancienne Union Soviétique, pis encore, des anciens systèmes totalitaires, tyranniques et despotiques. Mais il est évident que toute relation économique passe par des partenariats économiques ; lesquels ne vont pas sans risques de destruction de la vie humaine.

1- Les partenariats économiques comme moyens de propagation rapide des guerres à l'échelle mondiale

Si les deux grandes guerres mondiales du XXème siècle se sont répandues rapidement sur toute la planète, c'est à cause de la mondialisation politique qui dépend des partenariats économiques signés entre les puissances. En effet, la signature des partenariats économiques entre deux puissances détermine le mode de relations politico-économiques qu'elles vont entretenir dans le futur. Un partenaire économique est d'office un potentiel allié en période de guerre. Car, les investissements de chaque partenaire en territoire étranger constituent son patrimoine à défendre. Les alliés qui constituaient la triple entente contre ceux de la triple alliance ou Triplice ont prouvé que la deuxième guerre mondiale obéissait à cette logique. Les relations économiques entre les États insinuent réciproquement des interventions ou des aides humanitaires dès lors qu'un allié est en situation de crise. Une telle logique, dans son effectivité, n'est qu'une forme de néocolonialisme. Car les pays du Sud sont toujours, à cause de ces partenariats économiques dits « gagnant-gagnant »²³⁸, sous la tutelle économique de leurs partenaires du Nord ; ce qui fragilise même la souveraineté de l'État et aliène l'action politique au sein de leur politique intérieure.

À ce niveau, l'inquiétude arendtienne trouve tout son sens. La politique, loin d'être conçue comme un moyen de libération des individus de la crainte inhérente à la « bellicosité » de l'état de nature, en construit un nouvel. Si à l'état de nature des philosophes contractualistes, la guerre était le maitre-mot, il faudrait reconnaître que cette guerre était interindividuelle et ne

²³⁸ Aucun accord, encore moins un partenariat économique n'est également gagnant-gagnant. Le marché, ce lieu de rencontre de l'offre et de la demande, ne peut nier la loi selon laquelle l'offre commande la demande. Cela veut dire que dans un échange, celui qui a besoin est le plus exposé à être dupé par celui qui offre, parce que le premier est soumis à la loi de la nécessité. C'est ce qui, dans chaque partenariat, arrive aux pays du Sud. Ils sont toujours sous l'emprise de la loi de la nécessité et ceux du Nord ne peuvent que les tenir par le moyen des dettes séculaires dont le taux de remboursement est parfois (en nature bien sûr et non en espèce) au triple de la somme prêtée.

pouvait pas causer des tueries de masses qui sont antipolitiques. Ce que doit être la politique, nationale ou mondiale, c'est ce que reflète le contrat social de Jean Jacques Rousseau. Pour ce dernier, la « volonté générale » en tant que la « somme des volontés particulières », est la signification du politique en tant que moyen de promotion de la liberté des citoyens. Le politique n'est pas pour lui un seul homme, mais plutôt un ensemble ou une communauté d'hommes dont l'exercice du pouvoir est objectif, légitime et légal. La guerre en tant que moyen d'anéantissement avec les progrès scientifiques et techniques n'est que le fruit de la haine de l'homme contre l'homme. Elle n'est pas un phénomène naturel extérieur à l'homme. Elle est innocente en soi, c'est l'homme qui en est plutôt responsable. Elle est factice et s'érige à une forme étendue de celle de l'état de nature. Ainsi, nous révèle Hannah Arendt, la guerre est « *le processus déclenché par les hommes eux-mêmes ; et qui conduit nécessairement à des catastrophes.* »²³⁹.

De fait, la guerre est un processus déclenché par les hommes eux-mêmes. Elle n'est bénéfique ni aux hommes, ni au monde que ces hommes constituent. Car, la guerre est un fléau auquel l'on ne doit recourir que si tous les autres moyens de négociation ont échoué. Ceci dans la mesure où elle n'est pas seulement instrumentale, mais aussi biologique. L'extermination de certaines races par les virus est souvent, et dans la majorité des cas, le fruit d'une guerre biologique. Allant dans ce sens, la guerre, peu importe sa nature, est plus destructrice qu'instauratrice. Le cas du covid-19²⁴⁰, bien que complexe lorsqu'on interroge ses origines, se présente comme une guerre à la fois biologique, économique et hégémonique. C'est par l'entremise de la mondialisation libérale que la propagation de corona virus a été rapide. Car, cette forme de mondialisation, parce qu'elle est au service du capitalisme, pose la libre circulation des hommes et des biens comme moyen d'écoulement facile des produits du marché mondial. Cependant, en contexte de crises de diverses natures, il faut reconnaître que la libre circulation des hommes et des biens équivaut à la libre circulation des virus, des armes et même des informations secrètes de l'État. Le libéralisme marchand n'est donc qu'un processus de déstabilisation voilé des États « souverains » du tiers monde. Il pose les Droits de l'Homme comme son principe, le droit de l'ingérence comme son mode opératoire, alors que son idéologie cachée est hégémonique et politique. C'est cette double face de la politique qui a sûrement rendu vulnérables les anciens régimes communistes. Car, le communisme politique

²³⁹Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 128.

²⁴⁰ Il s'agit d'une pandémie mondiale qui sévit dans le monde depuis 2019. Elle commença en Europe et se propagea dans tout le monde entier. Son virus a la forme d'une couronne d'où le nom corona qui signifie en français couronne. Similaire à la peste du Moyen Age par son degré de ravage et de morts par instant, cette pandémie a fait des centaines de milliers de morts et en continue jusqu'aujourd'hui.

nécessite une transparence idéologique, une universalité axiologique et une vision politique commune objectivement dévoilée.

Ce qui a vite conduit à l'échec des régimes communistes, c'est le fait qu'ils se renfermaient plus sur leur politique intérieure que sur la conquête des territoires étrangers. Il semble donc qu'ils étaient plus protectionnistes qu'expansionnistes. Car, comment comprendre que leur existence prit fin suite à la chute du mur de Berlin alors que cette chute impliquait le début de la fin de l'existence des frontières entre les civilisations du monde ? En plus de cela, au lieu de faire progresser la politique et l'économie du pays, Francis Fukuyama nous fait comprendre que « *le communisme [...] était désormais associé plutôt à un degré élevé d'arriération politique et économique.* »²⁴¹. Une telle posture des régimes communistes est à l'origine de leur décadence au profit de la démocratie libérale. C'est cette dernière qui rendra effective l'application de la « théorie » des Droits de l'Homme.

2- L'avènement des Droits de l'Homme comme forme actuelle du totalitarisme

La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme fut adoptée par la Charte des Nations Unies en 1948. Il s'agit d'une déclaration qui pose, de manière hyperbolique, la liberté humaine : c'est le libéralisme. Cet hyperbolisme libéral ne peut que susciter la « peur » et la « terreur » surtout d'un point de vue axiologique. La théorie de Droits de l'Homme trouve son expansion et son essor au sein de la démocratie libérale qui, déjà, n'est pas de fait libérale. En d'autres termes, elle est libérale de droit et non de fait. De fait, elle est liée à l'aspect marchand de toutes les sphères de l'existence humaine qui, après observation faite, démontre que « *les hommes sont de plus en plus « inhumains » et la dignité humaine recule au nom des « valeurs marchantes »* (sic) *ou opérationnelles d'où l'expansion paradoxale de l'apartheid dans une société qui prétend pourtant être devenue un « village planétaire »* »²⁴² selon la terminologie d'Owono Zambo. Ce philosophe camerounais ajoute par ailleurs que dans ce village planétaire, « *les hommes sont prétendument égaux.* »²⁴³

À partir de ce point de vue, l'on peut déduire en toute logique que l'égalité que promeuvent les Droits de l'homme n'est qu'une égalité illusoire. Le slogan instrumental de la mondialisation qu'est « le village planétaire » n'est donc pas une formule d'égalité réelle entre

²⁴¹ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 60.

²⁴² Noël Nathanaël Owono Zambo, « L'anthropothéisme apologétique et la question de la dignité humaine », in Lucien Ayissi et Noël Nathanaël Owono Zambo, *Humanisme et défis actuels. Entre anthropocentrisme et anthropothéisme, regards croisés de la philosophie* (dir.), Yaoundé, Afrédit, 2020, p. 33.

²⁴³ *Idem.*

les hommes, mais un simple désir d'atomiser et de totaliser le monde afin que les grandes puissances aient la mainmise au-delà de leurs anciennes colonies historiques. Leur hégémonie doit d'ores et déjà s'étendre sur tous les peuples de la planète. Car, la mondialisation transcende les relations interétatiques et internationales pour toucher les modes de la « vie privée » des peuples. Ce qui constitue le dénominateur commun des Droits de l'Homme et des systèmes totalitaires, c'est le fait qu'ils transcendent la sphère politique et la sphère publique pour s'attaquer même à la sphère privée de l'existence. Ceci en fragilisant les systèmes éducatifs, en « contrôlant » la presse et la propagande républicaines.

Dans ce contexte, même le droit naturel est dénué de sens. La logique traditionnelle de l'existence, celle qui consiste à ce que le parent punisse son enfant en cas de faute lourde, se retrouve être limitée à cause de l'ingérence du système judiciaire en place dans les affaires les plus privées de la famille. Ainsi, selon Francis Fukuyama, « *Le jeune Pavel Morozov, qui dénonça ses parents à la police (...), fut présenté pendant des années par le régime comme le modèle de l'enfant...* »²⁴⁴. Avec les Droits de l'Homme, la liberté citoyenne devient un leurre. L'autorité de l'État est fragilisée. Même l'éducation des enfants à la maison devient une tâche difficile. Car, l'idéal de la démocratie libérale est de faire croire aux hommes qu'ils ont plus de droits que de devoirs. Francis Fukuyama dans ce sens affirmait qu'« *un ami russe me disait en 1988 qu'il avait des difficultés à faire travailler ses enfants à la maison parce que « chacun sait » que la démocratie signifie « que l'on peut faire ce que l'on veut ».* »²⁴⁵. Rappelons ici que nous sommes dans la mouvance de la chute du mur de Berlin qui est un tournant décisif et transitoire entre le communisme et la démocratie en tant que meilleur régime politique mondial dans l'idéal et non dans l'effectivité.

Par ailleurs, parler des Droits de l'Homme revient à totaliser la cité et à réduire la sphère des actions humaines à un déterminisme déclenché par le régime politique dominant approuvé par l'État. Le nouvel État mondial dans ce sens ne peut que conduire le monde vers l'adoption quasi obligatoire de ce que les États-Unis, en tant que régime fort de l'État universel, promeuvent comme valeur. Dans ce sens, il n'est pas surpris de voir la démocratie libérale s'ériger en modèle gouvernemental universel. Par ailleurs, les systèmes politico-hégémoniques anglo-saxons d'origine américaine vont s'étendre sur la scène éducative internationale. Voilà pourquoi l'Afrique d'aujourd'hui, dans la majorité des Universités et des Écoles d'Enseignements Secondaires, sont adoptés et continuent d'être adoptés respectivement les

²⁴⁴ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 49.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 55.

systèmes L.M.D.²⁴⁶, et l'Approche Par les Compétences. Dans cette forme de société mondiale unifiée où les Droits de l'Homme sont brandis comme un slogan permettant aux grandes puissances de mieux fragiliser la souveraineté des États faibles et de mieux s'ingérer dans leurs affaires privées, il y a lieu de constater que la nature des relations intersubjectives est remplacée par d'autres types de relations proposés par le système mondial et approuvé par l'État²⁴⁷, nous fait comprendre Mikhaïl Heller. Allant dans ce sens, Geneviève Azam ajoute que

L'apparition simultanée de la crise financière, de la crise alimentaire, de la crise écologique, même si ces déséquilibres puisent à des temporalités différentes, illustre à quel point le processus capitaliste d'expropriation est allé jusqu'aux entrailles des sociétés, soumettant les ressources naturelles à la dure loi du profit, détruisant les humains et transformant leur milieu en désert, selon l'expression de K. POLANYI²⁴⁸.

C'est l'avènement du grand marché mondial, basé sur la loi du profit, qui pousse la majorité des États d'aujourd'hui à être étatistes, c'est-à-dire à couvrir ou à avoir la mainmise sur l'économie du pays. Cela ne peut être qu'arbitraire. La gouvernance dans ce sens n'est qu'approximative. Car, l'économie ne doit pas être en même temps possédée par le politique. Sinon, la répartition équitable des hommes et des biens au sein de la société serait en marge de toute objectivité. Avec l'État mondial, il y a une dialectique entre le politique et l'économie. C'est cette dialectique qui incite le politique d'aujourd'hui à transcender son domaine de prédilection qu'est la sphère de la politique pour s'ingérer dans les affaires économiques au mépris des instances habilitées à accomplir cette tâche. Voilà pourquoi Serge Latouche pense que la raison économique n'est que déraison²⁴⁹. La théorie des Droits de l'Homme n'est qu'un instrument de facilitation de l'ingérence occidentale dans les pays du tiers monde. Or, elle est bonne par essence. Mais de fait, elle renvoie précisément au moyen par lequel les pays du Nord transgressent la souveraineté des pays du Sud pour mieux les déstabiliser ou les *compradoriser*. La décolonisation historique n'était dans ce sens qu'une simple théâtralisation du politique²⁵⁰. Ayant constaté que les moyens de la violence physique ne peuvent plus être favorables à

²⁴⁶ Licence, Master, Doctorat.

²⁴⁷ Mikhaïl Heller, *Cogs in the Wheel: The formation of Soviet Man*, New York, Knopf, 1988, p. 30.

²⁴⁸ Geneviève Azam, « Hannah Arendt et Karl Polanyi : le libéralisme économique, l'effondrement du politique et la société de masse », in *Revue du Mauss* 2009/2, no 34, pp. 321-335, MIS EN LIGNE sur Cairn.info le 06/01/2010 <https://doi.org/10.3917/rdm.034.0321>.

²⁴⁹ voir Serge Latouche, *La déraison de la raison économique ; du délire d'efficacité au principe de précaution*, *Op. cit.*

²⁵⁰ Il s'agit de la faire le politique à l'image d'un théâtre. Les hommes étant des personnages qui peuvent changer perpétuellement. Là, comme l'énonçait Machiavel repris par Jean Paul Sartre, « tous les moyens sont bons pourvu qu'ils soient efficaces ». Ainsi, la démagogie, la duplicité, le mensonge, sont permis. Bref, le politique doit user de tout pour acquérir et conserver le pouvoir. Ainsi, politiques et théâtre deviennent des synonymes.

l'extension de leurs idéologies à l'échelle planétaire, les pays du Nord ont fait recours à des nouvelles stratégies de colonisation. Il s'agit là du néocolonialisme. Celui-ci consiste à coloniser de la manière la plus douce, un peuple à travers sa déculturation totale. Un peuple sans culture est un peuple sans âme. L'âme qu'il incarne est l'âme de son colon. Il est sous sa tutelle. Le droit cosmopolitique en tant que droit des gens doit dans ce sens être analysé de fond en comble.

Le droit, dans toutes ses étymologies, grecque ou latine, connote la rectitude, l'orthodoxie, la droiture, la morale. Il ne saurait être immoral ou amoral. Par ailleurs, en référence à la conscience ou à la raison humaine qui sont respectivement, selon René Descartes et Jean Jacques Rousseau, « la lumière naturelle » et le « juge infallible du bien et du mal », l'éthique est intrinsèque au droit. De ce fait, il ne saurait avoir le droit aux mariages homosexuels, droit à la masturbation ... mais, ces dérives sont remarquables dans la société contemporaine, parce qu'elles sont approuvées par l'État mondial, prétendument libéral, en tant que porteur de cette idéologie. Si la raison humaine est essentiellement axiologique, alors de telles valeurs ne sauraient provenir de la raison, mais des passions instinctives qui pourraient être considérées comme la conséquence de la déraison. Bien que l'État soit au sens nietzschéen « le plus froid de tous les monstres froids », il nous revient de souligner que la monstruosité et la froideur de l'État se doivent d'être conçues comme un paradigme nécessaire à l'accomplissement de ses missions régaliennes que sont la garantie de la paix, de la sécurité, de la stabilité et de la protection de la vie des citoyens. Cela n'est possible que si cette institution pose l'égalité des citoyens devant la loi parce qu'elle « *est la réalité en acte de l'Idée morale objective* »²⁵¹ qui implique l'idée de l'égalité de tous, idéal fondateur de la démocratie libérale.

3- L'isonomie politique comme fondement de la démocratie libérale

L'isonomie politique traduit chez Hannah Arendt le fait que l'on soit tous égaux par-dessus la loi. Cette égalité s'endosse initialement sur la liberté de parole, par la suite sur la capacité du citoyen de commencer ou déclencher un fait quelconque et, enfin, au fait que nous ayons tous les mêmes titres devant la loi. L'isonomie pour elle était une forme d'égalité parfaite qui consistait à être libre, c'est-à-dire ni commander, ni être commandé : « *être libre, cela signifiait qu'on était affranchi des nécessités de la vie et des ordres d'autrui, et aussi que l'on était soi-même exempt de commandement. Il s'agissait de n'être ni sujet ni chef.* »²⁵². Toutefois,

²⁵¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduction de l'allemand par André Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 250.

²⁵² Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 70.

chez les anciens, l'isonomie renvoyait à l'égalité de tous devant la loi telle que le promeut la démocratie libérale sous toutes ses apparences. Contrairement aux principes des anciens régimes politiques dictatoriaux et despotiques, l'isonomie se présente comme la voie de libéralisation politique et d'autonomie du sujet-citoyen. Ce principe pose par ailleurs la discussion, c'est-à-dire l'égalité de parole comme ce à partir de quoi la vérité politique pourrait être atteinte : « *l'isonomie ne signifie ni que nous sommes tous égaux devant la loi, ni que la loi est la même pour tous, mais simplement que tous ont les mêmes titres à l'activité politique, cette activité consistant de préférence dans la polis en une discussion* »²⁵³.

Pour mieux déclinier cette accointance entre l'isonomie politique et la démocratie libérale, Francis Fukuyama commence par opérer un schisme entre le libéralisme et la démocratie. Tandis que le libéralisme renvoie chez lui à « *un système légal qui reconnaît certains droits individuels ou libertés indépendant du contrôle de l'État.* »²⁵⁴, la démocratie renvoie plutôt au « *droit universel de participer au pouvoir politique, c'est-à-dire le droit qu'ont tous les citoyens de voter et de prendre part à la vie politique.* »²⁵⁵. Participer au pouvoir politique, c'est prendre part, de manière active, à la chose politique. Une telle réalité est intrinsèque à l'isonomie dont parlait déjà Hannah Arendt au moyen de la pluralité humaine qui rend l'action politique et la parole possibles, et intègre au sein des rapports intersubjectifs aussi bien l'égalité que la différence : « *La pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction.* »²⁵⁶.

L'éthique de la discussion comme principe de l'isonomie politique est ce qui est appelé en démocratie la liberté d'expression ou la liberté d'opinion. Déjà, l'opinion ne s'oppose pas à la vérité, mais constitue plutôt la vérité à l'état brut qu'il faut perfectionner grâce à la maïeutique selon Socrate, à la dialectique au sens de Platon, Hegel et Karl Marx et au doute au sens de René Descartes. Autrement dit, ce sont ces méthodes sus évoquées qui permettent de passer de l'opinion à la vérité. L'ascétisme discursif, est un paradigme essentiel au raffinement de l'opinion avant son accession à la vérité. Toutefois, les principes libéraux dans l'histoire de l'économie du monde, ont libéré à moyenne échelle l'économie de certains pays comme le Chili. Une telle réalité laisse comprendre que la démocratie, qu'elle soit isonomique ou libérale, constitue parfois un encrage optimal de stabilité de l'économie de certains pays : « *le Chili appliqua des principes libéraux dès les années 1980, sous la dictature de Pinochet, et*

²⁵³ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, pp. 77-78.

²⁵⁴ Francis Fukuyama, *Op. cit.*, p. 68.

²⁵⁵ *Idem.*

²⁵⁶ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 232.

*l'économie de ce pays fut en conséquence l'une des moins catastrophiques de l'Amérique du Sud après le retour à la démocratie »*²⁵⁷. La démocratie est donc ce qui détermine la condition humaine à l'ère moderne ou contemporaine.

La condition humaine à l'ère de la postmodernité est une préoccupation majeure de Hannah Arendt. Elle ne saurait épargner les questions liées à la liberté, à la responsabilité, au jugement et à la pensée qui sont les attributs ontologiques et génériques de l'homme. Ces caractéristiques ne sauraient varier d'un individu à un autre. Il s'agit des identités remarquables de l'humanité qui peuvent avoir une apparence variée dans les conditions diverses de l'humanité, parce que ces conditions sont changeantes au fil du temps. Elles dépendent aussi de la diversité des affinités géographiques. Mais, elles doivent rester les mêmes en tant que l'humaine condition générique de l'humanité. Ce qui caractérise l'humaine condition, c'est son caractère universel. Ce caractère, à l'ère de la mondialisation a un enjeu majeur face aux politiques économiques déshumanisantes et mercantilistes. Cet enjeu consiste chez Goethe à traiter « *les gens comme ils souhaitent être traités et vous les aiderez ainsi à être ce qu'ils sont capables de devenir* »²⁵⁸. Cela nécessite que chaque homme, grâce à la bonne volonté et à sa lumière naturelle, traite autrui comme une fin en soi, c'est-à-dire avec honneur, dignité et respect.

Cependant, le respect de la dignité et de la personne de l'autre en tant que valeurs inaliénables, implique chez le sujet la possession d'un minimum de savoirs et de la maîtrise du sens de la vérité. C'est ce qui justifie d'ailleurs le fait que les premiers hommes fussent considérés dans l'histoire comme des êtres primitifs, c'est-à-dire incultes et barbares. Ils n'étaient donc pas libres, c'est-à-dire affranchis de l'hostilité de la nature et des vicissitudes de la réalité existentielle quotidienne. Ils vivaient de la chasse, de la pêche et de la cueillette ; ce qui démontre qu'ils étaient totalement dépendants de la nature de telle sorte que si la nature dans l'ordre végétal, animal, aquatique ne produisait plus, alors leurs vies seraient supprimées. En plus, leur primitivité était définie par analogie au degré d'inculture dont ils faisaient montre. De ce fait, il est possible de déduire que la culture a pour soubassement la connaissance qui implique à son tour la maîtrise du sens de la vérité, laquelle est la condition de la liberté, mieux de la libération de l'homme. Il n'y a pas de liberté en marge du savoir et de la culture. Toutefois, nous réitère Achille Mbembe, le savoir et la vérité ne rendent pas totalement l'homme libre.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 67.

²⁵⁸ Goethe cité par Donna Hicks in *Éloge de la dignité*, Paris, Nouveaux Horizons, 2015, p. XIII et repris par Noël Nathanaël Owono Zambo, *Op. Cit.*, p. 33.

Car, la liberté sous-tend la paix et le bonheur. Or, depuis que l'humanité a (*a priori*) acquis la civilité, c'est-à-dire la culture, elle ne parvient toujours pas à vivre dans la paix et la stabilité, encore moins dans un cadre de stabilité à la fois psychologique et morale. Il se fait plus clair lorsqu'il affirme que « *si le savoir et la vérité à eux tout seuls rendaient véritablement libre, il y a longtemps que, s'étant émancipée de l'ignorance et du préjugé, de la peur et de la superstition, l'humanité aurait trouvé la clé du bonheur et de la paix – une ère d'entente universelle.* ». ²⁵⁹

En fait, « L'entente universelle » dont parle Achille Mbembe ici est le règne de la paix (passagère ou perpétuelle) entre les sujets dont la forme étendue est l'État. En tant que raison développée dans l'histoire si l'on se réfère à Hegel, la rationalité étatique et la rationalité individuelle doivent être considérées comme une seule et même chose. Cela n'est possible que si l'homme ou l'État est dirigé par la lumière naturelle ou le bon sens. En effet, la lumière naturelle que promeut René Descartes en tout homme et le règne des fins auquel Emmanuel Kant fit référence, sont des facteurs déterminants lorsque les questions de gouvernance sont au cœur de l'État mondial. La dignité humaine aujourd'hui doit être appréhendée au-delà de l'acception que lui confèrent les Droits de l'Homme. Ces Droits de l'Homme qui sont contemporains à la démocratie libérale sont le fruit d'un long processus historique, lequel évolue grâce aux contradictions intrinsèques à la société humaine.

II- DES CONTRADICTIONS HISTORIQUES À L'AVÈNEMENT DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE

L'écriture de l'histoire universelle des hommes est plus vieille que la mondialisation contemporaine en tant que processus d'universalisation historique. Les premiers penseurs à s'intéresser au caractère universel de l'histoire des hommes sont Fontenelle²⁶⁰ et Condorcet. Mais, la systématisation analytique de l'histoire humaine tient lieu des écrits de Friedrich Hegel, Karl Marx et aujourd'hui, Francis Fukuyama. Ce sont les deux premiers qui nous intéresseront ici.

Pour le premier, ce sont les contradictions internes aux sociétés qui sont la base de l'évolution historique de ces sociétés. La dialectique historique voudrait donc que l'histoire parte de l'opposition pour la composition en passant par la position. Une telle réalité pourrait

²⁵⁹ Achille Mbembé, *Brutalisme*, p. 76.

²⁶⁰ Bernard Le Bouyer de Fontenelle, *Histoire des oracles*, 1687.

justifier, en son sens, les mouvements historiques de l'esclavage et de la colonisation en Afrique en tant que mode d'éveil de cette partie du monde de leur léthargie. Si au fil du temps, certaines sociétés et cultures disparaissent, c'est sûrement parce qu'elles ne résistent pas à leurs propres contradictions internes. De ce fait, si la démocratie libérale reste jusqu'aujourd'hui résistante aux mutations sociales par opposition aux anciens régimes politiques disparus totalement, c'est parce qu'elle a moins de contradictions internes et se présente par conséquent comme le point d'achèvement de l'évolution des sociétés aussi bien dans la perspective politique que dans celle économique.

Pour le second, le matérialisme dialectique²⁶¹ est ce qui est à l'origine des mutations sociales. Sa différence d'avec Hegel se situe au niveau de ce qui meut l'histoire. Tandis que c'est l'esprit ou l'Idée qui meut l'histoire chez Hegel ; chez Karl Marx, c'est plutôt la matière qui remplit cette fonction. C'est ainsi que les prises de position de Karl Marx au sujet de la religion, en tant que domaine de survalorisation de l'abstrait sur le réel, sont péjoratives. La religion d'après lui est « l'opium du peuple ». En plus, l'évolution historique obéit à une certaine universalité parce que les hommes sont soumis à la même condition, celle qui consiste à ce que leurs consciences dépendent de leurs conditions de vie. Là, il n'est plus possible de penser avec Platon que la réalité de la matière réside dans l'Idée ou avec Aristote que c'est la forme qui informe et donne un sens à la matière, mais seulement à concevoir l'humaine condition comme déterminée par les biens économiques. Un tel point de vue avait été remis en cause par le christianisme au Moyen Âge.

1- L'idéalisme historico-universel de la religion chrétienne

La pluralité humaine sur laquelle Hannah Arendt définit le fondement de l'extension des relations humaines repose sur le fait que Dieu créa les hommes et non l'homme. Par là, les hommes sont égaux et différents. Car, pense-t-elle, ce sont les anciennes conceptions de l'homme créé à l'image d'un Dieu solitaire et unique, qui sont à l'origine de la guerre de tous contre chacun²⁶² dont parlait Thomas Hobbes. Car, l'égalité parfaite des hommes dans une société ne peut que conduire à l'opposition permanente d'intérêts, par conséquent, à la guerre de tous contre tous. C'est sûrement ce qui, au fil du temps, a permis à l'Église catholique

²⁶¹ C'est la méthode par excellence de Karl Marx qui pose la matière comme socle de toutes les dynamiques sociales. Rappelons que la matière peut aussi être les individus de la société dont tous leurs modes de pensée dépendent de la dynamique intrinsèque aux systèmes économiques en place. Voilà pourquoi il affirmait que ce n'est pas la conscience qui détermine les conditions de vie de l'homme, c'est plutôt le contraire qui est vrai.

²⁶² Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 42. Elle affirme exactement ceci : « *c'est l'homme créé à l'image du Dieu unique et solitaire qui est le présupposé du state of nature as the war of all against all* ».

d'envisager un Dieu trinitaire (Père, Fils, Saint-Esprit). À partir de cette trinité, la logique selon laquelle « *Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance* » pose l'Amour du prochain comme la vertu supérieure des vertus théologiques de l'Église. Or, le prochain ne connaît ni nation, ni État, ni continent. Le prochain est mondial ou tout au plus, planétaire. C'est dans cette optique que l'on peut déduire que chaque religion a des implications en politique de telle sorte que, d'après André Tosel, « *la religion en tant que méta-éthique est la politique menée par d'autres moyens que les moyens directement politiques.* »²⁶³. Ainsi, aucune religion ne se situe en marge de la politique parce que la politique est d'essence religieuse.

Mais, fonder l'État à l'image théocratique, c'est le conduire à la dérision. car, les hommes d'États moyenâgeux et modernes, pour mieux fonder leurs idéologies politiques, créaient un État unitaire à l'image de Dieu, en référence aux théories bibliques qui stipulent que tout pouvoir est sacré parce qu'il vient de Dieu. Une telle réalité était observée par Jean-Marc Éla lorsqu'il affirmait :

*Le mythe de l'État unitaire justifie une sorte de divinisation du chef, la mobilisation de toute une société pour le développement échappe difficilement à des formes théocratiques qui légalisent la liquidation des opposants. Le « chef » étant infaillible par définition, toute « culture de désaccord » devient intolérable.*²⁶⁴

Cependant, le libéralisme mondial qui, dans l'idéal, souhaite voir l'égalité parfaite entre les peuples en valorisant plus les droits des citoyens du monde que leurs devoirs, semble être un échec. Loin d'inspirer la crainte tout en libérant, le droit dans ce sens n'est que libéral et n'envisage aucune contrainte extérieure à lui-même. Une société au sein de laquelle le droit n'inspire pas la crainte est vouée d'office au désordre et à l'insécurité. Lorsque les hommes ont le sentiment d'avoir plus de droits que de devoirs, aucune stabilité sociale ne saurait être envisagée. Au contraire, l'inverse exigerait une stabilité de longue durée. Le Moyen Âge dans ce sens restreignait la liberté sous toutes ses formes. Même la liberté d'expression, de publication était très limitée. Le renoncement de René Descartes à publier son tout premier ouvrage *Traité du monde* ou *De la Lumière*²⁶⁵ en est une illustration oculaire.

²⁶³ André Tosel, *Civilisations, Cultures, Conflits. Scénarios de la mondialisation Culturelle II*, Paris, Édition Kimé, 2011, p. 77.

²⁶⁴ Jean-Marc Éla, *Quand l'État pénètre en brousse...Les ripostes paysannes à la crise*, Paris, Éditions Karthala, Collection « Les Afriques », 1990, p. 30.

²⁶⁵ Il s'agit du tout premier ouvrage de René Descartes écrit en 1627-1628 qu'il a renoncé à publier à cause de la condamnation de Galilée en 1633 par l'Église régnante. Cet ouvrage avait été publié à titre posthume, 14 ans après la mort de René Descartes, c'est-à-dire en 1664.

Car, la seule maison d'édition de cette époque-là était « L'imprimerie » ayant son siège à Rome. Déjà, même le christianisme en tant que société humaine fondée sur la défense d'une certaine idéologie, celle érigeant Jésus Christ comme sauveur de l'humain, a été obligé d'inspirer la peur et non l'égalité de tous. Toutefois, « *en délivrant le monde de Dieu, la science [ou la pensée] nous aide à prendre le contrôle de nos vies au lieu de les soumettre à l'autorité arbitraire de prêtres rois qui invoquent la volonté divine pour justifier leurs actes* »²⁶⁶. De là, découle l'idée que la proclamation de la mort de Dieu sonnerait le glas aux oppositions constantes entre les rois et les gouvernés et de ce fait, au nom de la pensée libre qui est la motrice principale de la technoscience au sein de laquelle « *les robots s'humanisent et l'humain se robotise* »²⁶⁷, l'universalité des valeurs deviendra la chose du monde la mieux partagée. Dans ce sens, l'avènement de la fin de l'histoire tant vantée par la démocratie libérale aujourd'hui part de la libération de la raison humaine des carcans de la métaphysique théologique ayant fait sombrer l'humanité dans l'obscurantisme intellectuel pendant plusieurs années et donc, il reviendra au XVIII^{ème} siècle à Emmanuel Kant de rappeler à l'homme de se servir de son propre entendement avec sa célèbre formule « *sapere aude* ».

Il est d'une probabilité élevée que l'histoire universelle des hommes, bien qu'ayant quelques jalons dans l'Antiquité grecque, trouve son apogée fondamentale ou principale dans le christianisme. Mais, il s'agit d'une apogée essentiellement idéaliste. Pour les chrétiens, l'universalité de l'histoire humaine découle de la provenance de tous êtres humains de deux personnages bibliques que sont Adam et Ève²⁶⁸. À partir de ce postulat dogmatique, il convient de relever que les sociétés humaines d'aujourd'hui ne sont que l'extension de la société primitive, c'est-à-dire de la famille d'Adam et Ève. Les valeurs héréditaires dans ce sens sont les mêmes bien qu'ils puissent subir des modifications au fil du temps. Car, la culture a une influence profonde sur la nature et les habitudes des hommes au fil du temps. Un tel exemple et d'ailleurs parallèle à celui de Marcien Towa pour qui, « *les termites d'une même termitière naissent d'une même « reine »* »²⁶⁹ ce qui, en toute logique, implique chez les animaux une sorte de correspondance entre leurs structures organiques et leurs types de comportements. Cependant, la culture en tant que spécificité de la nature humaine laisse transparaître l'idée que, même si l'on s'origine d'un même être, les comportements et habitudes des individus

²⁶⁶ Stenger, *Dieu l'hypothèse erronée. Comment la science prouve que Dieu n'existe pas*, Paris, H et O, 2007, p. 316, cité par Noël Nathanaël d'Owono Zambo, *Op. Cit.*, p. 32.

²⁶⁷ Mireille Delmas-Marty, *L'humanité saisie par le droit international public*, pp. 66 et 100.

²⁶⁸ La Sainte Bible, Genèse.

²⁶⁹ Marcien Towa, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, Collection « Problématiques africaines », 2011, p. 195.

demeurent tributaires du cadre spatiotemporel existentiel qu'ils occupent de telle sorte qu'il soit clair et trivial que l'identité humaine ne soit pas statique, mais dynamique ou transcendante. Ce qui est appelé aujourd'hui « race » n'est que le fruit des conditions atmosphériques et climatologiques auxquelles l'organisme humain s'adapte en produisant soit un excès de mélanine qui est le pigment donnant la couleur noire à la peau des habitants vivant dans les zones à une température atmosphérique élevée, soit alors en produisant en défaut ce qui connote la peau blanche.

Ce sur quoi reposait l'idéologie occidental-chrétienne de la colonisation, c'était le manque d'éveil de la raison chez le Nègre et le caractère acéphale²⁷⁰ des sociétés africaines dites primitives. À partir de là, le Nègre ne pouvait découvrir ses potentielles aptitudes de lui-même, ce qui le faisait croire que la condition humaine de l'Occidental était supérieure à la sienne. Les occidentaux qualifiaient d'ailleurs le peuple nègre d'anhistorique, c'est-à-dire sans histoire. À partir de ce moment, tout était restreint au Nègre. Ce dernier pensait avoir une histoire particulière n'ayant aucun trait de l'histoire universelle d'où son sentiment historique de sous-humain. Mais, l'on peut voir que si les contradictions sont à l'origine de l'évolution sociale, cela reviendrait à dire que la société africaine avait moins de contradictions en son sein d'où elle est restée pendant longtemps statique. Si donc, en ce qui concerne les régimes politiques, le plus durable historiquement parlant d'après Francis Fukuyama est la démocratie simple ou libérale, c'est parce qu'il a moins de contradictions en son sein. Mais, la démocratie n'est pas suffisante pour la résolution des problèmes de la diversité humaine parce qu'elle est ultra capitaliste. Il est de ce fait, selon Jean-Marc Ferry, nécessaire de repenser et de reconstruire simultanément une éthique²⁷¹ à la fois culturelle et politique dans l'optique de parfaire le « fait démocratique ». Ainsi, il reste indéniable que l'Afrique est la terre natale de la démocratie en tant que berceau de l'humanité.

La prétention universelle de l'idéologie religieuse des occidentaux au Moyen Age reposait sur le principe selon lequel leur paradigme de spiritualité était le seul au monde qui pouvait conduire l'homme à la félicité, au salut, au bonheur éternel. En un mot, au paradis après la mort. Il s'agissait là de l'histoire de l'universel et non de l'histoire universelle²⁷². Il ne saurait

²⁷⁰ Pour les Occidentaux, l'une des justifications de l'irrationalité des peuples noirs était basée sur leur incapacité à s'organiser à travers une hiérarchie capable de régenter les masses comme par exemple les Églises viendront le faire selon Marcien Towa à travers leur rôle principal qui est « *d'assurer l'encadrement des masses et la cohésion sociale en produisant des dispositions intérieures appropriées* ». *Ibidem*, p. 198.

²⁷¹ Voir Jean-Marc Ferry, *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, Collection « Humanités », 1996, p. 20.

²⁷² Nous empruntons ce jeu de mots de Samuel Huntington dans son ouvrage *Le Clash des civilisations*. C'est lui qui distingue la civilisation universelle de la civilisation de l'universel. Ici, l'histoire de l'universel est une histoire

avoir un paradigme universel de spiritualité à tous les hommes puisque leurs rapports entre eux et avec la nature ne sont pas les mêmes partout dans le monde tel que le révèlent les propos suivants de Muriel Gilardone : « *Les relations des hommes au monde physique non seulement ne sont pas les mêmes partout sur la planète, mais les relations des hommes entre eux non plus.* »²⁷³. Ainsi, il existe des spiritualités différentes, lesquelles sont tributaires des traditions de chaque société. Même les conceptions de Dieu sont conséquentes des modes d'appréhension légués par les ancêtres de chaque peuple. Ainsi, il n'est nullement possible de concevoir l'histoire occidentale comme une histoire universelle. Sa prétention universelle est liée à sa domination du monde d'il y a belle lurette. Si l'histoire de l'Égypte antique, Berceau de l'humanité, s'est effacée au fil du temps, c'est sûrement parce qu'elle avait moins de contradictions internes. Car, ce sont ces contradictions internes qui font disparaître certaines sociétés—celles qui n'en ont pas—, et pérenniser d'autres—celles qui en ont—, au sens de Francis Fukuyama. Les propos ci-dessous de Francis Fukuyama démontrent une telle logique : « *On peut ainsi décrire l'histoire comme un vaste dialogue entre les sociétés, au cours duquel celles qui sont affectées de graves contradictions internes s'effondrent et sont remplacées par d'autres qui réussissent à dépasser ces contradictions.* »²⁷⁴ Le devenir étant ce à quoi doit aboutir toute contradiction, seule l'unité ou la convergence conserve la stabilité.

Rappelons avec Darwin à la suite de Lamarck que la fonction d'un organe détermine sa résistance et sa durée de vie. Par opposition à la loi du transformisme des espèces qu'évoquait Aristote pour mieux expliquer la disparition de certaines espèces au fil du temps, l'auteur de *De l'évolution des espèces* pense que les espèces les plus résistantes à l'hostilité de la nature résistent au fil du temps. Celles qui disparaissent sont celles-là qui supportent moins l'adversité naturelle, c'est-à-dire les contradictions de la nature qui sont nécessaires contre leurs aspirations vitales. À partir de là, il convient de souligner que mêmes les sociétés humaines sans distinction aucune obéissent à cette logique. Les régimes politiques ne sont pas en reste. Un régime au pouvoir qui a moins de contradictions en son sein ne saurait être vaincu par des idéologies rivales. Les coups d'État dans bon nombre de pays ont un dénominateur commun : l'arbitraire et les contradictions internes au régime au pouvoir. Dans ce contexte, arbitraire signifie contradiction entre les attentes du peuple et les réalisations courantes. Entre les promesses et les actes, entre les principes et la pratique. En un mot, entre l'être et le devoir-être.

particulière aux Occidentaux, érigée et imposée comme universelle. Tandis que, l'histoire universelle est celle qui est universelle à tous les hommes par essence : c'est l'histoire universelle de l'humanité.

²⁷³ Muriel Gilardone, « Mondes et mondialisations », p. 4.

²⁷⁴ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 88.

La question de l'être et du devoir-être est au cœur de la religion chrétienne. Historiquement parlant, par l'entremise des missionnaires, cette religion était essentiellement expansionniste. Cette expansion reposait sur l'idéologie selon laquelle la vision chrétienne du monde par ricochet, occidentale, devrait être (venant du devoir-être) universelle. C'est la raison pour laquelle cette religion a servi d'instrument de modernisation ou tout au plus, de civilisation des peuples dits barbares à travers un affaiblissement des consciences des populations. Cela était au détriment de tout progrès économique ; encore moins de la souveraineté politique de celles dites inférieures. Ce sont ces postulats qui ont fait perdre à l'Afrique ses repères historiques de telle sorte que si l'on veut penser derechef le concept de politique en Afrique, il faudrait au préalable procéder à une forme de « *récapitulation et idéalisation du passé, reconquête d'une identité noire ou africaine perdue du fait des ruses de l'histoire, revendication de l'universalité de la démocratie.* »²⁷⁵.

Si l'être politique des civilisations « barbares » tarde à se moderniser jusqu'aujourd'hui, ainsi que leur politique de développement, c'est parce que les politiques barbares n'ont jamais eu la prétention d'étendre leurs valeurs vers d'autres civilisations. Elles ont toujours été réceptrices des valeurs politiques venant des autres. Cela pourrait nous conduire, en toute logique, à penser que leurs politiques étaient plus protectionnistes qu'expansionnistes. Conséquence, l'évidence de leur retard à la fois politique, économique, technologique et culturel. Les propos de Deng Xiaoping ci-dessous abondent dans ce sens : « *Pas un seul pays au monde, quel que soit son système politique, n'a réussi à se moderniser avec une politique de porte fermée.* »²⁷⁶. C'est cette politique de « porte fermée » qui conduisit les anciennes religions et civilisations égyptiennes à la disparition totale.

Si l'on se référait à l'histoire de la philosophie, l'on comprendrait que les philosophes grecs se sont ressourcés chez les Égyptiens. Cela revient à dire qu'ils quittaient leur pays d'origine et allaient à la recherche du savoir à l'extérieur de leurs terroirs. Or, l'expansion politico-religieuse occidentale suivait un paradigme contraire. Ce ne sont pas « les basses » civilisations qui partaient acquérir les valeurs chez les Occidentaux – soi-disant « hautes » civilisations –, mais ces valeurs civilisationnelles les trouvaient sur place. Si l'Égypte antique ne rendait pas ésotériques ces connaissances, cette partie du monde serait

²⁷⁵ Abel Kouvouama, « Penser la politique en Afrique », in *Politique Africaine*, Paris, Karthala, n° 77, mars, 2000, p. 7.

²⁷⁶ Deng Xiaoping dans un discours prononcé en 1982, cité par Lucian W. Pye, *Asian Power and Politics : The Cultural Dimensions of Authority*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1985, p. 4. Et cité par ailleurs par Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 126.

toujours aujourd'hui la locomotive de l'histoire mondiale. Et même, la référence de la politique religieuse mondiale. Étant donné que les valeurs communautaires qu'elle incarnait, la crise de l'éducation observée aussi bien dans les familles que dans les communautés nationales aurait pris fin.

2- De la signification de l'autorité à l'élaboration des principes libéraux : la crise de l'éducation familiale et communautaire

L'autorité est conçue par Hannah Arendt comme quelque chose qui s'impose de soi-même sans entraver l'expression de la liberté du sujet. Dans ce sens, l'autorité ne requiert pas d'autres instances pour être effective dans la société. Elle est suffisante pour pouvoir sauvegarder la paix et la sécurité des biens et des hommes tout en mettant en péril toute dérive sociale. Chez la philosophe juive, là où la force est employée, l'autorité y a échoué. Elle distingue l'autorité qui s'impose d'elle-même de l'autoritarisme qui use de la force bien que les deux impliquent une relation d'obéissance d'un subalterne à un ascendant, laquelle ne doit pas déprimer leurs libertés synallagmatiques : « *l'autorité implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté...* »²⁷⁷.

L'autorité est par ailleurs distincte de la persuasion qui nécessite une argumentation afin de convaincre l'interlocuteur. Une telle conception arendtienne de l'autorité est libéraliste. Elle limite le pouvoir d'exercice de celui qui possède cette autorité. Cette limitation du pouvoir est due à l'excès d'avantages accordés au droit individuel au détriment des devoirs individuels et collectifs. L'égalité de sexes par exemple, qui est un droit humain à l'ère contemporaine, est à l'origine de la dépravation des mœurs de plus en plus en escalade dans la société actuelle. Hannah Arendt dans ce sens, soulignait que l'éducation de l'enfant provient désormais soit de lui-même (ce qui ne peut que converger avec ses instincts qui voudraient qu'il fasse ce qu'il veut), soit de la communauté tout entière (ce qui nécessite un recadrage parental).

Avant l'avènement de libéralisme sur lequel reposent les Droits de l'Homme, la femme était destinée à assurer l'éducation des enfants au sein de la famille. Cette éducation reposait sur les principes rigides qui garantissaient une meilleure formation de la personnalité de l'homme à venir capable de vivre par lui-même selon les règles de l'art personnel et avec les autres pour une meilleure conservation du monde où se déroulent les activités humaines. Voilà pourquoi, pour Montaigne, « *endurcissez votre enfant à la sueur et au froid, au vent, au soleil*

²⁷⁷ Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La crise de la culture. Huit exercices de la pensée politique*, p. 140.

et aux hasards qu'il faut mépriser »²⁷⁸. Une telle éducation de l'enfant garantirait l'avènement d'une société meilleure au sein de laquelle la consommation de la drogue et les bassesses de tout genre, liées à l'oisiveté que confèrent les Droits de l'Homme à l'humanité d'aujourd'hui prendraient fin. C'est cette forme d'éducation qui a façonné le monde pré-libéral qui reste, en notre sens, le meilleur. Ainsi, le postmodernisme n'est que désacralisation des icônes axiologiques. Par-dessus tout, l'autorité, même celle de l'armée, dans un État de droit, devrait s'imposer de soi et non par le trafic de l'influence tels que le démontrent les écrits suivants d'Amadou Toumani Toure :

*L'armée devrait en principe être républicaine, c'est-à-dire être une institution importante de l'État, qui doit garantir l'intégrité territoriale, protéger la population contre les menaces internes et externes, assurer la sécurité des personnes et des biens, et garantir l'exercice des libertés fondamentales des citoyens*²⁷⁹.

Hannah Arendt fait une conception idéaliste de l'autorité. Cet idéalisme peut tirer ses prémisses des écrits de Jean Jacques Rousseau. Pour ce dernier, la volonté générale qui est la somme des volontés particulières s'impose de droit et non de fait en ceci que « *lorsque j'obéis à la loi, je suis libre, je n'obéis qu'à moi-même* »²⁸⁰. Car, chacun y ayant octroyé sa puissance physique légitime et naturelle, il ne peut que gagner en retour plus de liberté et se sentir plus libre par rapport à la liberté provisoire qu'il avait à l'état de nature. Or, il est de la nature de l'Homme de sortir des carcans de la moralité aussi longtemps qu'il n'est pas soumis à aucune instance susceptible de réprimander ses actions. C'est d'ailleurs pour cette raison que Montesquieu sur lequel reposent bon nombre d'analyses politiques de Hannah Arendt recommandait que chaque pouvoir au sein de la démocratie tienne l'autre. Voilà l'avènement de l'objectivité démocratique. Elle repose sur la séparation des pouvoirs. Cependant, pour mieux cerner l'ambivalence du concept d'autorité, référons-nous à Chantal Delsol qui pense que

Quand on évoque le phénomène d'autorité, on pense inévitablement et en premier lieu, soit à l'ascendant mystérieux et parfois mythique par lequel tel chef de guerre emmène ses soldats aux confins du monde, soit à ce commandement en principe

²⁷⁸Montaigne [1965], *Érasme*, Paris, Gallimard, traduction d'Albert Thibaudet, 1996. p. 18.

²⁷⁹Amadou Toumani Toure, « Forces armées africaines et paix civile », in *Pouvoir et paix civile en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1996, p. 111. Cité par Gervais Yamb. Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga : contribution à la reconstruction de l'État de droit en Afrique Noire. Philosophie. Université Nancy 2, 2008. Français. NNT : 2008NAN21001. tel-01777310, p. 402.

²⁸⁰Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Édition Garnier Flammarion, 1966, p. 20.

*bienveillant quoi qu'assez mal compris aujourd'hui, par lesquels le père ou la mère permet à l'enfant de devenir adulte.*²⁸¹

À partir ce point de vue de Delsol, deux idées fondamentales se dégagent : La première stipule que l'autorité implique l'obéissance à une autorité supérieure qui inspire la crainte et la peur. À ce niveau, il en ressort que l'autorité et l'exercice de la force vont ensemble. La force apparaît comme l'instrument de réalisation de ses idéaux. La seconde quant à elle laisse transparaître l'idée selon laquelle l'autorité, dans sa deuxième face peut reposer sur un « principe bienveillant ». C'est cette nouvelle conception de l'autorité qui sera mal interprétée et va finalement conduire au libéralisme des valeurs dont Francis Fukuyama nous fait comprendre qu'il accorde aux citoyens plus de droits que de devoirs. C'est sur cette mésinterprétation du « principe bienveillant » de l'autorité que Hannah Arendt reposait sa conception de ce concept et l'extirpait de toute accointance avec l'idée de force ou de brutalité. Les principes libéraux de la démocratie dite libérale ne peuvent que conduire à une crise de l'éducation aussi bien au niveau familial qu'au niveau des communautés. Car, la prédominance des droits sur les devoirs est la mère « biologique » du « tout permis » et du « tout est possible »²⁸² dont Hannah Arendt décriait avec l'avènement des moyens technoscientifiques.

Ce qui constitue l'âme d'un peuple, d'une communauté, d'une famille, c'est la qualité de l'éducation de ses populations. Aussi, faut-il le souligner, avec la mondialisation ambiante, chaque citoyen du monde, lorsqu'il se déplace d'un territoire à un autre, est une représentation diplomatique des valeurs de son pays ou de sa communauté d'origine. Dans une telle logique, l'éducation devient ce qui fait l'identité de tout un peuple par le truchement d'un individu particulier. À l'époque contemporaine, Francis Fukuyama nous fait comprendre que « *les hommes ont des droits parfaits, mais non des devoirs parfaits envers leur communauté.* »²⁸³. La famille étant la cellule de base de l'éducation, il convient de ce fait de souligner que « *l'éducation consiste à enseigner à l'enfant un art de vivre et de penser, à conférer à ses comportements des plis marqués par l'habitude. Il y a du dressage*

²⁸¹ Chantal Delsol, *L'autorité*, Paris, PUF, 1994, p. 3.

²⁸² La question du « tout est possible » dont Hannah Arendt traite dans ses écrits est plus actuelle aujourd'hui. Car, le transhumanisme n'en n'est que le fruit. Parce que l'homme a déclaré la mort de Dieu, s'est approprié lui-même son destin au nom de la toute-puissance de sa raison, la question « du devoir » a été évacuée de ses champs de recherche. Or, au « tout est possible » devrait se joindre « tout n'est pas permis » pour que la technoscience assure le plein épanouissement de l'homme.

²⁸³ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 363.

*dans l'éducation, au sens où il s'agit d'interdire et d'empêcher ... »*²⁸⁴ cette conception de l'éducation tire ses fondements du poète Homère. Pour lui, le « droit familial » s'applique dans une logique verticale. Les enfants doivent obéir aux ordres des parents, la femme à son mari... tel que l'exigent les maximes de Confucius. C'est la raison pour laquelle l'éducation est une forme de dressage qui consiste à sortir l'enfant de l'instinct naturel pour lui inculquer des valeurs sociales, lesquelles lui permettront de s'insérer dans une communauté pour finalement accéder à l'humanité.

Si la crise de l'éducation et de la conception de l'autorité sont en phase terminale de leur déploiement aujourd'hui, le postmodernisme en tant que l'ère du nihilisme axiologique y a une part de responsabilité. Cela ne saurait ne pas avoir d'incidence dans l'organisation de la liberté politique d'un État lorsqu'on sait avec Njoh Mouelle que *« l'organisation de la liberté politique au niveau de l'État appelle donc comme un corollaire, à travers toutes les entreprises du développement, l'organisation de la liberté individuelle par l'éducation. »*²⁸⁵ Les Droits de l'Homme, qui sont une perte des repères humains, bien qu'ayant aussi des aspects positifs privent les autorités souveraines de leur autorité (puissance) au nom du droit individuel inhérent à chaque personne ou du droit des gens, essentiellement cosmopolite. Toute autorité nécessite une contrainte. Mais cette contrainte engendre parfois une terreur dans le comportement des individus tels que démontrent les propos ci-dessous : *« On ne peut faire agir les hommes par la pure contrainte à moins de les briser par le terrorisme, et encore l'histoire nous apprend que le commandement par terrorisme développe la résistance et un désordre souterrain qui prépare une explosion. »*²⁸⁶ Toute contrainte nécessite une souplesse dans son exercice de peur de « mal éduquer » la cible. Si ce principe est appliqué, l'on pourrait surmonter les contradictions intrinsèques au monde politique et envisager la construction d'une politique du commun.

3- Des contradictions internes au monde politique à la construction d'un monde commun

Le concept du commun est très récurrent dans la philosophie de Hannah Arendt. On le retrouve aussi bien associé au concept d'espace qu'à celui du monde. En effet est commun, ce qui se fait de concert, c'est-à-dire avec ses pairs. C'est ce qui fait la condition humaine. Les principales caractéristiques de l'espace commun sont l'action, l'œuvre et le travail. Par ces activités, les libertés individuelles sont garanties. Dans ce sens, l'autorité ne saurait mettre en

²⁸⁴ Chantal Delsol, *L'autorité*, p. 5.

²⁸⁵ Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, p. 8.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 6.

péril l'expression de ces libertés. C'est plutôt elle qui fournit au monde la « *permanence et le caractère durable dont les êtres humains ont besoin précisément parce qu'ils sont mortels – les êtres les plus fragiles et les plus futiles que l'on connaisse. Sa perte équivaut à la perte des assises du monde [...] comme si nous vivions et luttons avec un univers protéen* »²⁸⁷. Le monde politique chez elle, loin d'être inné, est le fruit de la confrontation d'opinions des uns et des autres. C'est cette confrontation qui engendre en son sein, des contradictions internes. Celles-ci, par l'indéterminisme qui caractérise les actions humaines, ne peuvent que conduire à la construction d'une politique du commun, laquelle s'étend jusqu'à l'échelle mondiale. Ainsi, la politique en tant que domaine de la liberté, consiste à « *prendre soin du monde. Et constituer un monde véritablement commun, sans enfermement dans la perspective particulière et irremplaçable qu'ouvre pour nous une langue, une tradition, une culture* »²⁸⁸.

Rappelons que l'homme est d'abord un tout constitué de plusieurs parties. Il constitue déjà en lui un monde. Mais, avec Hannah Arendt, le monde se crée dans l'interaction. L'individualité ne saurait construire un monde. La parole est son mode d'expression. En tant que mode d'extériorisation de la pensée, la parole devient un élément primordial permettant à l'homme de se sentir libre. Déjà, les Grecs qualifiaient les esclaves d'*aneu legou*, c'est-à-dire « *privés de parole* ». Et, poser une action, en latin tout comme en grec, c'est commencer ou déclencher un processus. À partir de ce postulat, il convient de voir au sein de l'internationalisation des échanges aujourd'hui, l'aboutissement d'un processus déclenché non pas par tous, mais par certains hommes. L'action libre de l'homme est, de manière voilée, l'action sur le monde. Éric Weil dans ce sens, affirmait que « *l'action de l'homme qui veut agir sur lui-même selon la raison-liberté est en même temps action dans le monde et sur le monde* »²⁸⁹ Avec l'avènement de l'économie mondiale, l'individu lambda qui achète un produit précis à un lieu bien déterminé fait tourner non seulement l'économie de son terroir d'achat, mais aussi l'économie mondiale. Le monde politique encore appelé monde commun apparaît de ce fait comme le soubassement de la politique du commun. Celle-ci, va au-delà de l'espace politique parce qu'elle intègre la notion de la politique étrangère, laquelle permet à l'homme de sortir de ses traditions et cultures pour les arrimer à l'actualité ambiante. Cependant, une telle logique avec l'avènement de la globalisation ébranle ce que Denis Salas appelle la « culture

²⁸⁷ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, p. 126. Augmenté de deux essais en 1968.

²⁸⁸ Anne Amiel, *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, Paris, Édition Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 2007, p. 5.

²⁸⁹ Éric Weil, *Philosophie politique*, Paris, J. Vrin, Librairie philosophique, Collection « Problèmes et controverses », 5^{ème} édition revue, 1989, p. 30.

d'État »²⁹⁰. La politique du commun ici, renvoie à la politique universelle et non de l'universel. Cette forme de politique permet de concevoir l'homme d'un point de vue holistique et synoptique.

Par l'égalité naturelle des hommes, l'humanité peut définir un ensemble de valeurs communes, lesquelles permettront de maintenir la paix sociale et même interétatique. Étant donné que la pluralité est la loi de la terre au sens arendtien du terme, il convient de déduire qu'au sein de la politique mondiale, dans l'idéal, « *les distinctions ne sont jamais des oppositions* »²⁹¹. Du coup, les rapports de forces observés au sein de la politique internationale, de duper interventions venant de l'ONU²⁹², et la tendance uniformisante du monde selon la logique des États-Unis d'Amérique avec leur cortège de déstabilisation de la souveraineté des États relativement sous-développés comme observé actuellement en Afghanistan, se doivent de disparaître. Car, ces relations sont diamétralement opposées à la conception arendtienne du concept d'opposition. Ces grandes puissances au service desquelles l'ONU se trouve, se présentent comme un mastodonte de « dé-souverainisation » des peuples du Sud et d'impérialisme à l'américaine.

La politique du commun est une forme de politique dont les bases théoriques se doivent d'être cosmopolites. Elle doit partir sur la base d'un certain nombre de préceptes universels à l'humanité générique à l'instar de la simultanéité de l'égalité et de la différence dont font preuve les citoyens du monde. Ces derniers sont égaux, parce qu'ils se comprennent (pas dans le sens de la langue parlée, mais dans le sens où tous les hommes usent de la parole pour communiquer) à travers la communication ou dialogue ; et sont en même temps différents parce qu'ils font recours à la parole pour se comprendre. Car, l'égalité parfaite ne doit pas faire recours à des intermédiaires. Elle est empathique ou directe ou immédiate :

*Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout être présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre.*²⁹³

²⁹⁰ Denis Salas, « Le droit entre mondialisation et universalisme », in *Revue de deux mondes*, 2000, p. 28.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 6.

²⁹² Organisation des Nations Unies.

²⁹³ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 232.

Cela revient à dire que la politique du commun doit partir des bases de la diversité des hommes ainsi que de la diversité des modes de vies inhérents à leurs sociétés d'origine respectives. Elle doit de ce fait transcender les appartenances multiformes des hommes pour se constituer à partir d'une vision synoptique et panoramique de la réalité humaine. C'est d'ailleurs l'essence de la philosophie : concevoir les choses dans leur totalité sans pour autant renier leurs particularités. Car, il est de la nature de la vérité d'être universelle et non particulière. Sinon, elle n'est qu'un simple point de vue à des critères vraisemblablement universels. Elle n'est qu'opinion, c'est-à-dire un angle de vue.

Aussi, faut-il le rappeler, ce sont les contradictions économico-politiques et minières qui sont à l'origine des oppositions constantes entre les peuples du monde. Elles conduisent parfois à des guerres. À partir de là, si l'on se réfère à Karl Marx qui conçoit la fin de l'existence des classes sociales comme la fin de l'évolution de l'histoire des hommes, alors la conséquence logique serait que la disparition des politiques particulières au sein des relations internationales au profit d'une politique du commun, l'universelle, ne pourra qu'être le point de réalisation et d'achèvement de la paix perpétuelle dont Emmanuel Kant parlait en tant que projet. Ce philosophe de Königsberg posait la fédération des États en un seul comme l'instance première pour la réalisation de la paix perpétuelle cosmopolitique. La politique du commun est donc un cosmopolitisme, c'est-à-dire non pas un « *universalisme à la française [qui] n'est, en effet, pas l'équivalent du cosmopolitisme* »²⁹⁴ ; mais plutôt un universalisme politique fondée sur une axiologie principielle de l'humain en tant que « genre-valeur ». L'humain en tant que genre implique la reconnaissance de l'existence d'une condition humaine. Celle-ci est menacée aujourd'hui par des biotechnologies ainsi que toutes les avancées technoscientifiques.

III- LA CONDITION HUMAINE À L'ÈRE DE LA TECHNOSCIENCE

Depuis l'avènement des essais nucléaires, les questions de l'avenir de l'humanité et de l'homme se posent concomitamment²⁹⁵. La condition humaine²⁹⁶ est une thématique majeure dans la philosophie de Hannah Arendt. Pour mieux la rattacher à la modernité, elle parle plus

²⁹⁴ Achille Mbembé, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La découverte, Collection « Cahiers libres », 2013, p. 85.

²⁹⁵ Karl Jaspers, *La Bombe atomique et l'Avenir de l'homme*, traduction R. Soupault, Paris, Plon, 1958.

²⁹⁶ Un peu plus avant Hannah Arendt, André Malraux publiait un roman/fiction intitulé *La condition humaine*, Paris, Gallimard, 1933, pour montrer non seulement le caractère énigmatique de l'être, mais également sa quasi impossibilité de connaissance. Jean Paul Sartre pendant le même siècle postulait qu'il est de la nature humaine de ne pas avoir de nature déterminée. Sinon, une nature indéterminée qui est construite par lui-même. Mais, Hannah Arendt parle plutôt de la condition de l'homme moderne. Il ne s'agit plus de l'humanité toute entière, mais de celle de l'homme qui vit dans un contexte à dominance technoscientifique et totalitaire comme le nôtre et où la liberté et la responsabilité se présentent de plus en plus comme de vœux creux et pieux.

de la condition de l'homme moderne. La voyant endossée sur le travail et la production, c'est-à-dire sur l'économie, Hannah Arendt va penser qu'elle doit plutôt se focaliser sur l'œuvre et l'action qui sont ce par quoi chaque être transcende sa nature monadique et entre dans les rapports d'altérité et, en plus, s'éternise. Cette élève de Martin Heidegger ramène sur certains points les prises de position de son maître. Pour ce dernier, la technique, qu'elle soit technologique ou pas, dénature le réel sous toutes ses formes. Elle l'« a-raisonne »²⁹⁷ à travers le slogan de la post-humanité dotée de clonage et d'amélioration²⁹⁸. L'être, ce qui constitue l'essence de sa philosophie, est dans l'oubli à cause de la technique qui est la forme dénaturée de l'art. L'influence de la technologie n'est pas seulement sur l'homme, mais aussi sur le monde en tant que l'espace dans lequel les hommes se déploient pour exister. Dans ce sens, l'évolution de la technologie aujourd'hui, grâce à ses multiples prouesses, bouleverse tous les paradigmes de recherche. C'est ainsi que, même l'humanisme traditionnel trouve un nouveau sens avec la mondialisation technoscientifique.

1- La mondialisation technoscientifique et la question de l'humanisme

Pour Antoine Guillaume Amo, « *l'utilité de chaque chose est en effet jugée selon son but ; le but de la philosophie est la conservation et le perfectionnement de l'espèce humaine.* »²⁹⁹ La conservation de l'espèce humaine aujourd'hui et surtout son progrès se situent quasiment aux antipodes des pratiques technobiomédicinales du point de vue de l'axiologie. En effet, la montée fulgurante des progrès scientifiques et techniques, avec leur cortège de prouesses, a créé un grand optimisme scientifique chez les savants des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Il était surprenant d'entendre Rousseau, suite à la question qui avait été posée à l'Académie de Dijon³⁰⁰ sur le l'impact de la technoscience sur l'homme, dire que la science régresse l'humanité de l'homme. Ce fut d'ailleurs cette réponse hâtive qui le conduisit à élaborer ses ouvrages critiques³⁰¹ de la technoscience. Pour lui, l'art, la science, la technique, la culture...sont à l'origine de la perversion de l'homme, de la perte de ses repères ontologico-axiologiques. Ils ne constituent pas le progrès ontologique de l'humanité, mais plutôt sa régression. D'ailleurs, l'on ne saurait parler de l'humanisme en marge de l'ontologie parce qu'il

²⁹⁷ Martin Heidegger, *Être et temps*, Édition numérique hors commerce, traduction d'Emmanuel Martineau, pp. 78, 91.

²⁹⁸ Mireille Delmas-Marty, *L'humanité saisie par le droit international public*, pp. 8 et 66.

²⁹⁹ Antoine Guillaume Amo, *Traité de l'art de philosopher avec précision et sans fioritures*, traduction de S. Mognol, Paris, L'Harmattan, 2013, chapitre II, titre II, § 5.

³⁰⁰ Jean Jacques Rousseau, « Question proposée par l'Académie de Dijon », in *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Nathan, préface de Jean Deprun, 1755, p. 50.

³⁰¹ Il s'agit précisément de : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*(1755) et *Émile ou de l'Éducation* (1762).

est impossible « *de détacher l'ontologie de l'axiologie* »³⁰² selon Louis Lavelle. Car, ce sont les conditions de l'être qui sont en évolution permanente au fil du temps, en fonction des paradigmes sociaux en vigueur dans chaque époque.

L'humanisme classique, bien qu'il fût déjà figure dans l'Antiquité grecque, avec des auteurs comme Socrate³⁰³, Protagoras³⁰⁴ et Erasme³⁰⁵, semble plus se systématiser dans certaines théories de la tradition judéo-chrétienne même si cette tradition semble, dans la globalité, s'opposer à la logique humaniste qui voudrait que « *je ne puisse être moi-même qu'avec le concours des autres* »³⁰⁶. Plus tard, la Renaissance et les Lumières seront les siècles d'effectivité réelle de l'humanisme. La logique chrétienne selon laquelle c'est la déchéance des premiers hommes de la nature au Jardin d'Éden qui conduisit Dieu à châtier l'homme en posant le travail comme sa condition de survie est une forme d'humanisme. Le « *tu mangeras à la sueur de ton front* » implique déjà une sorte d'attribution partielle (voire totale) de la destinée de l'homme entre ses mains. Il ne faut pas par ailleurs omettre que le mythe religieux de la consommation d'un certain fruit défendu aux premiers hommes est la preuve que l'humanisme repose sur la liberté et la volonté, le *thymos* ou volonté de reconnaissance dont nous parlent Platon et plus tard, Francis Fukuyama. Ces attributs ontologiques de l'homme sont déterminants dans ses actions. Ils sont même ce grâce à quoi la science a pu s'imposer au fil du temps comme un paradigme salubre de l'humanité. Mais, le constat de Rousseau est plus d'actualité aujourd'hui. Ceci parce que le transhumanisme et le posthumanisme sont opérationnellement antihumanistes bien qu'ils promeuvent, dans l'idéal, l'avènement d'un métahumanisme³⁰⁷.

Ces deux courants de pensées, le transhumanisme et le posthumanisme, se situent dans deux lignes diamétralement opposées à celle des théories essentialistes qui adossent la dignité

³⁰² Louis Lavelle, *Introduction à l'ontologie*, Paris, PUF, Collection « Nouvelle encyclopédie philosophique », 1951, p. 10.

³⁰³ Souvent considéré comme le « père de la philosophie », Socrate fonde son humanisme sur la question fondamentale de la philosophie : « *connais-toi toi-même ?* ». C'est lui qui réorienta l'objet de la philosophie sur l'homme par analogie au présocratiques qui cherchaient à connaître le fondement des choses extérieures à eux-mêmes.

³⁰⁴ Pour lui, « *l'homme est la mesure de toute chose* ». Il donne par là à l'homme une omnipotence laquelle, n'est possible que par sa propre raison sans possible intervention d'une force surnaturelle.

³⁰⁵ Pour ce philosophe, « *l'on ne naît pas homme, on le devient* ». Un tel postulat est ce qui est la base de toutes les tendances humanistes que l'histoire de l'humanité ait connues. Car, que ce furent les présocratiques au sujet de *l'arche* des choses, des socratiques au sujet de la place de la connaissance de l'homme lui-même en tant que producteur de la pensée ou alors des sartriens existentialistes, les courants humanistes ont un dénominateur à savoir concevoir l'homme comme responsable de son destin.

³⁰⁶ Mikel Dufrenne et Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 2000, p. 153.

³⁰⁷ Une humanité au-delà de l'humain. Lucien Ayissi dans « Philosophie et humanisme » montre que « le posthumanisme ou le métahumanisme sont les modes d'expression » du « transhumanisme qui fait facilement le lit de l'antihumanisme ». p. 15.

humaine sur un principe sacré, lequel définit l'homme comme un être « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Mais, les pratiques biotechnologiques ou technobiomédicales d'aujourd'hui plongent l'humanité dans un anthropocentrisme qui implique à son tour l'anthropothéisme. Car, l'homme est déjà créateur de l'homme. L'homme postmoderniste est créé plutôt que procréé. Les cyborgs et les hommes, réparés, transformés et augmentés pour ne que citer ceux-là, en sont une preuve oculaire. Dans cette perspective, Joël de Rosnay³⁰⁸ parle de l'homme symbiotique qui doit être un humain-machine parce qu'il doit avoir « *une dimension corporelle et affective doublée d'un symbiote planétaire pouvant le relier non seulement aux autres hommes de notre planète, mais aussi à leurs machines et à tous les grands réseaux de communication.* »³⁰⁹, nous dit Lucien Ayissi. Joël de Rosnay lui-même se fait plus clair lorsqu'il affirme :

*Ni créature bionique, ni surhomme, ni robot, ce sera l'homme symbiotique. Un être de chair et de sentiments, associé dans une étroite symbiose à un organisme planétaire qu'il contribue à faire naître. Un micro-organisme constitué par l'ensemble des hommes et de leurs machines, des nations et des grands réseaux de communication.*³¹⁰

Ces écrits de Rosnay laissent transparaître de façon synoptique et holistique la volonté de la mondialisation à tout étendre au-delà de la sphère singulière, nationale ou étatique. Tout dans le monde doit être interconnecté et ceci, même par les mécanismes les moins humains. En parlant de « micro-organisme », « ensemble des hommes », nations, cet auteur met au clair les ambitions de la mondialisation technoscientifique. Elle veut sortir les humains des particularismes essentialistes pour un universalisme culturel, conjoncturel et communicationnel qui est déshumanisant pour les éthiciens et humanisant pour les « hyperscientistes ». Dans ce sens, l'homme symbiotique est moins la pédale du transhumanisme que celle du « trans-socialisme », du « trans-capitalisme » ou « trans-communisme » planétaire. Ce dernier cas de figure est plus lié à la perspective de la communication avec les autres hommes et machines de la planète. Mais, là resurgit toujours la question fondamentale de la philosophie initialement émise de façon moins claire par Socrate et systématisée par Emmanuel Kant à savoir « Qu'est-ce que l'homme ? ».

³⁰⁸ Dans *L'homme symbiotique. Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1995.

³⁰⁹ Lucien Ayissi, « Philosophie et humanisme », pp. 15-25, in Lucien Ayissi et Noël Nathanaël Owono Zambo, *Humanisme et défis actuels. Entre anthropocentrisme et anthropothéisme, regards croisés de la philosophie*, pp. 19-20.

³¹⁰ Joël de Rosnay, *Op. cit.*, quatrième de couverture.

L'actualité d'une telle interrogation dans le monde postmoderniste est indicible et ineffable. Car, dans le transhumanisme technoscientifique qui souhaite « *de transformer son esprit dans le sens de l'intégration de la rationalité européenne technoscientifique et de la civilisation que cette rationalité a rendu possible* »³¹¹, il n'y a rien d'humaniste. La dénomination que ces avancées technoscientifiques devraient prendre, c'est celle du transhominisme. Car, éthiquement parlant, l'homme est différent de l'humain : « *le transhumanisme comme produit achevé de l'idéologie capitaliste, se pose et s'impose aujourd'hui comme l'achèvement du processus d'hominisation et non d'humanisation* »³¹², nous rappelle Lydie Christiane Azab à Boto. Certains hommes manquent d'humanité, laquelle est liée à leur aptitude à poser des actes moraux au sein de la société. Le degré de bienfaits des produits transhumanistes est égal au degré de méfaits qu'ils produisent sur l'humain. Ainsi, Owono Zambo peut-il conclure qu'« *à l'émerveillement succède le désenchantement quotidien* »³¹³.

L'humanisme dans un contexte à dominance technoscientifique sombre dans ce que cet auteur appelle la ratiolâtrie, c'est-à-dire une croyance hyperboliquement aveugle de l'homme à sa propre raison comme un outil infaillible. Il faut donc vénérer et adorer la raison tout en mettant en péril toutes les autres facultés ou forces pouvant avoir une incidence sur l'agir de l'homme. C'est la ratiolâtrie³¹⁴ postmoderniste qui fait qu'il existe une Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et jamais une Déclaration Universelles des Devoirs de l'Homme. Car, le postmodernisme conçoit l'homme actuel comme un être assez rationnel qui n'a besoin d'aucune exigence morale extérieure à ses prédispositions naturelles pour faire le bien. Même les exigences d'ordres répressifs et correctifs y sont bannies. Il n'est pas alors surprenant de constater l'escalade des crimes et des violences dans nos sociétés actuelles. Il n'est pas non plus nouveau de comprendre le phénomène d'interdiction formelle du fouet à l'école même dans les classes les plus basiques des systèmes éducatifs. L'on peut à cet effet se demander si les apprenants de ces classes de base sont déjà effectivement rationnels. En d'autres termes, il revient à se questionner sur la rationalité d'un nouveau-né ou d'un enfant prépuberte et même puberte.

³¹¹Pius Ondoua, *Développement technoscientifique défis actuels et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 241.

³¹² Lydie Christiane Azab à Boto, « Transhumanisme : progrès ou régression ? » in Lucien Ayissi et Noël Nathanaël Owono Zambo, *Op. cit.*, p. 60.

³¹³Noël Nathanaël Owono Zambo, *Op. cit.*, p. 32.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 30. Il associe ce concept à celui du méta-humanisme.

Dans *Le discours de la méthode*, René Descartes nous fait comprendre que la raison est équitablement universelle à tous les hommes et que ce sont les modes d'usage de celle-ci qui peuvent varier d'un individu à un autre. Mais, reconnaissait-il quand même que certaines connaissances nous sont inculquées avant que nous ne devenions suffisamment rationnels. Un tel constat laisse voir que la raison humaine, bien qu'innée, a des données acquises qui la perfectionnent et l'actualisent. Elle semble même être totalement acquise au sens de Lucien Malson lorsqu'il parle des enfants sauvages. Pour lui, c'est la socialisation de l'être (l'étant) qui détermine son être le plus profond. Il n'y a aucun déterminisme culturel en l'homme. Tout est culturel et conjoncturel : « *Avant la rencontre d'autrui, et un groupe, l'homme n'est rien que virtualités aussi légères qu'une transparente vapeur. Toute condensation suppose un milieu, c'est-à-dire le monde des autres* »³¹⁵.

Cependant, la théorie des Droits de l'Homme en tant que chronogramme de l'humanisme universel n'est qu'un moyen de retour de l'inhumanité de l'état de nature où rien était permis ni interdit. La seule chose qui y prévalait, c'était le droit de nature. Rappelons qu'à l'ère postmoderniste, tout ce qui existe a un droit qui le couvre. Même les pratiques les plus malsaines sont protégées par un quelconque droit. La logique qui prévaut à l'époque postmoderniste, c'est de laisser chaque personne faire sa vie comme bon lui semble en fonction de ses prédispositions naturelles. Ainsi, les Droits de l'Homme ne sont qu'un alibi de déstabilisation des valeurs sacrées des pays du tiers-monde en fragilisant leurs systèmes politiques et en dénaturant l'ontologie politique intrinsèque aux modes de gouvernements propres aux Africains en particuliers, et aux politiques en général.

2- De l'ontotechnicisation du politique à l'ère postmoderne

Par ontotechnicisation, il faut entendre la collaboration étroite entre l'être politique et la technologie³¹⁶. L'être en tant que quiddité et la technique, en tant que système de perfectionnement du système et des conditions de vie de l'humain, constituent de ce fait un tout, une même réalité. À l'ère technoscientifique, la politique mondiale ne saurait se déployer en marge des essais nucléaires. Il y a de ce fait une sorte de relation étroite entre le politique postmoderne et la technoscience en tant qu'une composante de son être. Cependant, d'après Herbert Marcuse, il n'y a réellement pas de différence entre la rationalité pré-technologique et

³¹⁵ Lucien Malson, *Les enfants sauvages*, Paris, UGE, Collection « 10/18 », 2002, p. 10.

³¹⁶ Lire Jean François Ndjana Onguéné, « La question du politique chez Hannah Arendt : une lecture de *Qu'est-ce que la politique ?* », Mémoire rédigé et soutenu en vue de l'obtention du diplôme de Master, U.Y.I., Septembre 2019, p. 53.

celle technologique. Car, les deux se situent aux antipodes de la liberté ontologique et logique de l'homme. C'est pour cette raison qu'« *on ne peut pas dire qu'il y ait une ligne de démarcation précise entre la rationalité pré-technologique et la rationalité technologique et qu'à l'une correspondrait une société basée sur la servitude et à l'autre une société basée sur la liberté.* »³¹⁷.

Si Emmanuel Kant a pu écrire le projet de paix perpétuelle au XVIIIème, c'est parce qu'en toute logique, le siècle des Lumières avec l'optimisme scientifique dont il faisait montre, présageait les deux grandes guerres mondiales ultérieures. L'avènement de ces deux guerres est dû au fait qu'à l'ère technoscientifique, l'étant est soumis à « l'usure » de la quantité et la technologie dirige l'être parce que seule la puissance qui prévaut est celle de la technologie au détriment de celle de l'être en tant qu'être. Ainsi, André Tosel se référant à Martin Heidegger, pense qu'« *à l'époque où la puissance est seule à être puissante, c'est-à-dire où l'étant sans retenue ni réserve fait pression pour être consommé dans l'usure, le monde est devenu un non-monde* »³¹⁸.

Ainsi, Emmanuel Kant fut donc un oracle ou un thaumaturge de l'instabilité future du monde et a préconisé une paix durable. La première et la deuxième guerre mondiales sont une preuve que l'hypothèse de Hannah Arendt selon laquelle les hommes pourraient au fil du temps se débarrasser de la politique³¹⁹ est possiblement une thèse. C'est par les essais nucléaires et les bombes à hydrogène que le trafic d'influence se fait entre les États aujourd'hui au sein des relations internationales. Raymond Aron appelle cela la « paix de puissance », cette forme de paix qui consiste à ce que chaque antagoniste sache que son adversaire possède une bombe atomique susceptible de détruire toute la planète. Dans ce sens, la paix renvoie à un équilibre de puissances technonucléaires entre les États.

Ce qui fait la bassesse des pays du tiers-monde, c'est moins leurs ressources naturelles que leur analphabétisme technologique. Mais, ces peuples sont encore porteuses des valeurs humaines par opposition aux valeurs « inhumaines » par essence technoscientifiques qui établissent de manière intrinsèque la relation homme-machine. Une telle conception transhumaniste de l'homme ne doit pas laisser le politique indifférent. Celui-ci doit nécessairement recadrer les prouesses technoscientifiques, d'après Ebénézer Njoh Mouelle, à travers une éthique dont la finalité transcendera la sphère politique de la société pour sauver la substance spatiotemporelle de l'existence humaine. Ceci au moyen de la revalorisation du passé

³¹⁷ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit par les Éditions de Minuit, Paris, Gallimard, 1968, p. 152.

³¹⁸ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p. 107.

³¹⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 37.

historique, de la situation de l'homme dans le présent temporel et espérer un avenir meilleur sans possible extinction de l'humanité au nom de la technoscience. C'est cette raison qu'à la préface de l'ouvrage de ce philosophe camerounais focalisé sur le transhumanisme, l'on peut lire ce qui suit : « *Il fallait porter le regard vers cette mondialisation encore insoupçonnée d'hommes-machines pour prendre la mesure du besoin de responsabilité politique et éthique qu'elle appelle. L'impuissance du politique dans cette nouvelle configuration constituerait un danger mortel pour l'humanité.* »³²⁰. La première et la deuxième guerres mondiales que l'humanité ait connues au XXème siècle ont été plus monstrueuses par analogie aux anciennes guerres non seulement à cause du caractère plus étendu des relations entre les peuples aujourd'hui avec les partenariats économiques qui les solidifient, mais également à cause de la possession des produits technoscientifiques par le politique qui, d'ailleurs, comme tout être humain, ne peut être moral aussi longtemps qu'il n'a aucune instance ou puissance qui puisse réguler et recadrer ses actions, ses désirs, ses aspirations et son *thymos*.

Pour pallier cette anomalie, il faut que le politique postmoderne, pour mieux conduire le troupeau humain planétaire, soit un cybionte. Il s'agit de celui dont nous parle Joël de Rosnay ayant un « cerveau planétaire » et une « intelligence collective ». Il y a par là, une intégration de la technique dans l'être du politique. Ceci parce que le cybionte associe à la fois le biologique et le cybernétique. C'est donc un homme-machine qui ne peut que se déployer à travers une « cybernétique politique » d'après la terminologie de Lucien Ayissi. Car, vu le bricolage de la nature, l'avènement de l'État mondial qu'envisagent les thèses mondialistes ne saurait être gouverné par un être ordinaire dont les capacités gouvernementales sont limitées à une aire géographique bien déterminée. Son (le cybionte) mode de déploiement gouvernemental sera dans le cyber-espace qui est en même temps en lui et extérieur à lui tels que le démontrent les propos ci-contre de Grégoire Marie Mebezoa : « *l'homme fait le cyber-espace et est en même temps, ce cyber-espace ; l'homme et le cyber-espace sont deux entités indissociables.* »³²¹.

Les théories transhumanistes qui préconisent le dépassement de l'humain privent l'homme de l'humanité. Un homme augmenté ou transformé n'est qu'un type d'homme non pas humain, mais un simple être bénéfique à la production du capital. Car, ses capacités de production et sa résistance au temps ne sont pas des valeurs humaines, mais plutôt des valeurs capitalistes. Il n'y a de ce fait aucun humanisme dans le transhumanisme. La course de l'homme

³²⁰ Ebénézer Njoh Mouelle, *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme ?*, Paris, L'Harmatan, Collection « Éclairages philosophiques d'Afrique », préface de Monique Castillo, 2017, p. 9.

³²¹ Grégoire Marie Mebezoa, *Les enjeux scientifiques d'une transformation de l'humain en cybionte : une étude de l'homme symbiotique de Joël de Rosnay*, Mémoire rédigé et soutenu en vue de l'obtention de Master en philosophie, U.Y.1., Octobre 2017, p. 29.

à créer l'homme ne peut être qu'au détriment de l'homme. Par ailleurs, l'organisme humain ne saurait être pris dans la même logique que l'interconnexion des parties d'une machine dont on peut réparer certains organes par des procédés mécaniques. Dans le souci d'établir cette différence entre l'organisme humain et la machine, Pierre Macherey pense que « *réparer une machine parce qu'elle se détraque ou parce qu'elle s'use, c'est tout autre chose que soigner ou traiter un organisme exposé au risque de la maladie, de la monstruosité et de la mort...* »³²².

Métaphysiquement parlant, la perfection signifie qu'être capable de se donner soi-même l'existence. Cela sous-entend qu'un être créé ou procréé comme l'homme, dans ses illusions d'être créateur, ne peut que priver l'homme qu'il crée de ce qu'il a de plus humain. Mais, cet effort humain est d'après Ernest Menyomo, le fruit du désir d'éternité, le projet qu'a l'homme de mettre fin à la mort, c'est-à-dire de déclarer la mort de la mort si l'on se réfère à la terminologie de Laurent Alexandre. Pour ce dernier, il est possible de vaincre la mort dans les siècles à venir. C'est dans cet ordre d'idées qu'il martelait que « *la génomique et les thérapies génétiques, les cellules souches, la nanomédecine réparatrice, l'hybridation entre l'homme et la machine, sont autant de technologies qui vont bouleverser en quelques générations tous nos rapports au monde. Il est ainsi probable que l'espérance de la vie doublera, au minimum, au cours de ce siècle* ». ³²³ Toutefois, face à ce techno-optimisme d'Alexandre Laurent, le philosophe camerounais Ernest Menyomo, loin d'être pessimiste encore moins technophobe, expose l'évidence selon laquelle la mort ne saurait être totalement vaincue par l'homme. C'est une logique existentielle sans quoi la vie elle-même va disparaître. Si l'homme est « un-être-pour-la-mort », il ne saurait être, si l'être en tant que consubstantialité à la mort disparaît. Ainsi, conclut-il, « *l'artificialisation et le projet de la technobiomédicalisation de la vie ne peuvent empêcher la pérennisation de la mort* ». ³²⁴

La foi en l'intelligence humaine est ce qui permet à la science d'évoluer et de faire progresser l'humanité. Car, l'intelligence, au-delà de la simple production de connaissances théoriques, en produit aussi sur le plan pratique. Ce sont ces dernières qui font preuve du succès de la rationalité humaine et de ce fait, doivent dépasser la simple matière et intégrer la vie sociale. Déjà, il n'y a pas un grand écart entre la matière et la vie sociale au sens de Karl Marx.

³²² Pierre Macherey, *De Canguilem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique éditions, 2009, pp. 124-125.

³²³ Alexandre Laurent, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, J.C. Lattes, 2011, p. 12.

³²⁴ Ernest Menyomo, « La mort en question. Vers un désir d'éternité », NAZARI, *Revue africaine de philosophie et de sciences sociales*, No 012, Juin 2021, p. 126.

La matière chez ce philosophe précurseur du capitalisme libéral est la dynamique inhérente à la société, laquelle évolue de manière dialectique à travers une opposition permanente de classes d'où son matérialisme dialectique. Mais, Jean-Jacques Salomon, met au clair ce qui vient d'être dit lorsqu'il affirme que la « *foi qui s'inspire des philosophes des lumières professe que les succès de la rationalité dans le domaine de la matière doivent fatalement se transférer dans le domaine de la vie sociale* »³²⁵. Le transfert du succès de la rationalité dans la sphère de l'existence sociale est ce qui est à l'origine de la désontologisation de l'homme en général et du politique en particulier. Lorsqu'Edgar Morin qualifie l'homme de machinerie cellulaire, c'est pour montrer que c'est un être-matière comme toutes les autres matières qui font objet des manipulations sous toutes les formes. Cette foi hyperbolique en la rationalité de l'homme découle d'après Milan Kundera du fait que

Élevé jadis par Descartes en « maître et possesseur de la nature », l'homme devient une simple chose pour les forces (celles de la technique, de la politique, de l'Histoire) qui le dépassent, le surpassent, le possèdent. Pour ces forces-là, son être concret, son « monde de la vie » n'a plus aucun prix, ni aucun intérêt : il est éclipsé, oublié d'avance. Après avoir réussi des miracles dans les sciences et la technique, ce « maître et possesseur » se rend subitement compte qu'il ne possède rien et n'est maître ni de la nature (elle se retire peu à peu de la planète) ni de l'Histoire (elle lui échappe) ni de soi-même (il est guidé par les forces irrationnelles de son âme) »³²⁶.

Pour cet auteur, malgré les prouesses scientifiques, l'homme reste le jouet de l'Histoire, de la politique et de la technique. Il s'agit des instances créées par lui-même qui le transcendent aujourd'hui et dont il ne saurait plus avoir la totale maîtrise. La ratiolâtrie n'est donc que déraison. La prise de conscience effectuée par l'homme des limites de sa propre raison serait une panacée de progrès de l'humanité surtout lorsqu'Edgar Morin nous fait comprendre que « *depuis le déjà très lointain Hiroshima, nous savons que, même pacifiques, la science et la technologie comportent des dangers non seulement biologiques, mais aussi et surtout sociaux et politiques* »³²⁷. Une raison autosuffisante n'existe pas. Celle de René Descartes avait subsisté pendant quelques siècles jusqu'à ce que la psychanalyse ait renversé ce paradigme cartésien avec l'avènement de l'inconscient. C'est sûrement cette dernière instance qui dépousse l'homme de lui-même qui fait sombrer l'homme politique ontotechnicisé dans un optimisme

³²⁵ Jean-Jacques Salomon, *Le destin technologique*, Paris, Balland, 1982, p. 6.

³²⁶ Milan Kundera, *L'art du Roman*, p. 56, cité par Muriel Gilardone in « Mondes et mondialisations », p. 7.

³²⁷ Edgar Morin, *Science avec conscience*, Paris, Fayard, Collection « Points », Nouvelle édition remaniée, 1990, p. 120.

guidé par ce que Kundera a appelé « les forces irrationnelles de l'âme ». Ces forces irrationnelles de l'âme exigent un souci du devenir de l'humanité à l'ère de la mondialisation.

3- Le devenir de l'humanité à l'ère de la mondialisation

Parler du devenir de l'humanité revient d'abord à la cerner dans son passé, puis son présent. En effet, l'humanité a toujours connu des changements historiques bouleversant à chaque époque les paradigmes de recherche, de conception du monde, des perspectives à venir. C'est ainsi que de l'Antiquité jusqu'au siècle des Lumières en passant par le Moyen Âge et la Modernité, la raison humaine a progressivement changé de statut. Dans son actualité, c'est-à-dire lorsqu'elle est située dans la mouvance de la postmodernité qui est l'époque actuelle, conséquence de la mondialisation, elle semble créer un oxymore. L'irrationnelle rationalité devient donc sa principale caractéristique comme souligné plus haut.

Ainsi, le devenir de l'humanité est ambivalent dans un contexte où le monde est unifié et totalisé. Car, l'avènement du concept de la « cosmocitoyenneté », qui doit d'ailleurs sa paternité à Jürgen Habermas, bien qu'il traduit « *de nombreux espoirs d'élargissement de l'aire mondiale du développement, n'en[a] pas moins engendré de graves inquiétudes pour l'avenir même du monde.* »³²⁸. Une telle réalité laisse croire que l'avenir de l'humanité est incertain. L'incertitude est d'ailleurs ce qui est le moteur de déploiement de la science contemporaine. Étant donné que la technoscience s'est imposée historiquement parlant dans le monde à travers ses prouesses qui sont au service de l'humanité – bien que « *celui qui augmente sa science augmente sa douleur* »³²⁹ –, son changement de paradigme opéré par Albert Einstein en 1905 à travers la découverte de la Relativité et une vingtaine d'années plus tard, la découverte du principe d'incertitude par Heisenberg, ont une influence profonde sur tous les champs d'activité de l'existence humaine. Bien que l'existence humaine soit une construction continue placée sous l'égide de la liberté et de la volonté humaines comme le promeut l'existentialisme sartrien, elle demeure moins une réalité prévisible.

L'avènement de la Covid-19 a été une preuve oculaire non seulement de l'incertitude de l'avenir de l'humanité en tant que processus de perfectionnement de l'humain, mais également de la vacuité d'éternité et de perfection des recherches technoscientifico-humaines. Cette pandémie a également montré les limites de la religion dans le sens où « *l'histoire récente*

³²⁸ Pius Ondoua, *La raison unique du « village planétaire »*, p. 41.

³²⁹ Le Roi Salomon dans *La Sainte Bible*, Ecclésiaste 1 :12.

*a montré à quel point la religion organisée est faible et inefficace »*³³⁰. Cela dit, le devenir de l'humanité nécessite au préalable un examen méticuleux de la condition humaine. Si celle-ci est misérable, alors il vaut mieux redéfinir une éthique susceptible non seulement de recadrer les prouesses de la technoscience, mais également de s'étendre et de s'élargir en fonction des besoins de chaque époque. Car, aucune éthique ne saurait être éternelle. Elle doit s'adapter et se conformer aux exigences d'une époque précise en fonction de la dynamique cognitive qui la régit. C'est ainsi qu'aujourd'hui, l'éthique de Kant au sujet d'une paix perpétuelle doit s'adapter, d'après le principe d'incertitude, à une éthique d'une probable paix non plus perpétuelle, mais passagère. Pius Ondoua recommande une éthique symbionomique pour régenter « *l'alter mondialisme salvateur* »³³¹. Cette éthique doit être à la l'image des Lumières et de la révolution française.

La dialectique entre la paix et la guerre que soulignent d'ailleurs Clausewitz, Raymond Aron, Mickael Walzer rend l'idée d'une paix perpétuelle irréalisable. Si la mondialisation est « *l'unification du champ économique mondial* »³³², et que tout regroupement implique la contradiction et non l'entente, l'idée de paix devrait être corolaire à celle de la guerre et cela, de manière synallagmatique ou réciproque. L'humanité de l'homme est donc plus une humanisation continue, processuelle et évolutive. Elle n'est pas constituée, mais constituante. Elle n'est pas statique, mais évolutive. Étant donné que la cosmocitoyenneté est inhérente à l'avènement de l'État mondial qui semble être le point focal de la fin de l'évolution de l'histoire humaine, il convient de souligner avec Habermas que « *l'institutionnalisation des procédures permettant d'accorder et de généraliser les intérêts à l'échelle de la planète et de construire, en faisant preuve d'imagination, des communautés d'intérêts ne pourra pas s'opérer sous la forme d'un État mondial, perspective qui n'est d'ailleurs pas souhaitable.* »³³³.

Nietzsche est celui qui voyait en l'homme une sorte de divinité aussi longtemps que ce dernier se décide de penser par lui-même, de renoncer à toute aliénation extérieure en se servant de son propre entendement selon la terminologie d'Emmanuel Kant. Il appelait ce type d'homme « le surhomme ». Celui-ci était le fruit d'un nihilisme de valeurs sociales dont le but historique était de soumettre la raison humaine à la tutelle soit des chefs, soit des êtres surnaturels. En publiant en 1878 son ouvrage *Humain, trop humain*, il promouvait la liberté de

³³⁰ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., « Échange Voegelin-Arendt », p. 172.

³³¹ Pius Ondoua, *Un monde différent. Défi du présent, utopie créatrice de l'avenir*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 26.

³³² Pius Ondoua, *La raison unique du « village planétaire*, p. 48.

³³³ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 38.

l'esprit dans l'accomplissement de l'existence humaine et dans son processus d'élaboration de la connaissance. Les choses humaines seraient donc trop humaines dans la mesure où l'homme a plusieurs potentialités en lui qui, dès lors qu'elles sont actualisées, nécessairement le conduisent à une divinisation ontologique. Cela n'est possible que par un renversement des valeurs, lequel est d'ailleurs la condition d'évolution de la science. Gaston Bachelard appelle cela les obstacles épistémologiques que l'on doit surpasser à travers un raffinement constant des théories et une systématisation méticuleuse à la fois de la méthode et de l'esprit scientifique. Le devenir de l'humanité à l'ère de la mondialisation va au-delà de l'humain d'où le concept de posthumanité. Littéralement, il traduit ce que serait l'homme après l'humanité. Dans ce sens, la posthumanité est un leurre axiologique, une illusion de progression de l'humain et une désacralisation des principes fondamentaux de la dignité humaine. *Humain, trop humain* de Nietzsche est donc un prolégomène de l'ouvrage : *la mort de la mort* de Laurent Alexandre. Celle-ci n'est possible qu'à travers une révolution basée sur les nanotechnologies réparatrices, la nano-médecine, la sélection des gènes ; en un mot, les pratiques technobiomédicales.

Cette première partie nous a permis de montrer que la mondialisation, dans une certaine mesure, trouve ses bases théoriques dans la pensée politique de Hannah Arendt. Ceci s'est rendu possible au moyen de l'analyse de ses concepts suivants : pluralité humaine, monde, politique, travail, œuvre et action. Une telle réalité nous a permis de nous appesantir sur la nature de la mondialisation en marge de son association avec le capitalisme comme mode de son déploiement. Il en est ressorti que le capitalisme n'est pas inhérent à la mondialisation. Il en est une contingence. Car, la mondialisation, dans son essence, est destinée à accomplir l'idéal arendtien de la pluralité humaine qui est la base à la fois du politique et de la politique. Il ne s'agit pas de la pluralité sociale ou étatique, mais plutôt humaine. Et, l'humanité va au-delà de la socialisation. Elle est donc générique et ne peut que se concevoir dans l'ordre mondial et cosmopolite. Toutefois, nous avons souligné que la mondialisation associée au capitalisme libéral, comme cela est constaté dans son effectivité, intègre dès lors les notions d'impérialisme, de *compradorisme*, de déculturation et même de colonisation. Cela nous permis de voir l'État mondial dont elle envisage la création sous le prisme d'un monde en abîme. Car, ses corolaires que sont le potshumanisme, le transhumanisme pour ne citer que ceux-là, privent l'homme de toute humanité et libéralisent ses actions à telle enseigne que l'on ne peut que parler des Droits de l'Homme et non des Devoirs de l'Homme. Dans ce sens, étant donné que les Droits de l'Homme reposent sur la démocratie libérale, il convient de voir le cri d'alarme de Hannah Arendt s'actualiser au sujet de la perte du sens du politique et de l'abandon possible au fil du temps de la politique par les hommes. Cela est dû à la technicisation du politique, lequel lorsqu'il est sous l'emprise du libéralisme, ne peut que faire de la politique un instrument de destruction et disparition possible de la planète et du monde. Mais, le politique arendtien a aussi des points de rupture avec la mondialisation. En plus, la mondialisation n'est rien d'autre que l'accomplissement de la pluralité humaine qui passe par la pluralisation des identités, des valeurs, des us, des coutumes, des modes de vie bien que cela se fasse non pas dans les règles de « l'art réciproque »³³⁴, mais dans une forme de dictature culturelle et idéologique des *puissances du Nord* sur les *impuissances du Sud* au nom du capital dont les premières sont principalement dépositaires. Cependant, la pensée politique de Hannah Arendt n'a-t-elle pas de points de divergence, d'un point de vue pratique et pragmatique, avec l'effectuation de la mondialisation qui semble être plus *uniformisation* que *pluralisation* des valeurs ?

³³⁴ Nous voulons signifier par cette expression l'égalité de tous dans la définition et la conception des valeurs universelles au sein de la mondialisation.

DEUXIÈME PARTIE :
LE POLITIQUE ARENDTIEN ET LA
MONDIALISATION : UN DUALISME EN

Dans cette deuxième partie du travail, il sera question pour nous de soulever les points de rupture entre la conception du politique chez Hannah Arendt et la mondialisation. Pour ce faire, nous allons nous focaliser aussi bien sur l'extension des concepts de la mondialisation et du politique qu'à l'essence même de ces deux concepts. Hannah Arendt, bien qu'elle soit précurseure indirecte de la mondialisation, opère un véritable schisme ou dualisme sémantique entre le politique particulier et l'effectuation du politique en tant que maillon de la mondialisation. Celle-ci se présente comme un moyen de propagation de l'économie mondiale au moyen de la démocratie néolibérale. Là, le sens du politique qui est la recherche permanente de la liberté et du mieux vivre des hommes est trahie au profit de la survalorisation du capitalisme libéral. Par l'extension des concepts du politique arendtien en tant que l'art de gérer une société monopolite³³⁵, la politique mondiale en tant que cosmopolite nous invite à analyser de fond en comble les concepts de socialisation, du cosmopolitisme et d'humanisation. Étant donné que la mondialisation est un vaste champ dont la seule conception du politique opérée par Hannah Arendt ne saurait contenir, avec la tendance du suprême État-mondial de supprimer la substance souveraine des États/politiques nationaux, il s'opère un schisme conceptuel et sémantique entre politique et mondialisation. Car, la mondialisation cadre d'ores et déjà plus avec l'économie qu'avec la politique. Seul, peut-être, l'économique plutôt que le politique pourrait mieux recadrer la mondialisation.

³³⁵ Nous voulons désigner par là, une politique qui s'effectue au sein d'un seul pôle du monde. C'est la raison pour laquelle nous l'avons précédemment qualifiée de politique particulière parce qu'elle se déploie dans une nation particulière ou dans un État particulier.

CHAPITRE 4 :

L'ESSENCE DU POLITIQUE ARENDTIEN ET LE SENS DE LA POLITIQUE MONDIALE : UNE OPPOSITION SÉMANTICO- CONCEPTUELLE ?

L'essence d'une chose, c'est ce qui la définit et prédit sa finalité. Ce qui la définit par ailleurs est ce qui fait sa nature ou sa quiddité tout en présageant sa téléologie. Mais, toute essence n'a de sens que dans un contexte et pour un but bien précis. De ce fait, l'essence de la politique selon Hannah Arendt c'est la pluralité humaine et son sens, la liberté. Cette dernière n'est réalisable que si les modes d'opérations gouvernementales du politique se définissent par des repères axiologiques. Cela revient à dire que le politique qui est la personnification de la politique, laquelle ne devrait pas se situer en marge de l'archéologie sémantique opérée par Hannah Arendt. Toutefois, la politique mondiale en tant que survalorisation du capitalisme au mépris de l'humain s'érige, d'un point de vue sémantique, en contradiction avec la charge sémantico-conceptuelle concédée au politique par Hannah Arendt. Dans ce sens, il s'opère un schisme entre le politique arendtien et la mondialisation capitaliste qui sont l'un particulier, l'autre général ; l'un géographique, l'autre cosmopolite.

Le politique, selon Hannah Arendt, est intrinsèque à la pluralité humaine, c'est-à-dire à un peuple, une nation ou un État tandis que la mondialisation ne saurait connaître de limites. Son champ d'action s'étend jusqu'à l'infini du Cosmos ou de l'Univers. Logiquement, le cosmopolitisme devrait être en tout état de cause sa téléologie. Car, le sens de la politique mondiale est l'accroissement du capital³³⁶ et l'extension de l'hégémonie des pays du Nord en général et l'Amérique en particulier dont le mode opératoire actuel est le néocolonialisme. Ce dernier s'appuie sur une *compradorisation* des élites locales des pays du Sud³³⁷. C'est cela que Samuel Huntington appelle « *Le clash des civilisations* ». À partir d'un tel postulat, il convient de souligner que le politique et la mondialisation capitaliste divergent de par leurs natures, leurs modes de déploiement et leurs finalités. En fait, le capitalisme libéral qui est l'instrument de la mondialisation en tant que processus planétaire des rapports humains, écarte la conception

³³⁶ Serge Latouche, *La Dérison de la raison économique. Du délire d'efficacité au principe de précaution*, Paris, Albin Michel, 2001. Il y démontre comment la rationalité économique mondiale déraisonne ou déraisonne l'humanité contemporaine ainsi que toutes les valeurs humaines. Ce qui est à l'origine de la déraison de la rationalité économique, c'est son désir d'efficacité et d'efficience sans une éthique de précaution qui puisse la recadrer.

³³⁷ Il s'agit de l'ensemble des pays pauvres, c'est-à-dire non industrialisés.

théorique du travail que Hannah Arendt implémente dans les activités politiques du respect de la valeur humaine. Dans ce sens, le politique arendtien s'oppose au capitalisme mondial aliénant et avilissant.

I- LA CONCEPTION DU POLITIQUE ARENDTIEN COMME PHILOSOPHIE AXIOLOGIQUE ANTICAPITALO-MONDIALISTE

La philosophie de Hannah Arendt est essentiellement axiologique par opposition à la mondialisation qui, dans ses modes de déploiement, transcende les valeurs intrinsèques à la nature humaine telles que la liberté, la volonté, la dignité... Il s'agit précisément de la dignité et de la liberté humaines qui sont ce à partir de quoi l'éthique du politique arendtien se définit. La dignité humaine doit être universellement respectée par-delà les appartenances ethnique, linguistique et raciale qui spécifient les êtres humains. Pierre Joseph Proudhon, Emmanuel Levinas, et Jean René Dupuy rendaient déjà compte de cette idée. Pour le premier, la dignité humaine doit reposer sur le principe de l'universalité de l'identité rationnelle chez les humains qui doit conduire au respect mutuel et à l'égalité parfaite et juste de chacun contre chacun : « *De l'identité de la raison chez tous les hommes, et du sentiment qui les porte à maintenir à tout prix leur dignité mutuelle, résulte l'égalité devant la justice.* »³³⁸. En d'autres termes, il n'y a de dignité que dans la mutualité. Une dignité solitaire n'existe pas encore moins une dignité unidirectionnelle. Pour le second, le sujet doit répondre des droits d'autrui. Car, ils passent avant les siens et s'imposent à la conscience comme une donnée universelle de l'humanité : « *les droits de l'homme se manifestent à la conscience comme les droits d'autrui et dont je dois répondre* »³³⁹.

Et, pour le dernier, « toute violation [des droits des autres] méconnaît les siens »³⁴⁰. C'est par ignorance ou par mépris de ces valeurs, que l'Allemagne hitlérienne a sombré dans le Nazisme et l'Antisémitisme. Les camps de concentration, qui étaient les lieux « d'extermination » du monde juif, se passaient de toute conception axiologique de l'humain. Si pour Aristote, « *c'est à la nature humaine bien étudiée qu'il faut demander le secret des lois qui doivent régir les sociétés* »³⁴¹, alors il est impératif de souligner que la régulation de la société par le politique doit partir d'un certain nombre de principes. Il s'agit en premier lieu de

³³⁸ Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, Paris, Marpon, Collection « Garnier frères », tome 1, 1858, p. 226.

³³⁹ Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essai sur penser à l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 234.

³⁴⁰ Jean René Dupuy, *L'humanité dans l'imaginaire des nations*, traduction de J. Barthélemy- Saint Hilaire, Paris, Gallimard, 1991, p. 283.

³⁴¹ Aristote, *Politique*, Paris, Librairie philosophique Lagrange, 3^{ème} édition, préface, LXXXII.

la maîtrise de la nature de l'homme en tant qu'« animal raisonnable ». Un tel oxymore, à l'image de *Le miel et l'amertume* de Tahar Ben Jelloun³⁴², montre que l'homme est à la fois raison et passion, appétit ou désirs. Spinoza démontrait déjà dans son *Éthique* que le désir est inscrit dans l'être intime de l'homme et que l'appétit constitue son mode d'expression le plus sollicité dans la manifestation phénoménologico-sociale de l'être. Ainsi, l'élaboration des lois devrait s'appuyer sur cette conception pour non seulement rendre le politique prévisible dans ses actions gouvernementales, mais également pour le rendre souverain et apte à maîtriser ses sujets. À ce niveau, Nicolas Machiavel recommandait au Prince d'être à la fois aimé et craint par ses sujets. Chaque sujet ayant son identité particulière, le politique qui est une communauté d'hommes, et la politique qui est *l'espace qui se crée entre les hommes* lorsqu'ils interagissent, deviennent dialectiquement définis. Cette définition implique une réciprocité d'action entre l'identité particulière et l'identité universelle.

1- De la dialectique entre l'identité particulière et l'identité universelle

La question de l'identité, qui est une thématique essentielle dans la philosophie politique arendtienne, reste choquante et d'actualité. L'identité, nous révèle Marcien Towa dans *Identité et transcendance*³⁴³, doit être dynamique et transcendante ou dépassement. Elle doit s'acclimater aux types de problèmes inhérents à une société précise. L'identité, loin d'être statique et non susceptible d'évolution, doit plutôt être constamment révolue sans qu'elle ne perde sa substance. Bien que la question de l'identité eût grandement justifié les mouvements de Nazisme et de l'Antisémitisme parce que les Juifs avaient une identité autre que celle des Allemands d'origine engendrant ainsi la ségrégation et par extension le repli identitaire, il est par ailleurs important de reconnaître que l'identité du peuple juif n'a pu disparaître face à ces mouvements racistes et ségrégationnistes. Elle s'est plutôt de plus en plus dynamisée en *s'inculturant*³⁴⁴ dans les cultures étrangères. Dans ce sens, la logique selon laquelle l'État postcolonial, cosmopolite, sonnera le glas aux nations et aux identités particulières se présente comme un leurre. Allant dans ce sens, Achille Mbembe allègue que « *contre les impasses auxquelles ont débouché les mythes forgés par l'État postcolonial sur la nation, il s'agit d'observer froidement que l'identité ne disparaîtra pas. Elle ne sera pas dépassée par une autre*

³⁴² Traduction de l'Académie Goncourt, Paris, Gallimard, Collection « nrf », 2021.

³⁴³ Yaoundé, Harmattan (Cameroun), 2011.

³⁴⁴ L'inculturation ici doit insinuer le fait que les juifs aient intégré leurs valeurs culturelles dans les cultures du monde partout où ils passaient. La culture juive aujourd'hui a des séquelles partout au monde.

*identité, prétendument totalisante (identité dite nationale) tout simplement parce qu'elle n'exclut pas l'autre. »*³⁴⁵.

De ce fait, il nous revient de souligner qu'au-delà du fait que les identités particulières des peuples mondialisés ne sauraient totalement disparaître au profit de l'identité universelle ou totalisante, c'est-à-dire au profit de la totalisation du monde, elles subissent néanmoins de légères modifications parce que « *la mondialisation est un principe qui n'est pas accessible à tous : il ne suffit pas de (sur)vivre quelque part dans le monde pour en être un acteur culturel* »³⁴⁶. En plus, toute subjectivité a des racines profondes sur son affinité géographique d'appartenance et de ce fait, l'intersubjectivité mondiale ne saurait taire les subjectivités particulières pour plaire à l'intersubjectivité universelle en tant que domaine qui « *relève de l'économie de la subjectivité se posant comme origine absolue coprésente à d'autres origines absolues identiques malgré leur altérité.* »³⁴⁷. Au-delà de l'altérité, l'être de l'homme en tant qu'être faisant partie de l'absolu reste le même. Dans le même sillage, Hannah Arendt pense que l'être le plus profond de l'homme reste inchangeable ; ce n'est que sa condition qui varie et évolue dans le temps et dans l'espace. L'identité est ce qui est singulier et particulier à tout un chacun ou à tout un peuple. C'est ce qui fait la différence des hommes au-delà de leurs caractères ou personnalités. L'évolution des sociétés dans ce sens, bien qu'indéterminée par nature, « *s'achèverait le jour où l'humanité aurait mis au point une forme de société qui satisferait [les] besoins les plus profonds et les fondamentaux.* »³⁴⁸.

En plus, l'identité nationale comme nous le révèle Mbembe n'exclut pas l'autre. Elle est conciliatrice des identités particulières. Elle unit sans diviser. Elle rapproche en conservant. Une telle considération de la complétude des identités portées par chaque conscience était déjà remarquable chez Emmanuel Levinas. Pour lui, autrui, même dans son individualité est la condition d'humanisme de l'autre. De ce fait, pense Emmanuel Kant, il est impératif de « *penser en se mettant à la place de tout autre être humain* »³⁴⁹. Car, autrui et moi sommes une « *différence-même* », sa présence ou son visage, comme le remarquait déjà Jean Paul Sartre, nous permet d'adopter un comportement moral. Ce comportement moral nous oblige sans nous

³⁴⁵ Achille Mbembe, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, p. 161.

³⁴⁶ Geneviève Vinsonneau, *Mondialisation et identité culturelle*, p. 6.

³⁴⁷ André Tosel, *Civilisations, Cultures, Conflits. Scénarios de la mondialisation Culturelle II*, p. 95.

³⁴⁸ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 12.

³⁴⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, livre II, Analytique du Sublime, § 40, in *Œuvres philosophiques*, traduction de J.-R. Ladmiral, Marc B. de Launay, J.-M. Vaysse, Paris, Gallimard, Collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 1073, cité par Hannah Arendt (1995), *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 121. Voir aussi Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant* (suivi de deux essais interprétatifs par Ronald Beiner et Myriam Revault d'Allonnes), Paris, Seuil, traduction de M. Revault d'Allonnes, 1991, pp. 70 et 108.

contraindre à la « fraternité humaine »³⁵⁰. Celle-ci consiste à considérer son *alter ego* comme être humain au-delà de ses appartenances ethnique, tribale, raciale, linguistique de telle sorte que, nous réitère Maurice Merleau-Ponty, l'intersubjectivité construise un terrain commun entre autrui et moi en conciliant même nos pensées sur la base du dialogue. Cela revient à dire que le dialogue « *construit entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu* »³⁵¹. Hannah Arendt qualifiait déjà ce concept de « tissu » de « moralité élargie ». C'est sur cette expression qu'elle fondait les principes de la politique véritable : « *les principes de la politique véritable sont ceux de la moralité élargie ; et je n'en admet pas plus, que je n'en admettrai jamais un autre.* »³⁵². Une telle posture n'admet pour principe fondamental des rapports intersubjectifs que l'amour désintéressé de l'autre. Ainsi, la philosophie politique de Hannah Arendt est humaniste, c'est-à-dire anticapitaliste.

Hannah Arendt n'a pas traité la question de la mondialisation sous son aspect capitaliste de manière ouverte. Elle n'a, dans ses écrits, non plus exposé sur la question de la mondialisation sous son extension la plus élargie. Elle a juste fait référence au concept de la politique étrangère qui est à la base des relations internationales, de la mondialisation et du cosmopolitisme. Cependant, la mondialisation capitaliste, si l'on se réfère à la philosophie politique de Hannah Arendt, manque d'objectivité puisque l'humanité doit avoir et être une valeur libre et plurielle. Libre grâce à sa nature cognitive et plurielle grâce à sa culture qui, soit se situe dans l'ordre de la complétude des opinions des uns et des autres dans la *polis* afin de poser l'idéal de la vérité politique, soit se situe dans l'ordre des incompatibilités. Car, aucun point de vue ne peut être total et totalisant. Il ne peut impliquer qu'une vision partielle, partielle et parcellaire du monde en fonction de la sensibilité subjective de tout un chacun. Ainsi, la confrontation des points de vue³⁵³ dans la *polis* devient derechef le paradigme par excellence de la quête de la vérité. Mais, cette confrontation des opinions politiques à l'échelle internationale dans le monde postmoderne où les valeurs s'entremêlent, les bonnes et les mauvaises, est devenue ce qui est la base des guerres ; lesquelles ont pour causes la dialectique entre l'Homme, l'économie.

³⁵⁰ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, Paris, Seuil, Édition de Martinus Njoff, 1971, p. 81.

³⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 407.

³⁵² Hannah Arendt, *Journal de pensée*, Paris, Seuil, 2005, p. 738.

³⁵³ Cette méthode de quête de la vérité, Hegel l'appelle dialectique. Elle consiste à partir de l'opposition à la position afin de réaliser la composition ou le devenir. Elle se présente sous la figure thèse, antithèse, synthèse. Chacune de ces étapes est un point de vue.

2- La question des guerres dans le monde postmoderne : la dialectique entre l'économie, l'Homme et la guerre

Si le *polemos* est ce qui constitue le fondement des choses dans la philosophie héraclitéenne, il faudra dès lors noter que tout regroupement humain repose sur le principe de la contradiction. C'est la contradiction qui donne un sens à l'objectivité de la vérité. La guerre est, dans ce sens, l'existence des oppositions permanentes entre les hommes, lesquelles ne conduisent pas nécessairement à la destruction ; mais plutôt à la construction. C'est en cela que consiste « l'esthétique de la guerre » chez Hannah Arendt. De fait, comme le reconnaissait déjà Eric Weil dans sa *Philosophie politique*, la guerre de discussion au sein de l'État mondial doit conduire à une paix durable. C'est une option de la non-violence qui toutefois ne doit pas perdre de vue la logique selon laquelle « *la violence des violents ne peut être stoppée que par la violence* »³⁵⁴ selon la terminologie de Patrice Canivez. De là, il devient trivial qu'il existe une dialectique entre la paix et la guerre. D'après Hannah Arendt, la guerre, historiquement parlant, était considérée comme un moyen permettant à la politique en tant que le lieu de la pluralité d'opinions, de faire régner la paix durable. Dans ce sens, avant le déroulement de la guerre, il fallait poser un certain nombre de principes régulateurs à respecter avant le déroulement de la guerre, pendant la guerre et à la fin de la guerre. Il s'agit ici de la guerre qui fait recours aux armes et aux instruments. Mendant de la paix, Emmanuel Kant s'est construit un idéal de concevoir une politique cosmopolite basée sur les rapports de paix entre les peuples dans son ouvrage *Projet de paix perpétuelle*. Pour ce philosophe de Königsberg, « *l'on ne doit pas se permettre, dans une guerre, des hostilités qui seraient de nature à rendre impossible la confiance réciproque quand il sera question de la paix.* »³⁵⁵.

La guerre, au sens kantien du terme, n'est pas une fin en soi ; mais plutôt un instrument permettant d'établir la paix ou tout au moins, permettant de donner un sens à la paix. Pour rendre possible une telle idéalisation de la guerre, il faut que les belligérants s'appuient sur le principe de la « sincérité », lequel conduit inéluctablement au respect de la dignité humaine. Cela était déjà évident dans la philosophie d'Empédocle pour qui « *l'archè* » des choses, c'est « l'amour et la haine ». Autrement dit, l'amour et la haine s'impliquent réciproquement. Ceci dans la mesure où les états d'âmes dont sont tributaires les actions d'un belligérant pendant la guerre ne doivent aucunement mettre fin à une éventualité future de l'amour réciproque entre

³⁵⁴ Patrice Canivez, *La logique du politique. Essai sur la philosophie politique d'Éric Weil*, Paris, Éditions Kimé, 1993, repris dans « Violence et discussion dans la pensée d'Éric Weil », p. 39.

³⁵⁵ Emmanuel Kant, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 8.

les anciens belligérants. L'amour n'a de sens que si la haine existe et vice versa. L'acception de la guerre opérée par Emmanuel Kant se situe en marge de tout anéantissement de l'adversaire. Car, la sincérité implique une téléologie basée sur la confiance réciproque des belligérants.

La guerre n'implique pas forcément le recours aux armes. Les relations humaines ne sauraient non plus se passer d'elle. Elle est inhérente à tout regroupement humain. Mais, il ne faut pas la concevoir uniquement dans une perspective péjorative. Car, nous dit Hannah Arendt, c'est du conflit d'opinions que jaillit la vérité. Par ailleurs, c'est dans cette logique que se justifie le choix de Platon à exposer sa pensée philosophique par le biais des dialogues et non pas par un simple raisonnement monologue. La contradiction en tant que conflits d'idées est un itinéraire procédural permettant de perfectionner les opinions, de les faire passer de leur statut de préjugés à la vérité proprement dite : c'est la mission de la maïeutique socratique. Un tel paradigme est valide même en science où le Savant et le Politique sont ennemies-amies : « *Toute œuvre scientifique achevée n'a d'autre sens que celui de faire naître de nouvelles questions, [qu'] elle demande à être dépassée et à vieillir* »³⁵⁶. En d'autres termes, le débat scientifique reste un *à-construire* et non un construit. Il est plus constituant que constitué.

La guerre au sens de Julien Freund, pour être analysée requiert une méthode démonstrative basée sur des principes scientifiques objectifs et non sur une méthode justificative qui consiste à « *reconstruire idéalement la société avec l'intention avouée ou non de justifier une certaine politique ou un régime social déterminé* »³⁵⁷ tel que l'avaient fait les théories politiques antécédentes à la sienne. C'est d'ailleurs pour cette raison que la distance qui sépare le machiavélisme de la moralité est proportionnelle à la distance qui existe entre la sémantique de la justification et de celle de la démonstration d'un point de vue scientifique. À la préface de *La violence fondatrice*³⁵⁸ des Maffesoli Michel et Pessin Alain, Julien Freund conçoit les « essences conflictuelles » comme le principe de base de la compréhension des dynamismes sociaux, économiques et même politiques. C'est à partir d'elles qu'une véritable démonstration polémologique enracinée sur des principes universels solides peut être opérée. Partant du postulat selon lequel il y a une essence du politique, Freund n'emboîtait que le pas d'Aristote pour que la politique en tant que vie communautaire soit une donnée

³⁵⁶ Max Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, p. 12. En France, c'est Freund qui en 1959 réunit dans un ouvrage et publie ces deux articles issus d'une conférence donnée en Allemagne par Max Weber.

³⁵⁷ Julien Freund, *L'essence du politique*, p. 9.

³⁵⁸ Michel Maffesoli, Alain Pessin, *La violence fondatrice*, Préface de Julien Freund, Paris, Champ urbain, 1978,

ontologiquement déterminée en l'homme. C'est par les principes de « *commandement et d'obéissance* »³⁵⁹ qu'une société politique est possible. C'est grâce à l'organisation qui est une conséquence rationnelle et logique du bon sens humain que le commandement sort de l'arbitraire pour être considéré comme une donnée politique à partir de laquelle le vivre collectif à respect réciproque est envisageable. S'« *il n'y a de politique que là où il y a un ennemi réel ou virtuel* »³⁶⁰, cela impliquerait que le conflit est un élément déterminant et prépondérant dans la conception du politique. Bien que Hannah Arendt faisait une graduation spatiale dans le processus de compréhension du sens du politique allant de l'espace privé à l'espace politique en passant par l'espace public, Julien Freund conçoit les concepts de public et de privé dans l'ordre dialectique et, il établit de ce fait l'opposition sémantique entre un ennemi privé, personnel (intérieur) et un ennemi extérieur ou public qui est à proprement parler, politique. La mission principale de l'État est de démanteler ses ennemis intérieurs et les ériger en extérieurs afin de mieux conserver sa suprématie et sa souveraineté.

L'État, loin d'être « le plus froid des monstres » comme le concevait Friedrich Nietzsche, est le plus chaud des régulateurs dans le processus de conciliation des oppositions sociales en unité politique stable traduisant ainsi l'esthétique gouvernementale. Celle-ci n'est possible que si les citoyens qui cohabitent dans un État donné se considèrent préalablement comme des amis avant la prise de conscience identitaire et le développement du sentiment de l'individualisme. La discussion sociale, à partir de l'amitié devient citoyenne. Elle est constructive, c'est-à-dire méliorative et non destructrice ou péjorative ; elle est instauratrice et non chaotique. Dans ce sens, Hannah Arendt se fait plus claire lorsqu'elle affirme que « *chacun des amis peut comprendre la vérité inhérente à l'opinion de l'autre. Plus que son ami en tant que personne, un ami comprend comment et dans quelle articulation spécifique le monde commun apparaît à l'autre, qui en tant que personne n'est à jamais inégalitaire ou différent.* »³⁶¹. En un mot, le vrai politique doit promouvoir l'amour réciproque entre les citoyens dont il a en charge afin d'envisager une véritable stabilité politique, une réelle cohésion sociale et un meilleur mode de gestion des hommes. Déjà, faut-il le rappeler l'expression de cohésion sociale qui trouve sa source sémantique dans les écrits d'Émile Durkheim. Elle fut forgée suite aux différentes crises que connaît la société. C'est donc à travers les crises sociales que l'expression « cohésion sociale »³⁶² trouve son sens.

³⁵⁹ Julien Freund, *L'essence du politique*, p. 107.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 448.

³⁶¹ Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, New York, Schocken, 2007, p. 18.

³⁶² Pierre Boisard, « La cohésion sociale », CNRS, dossier n°3 du CERC, 2007, p. 97.

La force, d'après ce polémologue et sociologue français de la ville d'Henridorff au nom de Julien Freund, est une actualité au service de la réalisation de la volonté politique. Elle n'est pas à concevoir comme une simple potentialité inhérente en l'homme qui pourrait rester en léthargie. Étant donné que chez Hannah Arendt, le pouvoir doit s'imposer de soi au moyen de l'autorité politique, la téléologie du politique apparaît derechef l'implémentation de l'exercice de la force libérale. Celle-ci dans ce contexte est à appréhender dans le sens de la « force de la politique » basée sur l'autorité de droit et non dans le sens de « la politique de la force » qui se fonde sur l'autoritarisme de fait. Mais là, il faut distinguer le *polémos* simple qui implique la guerre violente du *polémos* agonal³⁶³ ou l'agonique qui traduit l'idée de la compétition, laquelle est à la base du perfectionnement des systèmes politiques mondiaux. C'est dans la compétition qu'il est possible d'envisager une objectivité quelconque. Ce qui conduit l'homme à poser les actes de violence, c'est l'agressivité intrinsèque à sa nature. La politique, qui est la création humaine d'après la philosophie contractualiste, ne peut être qu'à l'image de la nature violente et agressive humaine. C'est pour cette raison qu'au-delà de la vertu politique tant souhaitée par Platon, la violence gouvernementale demeure. Car, comme la politique se nourrit de la force et de la violence humaines, les supprimer implique la suppression de la politique. C'est d'ailleurs pour cette raison que Hegel posait les passions comme ce qui a permis aux « Grands Hommes » tel que Napoléon Bonaparte et, par extension aujourd'hui Poutine, d'accomplir passionnément l'histoire humaine.

La guerre actuelle, déclenchée le 24 février 2022 entre la Russie de Poutine et l'Ukraine de Volodymyr Zelensky en général, et dans la ville de Kiev en particulier, reste une panacée pour une meilleure compréhension aussi des relations diplomatiques et économiques que politiques entre les différents États. Car, nous dit Sylvie Courtine-Denamy, « *un peuple ne peut accéder à la réalité et à la plénitude de son existence qu'en se confrontant à la pluralité des nations.* »³⁶⁴ À cela s'ajoute en filigrane le dessin de la constitution des grands blocs pour une éventuelle troisième guerre mondiale. Rappelons que la Russie et l'Ukraine ont des relations « unitaires » depuis fort longtemps qui, depuis le 24 février dernier, avec « l'annexion » de la ville de Kiev par l'armée russe, sont en tensions permanentes. L'invasion de l'armée russe est une conséquence non seulement de la fragilité du droit international, mais également du non-respect des clauses qui autrefois étaient établies entre l'Ukraine en tant que

³⁶³ Julien Freund, *Sociologie du Conflit*, Paris, PUF, Collection « La politique éclatée », 1983, pp. 79-87.

³⁶⁴ Sylvie Courtine-Denamy, in préface de *Qu'est-ce que la politique de Hannah Arendt*, p. 34.

membre de l'ancienne U.R.S.S.³⁶⁵ (qui s'était constituée au lendemain, c'est-à-dire en 1922 de la révolution bolchevick de 1917), à ne jamais intégrer aussi bien l'Union Européenne que l'O.T.A.N. Cela traduit donc une diplomatie paralysée et un droit international incompetent. Car, l'O.T.A.N.³⁶⁶ est une organisation au service de l'Occident idéologique (y compris les États-Unis d'Amérique) qui non seulement favorise cette partie du monde, mais également veut éteindre la puissance de tout possible adversaire. L'invasion de l'armée de Poutine, l'homme principal de la Russie, en Ukraine d'un point de vue géopolitique montre non seulement la fragilité de la souveraineté politique de certains États *a priori* garantie par le droit international, mais également prouve que la théorie des Droits de l'Homme n'a de sens que lorsque l'Afrique fait partie des belligérants. L'Ukraine en tant qu'une civilisation pro-occidentale trahit l'ancien bloc soviétique qui s'était fragmenté avec en particulier la chute du Mur de Berlin. C'est cet événement majeur de l'histoire européenne par extension mondiale qui montre que l'histoire des peuples ne saurait être statique, mais uniquement qu'elle est sous l'emprise des changements constants et perpétuels.

Ainsi, aucune sphère de l'existence humaine ne saurait rester au statut quo, c'est-à-dire qu'elle ne saurait être réfractaire au changement qui régit le temps et l'espace. Tout comme les vérités scientifiques sont perfectibles et évolutives, les lois qui régissent la société doivent se situer dans la même logique. Platon abonde dans ce sens lorsqu'il affirme que « *si quelqu'un de nous, cherchant le vrai et le plus parfait, trouve quelque chose à redire aux lois de notre patrie, ne nous en offensoons pas, et prenons sa critique en bonne part.* »³⁶⁷ La contradiction ou le conflit d'opinions n'est donc pas destructrice, mais plutôt constructive. Il y a une omnipotence de la guerre dans toutes les sphères de l'existence tel que le remarquait Joseph de Maistre. Au sens de Tofler, elle peut être privée ou générale et de ce fait, seule la contre-guerre peut sauver l'humanité de la guerre :

Pour ceux d'entre nous qui ont la chance de vivre en paix, il n'est de sujet sur lequel il soit plus facile de fermer les yeux que la guerre. Après tout, nous menons chacun nos guerres privées pour survivre : gagner notre vie, veiller sur les nôtres, lutter

³⁶⁵ Union des Républiques Socialistes et Soviétiques. Il est impératif de rappeler ici que les anciens États membres de l'URSS étaient : la Russie, l'Ukraine, la Biélorussie, la Moldavie. En plus de cela, s'ajoutaient les États de la Transcaucasie à l'instar de l'Azerbaïdjan, l'Arménie et la Géorgie. Cet ensemble a existé pendant 69 ans, c'est-à-dire de 1922 à 1991.

³⁶⁶ Organisation du Traité de l'Atlantique Nord créée le 04 avril 1949 à Washington aux États-Unis. Elle trouve son siège en Belgique (Bruxelles). Cette organisation connote une alliance entre les pays de l'Europe et de l'Amérique pour constituer l'Occident idéologique et non plus géographique. C'est l'OTAN en tant que cordon ombilical entre l'Europe et l'Amérique qui s'érige idéologiquement en dirigeant du monde entier.

³⁶⁷ Platon, *Les Lois*, Livre premier.

*contre la maladie. C'est bien assez, semblerait-il, de s'inquiéter de ces réalités immédiates.*³⁶⁸

Il faut reconnaître que c'est la pluralité en tant qu'existence des êtres à la fois égaux et différents qui fait naître la guerre, une activité inhérente à l'action politique. Cela revient à dire que le monde est fondé sur le principe de la guerre comme le pensait déjà Héraclite³⁶⁹. Mais l'opposition permanente entre les choses conduit à une évolution permanente et non pas une destruction. C'est en cela que, logiquement parlant, la contradiction implique le conflit. Hegel ayant pris acte de cela, montrait juste avant Karl Marx que la compréhension objective d'un phénomène requiert une démarche dialectique. Autrement dit, elle doit s'étendre sous la forme triptyque : point de vue contradictoire au réel (opposition), point de vue proprement dit ou position, le « devenir » ou la « composition ». Autrement dit, la méthode d'appréhension d'un phénomène doit suivre la logique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Mais, souligne-t-il, cette dialectique commence par l'opposition, puis la position et s'achève par la composition. Car, la première forme par laquelle se manifeste l'esprit subjectif c'est l'appropriation des choses. Cette étape consiste à posséder les choses tout en les sortant de leur vacuité ontologique. En effet, la possession d'une chose conduit à la spiritualisation de la chose afin que la chose et la conscience fassent « *même* ». Si donc la réalisation de l'esprit au sein de l'État est le point d'achèvement de l'Histoire, alors l'État en tant que lieu où l'esprit atteint son apogée s'érige également en un lieu où la guerre passe du conflit à la guerre d'anéantissement. Car, la guerre dans ce contexte n'est plus interindividuelle, elle apparaît comme une confrontation entre deux ou plusieurs États.

Les guerres dans le monde postmoderne transcendent les rapports interindividuels pour s'attaquer aux grandes couches sociales. Soit, elles sont groupusculaires, soit elles sont interétatiques. Dans ce sens, elles ne sont qu'instrumentales et de ce fait, elles ne sauraient conduire à une paix durable. La dialectique ancienne entre la paix et la guerre s'est transformée aujourd'hui en dialectique entre la guerre et la recherche effrénée du capitalisme. Une telle remarque est faite par Alvin et Heidi Toffler pour qui, les questions des guerres sont plus d'ordre

³⁶⁸ Alvin et Heidi Toffler, *Guerre et contre-guerre. Survivre à l'aube du XXI^e siècle*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Pierre-Emmanuel Dauzat, New York, Librairie Arthème Fayard, 1994, p. 12.

³⁶⁹ Héraclite, *Fragment 50*, cité par Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p. 249. Héraclite parle de « l'unité négative » à laquelle nous voulons étendre la signification des relations internationales d'aujourd'hui. L'opposition ne signifie pas chez lui destruction, mais plutôt construction de l'unité dans la diversité. Si les relations internationales se fondaient sur une telle conception du « *polémos* », le monde vivrait une « construction mondiale » et non, comme cela est évident aujourd'hui, « une destruction mondiale ». Ce penseur de la ville d'Éphèse ajoutait à cet effet qu'« *il est sage alors de dire dans le même sens : Tout est Un.* » *Idem*.

économique qu'hégémonique et politique. Elles font plus accroître le capital que l'extension d'hégémonie politique. Elles constituent le soubassement par excellence du marché boursier parce que chaque bourse octroyée à un citoyen lambda d'une nation pose déjà celle-ci comme un potentiel allié en période de guerre. C'est grâce aux guerres entre les États que l'écoulement des armes et des artilleries est facile.

Mais, une telle logique de la guerre se situe dans la logique que décriaient déjà Clausewitz et Raymond Aron. Pour eux, la guerre est une opposition qui repose sur les grands intérêts et se solde nécessairement par le sang. Mais, nous rappelle Toffler, « *les mêmes forces qui transformaient notre économie et notre société étaient aussi sur le point de changer la guerre.* »³⁷⁰. En d'autres termes, les forces transformatrices du capital et des paradigmes sociaux ne sont pas différentes ou tout au plus sont les mêmes qui font que les paradigmes de guerre évoluent au fil du temps. C'est peut-être pour cette raison que la première guerre mondiale n'a fait que quatre ans et a causé moins de morts que la deuxième qui a fait presque six ans et a été plus monstrueuse que la première. Ainsi, la course effrénée vers une accumulation exponentielle du capital implique la course vers une accumulation exponentielle des guerres. Le capital implique donc la guerre et la guerre implique le capital ; ceci dans le sens de la défense d'un intérêt quelconque.

Les guerres sont plus bénéfiques au capital et aux industries qu'aux hommes. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle aucune guerre ne saurait être juste d'un point de vue axiologique. Ceci se justifie par le fait que « *les guerres d'aujourd'hui font grimper ou baisser le prix de l'essence à la pompe, de l'alimentation au supermarché, des valeurs sur le marché boursier. Elles ruinent l'écologie. Elles font irruption dans nos salons par écran de télévision interposé* »³⁷¹ ; en un mot, elles sont omniprésentes dans nos vies et dans nos consciences. Les médias sont au service de la guerre. Ce sont eux qui généralisent facilement la guerre à l'échelle mondiale. Étant donné que la guerre n'est pas seulement physique, mais aussi psychologique et morale, il faut reconnaître que c'est à cause des médias surtout télévisés que le sentiment de la guerre est de plus en plus développé par les jeunes adolescents du XXI^{ème} siècle. C'est pour cette raison que la puissance médiatique implique la puissance culturelle ; laquelle implique à son tour les puissances technoscientifique et industrielle qui sont la base de la monstruosité et de l'extension de la guerre. Si l'on part du point de vue de Williams Wordsworth selon lequel

³⁷⁰ Alvin et Heidi Toffler, *Guerre et contre-guerre. Survivre à l'aube du XXI^e siècle*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Pierre-Emmanuel Dauzat, New York, Librairie Arthème Fayard, 1994, p. 18.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 12.

l'enfant est le père de l'homme, alors les médias auront une grande part de responsabilité sur les l'escalade de la violence dans notre société contemporaine.

Mais, la question de la légitimité de la guerre, par-delà « la pureté » typique dont Max Weber distingue au sujet de la légitimité de la guerre, se focalise à la fois sur les causes de la guerre, son déroulement et les résolutions auxquelles sa fin pourrait conduire. La dialectique entre *ad bellum*, *in bello*, *post bellum*³⁷² apparaît comme ce à partir de quoi l'on doit se référer pour pouvoir justifier une guerre ou pour montrer sa légitimité. Hannah Arendt faisait un constat opposé à cette logique de la bellicosité lorsqu'elle observait et analysait les deux grandes guerres du XXème siècle comme le signe précurseur d'une disparation totale du monde à cause de l'intégration des moyens technoscientifiques dans l'exercice du pouvoir politique. Cette intégration met en péril la pratique de l'autorité. Cela n'est possible qu'en transformant la persuasion en dissuasion. Toutes les guerres, peu important leurs raisons d'être, ont un dénominateur commun : la révolution. Déjà, Karl Marx dans *Le manifeste du parti communiste* qui expose la lutte permanente entre la bourgeoisie le prolétariat, montrait que c'est l'opposition des classes sociales qui fait évoluer la société. Une telle réalité était déjà visible dans la dialectique hégélienne qui définissait les passions comme ce par quoi l'être humain accomplit passivement l'Histoire bien que ces passions soient par essence négatives au sens kantien du terme. Faisant preuve de « la ruse de la raison », les passions en son sens permettent d'accomplir l'histoire de manière dialectique et révolutionnaire. Elles ne s'opposent pas à la raison, mais plutôt en constituent un de ses modes de déploiement.

3- La théorie de la guerre juste comme une panacée des relations internationales

Une guerre juste est une guerre légitime et justifiée par un certain nombre de principes établis par le droit international. Elle peut être moralement justifiable sans possibilité de trouver une justification éthique valide. De manière triviale, aucune guerre n'est juste. Mais lorsqu'on approfondit la recherche, on découvre avec Thomas Hobbes que l'homme est par nature belliqueux par opposition à la bonté naturelle que lui conférait Jean Jacques Rousseau. La guerre, dans ce sens, devient aussi bien dans les rapports interindividuels que dans les rapports interétatiques, comme non pas une réalité souhaitable, mais plutôt comme une réalité nécessaire

³⁷² Ces trois concepts renvoient respectivement aux causes de la guerre, à son déroulement et aux conséquences que la guerre peut engendrer. Dans ce sens, si les causes de la guerre sont justifiées et que pendant son déroulement, les moyens ou stratégies utilisées par les belligérants étaient en vue de faire asseoir une paix durable, la guerre peut être qualifiée de juste au sens de Michael Walzer in *Guerres justes et injustes*, Paris, Berlin, 1999.

par ricochet inévitable : « *la guerre peut parfois être juste, légitime et moralement nécessaire* »³⁷³.

En effet, certaines guerres peuvent être justes en fonction de leurs causes, leurs déroulés et les perspectives auxquelles elles aboutissent. Une telle posture faisait déjà écho aussi bien dans les écrits de Michael Walzer³⁷⁴ que dans ceux de Jean Bethke Elshtain³⁷⁵. Pour le premier, il est parfois nécessaire de se défendre en faisant recours aux armes bien que pendant le déroulement de la guerre, tout ne soit pas permis. Une telle éthique de la guerre ne consiste pas à faire le procès de la guerre, mais plutôt à recadrer son effectuation. Pour le second, certaines guerres peuvent être justifiées à l'exemple de celle que la majorité des nations d'aujourd'hui mènent contre le terrorisme. Ainsi, Charles Benjamin affirmait que « *Michael Walzer tient à démontrer au contraire que tuer des êtres humains à la guerre n'est pas toujours criminel et qu'il est parfois nécessaire pour un pays de se défendre par les armes, en précisant toutefois que tout n'est pas permis à la guerre.* »³⁷⁶.

À partir de cette prise de position, il convient de déduire que même la légitime défense n'a de sens que si l'effectuation de cette défense ou riposte est légitime en soi et pour soi. La phénoménologie de la guerre requiert une éthique phénoménologique qui puisse sous-tendre objectivement la légitimité de la bellicosité. Cela n'est possible que grâce à la stratégie, mieux à la géostratégie qui est d'ailleurs l'un des éléments déterminants dans l'actuelle guerre russo-ukrainienne. C'est la stratégie de déroulement de la guerre qui entérine ou non la légitimité causale du conflit. Une telle réalité laisse croire que certaines interventions même au nom du droit d'ingérence humanitaire ne sont pas sollicitées puisqu'elles ne sauraient apporter une issue favorable à la guerre. L'Algérie et la Somalie dans les années 90 justifient une telle posture comme l'approuvent ces propos ci-dessous de Jean-Pierre Derriennic : « *[certaines] interventions n'ont pas lieu ou sont interrompues parce qu'il est trop difficile d'envisager une issue au conflit, comme en Algérie ou en Somalie dans les années 1990* »³⁷⁷.

Les deux cas d'interruption de la guerre sus-évoqués traduisent la réalité énigmatique et incertaine de la guerre qui fait qu'il soit profitable aux belligérants de suspendre

³⁷³ Charles Benjamin, « La théorie de la guerre juste face au terrorisme et à la lutte antiterroriste », Mémoire de Master, UQAM, Bibliothèque nationale du Québec, 2007, p. 1.

³⁷⁴ Michael Walzer, *Guerres justes et injustes*, Paris, Berlin, 1999 pour la traduction française.

³⁷⁵ Jean Bethke Elshtain, *Just War Against Terror*, New York, Basic Book, 2003. Il est l'un des défenseurs de la tradition de la guerre juste.

³⁷⁶ Charles Benjamin, *Op. cit.*, p. 9.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 13. Il paraphrase Jean-Pierre Derriennic in *Les guerres civiles*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005, pp. 234-235.

leurs « jugements » d'action, *l'époque* grecque, afin de préserver l'humanité réciproque, c'est-à-dire l'humanité de tous. Vu qu'on ne peut pas se passer de la guerre parce qu'elle est inhérente à l'humanité même si la démonstration de son inhérence dans la nature humaine soit moins objective, il n'en demeure pas moins que la guerre soit un pan du dynamisme social dont on ne saurait nier et se passer de par sa dialectique avec la paix. Elle constitue dans ce sens un fait social à explorer si l'on veut comprendre ses méandres afin de trouver un antidote efficace face à une humanité de plus en plus hostile à elle-même. Jean-Vincent Holeindre et Laurent Testot se font plus clairs lorsqu'ils affirment qu'« *il est sans doute impossible de prouver que la nature humaine est intrinsèquement belliqueuse, mais il est difficile de nier que la guerre constitue un fait majeur dans l'histoire des sociétés.* »³⁷⁸. La guerre en tant que fait majeur et moteur d'évolution de la société ne saurait jamais se soustraire définitivement de cette société. La possibilité d'évacuation de la guerre dans la société relève de ce fait d'une utopie. La seule possibilité restante, c'est de construire une éthique de la guerre, qui passera par l'éducation des belligérants afin que l'on puisse parler de l'art ou de l'esthétique de la guerre.

L'éthique de la guerre repose sur : a) la nature des causes qui l'ont déclenchée bien que pour Nietzsche, ce n'est pas la bonne cause qui sanctifie la guerre, c'est plutôt le contraire, c'est-à-dire la bonne guerre qui sanctifie la cause³⁷⁹ ; b) ses stratégies et surtout sur c) son eschatologie sociopolitique. Au niveau des causes qui peuvent légitimer ou rendre juste une guerre, John Turner Johnson nous fait comprendre qu'il y a six paramètres à prendre en considération afin d'éviter la résolution des conflits où le jugement des belligérants se fait souvent à géométrie variable. Ainsi, nous pouvons citer entre autres : 1) la cause juste, c'est-à-dire lorsque les mobiles ayant conduit à la guerre sont à la fois légitimes et justes ou justifiés objectivement. En plus, 2) les bonnes intentions, 3) l'autorité légitime, 4) le dernier recours. Celui-ci, comme son nom l'indique, recommande que l'on fasse recours à la guerre dans la seule mesure où tous les moyens pacifiques possibles ont échoué. Car, l'humanité étant nantie de parole tel que le remarquait Aristote, le dialogue se présente comme le « conflit » le plus sollicité que le recours aux armes qui conduit le plus souvent à l'anéantissement de l'adversaire. Par ailleurs, il faut qu'avant de faire recours à la guerre, que l'on évalue 5) les chances raisonnables de succès. Car, une guerre dont on a aucune probabilité de gagner et à partir de

³⁷⁸ Jean-Vincent Holeindre et Laurent Testot (dir.), *La guerre. Des origines jusqu'à nos jours*, Paris, Éditions les Sciences sociales, 2014, p. 5.

³⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, p. 60. Il affirme exactement ce qui suit : « *Vous dites que c'est la bonne cause qui sanctifie même la guerre ? Je vous dis : c'est la bonne guerre qui sanctifie toute cause.* ».

laquelle l'on ne saurait instaurer une paix durable est une peine perdue. Et, enfin, il faut mesurer 6) la proportionnalité de la riposte. Car, évaluer le degré de riposte de l'adversaire relève d'une circonspection belliqueuse. Sinon, la règle de l'évidence³⁸⁰ cartésienne est biaisée.

Au-delà des causes, il y a le déroulé ou la « phénoménologie » de la guerre. Celui-ci doit reposer sur deux principales maximes. La guerre doit épargner les innocents et les non-combattants, ce que John Sturmer appelle 1) l'immunité des non-combattants mise en œuvre par le comité international de la Croix-Rouge pendant la période de la sécession aux États-Unis. Et, ensuite, elle doit veiller à la 2) proportionnalité des moyens. Voilà un certain nombre de régies de la guerre qui empêchent jusqu'aujourd'hui le déclenchement de la troisième guerre mondiale. D'après le dernier point sur la proportionnalité des moyens, il est interdit à une puissance détentrice des essais nucléaires ou de la bombe atomique de les larguer sur les puissances qui en sont dépourvues. Un tel déséquilibre, sur la scène internationale, n'est pas envisageable. Ce qui est à envisager au sens de Raymond Aron, c'est non pas questionner la possibilité de conciliation de la paix avec la nature humaine, mais uniquement la définition d'un paradigme de recadrage des États dans leur conduite à l'ère des armes thermonucléaires : « *Au lieu de se demander si la paix est compatible avec la nature humaine, mieux vaut s'interroger sur les moyens d'amener les États à se conduire raisonnablement, c'est-à-dire à ne plus jouer avec des armes monstrueuses.* »³⁸¹.

La question d'usage des armes monstrueuses à vocation destructrice, si l'on se réfère à l'histoire de la guerre en Chine qu'expose Jean-Vincent Holeindre et Laurent Testot dans leurs écrits, commence quelques siècles avant notre ère. Car, que ce soient le nombre de belligérants, les objectifs et les stratégies de guerre, tous ces paramètres ont évolué au fil du temps et nécessitent des pincettes pour une meilleure compréhension de ce phénomène. Le but initial de la guerre qui était de remporter la guerre tout comme la lutte afin de gagner une certaine notoriété sociale a changé. La guerre n'est plus un symbole, mais une réalité. Elle n'introduit plus les causes métaphysiques dans son déploiement comme une certaine « faveur des esprits » qui favoriserait un camp contre le camp adverse, mais seulement vise la destruction totale,

³⁸⁰ Cette règle cartésienne qui est la première dans son *Discours de la méthode* (1937) permet de soustraire la raison de l'impasse déraisonnable en toute chose, d'éviter la précipitation et la prévention. La précipitation en contexte de guerre conduirait à la fatalité parce qu'elle prèdirait la fragilité de la stratégie de guerre et parfois sa totale absence. Quant à la prévention, elle consiste éviter en faisant table rase des « *connaissances reçues en notre créance* » afin de mieux les examiner. Car, deux guerres peuvent se suivre, mais elles connotent et nécessitent des réalités différentes. Ainsi, la rationalité guerrière d'un combattant sur le terrain n'est pas forcément la rationalité stratégique préconçue. C'est en cela qu'il sort des choses reçues en leur créance, c'est-à-dire dans l'étude théorique de la guerre et non dans sa pratique ou sa phénoménologie.

³⁸¹ Raymond Aron (1962), *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, p. 743.

l'annexion et le renforcement de la puissance du héros guerrier. Jean-Vincent Holeindre et Laurent Testot entérinent cette posture cognitive lorsqu'ils affirment qu'« *il ne s'agit plus, là encore, de remporter une victoire symbolique ou rituelle, signe de la faveur des esprits, ou d'effectuer des razzias en territoire ennemi, mais de détruire un État pour l'annexer et renforcer ainsi sa puissance* ».³⁸²

C'est sûrement parce qu'au sein des relations internationales, chaque unité politique a une autonomie décisionnaire que la paix devient la chose la moins partagée. Car, chaque autonomie nationale ou étatique se heurte à l'autre rendant ainsi les relations internationales à l'image des relations intersubjectives qui sont tantôt pacifiques, tantôt belliqueuses. Ainsi, « *la pluralité des centres [ne que peut se réserver] en dernier recours le droit à la violence, alors qu'ils le refusent aux individus à l'intérieur de leurs sphères* »³⁸³. Mais, la guerre une fois déclenchée suit son cours suivant une logique indéterminée. L'on ne saurait tracer la trajectoire du déroulement d'une guerre. Elle s'effectue suivant la logique des nécessités qui se présentent. Il n'y a aucune dynamique qui précède la phénoménologie de la guerre. Celle-ci développe sa dynamique qui, d'ailleurs, pour être maîtrisée demeure une tâche difficile. C'est pour cette raison que d'après la logique de la Banque Mondiale, « *à partir du moment où un mouvement de la rébellion a commencé, il développe sa propre dynamique. Le retour à la paix est difficile et même lorsque celle-ci est rétablie, elle reste souvent fragile.* »³⁸⁴.

L'éthique de la guerre voudrait qu'on désamorce celle-ci avec des stratégies de la paix sans arriver à des conséquences néfastes. Dans le cas contraire, qu'elle se déroule dans le respect des règles de l'art de vivre et de respecter la vie de l'autre. Un bon stratège n'est donc point celui-là qui a anéanti son ennemi par sa puissance guerrière, mais plutôt celui-là qui vainc l'économie (parce qu'elle est la raison d'être des guerres postmodernes) sans combattre, qui persuade sans dissuader l'ennemi à renoncer au déclenchement des hostilités homicides. Une telle vision du monde est partagée par Jean-Vincent Holeindre et Laurent Testot lorsqu'ils affirment que « *le grand stratège, c'est celui qui parvient à vaincre à l'économie, voire sans combattre, en poussant l'ennemi à renoncer avant même que les hostilités ne commencent.* »³⁸⁵.

³⁸² Jean-Vincent Holeindre et Laurent Testot (dir.), *La guerre. Des origines jusqu'à nos jours*, p. 50.

³⁸³ Jean-Baptiste Duroselle, Paix et guerre entre les nations : la théorie des relations internationales selon Raymond Aron. In *Revue française de science politique*. 12^e année. No 4, 1962, p. 964. In http://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1962_num_12_4_403400, doc généré le 27/05/2016

³⁸⁴ Banque Mondiale, *Briser la spirale des conflits. Guerre civile et politique de développement*, Bruxelles, De Boeck Université, 2005, p. 103.

³⁸⁵ Jean-Vincent Holeindre et Laurent Testot (dir.), *La guerre. Des origines jusqu'à nos jours*, pp. 50-51.

L'éthique de la guerre, loin de faire l'apologie de la guerre encore moins son procès, montre ses limites et essaye de définir les paradigmes par lesquels la justice peut la réguler bien que la guerre et la justice soient deux concepts antinomiques par nature. Si l'on s'hasardait à prendre le cas du bombardement de l'Amérique le 11 septembre 2001, l'on se rendrait compte que plusieurs théories de la guerre ont remis sur la table de débat le concept de la légitime défense³⁸⁶. Car, même dans la légitime défense, l'on doit donner à l'adversaire la possibilité de se défendre aussi légitimement aux échéances à venir. Cela implique qu'il ne doit pas être anéanti. Ainsi, les guerres d'anéantissement ne sauraient se justifier par une quelconque « légitime défense ». La légitime défense doit donc permettre de se défendre légitimement. Aussi, pouvons-nous affirmer avec beaucoup de recul que c'est à cause de la brutalité avec laquelle les États-Unis ont mené la guerre de Vietnam qu'ils ont perdu cette guerre légitimement. Le terrorisme dans ce sens est injustifiable bien que ses causes peuvent être parfois justes ou pas. Car, il s'accompagne toujours de la destruction de l'espèce humaine. Mais face à cet aspect négatif de la guerre, il s'avère qu'on trouve efficace une conception méliorative de la guerre, celle fournie par Bertrand de Jouvenel qui dépasse le caractère descriptif pour promouvoir celui prévisionnel aussi bien dans les analyses économiques qui mettent en exergue la géo politico-stratégie des guerres au sein des relations internationales que dans les théories des sciences économiques :

*Au « pessimisme » théorique » d'Aron, on pourrait opposer l'« optimisme théorique » de Bertrand de Jouvenel par exemple. Étudiant le problème de la « prévision », il a fortement insisté sur le fait que l'analyse économique, après avoir été purement descriptive, a définitivement opté pour une attitude prévisionnelle et que, dans ce domaine, « elle n'est point regardée comme une fantaisie de rêveurs. Cette « intention systématique de prédire a rendu un service immense à la science économique ».*³⁸⁷

Cette logique de Huu Chau Nguyen, commentateur de Raymond Aron laisse voir que, tout comme Bertrand de Jouvenel a opéré une révolution économique au sein des sciences économiques, le caractère prévisionnel de la guerre doit intégrer le droit international : c'est en cela que doit consister la révolution géopolitique des relations internationales. C'est alors le principe de légitimité des guerres qui donne l'occasion à la pérennisation de la guerre dans le

³⁸⁶ Katrina Vanden Hewel (dir.), *A Just Response. The Nation on Terrorism, Democracy, and September 11, 2001*, New York, Nation Books, 2002.

³⁸⁷ Huu Chau Nguyen. Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*. In : Tiers-Monde, tome 4, n° 16, 1963. pp. 663-665 ; http://www.persee.fr/doc/tiers_0040-7356_1963_num_4_16_1371, Document généré le 24/05/2016.

contexte contemporain et peut même s'ériger en cause des conflits tel que le souligne Raymond Aron lorsqu'il parle « *des enjeux des guerres et principes de paix* »³⁸⁸ en ces termes :

*Le principe de légitimité crée l'occasion ou la cause du conflit. Les relations de vassal à suzerain s'entremêlent de telle sorte que des contradictions surgissent. La volonté de puissance pousse certains vassaux à manquer à leurs obligations. Les limites de l'action légitime sont difficiles à tracer quand tant d'inférieures se réservent des moyens militaires et revendiquent quelque liberté de décision.*³⁸⁹

Loin de se limiter aux simples analyses des guerres précédentes, il faut prédire celles postérieures même si le degré de prédiction a toujours une marge d'incertitude avérée. Car, la seule certitude qu'ont les relations internationales, c'est l'incertitude d'une paix durable. C'est d'ailleurs pour cette raison que le projet de paix perpétuelle de Kant a demeuré ici à l'état du projet et les relations internationales restent dans les tensions aux allures qui laissent la possibilité de lecture prédictive d'une troisième guerre mondiale. Au sein des relations internationales, lesquelles sont gouvernées par les pays ayant le droit de veto, il y a un déséquilibre de forces qui rend quasi-impossible la pratique de la justice sociale que promeut John Rawls. Pour J. Bidet, commentateur John Rawls,

*Il convient donc d'obéir chaque fois que la désobéissance risque de favoriser une injustice plus grande, ce qui serait le cas par la mise en cause de la notion de majorité. Par contre le problème de l'obéissance est posé si l'injustice est grande. Rawls propose à ce sujet d'intéressants développements, qui concernent trois types de pratique, l'action militante, la désobéissance civile et l'objection de conscience*³⁹⁰.

Ce veto aujourd'hui, loin de se dévoiler par les moyens de violence, a incarné le concept de démocratie libérale pour mieux fragiliser les États néocoloniaux en instaurant au sein de ces derniers, des guerres civiles constantes. Toutefois, l'expression « guerre civile mondiale » selon Céline Jouin³⁹¹ n'implique pas dans les écrits de Schmitt le concept de la guerre froide. Ceci d'autant plus que la guerre des années 39 a précédé la guerre froide qui prit naissance au lendemain de la deuxième guerre mondiale. La « guerre civile mondiale » implique une franche

³⁸⁸ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 161.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 162.

³⁹⁰ Jacques Bidet, *John Rawls et la Théorie de la justice*, Paris, PUF, Collection « Actuel Marx Confrontation », 1995, p. 100.

³⁹¹ In *Le retour de la guerre juste. Droit international, épistémologie et idéologie chez Carl Schmitt*, Paris, J. Vrin, Éditions de l'EHESS, 2013.

collaboration entre le droit international et le droit humanitaire dont le principe d'ingérence traduit la manifestation d'un changement de structures dans les modes de déploiement de la politique nouvelle (l'actuelle), par analogie à l'ancienne, – celle ayant précédé le monde planétaire d'aujourd'hui –. Mais, la compréhension de la guerre à partir des approches historiques est souvent approximative, à la limite errante. Car, les guerres peuvent se suivre, mais sans se ressembler même si elles ont les mêmes causes. La loi scientifico-logique selon laquelle les mêmes causes produisent les mêmes effets lorsqu'elles sont réunies dans les mêmes circonstances est de fait remise en cause. Une telle vision du monde était déjà opérée par Comte Léon Tolstoï lorsqu'il faisait remarquer que « *quant à savoir comment furent livrées les batailles de Schevardino et de Borodino, l'explication des mêmes historiens est complètement fausse, bien qu'ils affectent d'y mettre la plus grande précision.* »³⁹².

L'explication d'un phénomène à partir de son historicité est généralement approximative bien qu'importante, voire indispensable. À partir des anciennes guerres historiques perpétrées dans le monde, la guerre ne saurait arrêter de surprendre l'être humain. Les deux grandes guerres historiques devraient déjà permettre à l'humanité en général et aux institutions internationales destinées à maintenir la paix en particulier, de trouver une logique de maintien de paix durable si réellement l'approche historique pouvait prédire avec certitude la phénoménologie d'une guerre. La guerre est un mystère. À chaque fois qu'elle déclenche, elle requiert une logique ou géostratégie nouvelle. Autant de guerres, autant de stratégies, autant de perspectives et autant d'enjeux. Mais, les enjeux les plus récurrents des guerres sont ceux de l'hégémonie, de la géostratégie et de la géopolitique. Il n'y pas de guerre neutre ; toute guerre est idéologiquement déterminée, stratégiquement préparée et politiquement alimentée. Même les guerres civiles qui sont la conséquence logique de la fragilité des États néocoloniaux, laquelle dérive de la démocratie libérale, obéissent à cet ordre d'idées.

II- DE LA DIALECTIQUE ENTRE LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE, LA FRAGILITÉ DES ÉTATS NÉOCOLONIAUX ET LES GUERRES CIVILES

L'avènement de la démocratie libérale dans le monde, au lendemain de la chute du mur de Berlin, traduit le perfectionnement continu de l'intelligence humaine, des modes de relation qu'il entretient avec les autres et de l'idéalisation de la personne humaine en tant qu'être dont

³⁹² Comte Léon Tolstoï, *La guerre et la paix*, Paris, Édition du groupe « Ebooks libres et gratuits », traduit par une Russe, tome 3, 1867, p. 10.

l'essence est la liberté. Une telle conception gouvernementale du monde en tant qu'un paradigme politique idéal qui sied avec la liberté tant réclamée par les peuples d'avant la révolution française de 1789 laisse croire que la frangibilité de l'État aujourd'hui non seulement n'en est pas la conséquence, mais également n'est pas responsable de l'escalade des guerres civiles dans le monde moderne. Cependant, la guerre dans le monde grec antique était un moyen politique. Elle n'était pas destructrice, mais plutôt instauratrice. C'était un moyen rusé de la politique. Hannah Arendt qualifie la guerre de « *moyens de la ruse et du mensonge* »³⁹³. Le politique en usait non seulement pour la stabilité du peuple, mais également pour la paix entre les citoyens.

Ainsi, la guerre était l'effectuation de la politique par d'autres moyens tels que la ruse, le mensonge, la duplicité, la démagogie... Elle ne s'opposait pas à la politique, mais en constituait à la fois un instrument et une fin essentiels : « *nous voyons donc que la guerre n'est pas seulement un acte politique, mais un véritable instrument politique, une poursuite des relations politiques, une réalisation de celles-ci par d'autres moyens* »³⁹⁴. Une telle conception de la guerre implique dans son déroulement non pas l'anéantissement des uns par les autres, mais plutôt pour qu'une paix durable soit envisagée après la guerre entre les belligérants tel que le remarquait Alain : « *on fait la guerre pour être digne de paix* ». ³⁹⁵ La guerre, dans ce sens est l'instrument de pacification des rapports interétatiques et interindividuels. C'est un moyen dont la téléologie est la paix. En postulant le déroulement de la guerre comme facteur qui doit conduire à la paix, à un arrangement possible entre les belligérants, certains États aujourd'hui se voient fragiles aussi bien dans la riposte contre les attaques extérieures que dans celle des attaques intérieures ainsi que dans la prise des décisions.

Or, la fragilité des États d'aujourd'hui n'est que la conséquence directe de la libéralisation observée dans tous les secteurs d'activités humaines. Cette libéralisation s'opère au moyen de la libre-circulation des valeurs dont certaines se situent en marge de toute axiologie politique ou gouvernementale. En plus de cela, ce processus de libéralisation favorise la circulation des mercenaires, des armes et l'extension hégémonique des guerres biologiques à travers la propagation des virus venant des laboratoires dont le but est de transformer les organismes humains en des laboratoires d'expérimentation... en un mot toutes les stratégies susceptibles de déstabiliser les États du Sud. Par exemple, au lendemain de la première guerre

³⁹³ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 139.

³⁹⁴ Carl Von Clausewitz, *De la guerre*, traduction de D. Naville, Paris, Minuit, 1832, p. 67.

³⁹⁵ Alain, *Le citoyen contre les pouvoirs*, Paris-Genève, Collection « Ressources », 1979, p. 31.

mondiale, l'humanité croyait avoir tiré des leçons par rapport à l'ancienne guerre. L'usage abusif de la violence dans le monde d'aujourd'hui est lié au fait que l'humanité a laissé la technologie se déployer en marge de l'intelligence humaine. L'être humain croit à l'intelligence de la technologie, voire artificielle et de ce fait, la laisse déterminer des stratégies belliqueuses. Alvin et Heidi Toffler allaient dans le même sens lorsqu'ils affirmaient que « *le grand problème de l'armée américaine ? Elle a laissé la technologie décider de la stratégie, au lieu de laisser la stratégie déterminer la technologie. Le changement le plus important dans la guerre depuis le Viêt-Nam ? Les armes guidées avec précision.* »³⁹⁶.

1- De la guerre comme tradition à la question de la guerre civile comme modernité

En principe, c'est en référence à la raison humaine en tant que faculté universelle permettant à l'homme de distinguer le bien du mal que la stratégie de la guerre doit être définie. Une telle stratégie élaborée par l'homme devrait recadrer le déroulement de la guerre à travers une éthique préalablement établie afin de pouvoir mieux la justifier ou la légitimer. Laisser libre cours à la technologie de définir la stratégie de la guerre tel que l'avait pensé Toffler, c'est promouvoir la ruine de l'âme. Il vaut mieux se préserver de la guerre, des conflits, que d'en faire recours. Car, un État ayant déjà connu la guerre a de fortes chances d'en connaître autant. Ceci parce que, nous disait Aristote, en toute chose, la grande affaire c'est le commencement. Étant donné que le monde a déjà connu la guerre, il va de soi que le processus a déclenché et que ce sont les moyens de maintenir la paix dans le monde qui deviennent la problématique majeure de tout polémologue contemporain. Pour Comte Léon Tolstoï au moyen du personnage l'Abbé ayant pour interlocuteur Pierre, l'une des possibilités de maintien de la paix dans le monde c'est l'équilibre des puissances entre celle de la Russie et celle du bloc Occidental : « *Un seul empire puissant comme la Russie, réputée barbare, se mettant honnêtement à la tête d'une alliance qui aurait pour but l'équilibre de l'Europe, et le monde serait sauvé !* »³⁹⁷. La réputation « barbare » concédée à la Russie ici est plus liée à sa géostratégie offensive que défensive. Cela s'est une fois de plus vérifié le 22 février 2022 avec l'invasion de l'armée russe en Ukraine à cause du ralliement de cette dernière aussi bien à l'Union Européenne qu'à l'OTAN. Cela pourrait poser les jalons de la troisième guerre mondiale. Car, le commencement en toute chose donne la voie à multiples éventualités ; c'est ainsi que même dans

³⁹⁶ Alvin et Heidi Toffler, *Guerre et contre-guerre. Survivre à l'aube du XXI^e siècle*, p. 19.

³⁹⁷ Comte Léon Tolstoï, *La guerre et la paix*, p. 24.

le domaine de la science moderne, « *il ne faudrait pas oublier que la science elle-même est loin d'être toute entière scientifique...* »³⁹⁸.

Hannah Arendt, grâce au concept de commencement, en référence à la logique traditionnelle latine de la conception de la politique, pense que la politique consiste à déclencher ou commencer un processus. En d'autres termes, la politique consiste à créer un espace où les hommes pourront poser des actions réciproques, signe de leur existence au-delà de la simple vie qui n'est qu'une donnée naturelle. C'est en dépassant le cadre de la vie pour l'établissement des bases de l'existence épanouie que Friedrich Nietzsche définissait l'homme comme une construction continue qui doit se nier afin d'atteindre le stade du surhomme, un demi-dieu. Le commencement d'une chose implique dans la majorité des cas, sa continuité et présage sa téléologie. Une fois qu'un pays ait connu la guerre, il devient une terre fertile de multiples guerres. Une telle conception de la guerre est remarquable dans les écrits de Jean-Marc Châtaigner et Hervé Magro lorsqu'à l'introduction de leur ouvrage commun, ils affirment que « *chaque conflit augmente les risques d'un conflit ultérieur qui viendra ruiner à son tour les efforts de rétablissement de la paix et de reconstruction. La guerre engendre la guerre, et les violences d'aujourd'hui sont les sociétés déstabilisées de demain et les conflits et les massacres d'après-demain.* »³⁹⁹.

La guerre a des conséquences traditionnelles et héréditaires sur des générations à venir. Elle engendre des traumatismes historiques qui affectent les générations futures. Ces traumatismes sont de divers ordres. Il s'agit entre autres des traumatismes psychologique, économique, culturelle, biologique, et même cognitif. Un écrivain dans un contexte de guerre permanente a des prises de position radicales et souffre, dans la majorité des cas, des amnésies ou fuites de mémoire. Les habitants des pays arabes tels les irakiens, les afgans... sont des exemples oculaires. Car, un pays n'ayant pas encore connu une « guerre nécessaire » a des patriotes peureux de la guerre. Mais, parler de la guerre en général prête à confusion. Car les guerres de la période de la mondialisation ne sont plus circonscrites dans une affinité géographique bien précise. Leurs répercussions sont planétaires d'après Raymond Aron tel que le démontrent ses propos ci-dessous :

Depuis 1945, le système international englobe les cinq continents, l'ensemble de l'humanité. Il n'y a pas d'évènement, en Corée ou au Laos, qui ne soit ressenti en

³⁹⁸ Blanche, *L'épistémologie*, Paris, PUF, 1972, p. 123.

³⁹⁹ Jean-Marc Châtaigner et Hervé Magro (dir.), *États et sociétés fragiles. Entre conflits, reconstruction et développement*, Paris, Karthala, 2007, p. 9.

*Union soviétique et aux États-Unis. L'univers diplomatique est comme une caisse de résonance : les bruits des hommes et des choses sont amplifiés et répercutés à l'infini. L'ébranlement subi en un point de la planète se communique, de proche en proche, jusqu'à l'autre bout.*⁴⁰⁰

En ce qui concerne les guerres civiles, celles-ci, au-delà de l'ingérence étrangère, sont souvent la conséquence soit de la mal gouvernance, soit alors de la non-reconnaissance du peuple dans la gestion du pouvoir. Cette logique des choses est observable dans les politiques libérales d'aujourd'hui où même les Élités locales préservent d'abord leurs intérêts privés au détriment, voire au mépris de l'intérêt général ou du peuple. C'est ainsi que le peuple, pensant que seule la violence peut résoudre ses problèmes, fera recours aux armes. Mais, cela se fait soit contre l'armée nationale, soit alors entre les civiles de manière groupusculaire⁴⁰¹. Une telle réalité est observable dans la majorité des pays africains à travers le phénomène du terrorisme. Mais rappelons que qu'une telle guerre est à la fois sociale et politique. Sociale parce qu'elle est entre les citoyens d'un même État au-delà du fait que certains mercenaires soient sous l'égide des puissances extranationales ; politique parce que ces revendications sont d'ordre politique ou de la mal gouvernance. Bien que le politique et le social aillent de pair, il faut par ailleurs souligner que les revendications politiques ne doivent que concerner le politique et non engendrer des combats sociaux qui se situent loin du politique en question. Jean-Marc Châtaigner et Hervé Magro dans ce sens nous faisaientt comprendre qu'«*il n'est d'ailleurs pas illogique, du point de vue de l'analyse sociale, que les élites cherchent avant tout à préserver leurs privilèges et que les groupes armés s'opposent au démantèlement de leur outil de travail.*»⁴⁰².

Ainsi, l'État fragile c'est non seulement un État qui n'est plus capable de maîtriser son peuple, ses sujets, mais également un État ayant une souveraineté hypothétique. L'ultralibéralisme des valeurs aujourd'hui laisse croire qu'il peut « *avoir un État sans juges, sans policiers, sans douaniers...* »⁴⁰³ au nom de la « raison parfaite » et de la « conscience transparente » qu'incarne l'Homme postmoderne *a priori* totalement rationnel. Les guerres civiles ne sont toujours pas des simples conflits armés, mais aussi et parfois des revendications politiques mal gérées par les autorités compétentes. Mais, ces guerres sont illégitimes dans la

⁴⁰⁰ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 371.

⁴⁰¹ Le mot est de Nicolas Tenzer. Il parle précisément des violences groupusculaires.

⁴⁰² Jean-Marc Châtaigner et Hervé Magro (dir), *États et sociétés fragiles. Entre conflits, reconstruction et développement*, p. 11.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 12.

mesure où elles ne sont pas directes, mais plutôt indirectes. En d'autres termes, ce sont les manifestations groupusculaires qui ne savent pas émettre leur voie. Car, l'on ne doit faire recours aux armes que lorsque tous les moyens humains ont échoué. Caty Clément dans ce sens émet l'hypothèse selon laquelle l'instabilité serait un processus de négociation qui a mal tourné. Car, au-delà des dispositifs de sécurité mis en place par des organisations internationales dont le but est de préserver l'humain et la souveraineté des États, l'écroulement de la souveraineté des États est toujours observable :

Les chercheurs, les organisations internationales et les systèmes d'évaluation (par exemple Freedom House, Transparency International, les indicateurs de gouvernance proposés par l'Institut de la Banque mondiale) identifient correctement quels types de dispositif institutionnel renforcent la capacité de l'État, mais n'arrivent pas à expliquer pourquoi des États qui se sont « débrouillés » pendant des décennies s'écroulent soudainement.⁴⁰⁴

Cela revient à dire que les organisations internationales de stabilisation des crises dans les États particuliers ne sont qu'au service du néocolonialisme, voire de la déstabilisation des politiques intérieures. C'est ainsi que, lorsque ces politiques intérieures perdent leurs repères, les incertitudes frontalières s'installent, les lois deviennent folles tel que le remarquait Cicéron et la paix tout comme la guerre deviennent des instruments de rentabilité des grandes puissances. Au sein des petites puissances ou des États en voie de développement, l'autorité du politique subit une crise laquelle est la conséquence logique du libéralisme des valeurs.

2- La crise de l'autorité comme conséquence du libéralisme axiologique mondial

L'autorité, au sens de Hannah Arendt, s'impose de droit et non de fait. Elle n'a besoin d'aucune autre instance pour être effective. Elle n'est pas synonyme de la persuasion encore moins de la dissuasion. Mais, avec l'avènement du libéralisme des valeurs qui n'est que la conséquence de la démocratie libérale, il devient évident que l'autorité se dilue dans la question de l'idéologie économique, laquelle subordonne le pouvoir politique au capitalisme libéral. Une telle réalité laisse voir en filigrane l'opposition conceptuelle entre l'autorité politique telle que conçue par Hannah et la conception néolibérale de l'autorité basée sur une dictature voilée qui ne dit pas son nom. Le politique, cette communauté d'Hommes dont le but est de garantir la

⁴⁰⁴ Caty Clément, « Au-delà des élections : repenser la stabilisation des États fragiles », in Jean-Marc Châtaigner et Hervé Magro (dir), *États et sociétés fragiles. Entre conflits, reconstruction et développement*, p. 131.

paix, la justice et la sécurité entre les citoyens, est de plus en plus perverti. Cela revient à dire que la postcolonie n'est que la forme déguisée des anciens régimes politiques dictatoriaux et despotiques. C'est pour cette raison que des auteurs comme Achille Mbembe vont soutenir la brutalité comme mode de gestion nécessaire aux États postcoloniaux pour s'assurer un développement durable : « *Par brutalisme, je fais donc référence au procès par lequel le pouvoir en tant que force géomorphique désormais se constitue, s'exprime, se reconfigure, agit et se reproduit par la fracturation et la fissuration.* »⁴⁰⁵. Une telle conception de la gouvernance dans un contexte postcolonial donne lieu à une crise de valeurs humaines.

La crise de valeurs dans la société postmoderne n'est que la conséquence logique de la survalorisation de la rationalité humaine sur son irrationalité. Ainsi, à côté de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, l'on doit concevoir et avoir une Déclaration Universelle des Devoirs de l'Homme. Lorsqu'Aristote définissait l'homme comme un « animal raisonnable » et non un raisonnable animal, il voyait initialement en l'homme une nature animale qui ne devrait aucunement se soustraire des obligations ou exigences comportementales que nous appelons Devoirs de l'homme. Or, c'est ce que veulent nous faire comprendre les Droits de l'Homme aujourd'hui. Voilà la cause de la crise de la rationalité dans notre société contemporaine. La raison n'a de sens que lorsqu'elle est soumise à certaines exigences extérieures. C'est pour cette raison que le schéma mental de du neurologue autrichien Sigmund Freud dans *Introduction à la psychologie* définissait la plénitude du « moi » ou de la conscience qu'en référence au surmoi ou exigences sociales et jamais en référence au « ça », c'est-à-dire aux désirs, passions, libido...

Cependant, si nous partons du postulat de Lavoisier selon lequel dans une réaction chimique, la masse totale de produits est égale à la masse totale des réactifs, l'on comprendrait que cette formule transcende les frontières des réactions chimiques pour s'appliquer à la vie réelle. Car, partant de l'homme Néandertal à l'homme sage en passant par l'homme des états habile et droit, il apparaît que l'homme change sans forcément progresser ou évoluer. En acquérant et en perfectionnant sa puissance intelligible au fil du temps, l'homme gagne plus en raison qu'en passions. Sa rationalité de plus en plus devient

⁴⁰⁵ Achille Mbembe, *Le Brutalisme*, p. 12.

rationnelle⁴⁰⁶. Une rationalité rationnelle « *en soi et pour soi* »⁴⁰⁷ ne saurait définir l'homosexualité comme une valeur. Plus l'homme pense acquérir l'hyper-rationalité, plus l'irrationalité devient sa boussole d'existence. Il y a de ce fait une dialectique entre la rationalité et l'irrationalité, réalité que la théorie des Droits de l'Homme feint d'ignorer. Ainsi, pouvons-nous conclure que toute chose qui s'acquiert, s'acquiert en compensation d'une chose qui se perd. Le jeune écolier, pour réussir son examen, doit perdre partiellement son sommeil pour ses études. C'est sûrement à cause de l'acquisition d'une puissance surnaturelle que les grands pharaons d'Égypte avaient une progéniture réduite. Plus l'homme moderne acquiert la connaissance et développe la technologie, plus son existence est menacée par l'irrationalité croissante parce qu'il laisse se distraire par la mécanisation et technicisation du monde qui l'entoure.

La connaissance des premiers penseurs était étendue sans être définie dans un champ idéologique bien précis. Il s'agissait d'une communication directe avec des forces transcendantes puisque l'homme d'autrefois avait moins d'objets de distraction que celui d'aujourd'hui. Voilà pourquoi cette connaissance était pluridisciplinaire. Aristote par exemple a écrit presque dans tous les domaines cognitifs. Cependant, la connaissance moderne est horizontale. C'est pour cette raison même que l'autorité est en crise. Car, avec la démocratie, tout est possible. Or, la logique antique du pouvoir était plus fondée sur le mystique que sur le réel. Certaines choses étaient réservées à une tierce personne à l'instar des cours ésotériques du Lycée d'Aristote. L'autorité, lorsqu'on l'incarne sans fondement ou validité métaphysique ne peut entraîner qu'une instabilité gouvernementale au sein de la circonscription que l'on a à sa charge. C'est la crise de l'autorité, c'est-à-dire le schisme entre l'essence de l'autorité et son sens, la confusion sémantique entre l'autorité et l'autoritarisme qui est à l'origine des conflits récurrents dans les États postmodernes. Au nom des Droits de l'Homme et en marge des Devoirs de l'Homme, l'Homme peut se prévaloir une certaine autonomie même si elle s'inscrit en faux contre les lois étatiques universellement définies. Si l'autorité de l'État postcolonial est en crise aujourd'hui, c'est parce qu'*a priori*, la puissance rationnelle citoyenne définie par les Droits de l'Homme semble être proportionnelle à la puissance irrationnelle phénoménalisée par le comportement

⁴⁰⁶ Bien qu'il soit admis aujourd'hui qu'il existe plusieurs rationalités, il faut comprendre que toutes, doivent avoir pour dénominateur l'éthique. C'est cela qui gardera le sens fondamental de la raison en tant ce qui élève l'homme au-dessus des bêtes et qui est différente de l'instinct. Si l'on se réfère à Spinoza pour qui la connaissance à trois strates symétriques aux différents stades d'évolution de la raison de l'homme, l'on comprendrait que tout rationalité doit se situer à la troisième strate de la connaissance qu'il assimile à la béatitude.

⁴⁰⁷ L'expression est de Georg Wilhelm Friedrich Hegel dans *Principes de la philosophie du droit*, *Op. cit.*

de l'homme postmoderne. Ainsi, semble s'opposer conceptuellement le cosmopolitisme mondial d'avec les concepts arendtiens d'acosmisme, de désolation et d'isolement.

3- De l'acosmisme, la désolation et l'isolement au cosmopolitisme mondial : un itinéraire politique antinomique⁴⁰⁸ ?

Le monde juif, pendant longtemps, est resté sans repère dans le monde, voyant s'évaporer sa culture ou tout au moins, la voyant se diluer dans d'autres. Dans ce sens, les juifs tendaient à s'ériger en un peuple cosmopolite d'un point de vue culturel. Car, l'on pouvait trouver au moins un juif partout dans le monde. L'acosmisme qu'Hannah Arendt appelle encore « *la perte des critères, qui détermine effectivement le monde moderne dans sa facticité* »⁴⁰⁹, est ce qui est de plus en plus emphatique dans le monde politique d'aujourd'hui essentiellement cosmopolite. Cette perte du monde qu'André Tosel qualifie de « *l'espace public agonistique* »⁴¹⁰, met en péril la puissance d'actions des « *adversaires politiques les phénomènes de fragmentation, de hiérarchisation et de séparation des populations qui sont la face cachée de la mondialisation du mode de production capitaliste.* »⁴¹¹. C'est la face cachée de la mondialisation d'aujourd'hui qui la rend vulnérable et anti cosmopolitique au sens strict du terme.

Si le cosmopolitisme, au sens kantien du terme, renvoie à une forme de politique qui s'étend à l'échelle cosmique, laquelle transcende les limites de la politique internationale, il y a à relever que la coexistence des peuples du monde requiert un projet susceptible de promouvoir une paix durable ou perpétuelle. C'est dans cette optique qu'Emmanuel Kant avait pensé mettre sur pied un tel projet. Il adossait l'hypothèse de la réalisation d'une « paix perpétuelle » sur le concept de « la sincérité » entre les États. Si donc, pour Hannah Arendt, « *l'acosmisme, hélas, est toujours une forme de barbarie* »⁴¹², parce que les temps modernes, essentiellement totalitaires, sont « la période sombre de l'humanité », il apparaît cependant que pour les détenteurs des pouvoirs politique, économique et social, le totalitarisme et le capitalisme libéral se présentent aujourd'hui comme la marque de la fin du progrès de

⁴⁰⁸ Le concept est d'Emmanuel dans *Critique de la raison pure*, troisième partie, « La dialectique transcendantale ». L'antinomie renvoie aux contradictions de la raison lorsque celle-ci transcende l'espace et le temps qui sont les cadres *a priori* de la connaissance. L'antinomie est donc synonyme de la contradiction ou de l'aporie.

⁴⁰⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 56.

⁴¹⁰ André Tosel, *Civilisations, Cultures, Conflits. Scénarios de la mondialisation Culturelle II*, p. 85.

⁴¹¹ *Idem*.

⁴¹² Hannah Arendt, *De l'humanité dans de sombres temps, réflexions sur Lessing* (1955), in *Vies Politiques*, cité par Andréa Flore, in « Le concept d'acosmisme chez Hannah Arendt. Une perspective comparatiste ». Mémoire de master de philosophie, Université de Lorraine, Nancy, Septembre 2020, p. 12.

l'histoire humaine. Car, omnipotents, les régimes totalitaires ne voyaient aucune possibilité d'être renversés par un autre régime politique, quel qu'il soit.

Hannah Arendt poursuit par ailleurs ses investigations en critiquant les intellectuels de son temps qui, au lieu d'être des défenseurs de l'objectivité scientifique et gouvernementale de leur époque, s'étaient laissé emporter par les idéologies politiques des époques totalitaire et léniniste. Au lieu de dénoncer, ils se laissent envahir par la masse ou l'opinion alors que Gaston Bachelard démontrait déjà que l'opinion pense mal. En réalité, elle ne pense pas. Car il est de la nature de la pensée d'être systématique et rigoureuse. Un intellectuel aux sens arendtien et Njoh mouelléen⁴¹³ est un guide de la société. S'il est guidé par cette dernière d'après Hannah Arendt, comme était le cas des intellectuels de l'Allemagne d'Hitler, alors, il perd tous ses repères intelligibles. Dans cette optique, il est mieux de conclure avec Hannah Arendt que « *jamais plus aucune histoire d'intellectuels ne me touchera ; je ne veux plus avoir affaire à cette société* »⁴¹⁴. Il y a donc, dans la philosophie de Hannah Arendt, une forme de philosophie de refus de titre. Car, elle avait refusé le titre de philosophe et n'avait rarement accepté que celui de politologue. De fait, loin d'être abstraite, Hannah Arendt est concrète tel que le fait montre la science politique qui répond à l'urgence et non à l'essence. En fait, la révolution, ce mouvement de transition de pouvoir politique, est l'un de ses thèmes majeurs de réflexion. Aujourd'hui, avec le libéralisme des valeurs, aucune révolution n'est tolérée, peu importe sa justification et son but. Car, toute révolution s'accompagne du sang, ce qui est contradictoire à la théorie des Droits de l'Homme.

Pour Hannah Arendt, la pensée, pour son effectivité, doit sortir de l'isolement, c'est-à-dire de l'intériorité pour s'extérioriser à travers le dialogue et l'action. Ce sont ces modalités qui définissent les conditions d'existence de l'espace politique par analogie aux espaces privé et public qui sont pré-politiques parce qu'au sein de ces espaces, la liberté sous toutes ses formes n'est pas encore effective. C'est grâce au monde en tant qu'espace qui se crée entre les hommes lorsqu'ils sont en interaction que la vie et la liberté sont possibles. En plus de cela, les œuvres effectuées au sein du monde permettent à l'homme de transcender ses finitudes logique et ontologique pour atteindre ce qu'Auguste Comte appelle « l'immortalité subjective ». Ainsi, loin d'être un animal solitaire et désolé tels qu'étaient les sujets du régime totalitaire De Hitler,

⁴¹³Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLE, 1970, p. 115. Il affirme ce qui suit : « le philosophe est un guide de la société. Sa voix doit constamment trouer et percer le silence mortel des nuits de la servitude ».

⁴¹⁴ Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, traduction de Sylvie Courtine-Dénamy, Christain Bourgeois, cité par André Flore, *Op. Cit.*, p. 12.

l'homme est un animal solidaire, cosmopolite. C'est sur cette base que la politique cosmopolite conçoit le Droit des gens en tant que Droit universel des Hommes.

Toutefois, cette solidarité intrinsèque à la nature de l'homme si l'on se réfère à Aristote trouve souvent ses limites dans le système de gouvernance politique auquel il est soumis. Le totalitarisme, bien que se situant dans la perspective totalisante, est différent de la mondialisation. Ce qui fait leur différence, c'est le principe de l'universalité. Même l'antisémitisme qui était essentiellement contre les Juifs, et qui n'est pas à confondre à l'antijudaïsme selon Hannah Arendt, mettait en péril l'expression du vivre-ensemble harmonieux. Celui-ci doit se concevoir par-delà les appartenances linguistiques, tribales, religieuses et nationales des uns et des autres. Dans ce sens, Ebénézer Njoh Mouelle voyait du profit à la constitution des nations qu'à la tradition tribale qui trouvait son germe dans la période classique. C'est ce qui justifie sa prise de position suivante : «*la constitution des nations représente un gain, un progrès par rapport à une tradition classique et tribale.*»⁴¹⁵. Le cosmopolitisme qui est la forme politique de la mondialisation bien qu'ayant des points de divergence avec la globalisation présente une nouvelle face différente de la politique arendtienne. Le mouvement cosmopolitique est différent du communautarisme par ses caractéristiques distinctives relevées par Onawa Lacewell et Wolfgang Merkel⁴¹⁶. Le dualisme qui ressort de leurs caractéristiques distinctives peut être mieux élucidé au travers du dualisme entre la théorie du pluralisme arendtien et la nature égoïste humaine.

III- DU DUALISME OPPOSITIONNEL ENTRE LA THÉORIE DE LA PLURALITÉ HUMAINE ARENDTIENNE AVEC LES ÉGOÏSMES NATUREL ET ARTIFICIEL HUMAINS

Par égoïsme naturel, il faut entendre l'appétit naturel qu'a l'homme de tout posséder au détriment des autres. Cependant, nous entendons par égoïsme artificiel cette culture que le capitalisme libéral en tant que vecteur définitionnel de la mondialisation véhicule dans le monde d'aujourd'hui. En effet, les philosophes de l'état de nature ou contractualistes ont perçu, en général, l'homme dans une perspective pessimiste excepté Rousseau et plus ou moins Montesquieu. Pour Jean Jacques Rousseau, « l'homme est bon et inoffensif ». Cela traduit l'optimisme ontologique. Mais, au deuxième stade de son état de nature, il s'est vu obligé de

⁴¹⁵ Ebénézer Njoh Mouelle, *Mondialisation. Rapports de forces et illusion de solidarité*, p. 65.

⁴¹⁶ Onawa Promise Lacewell et Wolfgang Merkel, Die neue Komplexität der Globalisierung, dans : Berliner Republik, Jg. 14, H. 2, 2016 (Première édition française), p. 72, cité par Michael Dauderstädt et al., *Mondialisation et Démocratie sociale*, p. 70.

rejoindre le pessimisme anthropologique de Thomas Hobbes. Une telle vision de l'homme laisse entendre qu'il est méchant par nature et que l'égoïsme, loin d'être extrinsèque à l'homme, lui est plutôt consubstantiel. Penser donc la pluralité humaine dans un contexte où le vivre ensemble harmonieux se présente de plus en plus comme une illusion, c'est nier l'évidence d'une certaine suprématie de la nature sur la culture, laquelle est basée sur le principe de la rigidité qui faisait croire à Jean Paul Sartre qu'à chaque fois qu'on prétendra chasser la nature, on ira de mal en pire. À la question de la définition ou de la situation de l'origine du mal dans la nature de l'homme, Emmanuel Kant trouvait l'ébauche de réponse suivante :

*Il faut encore remarquer que, quand nous recherchons l'origine du mal, ce que nous mettons en première ligne, ce n'est pas le penchant au mal (comme peccatum in potentia), mais seulement le mal réel d'actions données, et ce mal nous l'envisageons dans sa possibilité intrinsèque, tout en considérant ce qui doit concourir en outre, dans le libre arbitre, à l'accomplissement de pareilles actions.*⁴¹⁷

En d'autres termes, l'analyse faite par l'homme de l'origine du mal analysée est souvent approximative dans la mesure où il y a confusion de la cause d'avec l'effet. C'est dans les faits que le plus souvent, on juge le mal et de ce fait, il (le fait) est souvent érigé par notre entendement en « cause causante » des actions malveillantes qui animent la nature de l'homme par-delà la raison. C'est sûrement parce que l'homme est un animal raisonnable si l'on se réfère à Aristote que le vivre ensemble est moins patent ou s'apparente à une utopie dans le monde contemporain aussi bien au niveau des relations interindividuelles qu'au niveau des relations internationales. Pour un vivre ensemble harmonieux, il faut aligner les faits humains à la logique définitionnelle selon laquelle l'homme est un « raisonnable animal » et non « animal raisonnable ». À partir de cette antéposition de la raison par rapport au concept d'« animal », le mal diminuerait dans le monde. La pluralité humaine est ce qui constitue l'essence du politique et qui, en notre sens, peut être une panacée pour un vivre ensemble harmonieux dans la politique cosmopolite. En consultant Hegel, l'on se rend compte que « *l'homme est dans l'existence immédiate qui se manifeste en lui un être naturel [...] qu'il prend possession de soi et devient la propriété de soi-même par opposition à autrui.* »⁴¹⁸. À partir d'une telle conception de la réalité humaine, il est trivial que Hegel pose la guerre d'intérêt comme la source d'évolution de

⁴¹⁷ Emmanuel Kant(1794), *La Religion dans les limites de la Raison*, traduction d'André Tremesaygues, Document produit en version numérique par Pierre Tremblay, Collection « Les Classiques des sciences sociales », p. 39. In <http://www.gallica.bnf.fr/>

⁴¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduction d'André Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 92.

l'esprit dans l'Histoire. Bien que pour lui l'histoire soit prédéterminée, par ricochet accomplie passivement par les hommes, l'évolution de l'Esprit dans l'Idée occupe une place prépondérante dans les rapports pluriels de l'humanité. Le point de départ de l'esprit subjectif a trois principales caractéristiques à savoir *l'immédiateté*, *l'extériorité* et *l'abstraction*. Dès lors que ces caractéristiques sont acquises, *l'en soi* de la volonté libre est réalisé et là, la propriété devient l'élément principal de la volonté libre. C'est cette conception de l'esprit en tant que propriétaire qui est à l'origine de l'égoïsme de l'homme. Dans le même ordre d'idées, John Locke concevait la théorie du travail comme ce qui est à l'origine de l'acquisition des propriétés dans l'état de nature ce qui, en tout état de cause, déclenche la guerre entre les hommes dans cet état-là. D'où il est judicieux de comparer la pluralité humaine à l'humanité plurielle.

1- La pluralité humaine et l'humanité plurielle

Hannah Arendt concevait l'humanité en tant que pluralité. Cette pluralité reposait sur les différences caractérielles de l'espèce humaine. C'est à travers ces différences que peut naître un espace politique qui est le lieu par excellence où toute production humaine peut prendre place. Quant à l'humanité plurielle, c'est ce à quoi renvoie la mondialisation. Elle rend l'humanité plurielle au-delà du cadre sociologique de l'homme qui est lié à une affinité géographique bien déterminée. Mais, Hannah Arendt en tant que théoricienne politique, voit en la politique une sorte de perfectionnement des rapports humains. En d'autres termes, la pluralité humaine n'est qu'une forme d'extériorisation de chaque conscience vers l'autre. Cela prouve que l'homme dans ce sens est sorti, même si cela est de manière partielle, de son *en soi* qui caractérise ses différences⁴¹⁹, ses spécificités et son essence pour intégrer le *pour soi* collectif, universel et communicationnel. La pluralité humaine, bien qu'elle soit l'essence de la politique, il est à souligner que cette essence n'a de sens que si le sens de la politique est la liberté. Dans cette optique, logiquement parlant, il n'y a aucune politique en l'absence de la liberté. La politique et la liberté sont intimement liées de la même manière que l'idée de la dépendance et de l'interdépendance sont inséparables au sein de la mondialisation tel que le démontrent les propos ci-dessous d'Ebénézer Njoh Mouelle : « *l'idée d'indépendance ne va pas sans celle d'interdépendance. Le principe du développement durable consiste à ralentir le rythme de consommation des ressources énergétiques naturelles, de peur d'en priver les générations*

⁴¹⁹ La différence entre les individus chez Hannah Arendt n'exclut pas l'idée d'égalité entre les hommes. En effet, d'après elle, les hommes sont à la fois égaux et différents. Égaux parce qu'ils ont des points de ressemblance par lesquels ils peuvent s'accorder tels que la parole, les œuvres et les actions réciproques ; différents parce qu'ils usent de la parole pour communiquer. Car, dit-elle, l'égalité parfaite ferait que l'homme, dès lors qu'il pense quelque chose, son alter égo par « télépathie » devraient immédiatement en être au courant sans faire recours à un intermédiaire qu'est la parole. Celle-ci dénature l'être des choses tel que nous le faisait connaître Henry Bergson.

futures.»⁴²⁰. Mais, la mondialisation libérale qui repose sur le capitalisme transcende cette liberté si chère à l'homme pour valoriser le capital. C'est à ce niveau de stratification de la liberté que la pluralité humaine et l'humanité plurielle se trouvent et s'érigent en des oppositions sémantiques. Car, le concept d'aliénation, très cher à la philosophe juive, peut se définir comme le processus par lequel l'espace politique se rétrécit pour finalement disparaître en passant par les étapes de privation de soi, d'acosmisme, d'oasis, de solitude, d'isolement, d'esseulement... Hannah Arendt pense que l'aliénation est liée non pas à son essence, mais à la condition de l'homme moderne dont le seul but est de dominer la nature et de la soumettre à ses exigences.

Or, comme le recommandait Francis Bacon, le seul moyen de vaincre la nature c'est de lui obéir en découvrant ses lois pour modeler nos modes d'existence dans l'ordre chronologique de ces lois de la nature. La question de l'aliénation telle qu'elle est perçue par Hannah Arendt est plus révélatrice de la philosophie de Karl Marx par analogie à la philosophie hégélienne qui est par essence idéaliste. Si l'Histoire au sens hégélien du terme est accomplie par les Grands Hommes, seule la révolution de la classe prolétaire peut accomplir l'Histoire au sens de Karl Marx. Cela n'est possible que si le prolétaire prend conscience de la dépendance de ses modes de pensée sur ses conditions de vie économiques quotidiennes. Le matérialisme dialectique marxiste est donc une propédeutique du politique de Hannah Arendt, lequel est la conséquence de l'analyse qu'Arendt fait des différentes révolutions qu'elle a connues à son époque et de l'influence de la phénoménologie ontologique de son maître Heidegger. L'idéal essentiel de la mondialisation est de perfectionner l'existence en sortant l'homme de la solitude fermée ou close pour la solitude ouverte bien que l'acculturation, voire la déculturation soit le risque le plus grand. Les interactions sociales dans un monde multiculturel, doivent prendre en considération la possibilité de la maîtrise de l'incertitude à travers une posture « acculturelle » susceptible de prévoir et mettre au clair le comportement du sujet ainsi que celui de ses pairs : *« la tâche majeure d'une acculturation réside dans un meilleur contrôle de l'incertitude, ce qui inclut la capacité pour un sujet de prédire et d'expliquer à la fois son propre comportement et ceux des autres durant les interactions »*.⁴²¹

Karl Marx dans ses manuscrits de 1844 montrait que le travail aliène l'homme ; qu'il se situe aux antipodes de la conception libératrice mieux libérale de l'homme dont Voltaire au travers de Zadig défendait dans son *Candide*. Pour ce dernier, le travail a une valeur positive parce que c'est par lui que l'homme se soustrait des forces de la nature. Une telle observation

⁴²⁰ Ebénézer Njoh Mouelle, *Mondialisation. Rapports de forces et illusion de solidarité*, p. 8.

⁴²¹ Geneviève Vinsonneau, *Mondialisation et identité culturelle*, p. 142.

sera adoptée par le capitalisme libéral qui, au nom du développement économique, doit transcender certaines valeurs traditionnelles inhérentes à la structure ontologique de l'homme pour le définir comme le pilier central du développement économique mondial. Toutefois, Hannah Arendt conçoit le travail d'un côté comme libérateur mais aliénateur sous un autre angle de vue. Car, d'après elle, la réification ou chosification de l'individu n'est possible que s'il est privé de soi, c'est-à-dire privé de ses capacités « humanisantes ». Cet état de chose est plus observé au sein des régimes démocratico-totalitaires qui, non seulement privent l'homme de ses libertés individuelle et intérieure, mais également de celle collective, laquelle n'est possible que s'il existe un espace politique « démocratique » dans lequel l'interaction, le dialogue, la confrontation des opinions ; en un mot, la pluralité humaine est possible. Mais, un constat se dégage. La démocratie sous son angle actuel ou contemporain, semble se situer en marge de toute dynamique susceptible de connaître une postérité. Toutefois, elle se laisse concevoir comme un standard pouvant servir de régime gouvernemental : « *Le fonctionnement de notre démocratie qui a cessé sous les assauts du néolibéralisme de se constituer en démocratie processus pour se figer en démocratie régime.* »⁴²².

De fait, plus l'homme accroît son pouvoir sur tout ce qui existe, plus il perd la relation positive avec l'existence. Un gouvernant qui accroît son pouvoir sur ses sujets est en train de prendre des distances vis-à-vis de ces derniers. Dans ce sens, l'harmonie entre les hommes requiert un écart raisonnable de pouvoir. C'est pour cette raison qu'Hannah Arendt recommandait qu'il y ait un mouvement synallagmatique entre gouvernants et gouvernés dans la gestion du pouvoir politique. Elle se fait plus claire en ces termes : « *l'accroissement du pouvoir de l'homme sur les choses de ce monde vient dans chaque cas de la distance que l'homme met entre lui et le monde, autrement dit de l'aliénation par rapport au monde* »⁴²³. Cela revient à dire que l'accroissement du pouvoir humain sur la nature tel que font montre les prouesses technoscientifiques d'aujourd'hui éloigne l'homme du monde politique qui est celui de la liberté. La meilleure relation entre les hommes repose sur l'égalité réciproque et de ce fait, l'autoritarisme et le totalitarisme constituent la source d'aliénation de l'homme moderne. Comme l'observaient les Grecs, gouverner, c'est obéir, c'est être au service des autres ce qui, dans les régimes totalitaires, était l'antithèse de la réalité politique de l'Allemagne hitlérienne. Un tel contexte était similaire à l'état de nature des philosophes contractualistes du XVII^{ème} siècle. Ainsi, cet état de nature est un véritable obstacle à la réalisation de la liberté politique.

⁴²² André Tosel, *Civilisations, Cultures, Conflits. Scénarios de la mondialisation Culturelle II*, p. 11.

⁴²³ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, traduction française de G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961, Réédition avec la préface de Paul Ricoeur, 1983, p. 252.

2- L'état de nature comme obstacle à la réalisation de la liberté politique

L'état de nature, conçu par les philosophes contractualistes, n'est jamais la résultante d'une transcendance ou tout au moins, d'un hasard. Il est une cause nécessaire pour l'harmonie sociale. À travers cette hypothèse d'une anthropologie négative voire pessimiste brandie par les contractualistes du XVII^{ème} siècle, il est indispensable de créer une instance susceptible de mieux contenir les déviations humaines : c'est l'État. Toutefois, pour qu'on atteigne une anthropologie optimiste à l'image de celle qui constitue le soubassement de la démocratie libérale d'aujourd'hui et qui justifie d'ailleurs le plein pouvoir que cette forme de démocratie accorde à la raison humaine, il faut sortir l'homme de l'état de nature pour le définir dans un État mondial ou cosmopolite, lequel incarne un pouvoir indissociable à l'autorité. Le pouvoir politique, tel qu'Hannah Arendt le définit par la réciprocité, dans un contexte de l'état de nature, ne pouvait aucunement subsister. Le pouvoir n'a de sens que lorsqu'il est exercé collectivement par la communauté de manière objective et équitable. Il ne saurait être une propriété individuelle. Dès lors que la communauté d'hommes est divisée, le pouvoir disparaît. C'est à partir de là qu'Hannah Arendt affirmait que « *le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue de lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé.* »⁴²⁴.

La liberté politique, celle conçue aujourd'hui par la démocratie libérale comme le seul régime politique pouvant la rendre effective, pose *a priori* l'hypothèse selon laquelle l'homme aurait déjà subi une évolution historique et, de ce fait, l'on pourrait déjà accorder du crédit à l'anthropologie naturelle et optimiste de Jean Jacques Rousseau qui expose l'homme comme bon et inoffensif. Un tel postulat montre que le bien est intrinsèque à la nature humaine et le mal n'est que la conséquence d'une dérision / perte de l'humanité rationnelle. Cela était déjà observable dans la philosophie platonicienne à travers la relation qu'il faisait entre la science et le bien, l'ignorance et le mal. Pour ce disciple de Socrate, celui qui possède la science est porteur de valeurs et de ce fait, doit être celui qui gouverne les autres. Dans ce sens, le philosophe ou magistrat était celui qui devait gouverner les hommes ou la cité tout simplement parce que, nous dit Hannah Arendt, il est le seul qui sait imposer les principes de l'ordre et de la justice à son corps en apprenant constamment à mourir. Cependant, le caractère libéral de valeurs dans la

⁴²⁴ Hannah Arendt, « Sur la violence », in *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, Collection « Agora-Pocket », 1972, p. 144.

société contemporaine semble justifier la fragilité des politiques internes par-delà la politique mondiale.

3- La fragilité du pouvoir politique comme conséquence de l'avènement du libéralisme axiologique⁴²⁵

La question de la fragilité et de la durabilité du pouvoir et des actions politiques est préoccupante dans la philosophie politique de Hannah Arendt. En effet, à l'ère des extras et ultras valeurs comme la nôtre, le pouvoir sous tous ses aspects se voit fragilisé. Si nous partons du postulat arendtien selon lequel c'est l'autorité et non le pouvoir qui garantit la pérennité de la liberté en tant qu'attribut ontologique de l'homme, il conviendra de souligner que la condition d'existence de l'espace politique est la réciprocité des actions humaines. Dans ce sens, l'essence du pouvoir c'est l'action et son sens, c'est la garantie de la liberté et de la sécurité des hommes. Au sens de Hannah Arendt, la liberté et l'action dans le champ politique, ne font qu'une seule chose⁴²⁶.

Si donc le libéralisme axiologique consiste à donner le libre-cours à chaque individu de ne se référer qu'à son guide naturel, sa raison, il faudra par ailleurs souligner que le pouvoir politique en tant que régie objective des mœurs de la société se verrait vulnérable. Une telle évidence laisse transparaître l'idée que l'homme est suffisamment rationnel au point où il n'a besoin d'aucun recadrage en dehors de celui dont lui impose sa propre raison. La pluralité humaine qui, en notre sens, implique le vivre ensemble harmonieux dans la société est, lorsqu'on observe de plus près, en contradiction avec la nature somatique humaine qui est égoïste. L'homme dans cette optique est à la fois sociable lorsqu'il fait recours à sa raison, et insociable lorsqu'il est sous l'égide de ses passions comme le remarquait Baruch Spinoza. C'est cette logique comportementale dualiste, voire oppositionnelle qui conduisit Emmanuel Kant à créer l'oxymore de « l'insociable sociabilité » pour montrer l'aspect énigmatique de l'homme surtout dans sa perspective sociale.

Si l'on se fonde sur Platon, l'on comprendra que même l'âme qui constitue *l'Idée* de l'homme a des stratifications qui sont à l'image de la hiérarchisation de sa cité juste. L'âme

⁴²⁵ L'on doit comprendre cette expression ici corrélativement à celle des droits de l'homme comme nous l'avons souligné plus haut. Il s'agit précisément de la survalorisation de l'individualité au détriment de la collectivité, du bien particulier au détriment du bien de tous.

⁴²⁶ Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, p. 198. Elle affirme exactement ce qui suit : « être libre et agir ne font qu'un ». *Idem*.

concupiscible est située à la basse échelle parce qu'elle est infra-rationnelle, l'âme irascible est liée au cœur où se situent les guerriers qui doivent être à l'échelle moyenne ou intermédiaire, et enfin, l'âme rationnelle qu'incarnent les philosophes et gouvernants ou magistrats devrait se situer à la plus haute échelle. Car, apprenant constamment à mourir, c'est-à-dire à discipliner son corps, le philosophe ne peut que mieux gouverner la cité à l'image de la rigueur qu'il impose à son propre corps. Pour que l'homme sorte de son égoïsme caractériel, il faut se laisser sous l'égide de la justice qui se présente chez Platon comme la vertu des autres vertus parce que c'est elle qui doit imposer aux autres vertus de l'âme de ne pas empiéter la fonction des autres.

Dès lors que le pouvoir politique est fragilisé, c'est la stabilité étatique qui est par ricochet fragilisée. L'État-nation a de véritables difficultés à se conserver aujourd'hui parce que la nature de la mondialisation en tant qu'occidentalisation est de diviser pour mieux faire asseoir son hégémonie. C'est d'ailleurs la vacance de pouvoir politique en Angleterre qui fit sombrer Thomas Hobbes dans le pessimisme anthropologique. Il n'y a pas de nature rationnelle en l'homme en son sens. Il n'y a que de nature belliqueuse liée aux appétits et aux intérêts qui constituent la matrice des actions humaines. La rationalité dans ce sens n'est qu'un fruit social. Sans pouvoir politique, aucune harmonie n'est envisageable. Sans harmonie, aucune sécurité n'est pensable. Sans sécurité, aucune pérennisation des actions humaines qui meuvent l'espace politique n'est durable. Sans durabilité des actions politiques, l'espace politique n'est pas possible. Sans cet espace, le politique perd tout son sens et disparaît. Le pouvoir politique en tant que source de la liberté est ce sans quoi le politique ne saurait réellement se déployer.

Ainsi, que de libéraliser les valeurs, il faut plutôt valoriser la liberté en faisant primer le collectif sur l'individualité. De là, l'être-au-monde de Martin Heidegger à partir duquel Hannah Arendt va fonder sa phénoménologie politique et va concevoir la condition de l'homme de l'époque moderne, entre en contradiction avec le capitalisme mondial qui n'est qu'une promotion cachée de l'égoïsme inhérent aux pensées utilitaristes : « *la pensée de l'être-au-monde développée par l'analytique existentielle de Martin Heidegger, prolongée par la méditation sur la condition humaine d'Hannah Arendt et par d'autres, peut être considérée comme une approche ontologique négative de la mondialisation* »⁴²⁷.

⁴²⁷ André Tosel, *Un monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Kimé, 2008, p. 90.

CHAPITRE 5 :

DE L'HERMÉNEUTIQUE POLITIQUE À UNE POLITIQUE ANTI-HERMÉNEUTIQUE : LA QUESTION D'UNE TRADITION POLITIQUE PERDUE

Du grec « hermeneutikè », c'est-à-dire l'art d'interpréter, l'herméneutique est une théorie, une méthode d'explication et d'interprétation des textes. C'est elle qui animait la scolastique dans le but de mieux comprendre les textes d'Aristote et de pérenniser sa pensée. Il s'agit donc d'une philosophie interprétative qui remonte à Friedrich Schleiermacher⁴²⁸, puis par Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger et plus tard, par Hans-Georg Gadamer et autres. Par herméneutique politique, nous entendons le paradigme scientifique qui se focalise sur l'interprétation traditionnelle de la politique. Cela revient à dire que c'est une forme de conception politique qui trouve son sens et sa compréhension dans les théories politiques précédentes. Car, chaque théorie politique est influencée par une autre avec laquelle soit elle rompt pour établir un nouveau paradigme théorico-pratique, soit elle en apporte des éléments de perfection sur les bases d'une méthode qui peut outrepasser les canevas méthodologiques de la science moderne. Allant dans ce sens, Hans Georg Gadamer peut tirer la conclusion suivante : « Ainsi, par son origine déjà, le problème de l'herméneutique outrepassse les limites posées par l'idée de méthode telle que la conçoit la science moderne. »⁴²⁹

À partir d'une telle définition, la politique libérale ultra-capitaliste semble être sans précédente. Or, nous réitère Jürgen Habermas, c'est « la compréhension du sens qui donne accès au fait »⁴³⁰. Cela revient à dire que la signification d'un phénomène est le moyen d'accès à la compréhension des faits qui concourent à la lisibilité objective de ce phénomène. L'herméneutique est donc la science de prolégomènes. C'est une régression qui facilite la projection. Loin de parler de la fin de l'histoire avec son (politique ultra capitaliste) avènement comme le prétend Francis Fukuyama, elle est plutôt sans précédent, c'es-à-dire sans repère. Ceci d'autant plus qu'elle nie partiellement le passé historique de la politique en tant qu'axiologie artistique ayant pour téléologie de fonder rationnellement et harmonieusement *con* vivre humain. De ce fait, la politique ultralibérale contemporaine se présente comme anti-

⁴²⁸ Herméneutique, pour une logique du discours individuel, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, Collection « Opuscule », nouvelle édition, 2021.

⁴²⁹ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, p. 11.

⁴³⁰ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p. 115.

herméneutique : c'est ce que Hannah Arendt appelle le « trésor perdu » qui n'est rien d'autre que l'abandon total de la tradition politique ancienne qui reste et demeure ce qui devrait orienter l'action politique contemporaine en son sens. L'herméneutique en tant science interprétative du passé requiert au sens de Habermas une discussion pour une objectivité transparente des résultats auxquels elle aboutit. D'un point de vue méthodique, aussi bien en politique qu'en science, la connaissance apparaît comme l'enjeu principal des sciences critiques. L'herméneutique est donc le processus d'élucidation du présent comme soubassement de l'avenir. Cela n'est possible que grâce à une communication modérée et adossée sur la morale, fondée sur une démarche interprétative qui fait que *« toute science qui admet que les objectivations de sens font partie de son domaine d'investigation ne peut pas ignorer, au plan méthodique, les conséquences qu'impose le rôle d'interprète qui, [...] explicite le sens donné des objectivations qui ne peuvent être comprises qu'à partir des processus de communication »*⁴³¹.

Cependant, il est à noter que Hannah Arendt ne définit pas concrètement le politique. Mais, elle le recadre conceptuellement à travers un ensemble de concepts et activités ou actions qui concourent à toute vie politique qui se veut, en son sens, meilleure. La définition du politique selon elle se fait à travers une « constellation de concepts », *« un réseau de concepts et d'idées, et le comprendre suppose donc de saisir les relations qu'il y a entre les éléments qui le composent. »*⁴³². En plus, il faut faire recours aux traditions héritées aussi bien de la Grèce antique, de la politique romaine que des révolutions historiques au travers desquelles elle définit, tout comme Karl Marx, le paradigme essentiel de progression et d'évolution de toute société. Cette évolution n'est pas linéaire encore moins déterminée, mais elle est liée à la capacité créatrice de l'homme et à son aptitude à s'auto affirmer dans la nature. L'auto affirmation dans le présent requiert une connaissance du passé pour mieux établir des bases projectives dans l'avenir. C'est dans cette optique que tous les domaines ont une histoire qui peut être retrouvée à travers une herméneutique.

Toute politique a une histoire. C'est d'ailleurs pour cette raison que chaque nation a des emblèmes nationaux et des armoiries pour mieux conserver les événements historiques passés afin de mieux s'organiser dans les perspectives. Toutefois, la politique mondiale postmoderne

⁴³¹Jürgen Habermas, *Morale et Communication*, traduction et introduction de Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1996, pp. 48-49.

⁴³² Marianne Di Croce, « Le politique chez Hannah Arendt : entre fragilité et durée », *Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en philosophie*, Février 2013, p. 2.

« *marche dans les ténèbres* »⁴³³ parce que la tradition politique du passé est dans l'oubli⁴³⁴. C'est une forme politique qui se situe aux antipodes de toute tradition. Elle est anti-herméneutique. Les idées de l'oubli de l'être et de la dissolution de l'art dans la technique évoquées par Heidegger dans *Être et le temps*, puis dans *Essai et conférences*, sont ce par quoi Hannah Arendt implémente son procédé politique qui pose le problème de la fragilité et de sa durabilité de l'action et même de l'espace politiques. Si la politique mondiale contemporaine est sans tradition de valeurs, et si même elle en était pourvue, alors ce ne serait que tradition récente dont on ne peut trouver les bases que dans certaines philosophies à l'instar de celle de Karl Marx. C'est ce qui justifie le fait que la politique mondiale soit dissoute dans les questions du capitalisme dont le souci n'est que l'industrialisation technologique et l'accumulation des biens matériels.

I- DU RECOURS À LA TRADITION HISTORIQUE AU REJET DE CELLE-CI : LA QUESTION D'UN ITINÉRAIRE PARADIGMATIQUE DU POLITIQUE DE HANNAH ARENDT À LA MONDIALISATION CAPITALISTE

L'histoire de la mondialisation postmoderniste est sans histoire d'un point de vue axiologique. Aucune philosophie de l'histoire ne peut se passer de l'histoire de la philosophie. C'est en cela que consiste la tradition historique. Les repères historiques d'un continent déterminent la géostratégie et la géopolitique de ce dernier. À titre d'illustration, c'est par manque de repères historiques en Afrique à travers les inventions et découvertes que l'Europe s'est donnée le dessus sur ce continent et y a justifié aussi bien la traite négrière que la colonisation. Les phénoménologies historiques de Hegel, Karl Marx et même de Francis Fukuyama ne sont que le fruit de la tradition de l'histoire humaine. C'est dans ce sens que la conception du politique de Hannah Arendt est par essence héritée d'une tradition à la fois révolutionnaire, philosophique, politique et même culturelle. La condition de l'homme moderne n'est donc compréhensible qu'en fonction de la condition de l'homme du passé. Car, le temps est tripartite et peut se comprendre à travers trois points : le passé, le présent et le futur.

⁴³³ L'expression est de Hannah Arendt.

⁴³⁴ Il est impératif de rappeler que, Hannah Arendt ayant été l'étudiante de Martin Heidegger, sa philosophie politique a les empreintes de la philosophie heideggérienne. Car, la question de l'oubli de l'être examinée par Heidegger est transposée sous la forme de l'oubli de l'être politique aussi bien dans les traditions grecques que dans celles romaines au sein desquelles politique et Art étaient des synonymes sans distinction sémantique aucune. Si l'ontologie phénoménologique de Heidegger constitue un « tournant » décisif (mélioratif) dans l'objectivation de la méthode de compréhension et de dévoilement de l'être chez Heidegger, le totalitarisme hitlérien est aussi un tournant décisif (péjoratif) dans l'esthétique politique.

1- La tradition historique, la modernité et la postmodernité politiques

La philosophie politique de Hannah Arendt est par essence traditionnelle. C'est pour cette raison qu'elle se penche plus sur la *polis* grecque et la *civitas* romaine pour concevoir un politique qui prenne en compte à la fois la pluralité humaine et l'individualité créative et qui se manifeste par les actions, la culture et l'art. Celui-ci doit être en même temps réminiscence et création, c'est-à-dire souvenir et avenir d'où la question de la modernité. Pour Ebénézer Njoh-Mouellé, la modernité dont le radical est la « mode »⁴³⁵ n'est pas à circonscrire uniquement dans les questions de « temps » en tant qu'élément référentiel d'évaluation de ce qui est la mode à une époque donnée. Autrement dit, la mode est ce qui est plus répandu à un temps précis. Ce qui est la mode aujourd'hui ne le sera pas forcément demain ; mais peut revenir à une époque ultérieure sans amélioration. Ebénézer Njoh-Mouellé montre qu'une telle conception de la modernité, celle qui l'appréhende dans le sens de la rotation spatiotemporelle, n'est que partielle et par ricochet, elle est sujette à caution.

Car, au-delà de *l'actuel*, la modernité doit associer l'idée de *progrès*, d'évolution, de dépassement ou de changement mélioratif par rapport à ce qui était à la mode dans le passé. Il n'y a donc aucune modernité, si l'on se réfère à ce postulat njohmouelléen, dans les discours postmodernes au sein desquels l'homosexualité et la zoophilie sont érigées en valeurs. Ces discours, au lieu d'accorder l'idée de progrès à l'humanité, lui accordent plutôt l'idée de régression⁴³⁶ dont l'animalité, la barbarie, l'irrationalité notoire sont caractéristiques. Or, toute modernité doit incarner l'esprit de progrès et d'amélioration à telle enseigne que la modernité, mieux la modernisation doive avoir non seulement un rôle participatif dans le processus de développement d'un pays ou d'un continent, mais également un rôle actif et révolutionnaire de « l'être intime et profond »⁴³⁷ en tant que construction ou tout au moins en tant qu'une donnée dynamique qui ne saurait se soustraire à l'évanescence ou à la fugacité du temps. L'être n'est

⁴³⁵ Pour ce philosophe camerounais, il faut distinguer ce qui est dépassé de ce qui est démodé. « Nous entendons bien établir une distinction utile entre ce qui est dépassé et ce qui est simplement démodé. Dans le dépassement en effet, on doit pouvoir noter un progrès de l'ultérieur sur l'antérieur. Une technique est dépassée lorsqu'elle cède la place à une seconde qui se révèle plus efficace et plus perfectionnée qu'elle. La vieille faucille est dépassée par la moderne faucheuse mécanique. Par contre, un style vestimentaire, une manière d'utiliser le temps de loisir peuvent être démodés sans être véritablement dépassés, c'est-à-dire sans être améliorés. In *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Op., cit., p. 52.

⁴³⁶ La dichotomie progression et régression en ce qui concerne le modernisme était claire dans la philosophie d'Ebénézer Njoh-Mouelle lorsqu'il affirmait que « Le modernisme peut être un progrès sur un point, une régression sur un autre point. » in *De la médiocrité à l'excellence*, Op. cit., p. 52.

⁴³⁷ Il s'agit de la terminologie de Marcien Towa in *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971. Il affirme exactement ce qui suit : « La volonté d'être nous-mêmes, d'assumer notre destin, nous accule finalement à la nécessité de nous transformer en profondeur, de nier notre être intime pour devenir l'autre ». p. 39.

pas réfractaire au temps. Y étant compris, il est déterminé par le temps. C'est ce qui justifie le titre heideggérien d'*Être et temps*⁴³⁸ d'une part ; et d'autre part, la nécessité de révolution des traditions africaines au fil du temps qui justifie la tenue récurrente des conférences sous des thèmes « Tradition et modernité »⁴³⁹. Si la politique mondiale temporaire tend à nier le passé historico-politique ainsi que les valeurs traditionnelles qui ont toujours régi l'humanité au nom du libéralisme liberticide dont font preuves les Droits de l'Homme et la cosmo-économie marchande d'aujourd'hui, alors il apparaît que l'humanité marche dans les ténèbres. Elle est sans repère historico axiologique. Le passé politique est un « *trésor perdu* » au sens arendtien du terme. Cette idée lui était inspirée par Tocqueville et René Char. C'est ce qui justifie le sens originel anglais de la *Crise de la culture* de Hannah Arendt ou *Between Past and futur*. Dans cette perspective, Etienne Tassin, commentateur de Hannah affirmait que « *les références politiques d'Arendt sont apparues aux yeux de beaucoup comme des marques de nostalgie pour un passé lointain et perdu* »⁴⁴⁰.

En droite ligne de ce qui vient d'être dit, Hannah Arendt se penche plus sur la démocratie athénienne en tant que cité idéale qui devrait concilier l'éthique avec la politique au moyen de la bonne gouvernance dont les conditions de faisabilité sont la nécessité de concéder le pouvoir politique au philosophe ou au magistrat. La République, la chose publique, est ce qui devrait guider l'action politique présente. De là, certaines valeurs perdues dans la politique mondiale contemporaine au profit d'autres déshumanisantes prendront fin. Platon, par exemple, s'opposait à la pratique de l'homosexualité face aux propositions qui lui étaient faites par Alcibiade dans *Le Banquet*. En effet, Platon préférerait les belles âmes, par extension les belles Idées qu'aux beaux corps. Une telle observation platonicienne laisse entendre que l'homosexualité est une aberration qui, même dans un contexte de libéralisation des valeurs, ne doit aucunement être libéralisée. En plus de cela, toutes les méthodes philosophiques nous montrent que la vérité n'est jamais donnée à première vue. C'est après le dépassement du paraître pour l'être⁴⁴¹ que la vérité est possiblement connue. L'opposition des points de vue en

⁴³⁸ Québec, Édition numérique hors-commerce, traduction d' Emmanuel Martineau, 1965.

⁴³⁹ Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, p. 54. Il y souligne précisément qu'il s'agit des « Rencontres organisées en janvier 1962 à Bouaké (Côte d'Ivoire) par le ministre français de la Coopération et la Fondation for Youth and Student Affairs (New-York), autour du thème : « Tradition et Modernisme en Afrique ».

⁴⁴⁰ Etienne Tassin, *Le trésor perdu : Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Éditions Payot & Rivages, Collection « Critique de la politique Payot », 1999, p. 32.

⁴⁴¹ L'oubli de l'être est la problématique majeure de Martin Heidegger aussi bien dans ses *Essais et Conférences* que dans *Être et Temps*. Pour lui, l'être, bien qu'il soit en même temps voilement et dévoilement, se dévoile par la phénoménologie de l'étant. Il ne faut ni le confondre au paraître qui, à travers la technique l'a-raisonne, ni à la métaphysique ancienne qui le dilue, mais uniquement à l'ontologie phénoménologique. La technique n'étant jamais neutre, « *quand cependant nous [la] considérons comme quelque chose de neutre, c'est alors que nous lui*

tant qu'itinéraire méthodologique permettant d'accéder à la vérité prouve que dans la nature, c'est l'opposition des choses en général, des sexes en particulier qui est le chemin nécessaire à la pérennisation de l'espèce humaine. Une telle opposition était désignée par Héraclite par le concept de « *polémos* » ou guerre qui est « *le père de toute chose* »⁴⁴². Il s'agit d'une opposition non pas destructive, mais plutôt constructive. Elle traduit de ce fait une esthétique polémique.

« L'esthétique de la guerre » d'opinions telle que le promet notre auteure au sein de la *polis* en posant la confrontation d'idées comme la condition d'existence d'une véritable liberté politique non seulement fragilise la tradition politique qui voudrait que chaque théoricien politique définisse de manière précise et adéquate un type de gouvernement objectif qui puisse satisfaire les attentes de son peuple, mais également vulnérabilise la définition de celui-là qui permettra de maintenir l'ordre, la sécurité et la justice au sein de l'État. Il est évident que même les philosophes anarchistes⁴⁴³ qui ont critiqué la crédibilité de l'État, ils ne sauraient aujourd'hui vivre en marge de cette institution. Dans ce sens, cette institution politique organisée apparaît comme un mal nécessaire. En plus, il n'est pas possible au sein de la politique mondiale d'aujourd'hui d'exclure les considérations d'ordre économique dans la gestion politique. Mais, en regardant de près la conception arendtienne du politique qui se veut libre parce qu'elle élimine toute entrave aux libertés individuelle et collective, elle sépare le domaine politique de celui économique. Une telle réalité fait croire à Marianne Di Croce, se référant aux Critiques de Hannah Arendt, que « *le fait d'exclure les considérations économiques du domaine politique relève de l'utopie, puisque la place occupée par l'économie dans nos sociétés modernes est désormais trop importante pour qu'on puisse imaginer une séparation entre ces deux sphères* »⁴⁴⁴.

C'est ce que Jeffrey Isaac, commentateur de Hannah Arendt, traduisait en ces termes : « *the imperatives of advanced industrial society make some forms of state regulation of economic and social life inevitable* »⁴⁴⁵ (l'obligation des sociétés ayant une

sommes livrés de la pire des façons. ». Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, traduction d'André Préau, 1958 ; p. 10.

⁴⁴² Héraclite, *Les Fragments*, Paris, PUF, traduction de M. Conche, 1986, p. 129.

⁴⁴³ Il s'agit précisément de Proudhon, Bakounine, Karl Marx, Nietzsche... Leur logique commune est que l'État met en péril l'expression des libertés individuelles et collectives. De ce fait, il doit être supprimé pour un véritable bonheur du peuple.

⁴⁴⁴ Marianne Di Croce, « Le politique chez Hannah Arendt : entre fragilité et durée », *Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en philosophie*, p. 92.

⁴⁴⁵ Jeffrey C. Isaac, « Oases in the desert: Hannah Arendt on the Democratic Politics » in *American Political Science Review*, mars 1994, vol. 88, no 1, p. 165.

industrie avancée fait que certaines régulations étatiques rendent inévitable la vie politique de celle économique)⁴⁴⁶

En essayant d'opérer un schisme entre le politique et l'économique, Hannah Arendt se situe aux antipodes de la mondialisation qui est aujourd'hui intrinsèque au capitalisme. Comme l'opposition des classes étaient ce qui était à la base de la révolution sociale chez Karl Marx traduisant son matérialisme dialectique qui se manifeste sous la forme phénoménologico-spirituelle chez Hegel, il convient de souligner avec Hannah Arendt que les considérations politiques doivent être séparées des considérations d'ordre économique afin de mieux concevoir l'humanité dans sa plénitude sans possibilité d'obstruer à sa dignité. Loin de penser avec Nicolas Machiavel que « *quiconque veut fonder un État et lui donner des lois, doit supposer d'avance que les hommes sont méchants* »⁴⁴⁷, Hannah Arendt pense que l'on doit définir le politique dans un espace où les principes d'égalité, de justice et la capacité de « commencer » quelque chose sont possibles.

Aujourd'hui, avec l'avènement de la modernité, voire de la postmodernité, l'on parle de l'économie politique et de la politique économique entendues comme « *la façon dont la politique influence l'économie et réciproquement* »⁴⁴⁸ selon Jeffrey Frieden. Cela revient à dire que peu importe la nature profonde de l'homme, il faut le comprendre dans l'ordre socio-politico-économique pour définir un meilleur principe de gouvernance. Cela n'est possible que si l'éthique collabore avec la politique pour donner lieu à l'esthétique politique⁴⁴⁹ ; bien que dès lors que le politique et l'économique vont de pair, l'éthique traditionnelle perd tout son sens et cède la place à l'éthique du capitalisme qui n'est qu'instrumentalisation. Raymond Polin voyait la relation entre l'éthique et la politique dans une logique instable lorsqu'il affirmait :

À certains, il paraît évident que l'éthique forme, avec la politique, un tout unique, qu'elle en est inséparable, qu'elle la gouverne et que les lois de la politique tirent de l'éthique leur sens et leur pouvoir d'obliger. À d'autres, il paraît non moins évident que les structures et les problèmes politiques sont sans commune mesure avec ceux de

⁴⁴⁶ Cette traduction est de nous-même.

⁴⁴⁷ Nicolas Machiavel, *Le prince*, Paris, Bordas, Collection « Univers des lettres », 1986, pp. 71-72.

⁴⁴⁸ Jeffrey Frieden, « L'économie politique. De la politique économique », in *Finances & développement*, Juin 2020, p. 6.

⁴⁴⁹ L'expression « esthétique politique » est à prendre ici dans le sens de l'art de bien gérer les biens et les hommes de la cité. Il s'agit d'une forme de gouvernance politique idéale qui concilie l'éthique à la politique. Cette forme de gouvernance serait donc à l'image de la République de Platon où la cité des hommes ou terrestre serait paradisiaque et idyllique et non pas la cité céleste ou de Dieu qui, au sens de saint augustin, serait la seule à connaître la perfection.

*l'éthique ; qu'ils ne sont pas du même ordre ; que les décisions et les solutions politiques, sont indépendantes des justifications éthiques*⁴⁵⁰.

Il est de la nature du postmodernisme de n'obéir à aucune tradition, sinon, à n'obéir qu'à sa propre tradition. Il s'agit en d'autres termes de la tradition qui n'a pas de traditions. Cela implique que les théories postmodernistes se passent, dans la majorité des cas, de toute antériorité axiologique. Si la technologie est intrinsèque à l'industrialisation du monde d'aujourd'hui depuis le XIX^e siècle, l'immoralisme deviendrait ce qui justifie le libéralisme économique en tant que boussole axiologique des relations interindividuelles, interétatiques et cosmocitoyennes. Le politique arendtien dans ce contexte se heurte à une réalité autre que celle que promeut la mondialisation dans son essence. C'est ce qui rend les relations internationales aujourd'hui de plus en plus tendues et définit la guerre comme un moyen politique nécessaire.

2- De la résolution traditionnelle des conflits par le moyen de l'« arrangement » à la guerre comme moyen politique

Loin d'avoir peur de la guerre, aujourd'hui, elle semble profiter à l'humanité au-delà de son aspect destructeur. Car, au nom du marché mondial, la vente des armes et de la technologie destructrice deviennent prépondérantes. Si la philosophie politique de Hannah Arendt insiste en grande partie sur l'analyse des révolutions⁴⁵¹, c'est parce que cette philosophe voit en ces dernières une importance particulière dans le processus de perfectionnement des systèmes de gouvernement. La révolution américaine, par exemple, a fait régner de plus en plus la liberté et la vie participative dans l'action politique en Amérique de même que la révolution française est ce qui est à l'origine de l'éclosion des systèmes politiques qui promeuvent la liberté à la fois collective et individuelle en Europe. Cela revient à dire que ce sont les révolutions historiques en tant que « *locomotives de l'histoire* »⁴⁵² qui ont sonné le glas des anciens régimes politiques dictatoriaux, tyranniques et despotiques et même totalitaires. Toutefois, comme le réitère Hannah Arendt, la « guerre » d'opinions, n'est pas destructrice, mais instauratrice. De même, les guerres traditionnelles que l'humanité avait historiquement connues avant celles monstrueuses⁴⁵³ du XX^e siècle conduisaient à un compromis ou à un arrangement entre les

⁴⁵⁰ Raymond Polin, *Éthique et politique*, Paris, Sirey, 1968, pp. 112-113.

⁴⁵¹ Il s'agit plus précisément des révolutions hongroise, américaine et française.

⁴⁵² Karl Marx, *La Lutte des classes en France. 1848-1850*, traduction revue de G. Cornillet, Paris, Messidor-Éditions Sociales, 1984, p. 181.

⁴⁵³ Il s'agit des deux guerres mondiales ayant eu lieu respectivement de 1914 à 1918, et de 1939 à 1945. Nous voulons ici démontrer que ces guerres ont été monstrueuses par analogie aux précédentes parce qu'elles ont fait recours à la technologie à la limite à des essais nucléaires.

belligérants. La guerre, la ruse et le mensonge d'après la philosophe juive jouaient le même rôle dans l'activité politique. Elles étaient les modes opératoires voilés de la politique en vue d'une négociation et d'arrangement entre les différents belligérants : « *la guerre n'est pas la poursuite de la politique par d'autres moyens, mais au contraire le fait de négocier et de conclure des traités était compris comme une poursuite de la guerre à l'aide d'autres moyens, les moyens de la ruse et du mensonge.* »⁴⁵⁴.

Mais aujourd'hui, avec la fabrication de la bombe atomique, il est évident que la politique perde son sens. Et, au fil du temps, l'on s'en débarrassera certainement. La dialectique entre l'être et le néant devient dans ce contexte une chose certaine tout comme la mort était la chose la plus évidente dans l'état de nature de Thomas Hobbes. C'est par des voies pacifiques que s'arrangeaient les conflits d'auparavant. Guerre et anéantissement n'étaient pas synonymes. Mais aujourd'hui, une telle réalité de synonymie entre guerre et anéantissement de l'adversaire est évidente. Car, il faut y tirer du profit tel que le recommandent les théories utilitaristes. La guerre, auparavant, était donc l'instrument rusé de la politique. Même les guerres économiques étaient fondées sur les principes humains. Il n'existait presque pas de guerre biologique. Comme la guerre dans le contexte arendtien est un rapport d'homme à homme, c'est-à-dire d'opinions contre d'autres, dans un contexte aussi bien mondial qu'international, la guerre transcende les hommes et se définit entre les États tel que le démontrent les propos ci-contre de Jean Jacques Rousseau, repris par Raymond Aron :

*La guerre n'est point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats ; non point comme membre de la patrie, mais comme ses défenseurs.*⁴⁵⁵

Cette affirmation de Rousseau laisse se lire en filigrane deux idées fondamentales. La première est que la guerre est une conséquence logique des relations interétatiques. La seconde quant à elle laisse transparaître l'idée selon laquelle la guerre fait intervenir non des citoyens, mais des guerriers ou défenseurs. Se défendre, c'est valoriser l'estime de soi. Celui-ci et la légitime défense sont des sous-ensembles du *thymos* platonicien et fukuyamien. Le désir de reconnaissance est ce qui rend les rapports entre les États de plus en plus tendus aujourd'hui. Chaque État, de même que les citoyens qui s'y trouvent, se présente comme un soldat défenseur

⁴⁵⁴ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 139.

⁴⁵⁵ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, 4, repris par Raymond Aron in *Paix et guerre entre les nations* (1962), Paris, Calmann-Lévy, 2004, préface, II.

de son territoire national et parfois, sous la forme hobbesienne de l'état de nature où la meilleure défense repose sur l'attaque en premier lieu de l'adversaire.

C'est dans cette optique que s'est inscrit Poutine, Président russe actuel qui, le 22 février 2022 à quatre heures du matin, a mené une action offensive contre l'Ukraine à cause de la présence de l'OTAN⁴⁵⁶ de plus en plus effective aussi bien dans la ville de Kiev que dans presque toutes ses frontières. Cette attaque de Poutine contre l'Ukraine n'est, en réalité, qu'une insurrection contre la logique selon laquelle « *la mondialisation est [...] nouvel ordre international porté par les États-Unis dès l'après-guerre et dont la maturation se fit par ajustements successifs au fil des opportunités* »⁴⁵⁷. Cela revient à dire qu'il n'existe réellement pas de guerre entre la Russie et l'Ukraine, mais uniquement une guerre entre la Russie et l'OTAN qui porte en elle tout l'Occident idéologique en l'occurrence les États-Unis. C'est ainsi que, nous dit Fukuyama, « *Vladimir Poutine, qui a toujours habilement pratiqué l'extorsion, vient d'exiger que l'OTAN renonce à soutenir l'adhésion ultérieure de la Géorgie et de l'Ukraine, comme elle s'y était engagée au Sommet de Bucarest en 2008.* »⁴⁵⁸. Il est donc évident que Poutine s'adresse plus à l'OTAN qu'à l'Ukraine. Il s'agit de ce fait d'une guerre indirecte fondée sur les liaisons ou relations collatérales, mieux multilatérales entre l'Ukraine et certaines organisations occidentales.

Étant donné que la guerre concerne les États et non les hommes, la conception traditionnelle de la guerre dont Hannah Arendt avait hérité de la maïeutique de Socrate, du dualisme entre le monde sensible et le monde intelligible de Platon, de la contradiction composante matière/forme (hylémorphisme) d'Aristote et de la dialectique thèse antithèse et synthèse de Hegel et Karl Marx, perd tout son sens. Il devient évident de comprendre pourquoi les guerres de l'époque industrielle sont antihumaines. Car, ne concernant pas l'homme, mais plutôt les États, elles se passent de toute « éthique ». Ce sont les hommes qui sont porteurs d'éthique et l'État n'est qu'un instrument bien que celui-ci soit piloté par des hommes. L'État a de ce fait le niveau de barbarie qu'ont les hommes qui le pilotent. Un État médiocre laisse voir des citoyens médiocres. La transparence dans la gestion des affaires de l'État est de ce fait un mérite et non pas un donné, une conquête et non pas un acquis.

⁴⁵⁶ Organisation du Traité de l'Atlantique Nord. Cette organisation est purement occidentale par opposition, si l'on se réfère à l'histoire, à l'ancien bloc soviétique auquel l'Ukraine faisait partie avant 1992, année à laquelle le bloc soviétique est dissout suite à la chute du mur de Berlin des années 89 de notre ère. .

⁴⁵⁷ Cédric Durand, *Op., cit.*, p. 111.

⁴⁵⁸ Francis Fukuyama, « L'UKRAINE ET L'OTAN », 2022/1 Numéro 177, p. 164. In <https://www.cairn.info/revue-commentaire-2022-1-page-164.htm>.

Toutefois, ce pilotage instrumental de l'éthique inhérent à l'État dans un monde des incertitudes comme le nôtre ne peut que conduire à une destruction du monde qui provient de la totale ou de la partielle responsabilité de l'homme en tant que conscience porteuse des valeurs axiologiques⁴⁵⁹. Or, l'État n'est rien sans l'homme et vice versa bien que l'homme ait vécu avant l'avènement de l'Etat. De ce fait, la guerre entre les États implique que c'est l'homme qui est responsable à la fois des causes et des conséquences de celle-ci. Aucun État sans hommes ne peut faire la guerre contre l'autre. Ce sont les hommes qui sont en action pendant les périodes de troubles. Dans ce sens, il n'est nullement pas possible de penser que c'est la technoscience qui détruit le monde. Mais, c'est plutôt l'utilisation de produits de la technoscience par certaines consciences parfois moins conscientes d'elles-mêmes qui conduit à la destruction du monde. Lorsque Raymond Aron parle de « la paix d'équilibre »⁴⁶⁰, c'est pour montrer le type de paix qui règne entre deux puissances ayant une équipotence⁴⁶¹ thermonucléaires.

Il n'est pas possible aujourd'hui d'échapper à la guerre. Avant, elle était au service de la paix et n'avait pas d'ampleur considérable. Aujourd'hui, on parle de la guerre hybride, des intelligences et des guerres économico-biologiques. Mais, face à cela, Hans Jonas invite à fonder nos rapports interétatiques et interhumains sous toutes leurs formes sur le *Principe de responsabilité*⁴⁶². Il s'agit précisément de nos rapports avec la technologie moderne. L'homme, cet être de conscience, doit user des moyens technoscientifiques en référence à une éthique qui le mettra toujours sous l'égide du respect des droits et de la dignité humaine. Ceci de peur de se situer aux antipodes de la sonnette d'alarme que sonnait Gargantua dans le *Pantagruel* de François Rabelais. Ce héros de l'œuvre voyait de loin les dérives auxquelles peut conduire l'usage non contrôlé et non modéré des prouesses technoscientifiques. Tout comme la raison cartésienne, la responsabilité éthique dans un contexte dominé par la science et la technologie doit être la chose du monde la mieux partagée. Aucune conscience n'en doit être épargnée. Elle n'est pas une affaire individuelle encore moins collective, mais plutôt une affaire et individuelle et collective.

⁴⁵⁹ « Conscience axiologique » dans notre contexte postmoderne n'est pas à considérer comme un pléonasme ou une tautologie. Car, il existe déjà des valeurs qui se situent aux antipodes de l'axiologie. On peut d'ores et déjà distinguer les valeurs universelles fondées sur la raison des valeurs relatives fondées sur la déraison.

⁴⁶⁰ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 161. Il distingue trois types de paix tous fondés sur la puissance à savoir : « la paix d'équilibre, la paix d'hégémonie et la paix d'empire », *Idem*.

⁴⁶¹ Ce concept renvoie à une égalité de puissances.

⁴⁶² Hans Jonas (1979), *Le Principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, traduction française, Paris, Édition du Cerf, 1990.

3- L'idée de morale face aux questions cosmo-économique, cosmo-socialiste et cosmopolitique

Si la morale est l'ensemble des régulations établies au sein d'une société donnée en vue de maintenir la paix, la justice et la sécurité entre les hommes, il faudrait en plus de cela noter que le sens national de la morale, la loi, se perd lorsque l'on parle de l'économie ou de la société qui concerne le cosmos (désignant respectivement le cosmo-économisme et le cosmo-socialisme), de la politique qui concerne l'univers (cosmopolitisme). La morale close, tout comme la morale ouverte d'Henri Bergson trouve du mal à régner dans ce contexte. La morale close chez lui est celle qui est définie par les us, les coutumes et les habitudes d'un peuple tandis que la morale ouverte transcende le cadre sociologique. Elle est humanisante et serait une panacée dans le recadrage des dérives de la mondialisation.

La politique et l'économie mondiales sont des réalités sociales contemporaines qui ont trouvé des modes d'organisation de vie antérieures à leur avènement. Une telle réalité laisse voir et entendre que certaines valeurs morales traditionnelles des sociétés particulières balancent aujourd'hui dialectiquement entre la tradition et la modernité. Constantin Languille prend le cas du port des voiles en milieu public qui, aujourd'hui, est de moins en moins observable. Si pour cet auteur, « *les droits de l'homme garantissent la diversité.* »⁴⁶³, il faut toutefois souligner que qu'il s'agit d'une diversité qui n'implique pas tous les secteurs d'activité. Car, d'un point de vue culturel et moral, le cosmos-culturalisme se ramifie en un uniculturalisme. Et, dans le sens de la morale, le monde tend à uniformiser ou « cosmopoliser »⁴⁶⁴ la morale occidentale. Il n'y a donc point de diversité dans les droits de l'homme. Il n'y a qu'un brassage monolithique figé sur les principes d'uniformité ontologique et culturelle des valeurs à l'aune définitionnelle occidentale. En confondant la morale à la loi qui est évolutive dans l'histoire et qui en est même son produit, certaines réalités sociales démontrent que toutes les lois ne sont pas toujours morales. En effet, certaines lois sont immorales et même amoraux. L'antisémitisme par exemple, a été une perte de la raison dans l'histoire faisant parfois opposer, sans raison universellement valable, la partie majoritaire de la population, à la minoritaire. Un tel constat était déjà opéré par Constantin Languille lorsqu'il affirmait ce qui suit :

⁴⁶³ Constantin Languille, *La possibilité du cosmopolitisme*, Paris, Gallimard, 2015, p. 11.

⁴⁶⁴ Nous voulons faire un distinguo ici entre « cosmopoliser » et « cosmopolitiser ». Le premier implique que la *polis* mondiale ou ville-monde s'uniformise à la logique occidentale. Quant au second, il laisse transparaître l'idée d'une politique (non plus liée à la ville, *polis*) universelle qui s'étend simplement à l'échelle du cosmos ou de l'univers.

*La persécution des juifs d'Europe recèle cependant une leçon qu'il convient de garder à l'esprit dans cette discussion sur l'islamophobie : les victimes de l'histoire peuvent être intégralement innocentes. L'antisémitisme du XXe siècle a révélé que la partie majoritaire d'une population était capable de se retourner, sans aucune raison, contre une minorité.*⁴⁶⁵

La question des sociétés de masse était une forme de prolégomènes au déploiement des systèmes totalitaires si l'on se réfère aux analyses totalitaires de Hannah Arendt. Étant donné que l'opinion est incapable de penser rigoureusement⁴⁶⁶, créer au préalable une société de masse c'est préparer le terrain pour un déploiement arbitraire de la force aux apparences gouvernementales objectives. C'est sous ce modèle que se déployait les empires de Hitler et Lénine. C'est dans l'ambition de rendre les individus du cosmos sous la forme d'une masse mondiale que le cosmopolitisme s'avère être utopique. Parler d'une ville-mondiale, c'est uniformiser la multitude d'habitudes des hommes du cosmos en Une Seule. Cela n'est qu'un vœu pieux. De fait, c'est la contradiction qui réunit plus les hommes et, à grande échelle, une société cosmopolitique serait une société de chaos parce qu'au sens de Platon, plus une société est grande, plus la gouvernance devient complexe. L'immoralité et l'amoralité ne sont pas inhérentes au cosmopolitisme bien que le libéralisme constitue la boussole à partir de laquelle le politique cosmopolite devrait se référer. La société cosmopolite est donc une forme de société qui ne se situe pas forcément en marge de la vertu. Il s'agit en l'occurrence de l'acceptation réciproque au-delà de la multiplicité des habitudes et de coutumes. Le respect de la liberté des autres dans ce sens est la condition même du cosmopolitisme. Les propos ci-contre de Constantin Languille qui posent les bases d'une possibilité du cosmopolitisme l'attestent :

*Au regard de notre pratique actuelle du cosmopolitisme et à la lecture des promoteurs de cette entité politique, il apparaît cependant que la société cosmopolitique n'est pas purement amoral. L'État cosmopolitique continue à exiger une certaine vertu de ses membres. Cette vertu, c'est la tolérance. Il existe de très bonnes raisons à cela : la diversité des mœurs, des religions et des coutumes n'est compatible avec le vivre-ensemble que si chacun tolère la manifestation des différences. Tolérer signifie ici accepter, au nom de la liberté d'autrui, la manifestation de croyances et de pratiques que l'on peut réprouver.*⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Constantin Languille, *La possibilité du cosmopolitisme*, p. 30.

⁴⁶⁶ Il s'agit de la paraphrase de l'idée de Gaston Bachelard selon laquelle l'opinion pense mal. Elle ne pense même pas.

⁴⁶⁷ Constantin Languille, *La possibilité du cosmopolitisme*, p. 17.

À partir de ce qui vient d'être dit, la société cosmopolite doit reposer sur une éthique universelle fondée sur le droit des gens. Cette éthique doit non seulement promouvoir de la discussion active, participative et pacifique, mais également des réglementations rigides susceptibles de maintenir et recadrer les égoïsmes individuels. Jürgen Habermas, dans cette optique, concevait le droit subjectif étroitement lié aux droits fondamentaux. À ces droits fondamentaux doivent se joindre les droits sociaux qui sont ce à partir de quoi « *l'affirmation de soi et la responsabilité individuelle de la personne dans la société.* »⁴⁶⁸

C'est en répondant des droits de l'autre et en s'affirmant dans la nature que la société peut se définir comme un « lieu commun ». Ainsi, pour Emmanuel Kant, « *sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point* »⁴⁶⁹. Autrement dit, il y a toujours eu une distance raisonnable entre l'idéal et la réalité sur les questions du « commun » et de la « communauté » parce qu'il est de la nature de la multitude d'être complexe. C'est cette complexité qui caractérise la nature parce qu'elle regorge en son sein plusieurs éléments de différentes catégories. La nature ne faisant aucun cadeau à l'être humain, celui-ci est appelé à définir lui-même ses propres principes de vie pour promouvoir une harmonie sociale à l'échelle universelle. Aussi longtemps que l'homme déclinera sa responsabilité face à son destin au nom d'un certain déterminisme qui le préexisterait, aussi longtemps son existence n'aura pas de sens. L'histoire étant déterminée par avance au sens hégélien du terme, ce philosophe allemand ne pouvait qu'accorder une importance particulière aux passions en tant que ce par quoi toute œuvre peut être accomplie dans ce monde.

Or, avec Emmanuel Kant, les passions ont une valeur négative dans l'existence de l'homme parce qu'elles privent la raison de sa lucidité et de son examen critique qui sont ce par quoi l'être humain passe de la vie à l'existence⁴⁷⁰. Une société élargie comme la société cosmopolite doit être réglementée par une morale élargie aux dimensions de la densité de la population qu'elle a à sa charge. Car, la morale est construite non pas pour l'État encore moins pour les institutions, mais pour les hommes. Elle doit être à la hauteur des probables déviances des hommes. La gestion des hommes dépend de leur effectif, de leur nombre. Moins ils sont nombreux, moins il est difficile de les gouverner. Plus ils sont nombreux, plus la gouvernance se complexifie. L'État cosmopolite est une illusion parce qu'il ne précise ni son régime de

⁴⁶⁸ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, traduction de Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 103.

⁴⁶⁹ Emmanuel Kant, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, in : *Oeuvres philosophiques III*, traduction Luc Ferry, Paris, Gallimard, 1986, p. 100.

⁴⁷⁰ Emmanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, §74.

gouvernance, ni son projet de société. C'est un État idéal comme celui de Platon où il rêvait voir les hommes justes gouverner à l'image des magistrats philosophes. Ce que Platon semblait avoir oublié, c'est que la justice n'a de sens que si l'injustice existe à telle enseigne que parler de cité juste, c'est parler d'une société à vacuité ontologique, c'est-à-dire sans âme, sans morale. C'est pour cette raison que parfois les lois qui devraient incarner la justice reflètent parfois l'injustice tels que le démontrent les écrits suivants de Léo Strauss : « *nous impliquons qu'il y a un étalon du juste et de l'injuste qui est indépendant du droit positif et lui est supérieur* »⁴⁷¹.

Comme la vie du monde postmoderne est plus fondée sur les principes quantitatifs que qualitatifs, la morale en tant que principe de gouvernance des rapports intersubjectifs perd toute sa crédibilité. Dans une telle société, toutes les valeurs prennent le pas sur les autres, les bonnes sur les mauvaises et l'on ne peut plus évaluer la moralité de l'action humaine en référence à l'éthique de la conscience qui, d'ailleurs, est de plus en plus biaisée aujourd'hui. Étant donné que la quantité a pris le pas sur la qualité, le nombre devient le fondement ou *l'archè* des choses. Une telle logique entérine la thèse pythagoricienne antique au sujet de la recherche du fondement des choses. L'homme est un être pluriel parce que, comme nous l'apprend Hannah Arendt, le principe créationniste démontre que Dieu a créé la multitude et non l'unité. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'humanité d'obéissance religieuse chrétienne romaine va concevoir Dieu dans l'ordre de la trinité. Cet ordre est à la fois quantitatif et qualitatif. Car, ce Dieu est en même temps pluriel et a les qualités d'un Dieu unique qui n'a aucune possibilité de chaos dans sa tripartition interactive. Il s'agit là de l'existence de la pluralité dans l'unité et de l'unité dans la pluralité. C'est sur ce principe d'unité plurielle ou de pluralité unitaire que veut reposer les concepts de cosmo-socialisme, cosmopolitisme et de cosmo-économisme. Mais, l'agrandissement du monde est synonyme de l'augmentation probable de la méchanceté de l'homme. Dans ce cas, la révolution constitue le mode opératoire des revendications des sociétés cosmopolites.

II- DE LA PROBLÉMATIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE MONDIALE OU DE LA COSMO-ANTHROPOLOGIE

Bien que l'anthropologie sociale soit la forme prématurée de l'anthropologie politique, il est à noter que cette dernière est spécifique et doit retenir notre attention surtout dans un contexte à dominance mondiale où les spécificités et les particularités tendent asymptotiquement à disparaître. Étant donné que la deuxième règle de la méthode de René

⁴⁷¹ Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 14.

Descartes, celle de l'analyse, consiste à diviser les complexes en simples, il s'avère que l'anthropologie politique prête à ce jeu. Elle cherche à connaître les modes d'organisation de chaque peuple et de ce fait, les hiérarchise. Voilà la vision du monde la plus illusoire de l'histoire humaine. Il s'agit de celle qui a prétendu, historiquement parlant, que certaines sociétés sont supérieures aux autres en l'occurrence de celle de l'Occident. C'est d'ailleurs cette vision du monde qui a mobilisé les grands mouvements barbares historiques tels que la colonisation, la traite négrière, l'impérialisme et leurs alliés tardifs que sont le post-colonialisme, le post-idéologisme, la Françafrique. C'est dans le but de mettre fin à cette déraison consistant à hiérarchiser les sociétés que F. J. Teggart va faire le procès de l'histoire en démontrant que « *l'organisation politique est une chose exceptionnelle, seulement caractéristique de certains groupes [...]* Tous les peuples ont été durant un temps, ou sont encore, organisés sur une base différente »⁴⁷².

Il n'est plus logique de parler de société acéphale ou primitive. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'en philosophie politique et même en science politique, « l'état de nature » est considéré comme une hypothèse de recherche ou une fiction méthodologique ayant servi de postulat pour une meilleure démonstration rationnelle de l'avènement de l'État civil. Dans cet ordre d'idées, l'humanité se doit d'être universelle d'autant plus qu'il ne devrait pas exister plusieurs humanités, mais une seule. La mondialisation dans ce sens ne saurait être une régionalisation fondée sur le principe du regroupement de certains peuples ayant plus d'humanités que d'autres, mais plutôt une interconnexion cosmopolite des individus rationnels. Vu donc la complexité et la perplexité de la gestion des hommes et des biens du « village planétaire » auquel tend la mondialisation, une anthropologie universelle devient nécessaire pour une meilleure signification aussi bien des sociétés particulières que de la grande société universelle. C'est pour cette raison qu'il nous est judicieux de serrer de près la question des apories historiques d'une anthropologie politique universelle.

1- Les apories historiques d'une anthropologie politique universelle

D'après Marcien Towa, c'est dans la recherche de la reconnaissance et de « *la revendication d'une dignité anthropologique propre aux nègres* »⁴⁷³ que la Négritude et l'ethnophilosophie ont dérouté le chemin de l'existence d'une véritable philosophie en Afrique. L'histoire humaine s'écrit et se conçoit en termes de probabilités. Son évolution se situe en

⁴⁷² Frederick John Teggart, *The process of history*, 1918, p. 79. Cette pensée sera reprise par Georges Balandier in *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967, p. 4.

⁴⁷³ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 35.

marge de toute certitude. Elle est dynamique à travers une répétition moins ordonnée de contradictions où chaque représentation politico-anthropologique dépend du degré de perfectionnement de l'intelligence des hommes qui l'écrivent ou l'accomplissent si l'on se situe dans l'ordre conceptuel de Hegel. La saisie historique de l'humanité implique à la fois une régression historique et une projection futuriste. Dans ce sens, les projections historiques opérées par la conscience humaine se situent dans ce que Hannah Arendt appelle « les probabilités probables ». Si aujourd'hui, le degré d'intelligence de l'homme postmoderne se situe dans l'ordre de la totalisation, de la « synoptisation », de l'« holistisation » du monde⁴⁷⁴, c'est parce que l'homme n'est plus considéré comme un être à part, mais comme un individu du cosmos dont la destinée singulière reste un fantasme.

Cette même révolution s'était déjà appliquée au niveau des représentations mentales des divinités d'autrefois où l'on est passé du polythéisme au monothéisme. C'est donc sûrement « l'homme créé à l'image de Dieu » dont parle Hannah Arendt qui suit l'évolution de ce Dieu. Cet homme était pré-cosmopolite quand le polythéisme battait son plein. Dès lors que l'on a atteint la conception monothéiste de Dieu, c'est-à-dire la globalisation d'un Dieu qui a phagocyté d'autres dieux, alors les barrières frontalières qui séparaient les nations se sont vues effondrées. L'on peut dès lors proclamer la chute du mur « théologique » de Berlin. Ainsi, l'homme créé à l'image d'un Dieu total et totalisant s'est transformé *ipso facto* en un Homme-total et totalisant, c'est-à-dire un être du cosmos qui n'est plus simplement le fruit d'une régionalisation, mais aussi le produit d'une mondialisation. De fait, c'est le rapport de forces entre les sociétés humaines qui fait évoluer l'histoire.

C'est dans cet ordre d'idées que les sociétés en voie de développement d'aujourd'hui ont autrefois été humiliées par les sociétés dites développées et industrialisées. À cette période de l'histoire, –particulièrement au moment du développement des thèses ethnocentristes⁴⁷⁵ occidentales ayant justifié la barbarie de l'Occident –, perpétrée sur les autres peuples du monde, certaines sociétés étaient dites primitives et sauvages. Tandis que d'autres étaient dites humaines et humanisantes. Au sein des sociétés en voie de développement d'aujourd'hui, il y a une forme de conciliation ou conjugaison entre les problématiques d'ordre anthropologique

⁴⁷⁴ Nous faisons suivre ces deux néologismes qui, en réalité renvoient à la même chose, pour mieux accentuer le degré d'évolution de l'intelligence humaine. Il s'agit là des prémisses de ce que l'on appelle aujourd'hui l'intelligence artificielle qui est totale et « omnidisciplinaire ». Les moteurs de recherche comme Google et Chrome ne sauraient avoir de spécialité, mais constituent une érudition heuristique et cognitive totalisante.

⁴⁷⁵ C'est l'ensemble des points de vue occidentaux qui ont dénigré ou refusé de l'humanité chez l'homme noir. Ce sont ces thèses qui vont concevoir l'Europe comme le centre de la culture et susciter le débat de l'existence d'une philosophie en Afrique qui auparavant, n'avait pas lieu.

et celles d'ordre sociologique. Une telle observation était faite par Georges Balandier pour qui l'anthropologie politique à l'ère moderne et transdisciplinaire se doit d'être holistique pour une meilleure acception du politique. Cela n'est possible que si l'on va sur la base d'une connaissance anthropologique solide du politique. Ainsi, il ne se lasse point d'affirmer que « *les mutations, survenues dans les sociétés en voie de développement, donnent un sens supplémentaire aux entreprises conjuguées de l'anthropologie et de la sociologie politiques* »⁴⁷⁶.

Comme il existe d'ores et déjà la conjugaison, mieux la conjonction dans les domaines de sociologie et d'anthropologie, la politique mondiale se présente comme une force transcendant les apories historiques passéistes qui opéraient un schisme entre ces deux secteurs d'activités. Cela prouve qu'aucune société n'est statique. Elles sont toutes dynamiques. Dans cette optique, il n'est pas possible d'envisager la fin de l'histoire parce que, nous dit Hannah Arendt, « *l'histoire est un récit qui ne cesse de commencer mais ne finit jamais* »⁴⁷⁷. En fait, l'histoire n'est pas extérieure aux hommes, aux sociétés, mais elle leur est plutôt intrinsèque. Sonner le glas à l'évolution historique, c'est sous-entendre qu'il n'existe plus de société, mais uniquement une société. Or, la société mondiale, bien que dans l'idéal veuille qu'elle soit une, est en réalité plurielle dans son sein. Car, les relations entre les individus du monde sont plus conventionnelles que génétiques ou nationales. La même problématique qui a toujours différé un État conventionnel d'un État-nation reste et demeure d'actualité.

Ainsi, la société mondiale ne peut être qu'une société de la lutte des classes ; surtout, lorsqu'il est évident que ce qui lie plus l'humanité moderne, voire postmoderne ce ne sont pas les valeurs propres à l'Afrique ancienne, mais plutôt le capital qui est ce qui est par essence « désunificateur » et non unificateur⁴⁷⁸. Penser supprimer l'évolution de l'histoire de l'homme, c'est tomber dans le nihilisme nietzschéen. Alors que, ce n'est pas la folie qui avait tué Nietzsche, mais sa révolution iconoclaste opérée dans tous les secteurs d'activités réflexive. Car, tout n'est pas susceptible d'être objet d'une révolution iconoclaste. Par-dessus tout, tout peut être révolutionné. Même le nihilisme de Nietzsche se voit annihilé aujourd'hui⁴⁷⁹ par les

⁴⁷⁶ Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967, p. 6.

⁴⁷⁷ Hannah Arendt, *Esprit*, Paris, juin 1980, p. 76. Cité par G. Even-Granboulan, « Hannah Arendt face à l'histoire », in Anne-Marie Roviello et Maurice Weyembergh (dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, p. 80.

⁴⁷⁸ Nous voulons démontrer ici que le capital ou les biens matériels sont toujours à l'origine des conflits dans les rapports intersubjectifs. Étant donné que la mondialisation, mieux la globalisation est par nature marchande ou capitale, il ne peut qu'avoir des oppositions des intérêts entre les peuples qui constituent la grande société mondiale.

⁴⁷⁹ Il est à noter que lorsque Nietzsche posait le nihilisme comme le paradigme de recherche révolutionnaire de son époque. Il pensait que par là, l'on atteindrait une vérité certaine dans les sciences. Car, ayant purgé l'esprit de

incertitudes de la microphysique postmoderne et de la physique quantique qui érigent les sciences physiques dans une sorte de dictature ayant pour téléologie l'accumulation du capital comme le démontrent les propos ci-contre de Francis Fukuyama : « *La logique même des sciences physiques peut paraître dicter une évolution générale en direction du capitalisme* »⁴⁸⁰. Cette direction de l'évolution dans la logique capitaliste crée une similarité entre le pouvoir politique du monde contemporain et le pouvoir naturel dont incarne chaque individu dans l'état de nature en ce sens où c'« *est par définition dirigé contre tous les autres quanta de pouvoir* »⁴⁸¹ que le pouvoir « universel » mondial s'érige.

L'avènement de la physique quantique, en tant que domaine spécialisé de la microphysique, nous fait comprendre que le réel a plusieurs dimensions. Il s'agit d'un réel visible (macrophysique) et un réel invisible à l'œil nu (microphysique). Le principe d'incertitude découvert par Werner Heisenberg en 1928 fait montre de la complexité qui résulte de la dimensionnalité intrinsèque aux phénomènes quantique. Il s'agit précisément de la corpuscularité et de l'onde d'une part ; de la position et de la vitesse de l'électron d'autre part. L'exclusivité mutuelle de ces caractéristiques quantiques montre qu'on ne saurait connaître la nature des éléments qui constituent le nucléon ou le noyau atomique simultanément lors d'une seule expérience, mais uniquement à travers la succession de deux ou plusieurs. C'est à l'image de cette complexité que se situent les apories de l'histoire de la mondialisation universelle. Elle est seule dans l'idéal, mais plurielle dans la réalité. Il n'existe pas une mondialisation, mais plusieurs mondialisations. Mais, leur cordon ombilical est le grand marché mondial, c'est-à-dire la recherche de l'accumulation du capital. De la même manière que les protons et les neutrons sont en ébullition ou en mouvement permanent dans le nucléon ou noyau atomique, de la même manière qu'il existe des tensions sociales au sein de la ville mondiale ou au sein du « Monde-ville ». Étant donné que le vide quantique n'est pas vide, mais le lieu où se trouvent les neutrons, les États non comptés au sein de la mondialisation d'aujourd'hui ne manquent pas d'existence, mais n'ont pas grande influence dans la production du capital mondial.

recherche de tout préjugé au profit du surhomme dont les caractéristiques principales sont d'être à la fois « passage et déclin ». Si le nihilisme met fin aux « obstacles épistémologiques », la science devient statique. Les obstacles épistémologiques sont alors la condition d'évolution des sciences.

⁴⁸⁰ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 15.

⁴⁸¹ Hannah Arendt, *Journal de Pensée*, Chapitre 7, p. 9.

2- De l'humain capital au capital humain : l'humanisme en question

L'humain capital est un humain/homme porteur de valeurs et qui ne doit jamais être considéré comme un moyen, plutôt comme « une fin en soi » selon la terminologie d'Emmanuel Kant. Son statut d'être « fin en soi » repose sur la culture qu'il crée et la fait acquérir aux générations futures. C'est par la culture que l'homme se distingue des autres êtres de la nature. Au lieu de capitaliser l'économie et l'humain, l'on doit plutôt humaniser le capital et capitaliser le savoir et la culture tel que démontrent les propos ci-contre d'Edgar Morin « *la culture rassemble un double capital : d'une part un capital cognitif et technique – de savoir et de savoir-faire – qui peut être transmis en principe à toute société, et d'autre part un capital spécifique, qui constitue les traits de son identité originale et nourrit une communauté singulière par référence à ses ancêtres, ses morts, ses traditions* »⁴⁸². L'humain est cet être de culture qui ne saurait perdre son originalité, son identité, ses références ancestrales et ses traditions. C'est un être dont l'existence se présente comme la forme continue et perfectionnée de l'existence de la génération antérieure. Il est par ailleurs un être dont la tradition historique constitue la boussole axiologico-politique dans les choix, les modes d'organisations sociopolitiques ; un être modéliste du politique arendtien qui doit être guidé aussi bien par la culture, l'histoire que par l'action libre.

Toutefois, le capital humain est l'une des dérives de la posthumanité qui voudrait que l'homme par-delà sa dignité, soit susceptible d'être au centre de la production du capital. Même si cela est sous la forme la plus instrumentale. Par voie de conséquence, le problème de l'humanisme se pose. Pour le traiter, l'on ne saurait laisser en marge les questions d'ordre éthique face à la vie de l'homme de plus en plus menacée aujourd'hui. Ainsi, la bioéthique est inséparable de l'humanisme philosophique. Capitaliser l'humain est moins profitable qu'humaniser le capital. Le premier principe de l'humanisme dans un contexte mondialisé, c'est la promotion d'une éthique de discussion qui puisse concevoir les différences dans le sens de Hannah Arendt. Pour elle, la différence n'implique pas l'inégalité. Car, les hommes de l'espace politique doivent être égaux et différents et cette jonction requiert une prise de décision sur le principe de la délibération collective en surmontant les différends, en les capitalisant dans la perspective d'un gain réciproque résultant d'un échange de points de vue. Constantin Languille collaborait cognitivement avec cette prise de position arendtienne lorsqu'il affirmait que « *par la discussion et l'échange, les êtres humains sont capables d'objectiver leurs différends et de*

⁴⁸² Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 183. Cité par Guy Roland Kokolo, « La culture comme facteur du bonheur humain », in Auguste Nsonsissa (dir.), *La philosophie aux risques de la pensée libre*, Paris, Éditions Universitaires Européennes, 2021, p. 174

*les dépasser : c'est précisément la fonction de la démocratie que de rendre publiques les oppositions et de les résoudre par la délibération »*⁴⁸³.

La mondialisation qui n'est que la forme phénoménologique de la pluralité humaine, s'opposerait par ailleurs à cette pluralité. Ceci dans la mesure où en agrandissant le monde, il est possible de le faire disparaître parce que les valeurs propres aux peuples particuliers subissent une forte crise. La mondialisation semble être animée par une pulsion de mort non pas de l'homme en tant qu'acteur de l'histoire mondiale, mais de la disparition du monde qui le contient et qui ne saurait disparaître le laissant indemne. Jean-Luc Nancy dans cette perspective partait de la constatation selon laquelle « *le monde a perdu sa capacité à faire le monde* »⁴⁸⁴ parce que, ajoute-t-il, « *tout se passe comme si le monde se travaillait et se traversait d'une pulsion de mort qui n'aurait bientôt rien d'autre à détruire que le monde lui-même.* »⁴⁸⁵. Ainsi, ce seraient les pulsions de mort ou Thanatos selon la terminologie de Platon, qui envisagent la disparition du monde et posent les bases du « désert ». Rappelons que ce concept à connotation politique trouve de prime abord sa terre natale dans les écrits de Nietzsche si l'on se réfère à Hannah Arendt.

Le nihilisme nietzschéen, entendu comme la théorie du renversement de valeurs ou alors un courant de pensée qui repose sur une procédure iconoclaste permettant de passer de l'ancien au nouveau, était ce qui devrait permettre à l'homme du XIX^{ème} d'user en toute sérénité, de son proprement entendement : ce qui était déjà la devise des Lumières avec le célèbre *Sapere Aude*⁴⁸⁶ d'Emmanuel Kant. Dans cette perspective, la devise des Lumières serait la conséquence d'un certain renversement de valeurs. Il s'agit précisément des valeurs mystico-religieuses ayant animé le Moyen-Âge. Car, l'homme a été longtemps défini par un certain déterminisme qui le préexisterait, ses capacités ontologiques ne pouvaient que se taire et celles cognitivo-computatio-mentales ne pouvaient que sombrer dans la léthargie. Gaston Bachelard, d'un point de vue scientifique, pose les obstacles épistémologiques comme ce qui devrait être surmonté si la science contemporaine veut atteindre une objectivité pointue et forte. Mais, les incertitudes que nous révèle la microphysique d'aujourd'hui n'épargnent aucun secteur d'activité. Elles ont même une influence plus ou moins directe sur la stabilité gouvernementale d'une nation. Dans ce sens, l'État cosmopolite ne peut être que le reposoir des multiples révolutions. Ceci dans la mesure où le cosmopolitisme est par nature conventionnelle et de ce fait, se passe aussi bien

⁴⁸³ Constantin Languille, *Op. cit.*, p. 15.

⁴⁸⁴ Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Éditions Galilée, 2002, p. 16.

⁴⁸⁵ *Idem*

⁴⁸⁶ Aie le courage de te servir de ton propre entendement.

des coutumes, des mœurs que des traditions intrinsèques à chaque nation pour mettre en péril toute possibilité rationnelle et définitionnelle de l'identité nationale :

*L'adoption du cosmopolitisme conduit à remettre en question l'idée de mœurs, de coutumes et de traditions qui seraient propres à une nation. À partir du moment où l'entité politique ne se définit que par rapport à l'universel, aucune culture ou religion ne peut être invoquée pour la caractériser : toute tentative de définition d'une identité nationale est vouée à l'échec. Toutes les pratiques, tant qu'elles ne portent pas atteinte à l'ordre public matériel, sont autorisées.*⁴⁸⁷

L'ordre public matériel dont parle le précédent auteur ici est le « capital ». Nous voyons donc par-là que loin d'être axiologique par-delà les dérives de la mondialisation capitaliste ambiante, le cosmopolitisme d'aujourd'hui, selon Constantin Languille, repose aussi sur les idéaux du capitalisme. Toute action à des relents utilitaires est ce qui est autorisé contrairement aux spécificités individuelles qui, au nom de l'identité cosmopolite conventionnelle, sont transcendées.

3- De l'anthropologie universaliste significative : le dualisme entre la « qualité » et la « quantité » dans les rapports intersubjectifs contemporains

Les relations humaines dans le monde postmoderne sont plus quantitatives que qualitatives. Autrement dit, ce qui réunit aujourd'hui plus les hommes, ce n'est pas la qualité, mais la quantité. C'est pour cette raison que la compréhension des mécanismes de fonctionnement du grand marché mondial est déterminante à la compréhension de la dynamique évolutive de la mondialisation. L'anthropologie en tant que science qui étudie l'homme, dans ce sens, se heurte à des questions de valeurs. Certains philosophes, comme Délamour Josué Foumane, pensent que les valeurs en elles-mêmes doivent avoir de multiples acceptions aujourd'hui. Il doit avoir des valeurs humaines universellement valides parce qu'elles sont intrinsèques à la nature rationnelle de l'homme telles que la liberté, la responsabilité, la volonté, le libre-arbitre...

En plus de ces valeurs objectivement universelles, parce qu'elles sont apodictiquement transparentes et indubitatives, nous devons concevoir des valeurs anthropologiques relatives, régionalement définies qui ne sauraient faire office d'universalité forte à l'instar de l'homosexualité, la pédophilie, la zoophilie... qui sont des valeurs occidentales contemporaines à extension universelle, mais qui manquent d'universalité dans leur essence, leur sens et leur

⁴⁸⁷ Constantin Languille, *La possibilité du cosmopolitisme*, p. 16.

quintessence. Il s'agit là des valeurs antivaleurs, ceci parce qu'elles ont une vacuité axiologique et ontologique. Car, aucune anthropologie ne doit se situer en marge de l'éthique. Même les anthropologies les plus barbares de l'histoire humaine, comme celles contractualistes du XVII^{ème} siècle, visaient de la « qualité humaine », c'est-à-dire l'harmonie et la paix entre les hommes au moyen d'un contrat ou d'un pacte.

C'est d'ailleurs la rationalité en tant que qualité spécifique à l'humanité qui élève l'homme au rang de la dignité, qui le sort de la barbarie et des illusions de l'instinct. Ceci d'autant plus qu'il n'y a aucune qualité dans l'instinct sinon, des qualités quantitativement définies par l'irrationalité qui privent le concept de qualité de sa valeur cognitive intrinsèque. C'est cette confusion sémantique qui fera surement réagir certains anthropologues tels que Jean-Loup Amselle pour qui, il n'est pas question aujourd'hui de remettre en cause la question de la quantité qui est inhérente au système politico-économique de l'Amérique afin de séparer les différentes cultures de ce grand système universalisant, mais la question doit plutôt s'articuler autour du duel signifié/signifiant de la culture française contemporaine d'avec celle américaine par essence globalisante :

*Plutôt que de protester contre la domination américaine et de réclamer un état d'exception culturelle assisté de quotas, il serait préférable de montrer en quoi la culture française contemporaine, son signifié, ne peut s'exprimer que dans un signifiant planétaire globalisé, celui de la culture américaine.*⁴⁸⁸

L'apparente collaboration entre le « signifié » de la culture française d'avec le « signifiant » culturel américain se présente à première vue comme une contradiction de termes. Car, la France s'est longtemps vantée et se vante même encore des qualités culturelles reposant sur les Droits de l'Homme libéraux comme système ontologique sur lequel l'humanité devrait se référer. Ainsi, de la « qualité » culturelle française à la « quantité » culturelle américaine, poser synallagmatiquement les agirs « françamérique » revient à dénoncer ce que la France a longtemps caché à savoir : sa politique expansionniste destinée à balkaniser les peuples du Sud pour mieux faire asseoir son hégémonie capitaliste. Il n'y a aucune qualité en France. Mais, à voir de plus près, le signifié français et le signifiant américain ne font qu'une seule et même chose. Il n'y a que des quantités voilées à l'image du capitalisme américain.

C'est à cause de la survalorisation de la quantité sur la qualité, du perceptible sur le non perceptible que les premières révélations de la physique quantique, celles opérées par Einstein,

⁴⁸⁸ Jean-Loup Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, p. 13. Cité par Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde*, p. 14.

n'ont perçu le quantum que dans sa perspective corpusculaire. C'est parce qu'il est de la nature du corps d'être étendu que René Descartes lui attribuait des qualités « dimensionnables ». En d'autres termes, tout corps a une masse, une longueur, une largeur et une profondeur ou une hauteur. Néanmoins, en physique quantique, la fonction d'onde était d'abord invisible dans les premières recherches de la physique microscopique effectuées par Einstein. Bohr, plus tard, viendra perfectionner ces recherches einsteiniennes et découvrira que le quantum est en même temps corpusculaire et ondulatoire. Là, la complexité de la matière vient entériner la critique vive et incisive qu'Aristote adressait déjà à son maître Platon. Si pour Platon l'Idée était séparée de la matière, Aristote ramenait plutôt l'idée ou la forme sur la matière sous le principe de l'hylémorphisme. C'est cet hylémorphisme qui explique en notre sens la « bidimensionnalité » corps/onde du phénomène quantique. Ainsi, toute matière est régie par l'énergie et c'est cette énergie que certaines théories à la fois théologiques et métaphysiques appellent spiritualité. Il ne saurait avoir de matière vivante sans énergie et vice versa. Mais, ces données se font dans une indétermination totale. C'est face à cet indéterminisme que dans les sociétés contemporaines, les hommes sont qualifiés de « dernière génération ». Aussi longtemps que la conception de toute postérité se situe dans l'ordre du probable, aussi longtemps que l'être perd ses repères axiologiques. Car, un être voyant sa mort venir, ne peut envisager aucun projet. Le seul désir qui l'anime, c'est consommer le plus tôt possible les produits de sa vie antérieure et présente. C'est ce sentiment qui anime les postmodernes comme le remarque si bien Florian :

*Quand je parle des jeunes de ma génération, ceux qui ont deux ou trois ans de plus ou de moins que moi, ils disent tous la même chose : on n'a plus ce rêve de fonder une famille, d'avoir des enfants, un métier, des idéaux, comme vous l'aviez quand vous étiez adolescents. Tout ça, c'est fini, parce qu'on est convaincu qu'on est la dernière génération, ou une des dernières générations avant la fin*⁴⁸⁹.

Une telle vision de la fin des temps, du monde, serait à l'origine de l'érection de l'homosexualité et de la zoophilie en tant que valeur selon la logique occidentale. Si, d'après les avancées techno-bio-scientifiques, les générations futures aux nôtres seront des robots, l'existence présente ne mériterait pas de projet encore moins de morale. Voilà la dérision du postmodernisme. Ce dernier n'est que post-illusionnisme. En son sein, tout est virtuel et rien n'est réel. D'où un choix élevé de la quantité sur la qualité dans notre contexte contemporain.

⁴⁸⁹ Ces propos de Florian ont donné lieu, pour plus de précision, au séminaire du printemps en 2015 de pharmakon.fr. <http://pharmakon.fr/wordpress/seminaire-2015seance-n°1>, puis à l'académie d'été 2015 <http://pharmakon.fr/wordpress/academie-dette-de-lecole-de-philosophie-depineuil-le-fleuriel/academie-dete-2015/>.

Cette quantité se focalise plus sur les biens matériels. Étant donné que c'est la quantité qui gouverne le monde, parce que les recensements effectués par les organisations mondiales appropriées ne dénombrent que la densité d'habitants que compte le monde sans jamais évaluer à travers une étude à la fois quantitative et qualitative le degré de moralité (qualité) des hommes d'une époque donnée, il faut comprendre et admettre que la qualité ne doit jamais être séparée de la quantité. Les deux doivent fonctionner comme le paradigme corpuscularité-ondulatoire qui régit l'univers quantique de la microphysique.

L'anthropologie à l'échelle mondiale doit plus concevoir l'homme dans la perspective de l'humain. Cela revient à dire qu'au-delà du village planétaire, la cosmo-anthropologie doit promouvoir l'humanité planétaire. Celle-ci doit reposer sur les valeurs universelles citées plus haut et non sur celles relatives que l'Occident tend absurdement aujourd'hui à universaliser. Ce sur quoi doit se fonder l'extension des relations humaines à l'échelle mondiale ne doit donc pas être la quantité, c'est-à-dire le capital, mais plutôt la qualité, c'est-à-dire l'hospitalité, la convivialité et surtout le sentiment naturel et désintéressé du vivre ensemble entre les hommes en tant que des *Zoon Politikon*, des animaux politiques selon la terminologie d'Aristote. C'est à partir de cela que même les relations internationales s'érigeront en rapports fraternels et non en rapport de forces. *In fine*, aucune union pacifique n'est possible si, au préalable, il n'y a pas une éthique ou une morale qui la préexiste. La morale dans ce sens est plus préventive que curative. C'est dans cette perspective que l'on doit promouvoir une « morale éclectique »⁴⁹⁰ sous la forme de celles que promouvaient déjà Paul Janet et Victor Brochard.

Mais, dans un contexte cosmopolite, la morale éclectique doit concilier toutes les morales particulières des différents peuples qui constituent le village planétaire de manière arithmétique en conservant uniquement les éléments universellement valables de ces morales particulières et spécifiques. Dans ce sens, chacun des peuples qui constituent « l'univers humain mondial » retrouvera sa spécificité dans le tout plurimoral et pluriculturel que l'on nomme la mondialisation. Mais cette morale semble rester un pur idéal pour les vivants. Elle est similaire aux idées de justice et de vérité socratiques. Pour Socrate, on ne pouvait connaître l'être intime de ces deux concepts qu'au-delà du monde du commun, c'est-à-dire à l'Hadès où les grands

⁴⁹⁰ L'expression est de Victor Brochard dans un article publié dans la *Revue Philosophie de la France et de l'étranger*, XXVII^{ème} année, 1902, pp. 113-141. Il précise ce que « la morale éclectique formée d'éléments empruntés aux écoles anglaises et écossaises, à Kant, surtout au sens commun, c'est-à-dire à la morale chrétienne a dès lors traversé sans changer plusieurs révolutions politiques et de très nombreuses révolutions pédagogiques », p. 1.

esprits avaient trépassé. Maurice Joly, mettant en exergue Machiavel et Montesquieu dans un dialogue aux enfers entérinait cette vision socratique du monde :

Être délivré des soins et des soucis de la vie matérielle, vivre dans le domaine de la raison pure, pouvoir s'entretenir avec les grands hommes qui ont rempli l'univers du bruit de leur nom; suivre de loin les révolutions des États, la chute et la transformation des empires, méditer sur leurs constitutions nouvelles, sur les changements apportés dans les mœurs et dans les idées des peuples de l'Europe, sur les progrès de leur civilisation, dans la politique, dans les arts, dans l'industrie, comme dans la sphère des idées philosophiques, quel théâtre pour la pensée !⁴⁹¹

D'après Montesquieu dans cet extrait, la mort serait une panacée, une voie de libération des instabilités politiques de ce monde. La vie après la mort serait dans ce sens le lieu par excellence de l'incorruptibilité des lois. C'est sûrement pour cette raison que toute tentative humaine dans l'existence commune à parfaire le monde le conduit à l'abîme. Pour une véritable stabilité politique, économique et surtout des mœurs, il faut une démondialisation. Celle-ci n'est possible qu'en transcendant la vie, c'est-à-dire en faisant l'expérience de la mort grâce à la pluralité ontologique de l'homme qui définit sa nature sur plusieurs dimensions.

III- LA PLURALITÉ ONTOLOGIQUE ET L'ONTOLOGIE PLURIELLE

L'homme est double en un seul. Hannah Arendt, à la suite de Platon, le conçoit comme un « être-deux-en-un ». L'ontologie, c'est la science qui étudie l'être en tant qu'il est. Elle se présente sous deux aspects dans notre contexte postmoderne : d'une part, elle est pluralité et d'autre part, elle est plurielle. La pluralité ontologique repose sur la capacité qu'a l'homme d'apparaître, à présenter un être autre que son être d'habitude. L'homme dans ce sens est un être dualiste d'après la philosophie occidentale et triadiste d'après le philosophe camerounais, Meinrad Hedga. Mais, la pluralité ontologique est une jonction naturelle et nécessaire des parties qui constituent l'être total sous la forme d'une harmonie préétablie. Rappelons que la théorie de « l'harmonie préétablie » était au cœur de la philosophie de Leibniz pour qui, il ne saurait avoir d'égalité parfaite entre les différentes monades qui existent, mais seulement de différences⁴⁹². Ce philosophe allemand néocartésien croyait au déterminisme de l'être et

⁴⁹¹Maurice Joly, *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*, in *Libroveritas*, Collection « Philosophie », p. 5. À consulter dans le site <http://www.inlibroveritas.net>.

⁴⁹² Gottfried Wilhelm Leibniz (1714), *La Monadologie*, Édition Posthume, Collection « Bibliothèque classique d'ouvrage 1840. Il affirme exactement ce qui suit : « Il faut même, que chaque Monade soit différente de chaque

définissait ses déploiements sous la forme de l'accomplissement d'une prophétie. En d'autres termes, d'après lui, le monde est une harmonie déjà établie et aucun chaos n'y est envisageable, sinon dans les simples apparences. Sa philosophie éclectique repose donc sur la nécessité qu'a l'homme d'avoir une vision synoptique de la réalité et de ce fait, comprendre que la contingence ou l'accident n'est qu'une illusion. La mondialisation, mieux le mondialisme, devrait être une forme d'éclectisme des civilisations et des cultures. Si l'homme est une monade au sens de Leibniz, c'est une monade qui doit tout son être et son étant à « la monade des monades » qui est Dieu et qui agit en lui tout en le rendant comme une simple automate exécutive au même titre que les pays du Nord tendent à rendre les pays du Sud dans le vaste système politico-économique planétaire. Cet essentialisme ontologique de la destinée de l'homme justifie l'idée que tout ce qui arrive à l'existence est bien parce que c'est régi par un principe nécessaire. Dans un contexte de globalisation accentué comme le nôtre, il est possible d'admettre que la mondialisation est un signe de perfection de l'homme d'après notre postulat.

D'autre part, l'ontologie plurielle est celle que la mondialisation en tant que philosophie planétaire impose à l'homme postmoderne. Cette forme d'ontologie est dite plurielle parce que l'être perd ses spécificités, ses vertus traditionnelles pour se définir sur d'autres variantes. Ces variantes sont extrinsèques à lui et varient d'une affinité géographique à une autre. Il n'y a donc plus d'humanité plurielle, mais des humanités plurielles⁴⁹³ qui requièrent que l'on donne derechef une nouvelle acception au concept d'homme. L'homme est un être de liberté et de volonté d'une part, de passions et d'appétits d'autre part. Cela implique de la même manière que la lumière naturelle paraissait aux yeux de Descartes comme la chose du monde la plus proportionnelle, les ténèbres en tant que conséquences des passions et appétits emboîtent la même définition. Si l'homme d'aujourd'hui est sous l'emprise du capital, c'est parce que la monade des monades aurait décidé comme tel de telle sorte que la liberté et la volonté humaine deviennent ce à partir de quoi la monade des monades agit en nous.

autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque ». p. 13

⁴⁹³ Ceci n'est pas contradictoire à ce que nous avons évoqué plus haut. Nous avons affirmé qu'il n'existe pas plusieurs humanités, mais une seule. Mais ici, c'est l'humanité plurielle qui n'existe pas mais des humanités plurielles. Car, l'épithète « plurielle », en notre sens, implique nécessairement une conception mosaïque de l'humanité.

1- De la nature appétitive de l'humain à la mort de l'humanité

Il est possible que l'humanité prenne fin au fil du temps. Avec les N.B.I.C.⁴⁹⁴, l'humanité paraît plus virtuelle que réelle, plus factuelle que naturelle. Cela semble certes être utopique au-delà de son degré de réalisation élevé. Car, le désir de reconnaissance de l'homme en tant qu'être suprême de la nature qui a le droit de fixer ce qui est permis ou défendu ou, ce qui doit être considéré comme sacré ; qui a par ailleurs le droit de vie et de mort sur les autres êtres, y compris Dieu comme Nietzsche l'avait proclamé, conduirait à la dérision de l'humanité. C'est l'essence grecque de la raison qui la limite aux questions des moyens—, utilitaires et instrumentales — et l'éloigne des questions de fins, c'est-à-dire de morales : « *la raison est calculatrice. Elle peut établir les vérités de faits et des relations mathématiques. Dans le domaine pratique, elle ne peut parler que des moyens. À propos des fins, elle doit se taire.* »⁴⁹⁵ Cette vision du monde de Max Horkheimer semble justifier l'inaptitude de la raison à traiter les questions d'ordre éthique. C'est sûrement dans cette mouvance d'idées que se situe la raison mondiale qui, aujourd'hui, confond les valeurs aux antivaleurs, le bien au mal, la réalité à la virtualité, la vertu au vice.

En plus de cela, du *thymos*, — le désir de la reconnaissance de soi —, au *thanatos*, les pulsions de mort, l'on comprend que l'extension des rapports humains repose plus sur les questions d'hégémonie que sur celles de l'« amour » désintéressé. Le *thymos*, aussi bien chez Platon que chez Francis Fukuyama, est ce qui détermine l'action humaine. Si Hannah Arendt donne une place prépondérante à l'action humaine, c'est parce qu'elle voit son caractère indispensable dans les affaires politiques. Car, le principe politique, c'est le « libre-mouvoir-humain ». Mais la direction de ce « mouvoir » n'est pas définie. Dans les questions géostratégiques de la politique mondiale, cette direction va du Nord au Sud. Même au sein des démocraties libérales, il y a toujours de la résurgence de la violence. Car, aucun régime politique, national ou mondial soit-il, ne saurait sortir l'humanité de sa nature appétitive tout comme aucune biotechnologie ne saurait soustraire l'homme de sa finitude ontologique. Au-delà du pessimisme à l'égard des grands ensembles économique-politiques auxquels la majorité des Occidentaux sont tombés après les deux grandes guerres du XX^e siècle, la démocratie libérale reste au sens de Fukuyama la seule aspiration politique et culturelle qui puisse concilier tous les peuples de la terre :

⁴⁹⁴ Nanotechnologie, biotechnologie, Informatique et sciences cognitives.

⁴⁹⁵ Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Payot, traduction de J. Debonzy, Paris, Gallimard, 1974, p. 182.

*Nous autres Occidentaux, sommes-nous devenus totalement pessimistes à l'égard de la possibilité d'un progrès d'ensemble dans les institutions démocratiques[...] Ce dernier quart de siècle aura été la révélation de l'immense faiblesse inhérente aux dictatures mondiales apparemment si fortes [...] la démocratie libérale restant la seule aspiration politique cohérente qui relie différentes régions et cultures tout autour de la terre.*⁴⁹⁶

Toutefois, au-delà de l'optimisme de Francis Fukuyama à l'égard de la démocratie libérale par analogie aux anciens régimes politiques, il y a anguille sous roche. Ainsi, il faut souligner que le libéralisme démocratique soustrait l'humanité de toute contrainte, parfois même des contraintes de la raison. C'est d'ailleurs ce qui justifie la multitude de crises observées dans le monde postmoderne. Ces crises affectent tous les secteurs d'activité humaine. C'est à cause de la libre-circulation des hommes et des biens que le covid-19 s'est facilement répandu dans le monde. Il s'agirait donc d'une guerre à la fois biologique et hégémonique qui, au fil du temps, s'est vue sous l'emprise des incertitudes scientifiques et a échappé au contrôle de ses commanditaires. Cela montre qu'au nom de l'économie, au nom du pouvoir, la rationalité postmoderne sort la raison de ses principes règlementaires pour la soumettre à la rationalité déshumanisante.

Admettre une telle logique en philosophie, c'est rendre effectif ce que le philosophe français Jean-François Braunstein qualifiait d'« une philosophie devenue folle » et qui constitue d'ailleurs le titre de son ouvrage⁴⁹⁷. Dans cet ouvrage, ce philosophe contemporain traite aussi bien des questions de *genres*, de *droits de l'animal* que des *questions de l'euthanasie*. En examinant ces questions, Braunstein ne suit que la logique cognitive des philosophes tels que John Money, Judith Butler, Peter Singer et Donna Haraway pour qui, attribuer des droits aux animaux, c'est dévaloriser l'humanité de l'homme. Et, cela ne peut qu'avoir des conséquences néfastes sur l'humanité telles que les déviances sexuelles, des pratiques éthiquement non valides et une mutation insensée des genres pouvant mettre fin à la pérennité de l'humanité. Aux antipodes de cette potion bioéthique, les animaux dans le postmodernisme tendent à avoir plus de valeur que l'homme. Le cas actuel de Kurt Zouma, défenseur international français, qui a été sauvagement réprimandé le 10 février 2022, ses partenariats avec les sociétés Adidas et Vitaly rompus et une amende de trois cents mille euros infligés contre lui. Par ailleurs, il a été expulsé des Bleus, pour avoir maltraité ses « Chats ». Avant ce dernier, Benjamin Mendy, Robert Kelly en avaient été des exemples oculaires sur cette question de survalorisation des

⁴⁹⁶ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 14.

⁴⁹⁷ Jean-François Braunstein, *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Paris, Grasset, 2018.

animaux au détriment de l'homme dans les sociétés occidentales. Cela relève du délire rationnel. Accorder des droits aux animaux, tel que l'Occident le fait aujourd'hui, c'est donner libre-cours à la zoophilie qui est d'ailleurs une valeur d'après les Occidentaux.

La mondialisation capitaliste est une « nouvelle forme de barbarie » telle que le remarquaient Adorno et Horkheimer parce que la technologie avancée qui est son soubassement principal industrialise même les biens culturels qui, normalement, doivent être réfractaires à toute industrialisation. Ainsi, il est nécessaire d'opérer une « disruption » selon la terminologie de Bernard Stiegler⁴⁹⁸. Car, l'industrialisation ou capitalisation des biens est un principe culturel inhérent à un peuple, l'Occident, et soumettre les biens culturels à sa gouverne est un leurre. Si au nom du capital on peut mettre en péril la vie de milliers de personnes, alors la rationalité postmoderne devient irrationnelle. Or, il n'y a aucune rationalité dans l'irrationalité sinon, une rationalité « chaotique » qui est à l'origine de la désobéissance civile. Cette dernière est de plus en plus observée dans nos sociétés contemporaines.

En effet, la désobéissance civile est l'acte d'agir en marge de la loi en vue de la faire changer dans le sens de la progression ou de la perfection. Elle est par essence publique et se passe de la violence physique. Elle est consciente et politique. C'est donc un paradigme de changement moins violent que les révolutions sanguinaires. En d'autres termes, c'est une forme de résistance pacifique, c'est-à-dire non active réfractaire aux jugements d'ordre civil. D'un point de vue philosophique, il se pose la question de savoir si la morale précède toute désobéissance civile ou la succède. Alors que Hannah Arendt accordait une grande place à la désobéissance civile dans la gestion des affaires politiques « *indemne[s] de références à des impératifs moraux, portée par des minorités organisées unies par des décisions communes* »⁴⁹⁹, Jürgen Habermas pense plutôt que la désobéissance civile n'a de sens que s'il elle s'opère suivant une logique ayant à la base une morale préétablie. Car, tout refus implique des conséquences.

Dans la plupart des cas, ces conséquences sont péjoratives. La philosophie du non de Gaston Bachelard dans ce sens est une sorte de prolégomènes à la libération de la science des carcans des anciens systèmes. C'est en disant non que l'on opère le premier pas vers la liberté. La liberté dans cette perspective est une libération sans cesse constructive et évolutive. C'est donc la désobéissance civile qui est la matrice d'intelligibilité absolue de perfectionnement de toute loi laissant son peuple au *statu quo*. La désobéissance dans ce sens s'érige en matrice soit

⁴⁹⁸ Bernard Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Édition Les Liens qui Libèrent (LLL), 2016, Chapitre 1.

⁴⁹⁹ Estelle Ferrarese, « Le conflit politique selon Habermas », in *Multitudes* 2010/2(n° 41), pp. 196-202.

de dynamisme ou de restauration sociale : « *la désobéissance civile peut être dirigée vers des changements désirables et nécessaires, ou vers la préservation ou la restauration nécessaire et désirable du statu quo.* »⁵⁰⁰.

Or, chaque loi doit se perfectionner au fil du temps. La loi naît d'un problème particulier ou universel. Elle doit être dynamique et progressiste. Mais, au vu de l'égoïsme des gouvernants, le dynamisme de la gestion des affaires politiques requiert, au sens arendtien, de la désobéissance civile. C'est ce qui peut d'ailleurs justifier la nécessité qu'ont les politiques de passer du mensonge politique à la violence politique tout en érigeant cet itinéraire gouvernemental comme la modalité législative améliorative. Contre cette vision du monde, Jürgen Habermas pense que la désobéissance civile n'a pas que la dimension politique, indépendamment de la moralité. Au contraire, elle se déploie en parallèle avec la morale qui doit toujours la recadrer. Car, les décisions doivent être prises de commun accord entre les « désobéissants » afin de donner un caractère esthétique à son mode de déploiement. Les propos ci-contre d'Estelle Ferrarese approuvent cet argumentaire :

*[Jürgen Habermas] est loin, très loin de Hannah Arendt qui s'efforce de remplacer la désobéissance civile dans une logique purement politique, indemne de références à des impératifs moraux, portée par des minorités organisées unies par des décisions communes [...] et par la volonté de s'opposer à la communauté gouvernementale*⁵⁰¹.

La question des minorités soulevée dans ces propos de Ferrarese est de plus en plus actuelle. La ville-monde d'aujourd'hui en fait office. Le commun, devient de plus en plus particulier. Ce particularisme est plus oligarchique que monarchique. La politique mondiale est gouvernée par quelques uns. Il s'agit de ceux-là qui sont dépositaires de la puissance médiatique, technologique et surtout scientifique. Ainsi, il est indispensable de promouvoir une politique du « commun » si l'on veut restaurer l'idéal de la mondialisation qui est d'unir et non d'opposer les peuples sous le principe d'un rapport de forces.

2- De la politique du commun au transhumanisme éthique

L'on ne saurait traiter des concepts de la mondialisation, du totalitarisme, du cosmopolitisme... sans faire référence au concept du commun. La philosophie du commun est un paradigme cognitif développé par Pierre Dardot et Christian Laval pour définir un essai ou une tentative de révolution dans le monde contemporain face aux dérives politiques

⁵⁰⁰ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, p. 81.

⁵⁰¹ Estelle Ferrarese, « Le conflit politique selon Habermas », in *Multitudes* 2010/2(n° 41), pp. 196-202.

postmodernes. Or, ce qui est prépondérant dans la postmodernité, c'est la guerre des intelligences. D'un côté, nous avons les USA avec leur GAFA⁵⁰², de l'autre côté, la Chine avec leur BATX⁵⁰³. Il est certes vrai que l'intelligence artificielle est la somme des intelligences humaines particulières, mais les moteurs de recherche sont une combinaison des connaissances venant de leurs concepteurs tous azimuts. Il s'agit plus précisément d'un transfert de l'intelligence humaine en la machine, un passage du « *cogito* » au « *computo* », du cerveau-esprit à la mémoire-machine. Le politique « du commun » est donc plus numérique que réel en ceci que rétrécir la distance entre les hommes et les peuples, revient à amener « *nos relations aussi proches des images et des gens qui auparavant nous semblaient extrêmes distants* »⁵⁰⁴. Voilà ce qui relève du domaine de compétence de la réalité numérique postmoderne qui donne une allure informationnelle sans précédent⁵⁰⁵ au capitalisme globalisant. Néanmoins, dans la réalité, parler de ville-monde est une illusion. Mais, dans le virtuel, la communauté mondiale est virtuelle sans être actuelle ou présente. Pour Pierre Dardot et Christian Laval, « *le commun tel qu'on le comprend ici s'entend avant tout du gouvernement des hommes, des institutions et des règles qu'ils se donnent pour ordonner leurs rapports.* »⁵⁰⁶.

L'expression « ordonner leurs rapports » ici implique que les rapports entre les hommes sont chaotiques à la base. Pour considérer l'autre comme une valeur, comme un construit existentiel ayant ses goûts et ses préférences différents des miens, il faut un transhumanisme éthique. Nous accordons au concept de transhumanisme ici, non pas son ancienne acception technoscientifique, mais une acception plus liée à son étymologie : le transhumanisme éthique est un appel au dépassement de l'être en tant *qu'ego* pour se concevoir simultanément comme *ego* et *alter ego* et en même temps comme l'a-venir et le devenir spatiotemporels. En d'autres termes, le transhumanisme éthique est un dépassement de soi pour intégrer l'autre comme la condition d'humanisme de soi.

Emmanuel Levinas⁵⁰⁷ exposait déjà une telle théorie lorsqu'il posait le visage de l'autre comme la condition d'humanisation du sujet. Étant donné que l'être n'a de sens que dans son dévoilement, son étant, il est judicieux de définir les rapports humains à l'échelle internationale,

⁵⁰²Google, Apple, Facebook, Amazon.

⁵⁰³Baidu, Alibaba, Tencent, Xiaomi.

⁵⁰⁴Julien Gargani, *De la conception de la nature à la conception de la technique*, p. 28, in *Sociétés, Revue des sciences humaines et sociales : Hybridations anthropologiques*, N° 131, 2016/1

⁵⁰⁵M. Castells, *La Société en réseau I. L'ère de l'information*, Paris, Fayard, 1998.

⁵⁰⁶Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014, 2015, p. 459.

⁵⁰⁷Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini essai sur l'extériorité*, p. 81. Il affirme exactement ce qui suit : « *le droit d'autrui passe avant le mien d'une part, et la justice d'autre part, où le droit d'autrui obtenu après enquête et jugement s'impose avant celui du tiers* ».

voire cosmopolite sur une éthique éclectique, c'est-à-dire conciliatrice des valeurs provenant de toutes les nations qui constituent le village planétaire. Si les relations internationales entre les États sont de plus en plus tendues aujourd'hui au détriment des tentatives pacifiques par essence diplomatiques, c'est parce que l'expression « relation internationale » en elle-même a une vacuité sémantique. Car, l'État est différent de la nation. L'État est conventionnel. Cela revient à dire que « *l'association des individus dans l'État devient un contrat* »⁵⁰⁸ tandis que la nation, similaire à la famille « *se détermine par son unité sentie, par l'amour, de sorte que la disposition d'esprit correspondante est ma conscience d'avoir son individualité dans cette unité* »⁵⁰⁹, a des bases historique, culturelle et traditionnelle solides qui, nécessairement face à celles des autres nations, se heurtent à la question de l'Ego-Ethos-Natus pour impliquer le rejet de « *forces imaginantes du droit* »⁵¹⁰. Il est plus approprié de parler des relations interétatiques ou interhumaines au niveau cosmopolite. Ce que nous appelons ici transhumanisme éthique, c'est ce que le philosophe camerounais Noël Nathanaël Owono Zambo appelle l'« éclectiméthique »⁵¹¹, c'est-à-dire une éthique conciliatrice ou éclectique servant de base au vivre ensemble harmonieux par-delà les appartenances multiformes des hommes qui partagent une même affinité géographique donnée.

Friedrich Nietzsche, dans sa philosophie révolutionnaire, posait les bases d'un transhumanisme éthique. Mais, chez lui, il s'agit d'une éthique séparée de sa traditionnelle acception. Mais, seulement une éthique d'hominisation et d'humanisation de l'homme⁵¹² au-delà des « obstacles épistémico-existentiels »⁵¹³ qui entravent l'accomplissement total de ses aptitudes ou potentialités censées le conduire au « surhumain ». Le surhumain est une transmutation des potentialités humaines en éléments procéduraux d'acquisition du sens de l'être en tant qu'il est à la fois dévoilement et voilement selon la terminologie de Martin Heidegger dans ses *Essais et conférences*. C'est par le biais d'une transhumanisation éthique

⁵⁰⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 252.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 185.

⁵¹⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme* » cité par Mireille Delmas-Marty, *L'humanité saisie par le droit international public*, p. 11. Elle reprend la même idée *Le relatif et l'universel*, Paris, Éditions du Seuil, tome 1, 2004. Puis dans *Vers une communauté des valeurs*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

⁵¹¹ Leçon inaugurale du Professeur Noël Nathanaël Owono Zambo lors de la Conférence tenue à Yaoundé le 26 février 2021 portant sur la thématique qui suit : « L'Eclectiméthique : Esquisse d'une théorie de la trans-culturalité pour une ré-humanisation de l'être-au-monde du citoyen contemporain ».

⁵¹² Mireille Delmas Marty, « Homminisation et humanisation », in Prochiantz A. (dir.), *Darwin a deux cents ans*, Paris, Odile Jacob, 2010, p. 23.

⁵¹³ Nous voulons signifier par cette expression conceptuelle, les écueils auxquels l'homme fait face et qui limitent ses potentialités créatives. Par analogie aux obstacles épistémologiques qui obstruent la connaissance chez Gaston Bachelard, les obstacles épistémico-existentiels sont à la fois métaphysiques, mystiques, moraux et surtout idéologiques. Pour les transcender, Nietzsche nous recommande d'évacuer toute morale sociale préexistante à la conscience, de sonner le glas aux divinités, de penser par soi-même et ne croire qu'à ses propres potentialités et désirs : voilà la condition d'avènement du surhomme.

que l'homme peut, avec perfection, extérioriser sa conscience en tant qu'instance conceptrice de l'idéal susceptible de rendre patent la production « *des objets culturels les plus élevés, à savoir des œuvres d'art* »⁵¹⁴. Hegel, dans sa marche de l'esprit dans l'Histoire, graduait de façon conceptuelle, l'art, la religion et la philosophie⁵¹⁵. Ces trois manifestations graduelles de la maturité de l'esprit, production de la conscience objective, étaient chez lui la forme la plus achevée de l'évolution de l'esprit. Mais, dans notre contexte de la mondialisation, nous insisterons plus sur l'art-de-vivre dans un contexte « pluriculturel » et « pluripolitique ». Loin de la technique, l'art implique l'esthétique, le beau et même l'être dans son sens le plus profond. Tandis que la technique implique la déraison, l'a-raisonnement et surtout, l'instrumentalisation.

3- De l'art de vivre dans un contexte de pluralisme culturel

Si l'on veut rendre la paix effective dans les rapports aussi bien interétatiques que dans ceux interindividuels, l'on devra prendre au sein de la ville-monde l'Afrique comme référence axiologique et non l'Europe. En effet, l'Afrique est dépositaire de plusieurs valeurs depuis l'Égypte pharaonique. Historiquement parlant, la politique égyptienne était plus protectionniste qu'expansionniste ; c'est pourquoi elle s'est vite effacée dans l'histoire par les Occidentaux⁵¹⁶. Voilà le sens de l'art politique. C'est parce que les pays du Nord ont l'œil rivé sur les sols et les sous-sols des pays du Sud, c'est-à-dire qu'ils se déploient sous les modèles expansionnistes que les relations intercontinentales aujourd'hui dans un contexte mondialisé posent les problèmes des terres, de l'autochtonie, de l'espace aérien et surtout de l'espace cybernétique rendant ainsi banal les guerres civiles, les exactions terroristes, des coups d'État, des prisonniers politiques. Les réseaux sociaux, qui sont des autoroutes communicationnelles ayant donné le libre-cours même aux personnes réfractaires à la contradiction, aux sourds, aux muets et aux illettrés, sont à l'origine du sous-développement de bon nombre de pays africains. Il est évident, que les réseaux sociaux ont remplacé nos consciences à telle enseigne que l'homme moderne n'a plus assez de temps pour communiquer avec lui-même. Si l'introspection était le mode d'expression de l'être en tant que sujet et objet en même temps chez René Descartes, il conviendrait de conclure que l'homme postmoderne, par manque d'exercice introspectif, ne peut que sombrer dans la crise de conscience.

⁵¹⁴ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, p. 257.

⁵¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, pp. 263, 264, 265.

⁵¹⁶ Toutes les connaissances égyptiennes étaient conservées dans l'Alexandrie qui prit feu après le séjour des grecs anciens en Égypte d'après Cheikh Anta Diop. Cela traduit non seulement le renfermement cognitif de l'Égypte antique qui implique par extension son mode d'organisation de vie ou politique. *A contrario*, étant donné que c'est Christoph Colomb qui a découvert l'Amérique, l'expansionnisme politique devient l'apanage des Occidentaux et non des Africains.

Au sein du pluralisme culturel dans lequel l'humanité baigne aujourd'hui, s'il est urgent de poser les jalons d'une coexistence esthétique entre les cultures, entre les valeurs et entre les identités. Par ailleurs, par-delà la nature humaine, la culture est non rigide. Elle est dynamique et peut mieux s'adapter dans un contexte de pluralisme culturel. Elle peut intégrer l'autre sans perdre son identité. Elle est le dépassement, voire le perfectionnement de la nature humaine. Le psychologue John Dewey, pour se faire clair affirmait dans ce sens que « *quels que soient les éléments originels constitutifs de la nature humaine, la culture d'une période ou d'un groupe est l'influence déterminante dans l'arrangement de ces éléments* »⁵¹⁷. C'est donc la culture qui ordonne la nature chaotique. Mais celle-ci doit être une culture universelle fondée sur les principes éthiques universellement définis qui transcendent les valeurs relatives à chaque peuple. Cette forme de culture universelle doit partir du principe selon lequel toutes les cultures se valent. Le relativisme culturel à l'époque des universalismes est sans doute une panacée pour la préservation des identités particulières. La neutralité, l'omnivalence et l'équipotentialité culturelle au sens de Marcien Towa se doivent d'être mises en pratique :

*La base psychobiologique universelle est culturellement neutre ; nous voulons dire par là qu'elle ne prédétermine aucune culture particulière, et c'est pourquoi elle peut les produire toute. En raison de son aptitude à élaborer toutes les formes culturelles, sans être prédéterminé à produire aucune en particulier, on peut parler de son omnivalence ou de son équipotentialité culturelle.*⁵¹⁸

Ainsi, il n'y a aucune prédétermination culturelle en l'homme. Les éléments culturels, en tant que spécificité humaine, se présentent sous la forme des potentialités à actualiser. Dans ce sens, la bioculturalité n'est qu'une illusion, un leurre. Il n'y a donc pas à croire qu'une culture mondiale universellement valide soit possible. Si bien elle existerait, ce serait au mépris de l'expression de la liberté des politiques intérieures des nations et des États particuliers.

La liberté politique chez Hannah Arendt est une quête perpétuelle, collective, communautaire et non individuelle. Elle est ce qui constitue le sens du politique. Elle ne saurait se situer en marge d'une politique véritable. C'est elle qui donne à la politique son sens le plus adéquat à savoir : être un art de bien gérer les hommes et les biens. Car, la politique ne préexiste pas l'homme, mais elle est le produit de l'homme et nul ne saurait créer ce qui sera en sa défaveur. Mais, la liberté et la souveraineté politiques dans un contexte de crises des valeurs humaines universelles semblent s'entremêler. Car, le pouvoir et l'autorité ne signifient pas

⁵¹⁷ John Dewey, *Liberté et Culture*, Paris, Aubier, p. 23.

⁵¹⁸ Marcien Towa, *Identité et transcendance*, p. 203.

l'autoritarisme. Le pouvoir doit plutôt s'adosser sur l'autorité qui s'impose de droit sans intermédiaire et non de fait, c'est-à-dire par l'établissement d'une forme de hiérarchisation entre les gouvernants et les gouvernés. L'autorité ne peut exister qu'au sein des pairs qui discutent et posent des actions réciproques à un bénéfice proportionnel à chacun des acteurs. En outre, le véritable pouvoir politique repose sur la pluralité et non sur la souveraineté. Car, l'action politique requiert des contradictions que la souveraineté qui est par essence moins contradictoire. C'est sur cette base que Hannah Arendt plaçait la Révolution américaine au-dessus de la française. La première a inclus le processus de délibération et de prise de décision sur la base de la pluralité des points de vue tandis que la seconde, a rejeté la pluralité pour se fonder sur la « *volonté du peuple [qui est] une et indivisible (à la manière de la volonté générale chez Rousseau)* »⁵¹⁹ qui implique l'existence de la souveraineté non contradictoire. Or, la souveraineté au sens arendtien du terme n'implique pas la liberté de telle sorte que « *si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer* »⁵²⁰.

⁵¹⁹ Marianne Di Croce, *Le politique chez Hannah Arendt : entre fragilité et durée*, p. 45.

⁵²⁰ Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? » in *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, p. 214.

CHAPITRE 6 :

L'HUMANITÉ GÉNÉRIQUE ET LA MONDIALISATION

PACIFIQUE

Dans le présent chapitre, nous voulons démontrer, à partir de la thèse de Doctorat de Hannah Arendt, soutenue sur Saint Augustin⁵²¹, que l'humanité en tant que genre a un certain nombre de principes universels auxquels elle obéit. De ce fait, l'amour du prochain est l'une des choses essentielles entre les égaux dans la société, la *polis*, par-delà les oppositions constantes que l'on observe entre les peuples du monde dans le vaste mouvement planétaire actuel. Aimer, c'est considérer l'autre comme soi, comme valeur et dignité, comme reflet de soi. Nul ne pouvant accepter de se maltraiter soi-même, l'amour prend la figure de l'extension de la reconnaissance de la valeur de soi sur l'autre. Ainsi pour Emmanuel Kant, l'amour consiste à « *penser en se mettant à la place de tout autre être humain* »⁵²². Cela renvoie à la sémantique du concept d'empathie qui est l'une des conditions de possibilité de la paix sociale ou politique. Car, l'empathie, dans ce sens, est l'une des conditions de résolution des malentendus entre les hommes. C'est par l'amour que s'installe la vertu politique qui, chez Aristote, renvoie à « *l'amour des citoyens pour le gouvernement qui les régit* »⁵²³.

Ce sont ces principes universels (valeur, dignité, respect), sur lesquels Emmanuel Kant à la suite de Saint Augustin reposait « l'humanité accomplie », qui permettent de concevoir l'idée d'égalité, de l'universalité et de la communication entre les hommes comme une panacée de la mondialisation d'aujourd'hui de plus en plus déshumanisante. Mais, l'égalité entre les hommes ne saurait être parfaite au sens arendtien du terme. Car, pour elle, les hommes sont à la fois égaux et différents. En d'autres termes, l'égalité des hommes est imparfaite parce qu'aussi longtemps que cette égalité sera parfaite, la parole et l'action disparaîtront comme les modalités essentielles de l'activité politique et la communication verbale céderait la place à l'intuition communicationnelle. Cela revient à dire que les êtres parfaits n'ont pas besoin de communiquer pour se faire comprendre. Mais, ils doivent se comprendre sans intermédiaire, de

⁵²¹ Il s'agit de « Le concept d'amour chez Saint Augustin », Thèse de doctorat soutenue en 1929. Pour la présente édition, voir Paris, Éditions Deux Temps Tierce, traduction de AS. Astrup., 1991.

⁵²² Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, Collection « Bibliothèque de la Pléiade », in Œuvres philosophiques, 1985, cité par Hannah Arendt, *Journal de pensée*, p. 144.

⁵²³ Aristote, *La politique*, Préface.

manière intuitive. Toutefois, la mondialisation, dont le souci est toujours l'humanité générique, parle des droits de l'homme en posant une égalité parfaite entre les hommes sans distinction aucune, est en désaccord sémantique avec les principes conceptuels de l'humanité générique chez Hannah Arendt tel que nous allons le montrer ici.

I- L'HUMANITÉ GÉNÉRIQUE PAR-DELÀ L'ÉGALITÉ IMPARFAITE ARENDTIENNE

Les hommes, loin d'être proportionnellement définis dans et par la nature, sont égaux et en même temps différents ou distincts chez Hannah Arendt. C'est à ce niveau que nous pouvons qualifier leur « égalité d'inégale » ou « d'inégale égalité ». Pour se faire claire, elle affirme ce qui suit :

*La pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction. Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout être présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre.*⁵²⁴

À partir de ce point de vue, l'on constate que Hannah Arendt de par sa casquette de philosophe historienne, s'appuie plus sur la tradition philosophique grecque en l'occurrence celle de Platon et Aristote dont elle voue d'ailleurs être ses sources d'inspiration⁵²⁵, pour définir l'égalité entre les hommes. Cette définition repose sur le concept de liberté. En effet, chez les Grecs, était libre, c'est-à-dire celui qui devrait être tenu comme égal aux autres hommes, celui-là qui était affranchi des nécessités de la nature, qui n'était ni sous la tutelle ni au-dessus de l'autre. Dans cette optique, la liberté ne consistait ni à donner des ordres, ni à obéir aux ordres, mais elle consistait plutôt à avoir les mêmes possibilités d'accès à la chose politique. La liberté n'est pas chez elle quelque chose de prévisible et de permanent parce qu'elle « *n'est pas garantie par les lois, mais suppose une marge d'imprévisibilité.* »⁵²⁶.

⁵²⁴ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 232.

⁵²⁵ Hannah Arendt, *La crise de la culture*. Citée par Paul Desmont au Colloque tenu sous le thème : « Tradition classique et Modernité », Paris, Gallimard, 2002, p. 13. Elle affirme précisément ce qui suit : « *Notre tradition de pensée politique a un commencement bien déterminé dans les doctrines de Platon et d'Aristote* ». *Idem*.

⁵²⁶ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, pp. 16-17.

Ainsi, dans sa théorie du deux-en-un, il faut souligner que l'amour du prochain trouve sa source. D'ailleurs, l'égalité parfaite ne saurait conduire à la pluralité d'autant plus qu'il est de la nature de la perfection de se fonder sur la solitude. Dieu est solitaire parce qu'il est parfait. L'existence de deux perfections engendrerait l'imperfection, ceci d'autant plus que l'idée de totalité, parce qu'elle fait partie intégrante de la perfection, disparaîtrait. Si l'on se réfère à la période égypto-nubienne de l'histoire où il existait encore plusieurs divinités, l'on comprendra pourquoi ces dernières mouraient parce que leurs perfections étaient partielles et partagées donc, incomplètes ou limitées. C'est l'imperfection inhérente à l'homme qui pousse surement Hannah Arendt à recommander au sein du politique l'action participative afin de mieux régenter et gouverner les hommes. Cette action participative passe par le travail, l'œuvre et l'action qui sont les conditions de « natalité politique »⁵²⁷. De fait, le travail qui était autrefois libérateur des vices de l'existence à travers les productions d'art s'est dilué dans les questions d'ordres techniques par conséquent, il est devenu une source d'assujettissement de l'homme dans le monde depuis même la modernité technoscientifique jusqu'à l'époque postmoderne.

1- De la valeur libératrice du travail à sa définition comme source d'aliénation de l'homme : entre paradigmes scientifiques et paradigmes idéologico-politiques

Pour Hannah Arendt, « la reconduction de toutes les activités humaines au travail ou à la production, et la réduction de toutes les relations politiques à un rapport de domination [...] ont atrophié et perverti de façon extrêmement funeste l'espace public »⁵²⁸. À partir de là, il convient de déduire une sorte de perversion dans la pratique du travail dans notre monde contemporain. Hannah Arendt, bien qu'elle soit un penseur de la modernité et même de la postmodernité, se situe aux antipodes de bon nombre de valeurs qui caractérisent la postmodernité en l'occurrence de celles occidentales citées plus haut, qui dénaturent l'humanité d'aujourd'hui. Le travail, par exemple, qui est l'une des activités essentielles de la vie politique, se présente à cette philosophe allemande comme une source de libération de l'homme. Nietzsche quant à lui conçoit le travail comme une source de distraction de l'homme qui peut le débiliter par manque de contrôle dans son exercice ; une fois mieux contrôlé, le travail, d'après ce nihiliste, bâtit en l'homme les principes fondateurs de l'avènement du surhomme :

⁵²⁷ L'expression est de Hannah Arendt. Poser une action, c'est faire naître ou commencer un fait politique imprévisible et participer à l'action politique. C'est par ailleurs expérimenter la liberté d'où chez Hannah Arendt, toute révolution doit faire naître quelque chose de nouveau et expérimenter la liberté.

⁵²⁸ Hannah Arendt, « Les germes d'une internationale fasciste », Paris, Gallimard, 1995, p. 151.

« On travaille encore, car le travail est une distraction. Mais l'on veille à ce que la distraction ne débilite point. »⁵²⁹.

Le travail est par ailleurs, selon Herbert Marcuse, le lieu de réalisation et de sublimation des désirs libidinaux en vue de réaliser des pratiques érotique et artistique socialement acceptables. Bien que la sexualité par nature ne soit pas liée au travail, il demeure néanmoins que le travail permet au corps d'étaler ou de mettre à nu ses pulsions sexuelles tout en étant (le corps) en pleine activité : « Dans les relations de travail, dans le monde du travail, on permet au corps d'exhiber ses caractères sexuels sans qu'il cesse pour autant d'être un instrument de travail. »⁵³⁰. Sigmund Freud exposait déjà un point de vue similaire lorsqu'il étudiait les étapes d'évolution de la psychologie/sexualité de l'individu et démontrait que la sexualité ne commence pas à la puberté encore moins ne se manifeste pas seulement par le sexe. Au vu de certaines exigences sociales et parfois temporelles, le mental humain transfère les pulsions instinctives en des pratiques sociales acceptables telles que le sport, les musiques douces... Mais certains instincts restent non modifiables et perdurent parce qu'elles échappent à la procédure de purification des instincts de l'homme, purification qui se fait en référence aux exigences en vigueur dans la société, le *surmoi* :

*Dans le domaine psychique, en revanche, la survivance de l'état primitif, à côté de l'état transformé qui en dérive, est si fréquente qu'il devient superflu de la prouver par des exemples ; le plus souvent, elle est consécutive à une scissure au cours du développement. Tandis que tel élément (quantitatif) d'une certaine attitude ou d'un certain instinct a pu échapper à toute modification, tel autre a subi celle inhérente au développement ultérieur.*⁵³¹

Le travail, par ses multiples vertus suscitées, se présente comme l'activité par laquelle l'homme se sent mieux en tant qu'homme dans sa communauté d'appartenance et se libère de sa carapace solitaire pour s'intégrer dans l'espace politique où le travail, l'œuvre et l'action sont prépondérants. Rappelons que Voltaire avait déjà cette vision du monde au sujet du travail dans son ouvrage *Candide*⁵³². Il présentait le travail comme la source du bonheur de l'homme grâce à sa capacité à sortir ce dernier du *vice*, de *l'ennui* et du *besoin*. L'activité participative au

⁵²⁹ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, p. 21.

⁵³⁰ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, p. 98.

⁵³¹ Sigmund Freud (1929), *Malaise dans la civilisation*, texte produit en version numérique par Gemma Paquet, Collection : "Les classiques des sciences sociales", consultable dans le site: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.html>, p. 8.

⁵³² Voltaire, *Candide*, Genève, 1759.

domaine politique dont le travail est le soubassement peut se penser dans un équilibre ou dans un sens uniforme entre les produits générés et la consommation effectuée par la population. Ainsi, Hannah Arendt affirme que « *l'uniformité qui règne dans une société basée sur le travail et la consommation, et qui s'exprime dans le conformisme, est intimement liée à l'expérience somatique du travail en commun, où le rythme biologique du travail unit le groupe de travailleurs au point que chacun d'eux a le sentiment de ne plus être un individu.* »⁵³³.

C'est par le travail, associé à l'œuvre et l'action, que la philosophe allemande pensait la politique en tant que lieu de construction et de préservation du monde commun. Car, d'après Luc Vigneault, « *la consommation de l'activité du travail reste liée à la durabilité du monde qui se construit pour ainsi dire sur cette consommation de la nature par le travail des hommes.* »⁵³⁴. C'est par la création du monde commun dont la véritable effectivité est liée à la consommation des produits du travail que le cycle biologique se régénère d'une part en perfectionnant les potentialités naturelles, en les actualisant tel que le démontre « la dialectique du maître et de l'esclave » de Hegel ; et, d'autre part, c'est par lui que l'on parvient à se découvrir soi-même au moyen de la présence des autres, des productions artistiques : le travail artistique apparaît dans ce sens comme une extériorisation de la conscience telle que le concevait Hegel. En plus, le travail (public) se présente comme la condition de « désubjectivation »⁵³⁵ au profit d'une objectivation de l'être en tant que responsable du monde *en soi* et *pour soi*. C'est par le travail que l'on peut découvrir l'existence ou la non-existence d'un monde commun entre les hommes de telle sorte qu'il se présente comme « *la seule activité qui corresponde strictement à l'expérience d'absence-du monde, ou plutôt à la perte du monde que provoque la douleur* »⁵³⁶.

Mais, à partir de ce qui précède, il découle que le politique devient dans ce contexte (mondialisé) quelque chose de fragile parce que l'action est le moyen par lequel chaque individu naît (le concept de la natalité), reste imprévisible aussi bien dans son *en soi* que dans son *pour*

⁵³³ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 276.

⁵³⁴ Luc Vigneault, « L'itinéraire de pensée de Hannah Arendt », Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'université Laval pour l'obtention du grade de Philosophie Doctor (Ph.D.), Québec, Novembre 1998, p. 106.

⁵³⁵ Certes ce concept n'est pas de Nietzsche, mais ce philosophe allemand pense que les grandes réalisations surpassent le domaine public. C'est dans le privé ou dans la véritable subjectivité que le surhomme émerge réellement : « *Tout ce qui est grand se passe loin de la place publique et de la gloire : loin de la place publique et de la gloire demeurèrent de tous temps les inventeurs de valeurs nouvelles.* », Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne, p. 67.

⁵³⁶ Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, 1961. p. 163. Voir aussi dans la version anglaise *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 115, cité par Luc Vigneault, « L'itinéraire de pensée de Hannah Arendt », Thèse présentée à la Faculté des Études Supérieures de L'université Laval pour l'obtention du grade de Ph.D, Québec, Novembre 1998, p. 107.

soi. Et là, maîtriser tout ce qui concourt à l'activité politique requiert non plus des stratégies de prévention, mais plutôt des stratégies d'adaptation. Dès lors qu'en politique tout comme en science, il n'y a pas de stratégie prévisionnelle telle qu'Hannah Arendt le promeut, la question de la durabilité se pose. Rappelons que Jean Marc Éla, au sujet du travail de l'objectivité scientifique, faisait recours à Jean Ladrière pour démontrer qu'elle (objectivité) n'est pas quelque chose d'imposé ou de prévisionnel, mais uniquement quelque chose qui se construit laborieusement au fur et à mesure, sans prétention aucune, au sein de la communauté des scientifiques. Allant dans la même lancée, le politique arendtien, qui est une forme de communauté politique, est régi par « *une intentionnalité opérante* »⁵³⁷. Cette expression trouve sa source sémantique dans les écrits de Jean Ladrière et renvoie à « *l'armature interne d'une démarche, des principes selon lesquels, peu à peu, et sans nécessairement s'en rendre compte de façon claire et expresse, cette démarche s'organise.* »⁵³⁸.

L'auto-organisation de la démarche, que celle-ci soit politique ou scientifique, montre que même les choses les plus lésées, entre autres l'ensemble de paramètres que l'on néglige souvent en politique tout comme dans l'élaboration des théories scientifiques et qui affaiblissent l'objectivité scientifique et la crédibilité du politique, ont toujours un principe caché qui les structure et les organise. Dans sa *Monadologie*, Leibniz démontre que même les substances les plus simples font partie des composées à telle enseigne que le simple et le composé deviennent un. Ainsi, affirmait-il, « *La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés* »⁵³⁹. Même le chaos apparaît, dans ce sens, comme un ordre à une dimension précise. Il est de ce fait possible de parler de « chaos ordonné » et de « l'ordre chaotique » dans la mesure où tout dans le monde concourt au bien tel que l'affirmait ironiquement Pangloss de Voltaire en réaction à la théorie de « l'harmonie préétablie » de Leibniz et surtout, en ce qui concerne sa *Théodicée*. En effet, pour Voltaire, tout ce qui arrive dans le monde concourt tellement au bien de l'humanité que pour lui, même l'extinction des races et la suppression des vies dans un affront entre les humains sont la manifestation même que le monde actuel est le meilleur possible surtout qu'il est sous la direction du grand « Horloger » qui est Dieu. C'est dans cette lancée qu'il affirmait que « *rien n'était si beau, si leste, si brillant, si bien ordonné que les deux armées. Les trompettes, les fifres, les hautbois, les tambours, les canons, formaient une harmonie telle qu'il n'y en eut jamais en enfer. Les*

⁵³⁷ Jean Ladrière, « Les sciences humaines et le problème de la scientificité », in *Les études philosophiques*, 1978, p. 133. Cité par Jean Marc Éla, *L'Afrique à l'ère des savoirs*, p. 16.

⁵³⁸ *Idem*.

⁵³⁹ Leibniz, *La Monadologies et autres textes*, Paris, Gallimard, Collection « Folio Essais », 2004, p. 4.

*canons renversèrent d'abord à peu près six mille hommes de chaque côté ; ensuite la mousquèterie ôta du meilleur des mondes... »*⁵⁴⁰.

C'est peut-être pour cette raison que la philosophie politique de Hannah Arendt ne célèbre ou ne promeut aucun régime politique comme celui-là qui puisse garantir le bien-être du peuple. Car, toute action est indéterminée non peut être pas au niveau de sa cause, mais au niveau de ses conséquences : d'où la fragilité de la politique et du politique arendtiens. Or, les principes de la science en tant que productions humaines peuvent obéir à certaines lois que l'on peut découvrir au fil du temps par opposition à l'action humaine qui reste imprévisible au vu de la duplicité qui est inhérente et intrinsèque à l'homme. Celui-ci en tant que « monade » est inaccessible. Penser prévoir ainsi ses actions est un leurre, un fantasme. Ainsi en politique, tout comme les citoyens sont des énigmes, tout comme la politique et le politique doivent obéir à la même logique à telle enseigne que chaque régime politique doive être construit à l'image de la nature des citoyens qu'il a à sa charge. Là, apparaît la résurrection du machiavélisme qui recommande d'user de tous les moyens aussi longtemps que leur finalité est de conquérir et se maintenir au pouvoir. La politique dans ce sens n'est donc pas un *art*, mais une *stratégie*, un *arc*. Voilà son dénominateur commun avec la guerre d'où celle-ci est devenue son moyen d'action efficace si l'on se réfère à Raymond Aron à la suite de Clausewitz. *In fine*, penser le politique sur les principes de l'indéterminisme et l'imprévisibilité, c'est le sortir de sa crédibilité, laquelle reposait sur sa mission de garantir la sécurité et la protection des biens et des hommes.

La crédibilité du politique repose sur la nature de la politique en vigueur. Cette crédibilité dépend par ailleurs de la capacité du politique à œuvrer pour le bien de tous afin que naisse un monde commun au sein duquel l'être et l'apparaître⁵⁴¹ se présenteront comme la condition de lisibilité objective du politique. Ces deux derniers facteurs, l'être et le paraître, par-delà leurs réalités métaphysiques, doivent concourir à la stabilité sociale au sein de l'État. Et, dans ce sens, ils requièrent que le politique développe des stratégies en période de guerre. C'est en cela que consiste le travail du politique afin d'avoir le « *contrôle du facteur moral* »⁵⁴² de la guerre. Pour

⁵⁴⁰ Voltaire, *Candide*, « Blackmask Online », 2001, p. 4. Consultable à <http://www.blackmask.com>.

⁵⁴¹ Dans ses *Essais et Conférences* cités plus haut, Martin Heidegger montrait cette opposition au moyen des concepts de « l'être » et de « l'étant ». Le premier traduit la substance tandis que le second traduit la phénoménalité de cette substance qui n'est plus totalement cette substance d'une part. Et, d'autre part, qui n'est non plus absence totalement de cette substance. C'est ce qui justifie le caractère énigmatique de la compréhension de l'être et son oubli historique dont les tentatives de dévoilement n'ont été que perdues ou diluées dans les questions métaphysiques.

⁵⁴² Sun Tsu, *L'Art de la Guerre*, décembre 2003, Mise en page PDF par Bertrand Janin, Article I. Disponible [en ligne] : <<http://www.ifrance.com/artdelaguerreselonstzu/>>.

ce faire, il convient de souligner que « *lors donc que vous voudrez attaquer l'ennemi, choisissez, pour le faire avec avantage le temps ou (sic) les soldats sont censés devoir être faibles ou fatigués. Vous aurez pris auparavant vos précautions...* »⁵⁴³. En d'autres termes, l'art de la guerre en tant qu'instrument laborieux du politique destiné à prévoir les éventuelles attaques de l'ennemi concilie le travail et l'œuvre qui sont la condition d'existence et de pérennité du monde bien que « *par-delà la nécessité du travail, l'œuvre (work) se définit par l'érection d'une permanence et d'une stabilité [...], le propre de l'activité oeuvrante est d'instituer un monde commun et apparent : ses deux traits dominants sont l'introduction du caractère **humain** et l'apparaître.* »⁵⁴⁴.

Cependant, la logique instrumentale du travail liée au postmodernisme requiert que nous fassions une rétrospection cognitive dans la philosophie de Martin Heidegger, l'un des maîtres de Hannah Arendt. En effet, d'après cet auteur, le travail, dans le monde d'aujourd'hui, est nécessairement lié à la technique dont la conséquence essentielle est le voilement de l'être. L'idée de l'art qui, depuis les philosophies de Parménide d'Élée et d'Héraclite d'Éphèse, était la phénoménologie de l'être sous la forme de l'extériorisation de la *conscience de soi* selon la terminologie de Hegel, se trouve dénaturée. Car, l'art était séparé de la technique et son seul souci était spirituel. Il se passait des questions d'ordre quantitatif et utilitaire pour ne manifester que la sensibilité ontologique de l'artiste en tant que soit imitateur du réel(idéal) au sens de Platon (Mimesis), soit purificateur du réel au sens d'Aristote (Catharsis). Même les productions scientifiques étaient le mode de dévoilement des états d'âme de l'artiste. Car, il n'y avait aucune restriction cognitive et même aucune restriction méthodologique. Or, aujourd'hui, la recherche est faite selon des canevas déjà établis et surtout selon le besoin social. Cela implique que les productions artistiques modernes voire postmodernes, par analogie aux anciennes, se focalisent plus sur la question du *pour quoi*, la finalité, qu'à la question du *pourquoi*, l'essence ou la nature. C'est ainsi que l'art et la technique n'ont plus aucune frontière sémantique.

La technique moderne est désormais le mode dénaturé d'expression de l'art et du travail. Car, le travail dans la logique postmoderne exclut les questions de la qualité intimement liées à l'être pour ne s'occuper que de celles de la quantité au sein desquelles la production du capital est l'élément déterminant. Dans ce sens, Martin Heidegger pense que l'étant se situe sous l'emprise de l'usure et de ce fait, les notions de paix et de guerre ne peuvent que s'entremêler

⁵⁴³ *Idem.*

⁵⁴⁴ Luc Vigneault, « L'itinéraire de pensée de Hannah Arendt », Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'université Laval pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.), Faculté de philosophie, Québec, Novembre 1998, pp. 123-124.

les unes les autres. Le travail technoscientifique devient une source de destruction humaine à telle enseigne que « *changées, ayant perdu leur essence propre, la guerre et la paix sont prises dans l'errance ; devenues méconnaissables, aucune différence entre elles n'apparaissant plus, elles ont disparu dans le déroulement pur et simple des activités qui toujours davantage font les choses faisables.* »⁵⁴⁵. Le travail, dans un contexte mondialisé, ne peut donc plus avoir une même charge sémantique que dans la conception politique arendtienne où il était l'une des modalités politiques essentielles d'où la mondialisation peut se présenter comme le dépassement de la conception politique arendtienne. Si le travail est inhérent à l'être profond de l'homme dans la mesure où la tradition judéo-chrétienne nous fait comprendre que Dieu l'a posé dans le jardin d'Éden comme la condition d'accomplissement ontologique de ce dernier, alors il est clair que l'oubli de l'être que décriait Martin Heidegger portait également sur l'oubli de l'enjeu politique du travail en tant que dévoilement et non pas seulement un instrument de production. Car, le travail perd son sens libérateur pour acquérir un sens aliénateur de l'être.

Par-delà l'idéologie qui tend à phagocyter le travail scientifique dans le monde postmoderne, Jean Marc Éla pense que la mission de l'intellectuel africain est de développer des connaissances compétitives et autonomes susceptibles de hisser le flambeau des réalités africaines dans le champ compétitif international. Cela requiert une révolution dans les méthodes scientifiques adoptées dans cette partie du monde qui, parfois, sont inadéquates aux réalités socioculturelles propres à l'Afrique. Dans cette optique, comme les pays du Nord ont instrumentalisé le travail scientifique au détriment de sa neutralité axiologique⁵⁴⁶ et de sa volonté ontologique à sortir l'humanité de l'ignorance comme chez les penseurs antiques, il convient d'« *amener l'Afrique à conquérir sa place spécifique dans la production et la communication des productions scientifiques [afin] de mettre à mal l'hégémonie actuelle du Nord...* »⁵⁴⁷. La qualité du travail scientifique, jugée sur la consistance de ses bases cognitives, est tributaire de sa capacité à mouvoir ou faire tourbillonner le champ scientifique mondial. C'est cette capacité qui est la véritable arme de révolution du statut d'un continent, d'une nation ou d'un régime politique. Le travail scientifique peut de ce fait s'ériger en un véritable chemin de libération et de projection futuriste d'un développement durable pour une affinité géographique bien déterminée en l'occurrence l'Afrique.

⁵⁴⁵ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, 107.

⁵⁴⁶ Jean Marc Éla, *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Paris, l'Harmattan, 2001, p. 36. Il affirme précisément que « *la plupart des organismes de recherche outre-mer ont été élaborés et conçus au Sud du Sahara, en fonction des logiques propres d'une politique d'intervention par les pays du Nord à partir de leur vision du développement et de leurs intérêts.* » *Idem*.

⁵⁴⁷ Jean Marc Éla, *L'Afrique à l'ère des savoirs*, p. 17.

La perspective aliénatrice du travail trouve son origine dans son étymologie latine *tripalium*, la souffrance. Loin de penser avec Hannah Arendt que cette activité est ce qui permet à l'homme de se sentir de plus en plus humain, de passer du « je » pour intégrer le « nous » afin de se sentir non plus comme un être solitaire mais plutôt comme un « individu », son effectuation d'aujourd'hui qui est sous l'emprise de la production du capital montre à quel point la mondialisation dans son idéal de créer un nouveau monde⁵⁴⁸ unique et unitaire a échoué. Loin de promouvoir un progrès historique, la mondialisation dans cette optique fait régresser tendanciellement l'humanité à cause des valeurs sur lesquelles elle s'agrippe pour mieux se déployer. C'est ainsi qu'elle devient par essence idéologique. De ce fait, elle se situe aux antipodes de la convergence ou de l'universalisation des cognitions et surtout des questions d'ordre éthique en ce qui concerne le vivre ensemble harmonieux pour n'être qu'au profit de la domination d'un « empire » qui unit l'économie à la puissance technique, voire technologique. C'est face à ce constat que Jean Luc Nancy a pu déclarer ce qui suit : *« Au contraire, c'est d'un même mouvement que l'assurance d'un progrès historique s'est suspendue, que la convergence du savoir, de l'éthique et du bien-vivre-ensemble s'est désagrégée, et que s'est affirmée la domination d'un empire conjoint de la puissance technique et de la raison économique pure »*.⁵⁴⁹

Ainsi, un mouvement qui concilie l'économie à la technique s'occupe moins des questions humanitaires ou d'ordre éthique. À observer l'humanité contemporaine de près, elle balance entre l'égalité parfaite que promeut la mondialisation au moyen de Droits de l'Homme et l'égalité arendtienne par nature imparfaite parce qu'elle est intrinsèque à l'idée de distinction ou de différence.

2- Entre l'égalité parfaite promue par les Droits de l'Homme et celle imparfaite de Hannah Arendt : de l'humanité contemporaine en question

L'égalité universelle des Hommes promue par le premier article de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme traduit la condition humaine théorique et universelle qui voudrait élever l'homme au degré de la valeur absolue. Mais là, une égalité parfaite entre les hommes se présente indistinctement. Par ailleurs, tout ce qui est parfait n'a besoin d'aucun

⁵⁴⁸ Le nouveau monde que veut créer la mondialisation est certes un espace politique. Mais, la réalité concrète montre que cet espace est différent de celui que promeut Hannah Arendt où la participation délibérative en politique se présente comme un simple slogan et l'idéologie univoque bat son plein. L'espace politique mondial est différent de l'espace politique arendtien au moyen des charges sémantiques dont les concepts d'œuvre, du travail et de l'action sont porteurs dans ces deux champs.

⁵⁴⁹ Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, p. 15.

intermédiaire pour agir ou pour communiquer. Son action est immédiate. Une telle vision du monde est ce qui est à l'origine de la critique de Pascal Boyer sur la religion lorsque, de manière ironique, il commence son ouvrage par ces quelques exemples dont un seul fera foi ici : « *Certains de mes amis se rendent parfois à l'église ou dans un lieu tranquille pour parler à un personnage invisible qui est partout. Cet être sait déjà ce qu'ils vont dire, car Il sait tout.* »⁵⁵⁰. À partir de ce qui vient d'être dit, la même critique que Hannah Arendt adresse à l'égalité parfaite des hommes est celle que Boyer avance sur la question des dieux. Un être parfait connaît tout au préalable. Lui rappeler quelque-chose sous-entend qu'il est imparfait. Car, le rappel présuppose l'oubli qui est l'une des modalités de l'imperfection.

L'idée de la perfection était l'apanage du surhomme dans la philosophie de Nietzsche. Ce surhomme devrait être un homme solitaire puisque sa raison était suffisamment outillée pour comprendre et concevoir le monde indépendamment des abstractions métaphysiques et de l'existence de Dieu. Pour ce faire, il fallait procéder par une annihilation des valeurs sociales qui privent la raison de son autonomie et de ses potentialités naturelles. Il ne saurait de ce fait avoir dans une même société deux surhommes parce qu'aucune perfection ne saurait partager une même affinité géographique avec une autre. Voilà pourquoi pour Ebénézer Njoh- Mouelle, « *la société des surhommes paraîtrait impossible ; c'est que chaque surhomme est un être solitaire. Il n'a pas de lieu, n'a pas de milieu.* »⁵⁵¹.

Par ailleurs, la postmodernité avec ses antivaleurs érigées en valeurs, surtout au moyen des Droits de l'Homme, donne aux hommes, une égalité parfaite sans distinction aucune. Une telle réalité nous paraît comme un leurre dans la mesure où même l'égalité ontologique des êtres aujourd'hui semble être remise en cause avec par exemple les cas des mongols et des siamois qui ont des aptitudes sociales réduites. C'est pour cette raison que, de manière voilée, la mondialisation véhicule les inégalités et la question de l'égalité parfaite entre les hommes se présente à elle comme un moyen lui permettant d'atteindre une certaine fin. Ce qui fait que la question de l'égalité promue par la mondialisation soit aporétique, c'est qu'aucune grandeur dans le monde ne peut avoir une équivalence parfaite. Nous sommes dans un monde où, même dans les sciences les plus exactes, les égalités demeurent approximatives. Penser qu'il existerait une égalité parfaite entre les hommes comme la théorie des Droits de l'Homme nous le brandit aujourd'hui, ce n'est qu'une forme de consolation humaine face aux déséquilibres de

⁵⁵⁰ Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Édition Robert Laffont, 2001, p. 4.

⁵⁵¹ Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, pp. 162-163.

proportionnalités observés au sein de la communauté humaine. Loin de penser qu'« *une grande partie de la population ne peut plus s'associer à un réseau social et souffre de solitude* »⁵⁵², les inégalités sociales créent des différences comportementales au point où on peut être en communauté et être seul, c'est-à-dire privé de la compagnie des autres. Cette privation n'est possible que s'il n'y a pas d'interaction entre les pairs dans la logique arendtienne. La mondialisation est la forme de dépassement de la conception du politique arendtien par le simple fait que ce dernier, le politique, définisse la politique comme un réseau des actions humaines dans un espace bien délimité. Cependant, la mondialisation n'a pas de limite. Elle s'étend jusqu'où l'humanité s'étend. Au vu de l'extension illimitée de la mondialisation et du cortège des valeurs libérales qu'elle traine avec elle, certaines théories prouveront l'existence d'une pluralité des univers pour démontrer que l'humanité va au-delà de là où l'homme croit connaître ; et d'autres montreront qu'il existe un seul univers : l'univers réel.

II- DE L'IDÉE D'UN UNIVERS UNIQUE À L'IDÉE D'UNE PLURALITÉ D'UNIVERS : ENTRE SCIENCE ET POLITIQUE

L'univers ou le cosmos, c'est l'ensemble de tout ce qui existe. Il est à distinguer au sens de Hannah Arendt avec le monde qui, selon elle, est le présupposé de la politique⁵⁵³. Mais, l'univers à l'époque classique, avec Ptolémée par exemple, n'était pas considéré comme un tout unique, mais plutôt comme une pluralité. Cela était donc à l'image des peuples du monde jadis dispersés sans connaissance réciproque de l'existence des autres peuples au point où il aurait fallu, par exemple, que Christophe Colomb aille découvrir l'Amérique pour qu'on se rende compte de l'existence de ce continent. Dans la physique ancienne, construite à l'image des mondes que distingue Platon⁵⁵⁴ et qui seront repris par Saint Augustin sous la forme des cités⁵⁵⁵, il existait deux mondes : le monde sublunaire, caractérisé par l'incorruptibilité, la perfection et l'éternité, où le principe du déterminisme était appliqué aux choses qui y existaient sans

⁵⁵² Adje Van De Sande, Michel-André Beauvolsk, Katharine Larose-Hébert, (dir.), *Le travail social. Théories et pratiques*, Montréal (Québec), 3ème édition, Collection « Chenelière éducation inc. », 2011, p. 6.

⁵⁵³ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, p. 154.

⁵⁵⁴ Il s'agit précisément du monde sensible et du monde intelligible. Le premier est celui des illusions, des mauvaises copies de la réalité tandis que le second est le monde de la vérité et de l'éternité par conséquent, des essences. Mais, rappelons que même cette distinction des mondes chez Platon a une source d'inspiration. Celle-ci part de la volonté de Platon à concilier les thèses de Parménide et d'Héraclite. Le pan-mobilisme héraclitéen est donc classé par Platon dans le monde sensible et le pan-immobilisme de Parménide c'est lui qui caractérise le monde intelligible ou la cité céleste augustiniennne ou le paradis religieux.

⁵⁵⁵ Il s'agit de la cité céleste et de la cité terrestre dans *Les Confessions*.

exception ; et le monde infralunaire, situé à l'opposé du premier et qui est le monde du changement perpétuel.

La science, dans ce contexte, si l'on se réfère à David Hume, relevait plus du domaine de l'expérience que de celui de l'expérimentation dont la preuve concrète est le seul critère d'objectivité. L'habitude, nous disait Jean Jacques Rousseau, il faut s'en méfier parce qu'elle conduit le plus à l'erreur qu'à la vérité. Ce qui est constant et routine n'est pas forcément vrai comme le démontrait un peu en avant René Descartes. L'erreur est même plus perpétuelle dans la société que la vérité elle-même. Même en politique, la routine gouvernementale est ce qui est à l'origine de multiples guerres civiles et révolutions sociales. Car, l'ennemi au fil du temps découvre des stratégies gouvernementales et peut d'ores et déjà facilement les contrecarrer en montant le peuple contre le gouvernement en place. Dans une perspective scientifique, nous dit Charles Duhigg, l'habitude est une instance de repos du cerveau pour mieux s'épargner de certains efforts. Il ne s'agit non plus d'un repos réel, mais d'un repos où face à d'autres événements, le cerveau se passe d'abord de l'actuel, de sa perception phénoménale parce qu'il est livré à lui-même et la routine devient son principe d'action. Il s'agit le plus souvent lorsque le corps est au repos voilà ce qui a conduit Aristote à tomber dans l'illusion selon laquelle la fonction principale et principielle du cerveau est de refroidir le corps ou d'être un simple régulateur thermique pour reprendre ses mots. Les propos de Charles Duhigg ci-dessous justifient une telle posture cognitive : « *D'après les scientifiques, des habitudes se créent parce que le cerveau tente en permanence de s'épargner des efforts. Livré à lui-même, l'organe cérébral essaiera de transformer à peu près toutes les tâches routinières en habitudes, parce que ces habitudes permettent à l'esprit de se mettre plus souvent au repos* »⁵⁵⁶.

À partir du fait que la science classique soit basée sur l'habitude, il est clair que la science n'est que construite à l'image du degré d'intelligences qu'ont les scientifiques d'une époque donnée ainsi que du degré de perfection des appareils dont ils se servent comme le démontre Gaston Bachelard dans *La formation de l'esprit scientifique*. La science et la politique interagissent et ont des implications réciproques. Une telle observation nous démontre que l'univers politico-scientifique qui était considéré autrefois comme pluriel est devenu une « unité interactionnaire ». La mondialisation scientifique, à l'image de la mondialisation universelle dont le but est la totalisation du monde, va permettre une évolution de l'esprit scientifique dont la seule volonté est la totalisation des visions du monde sous le principe de l'objectivité

⁵⁵⁶ Charles Duhigg, *Le pouvoir des habitudes. Changer un **rien** pour **tout** changer*, traduit de l'anglais par Johan-Frédéric Hel Guedj, Paris, Flammarion, Collection « Champs », 2016, p. 44.

scientifique. C'est sûrement la capacité de Newton à totaliser le monde physique dans un système dont lui-même avait défini les bases, les théorèmes, les lois et tous les paramètres y afférents que son système physique a dû sonner le glas de toute la physique pendant plus de deux siècles. La prétendue « fin de l'histoire » de la physique avec Newton pendant deux siècles n'est pas loin de l'illusion contemporaine d'une fin de l'histoire qui reposerait sur l'avènement de la démocratie libérale universalisante et unifiante.

1- De l'idée de l'unicité de l'univers

Mais à partir du fait qu'aujourd'hui, le postulat du déterminisme métaphysique de Newton sur les faits physiques à travers l'image du dé à laquelle il fait recours soit dépassé par les incertitudes de la microphysique einsteinienne, il nous convient de déduire que rien n'est définitivement acquis ou tout au moins, rien ne saurait se soustraire à la loi de l'évolution darwinienne aussi longtemps que cela fasse encore partie du temps dont les caractéristiques sont la fugacité, l'évanescence, la volupté, l'irréversibilité. Cependant, la théorie de l'existence de plusieurs mondes prête souvent à équivoque. Ce qui pousse à la négation de l'objectivité de cette théorie, ce sont les implications métaphysiques que son interprétation pourrait avoir au point où la microphysique, bien qu'elle soit métaphysique à sa manière et à un degré peu connu, risquerait de se séparer de la métaphysique ordinaire. D'ailleurs, Louis de Broglie, discutant avec Jean Guitton au panthéon, démontrait rationnellement que « *la physique et la métaphysique, les faits et les idées, la matière et la conscience n'étaient qu'une seule et même chose.* »⁵⁵⁷. Abondant dans le même sens, Jean Guitton (de l'Académie Française), Grichka Bogdanov, Igor Bogdanov, affirmaient ce qui suit :

*Lors d'un symposium consacré à Albert Einstein, quelqu'un lui demanda son opinion à propos de la théorie des mondes multiples, et il répondit ceci : « J'avoue que j'ai dû me désolidariser, à contrecœur, de cette hypothèse, en dépit de la vigueur avec laquelle je l'ai soutenue à l'origine, car je crains que ses implications métaphysiques ne soient excessives. »*⁵⁵⁸.

À l'opposé de la pensée de Copenhague qui « *exclut en effet la possibilité de mondes alternatifs* »⁵⁵⁹, il y a un constat qui se dégage : rien n'est réel par opposition aux théoriciens de mondes multiples de la physique antique comme Ptolémée chez qui tout est réel. C'est par les

⁵⁵⁷ Jean Guitton (de l'Académie Française), Grichka Bogdanov, Igor Bogdanov, *Dieu et la science. Vers le métaréalisme*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, Collection « Bernard Grasset », 1991, p. 168.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 154.

⁵⁵⁹ *Idem*.

questions de foi que plusieurs penseurs se sont éloignés de la vérité. Le Moyen Âge en tant que période d'obscurantisme de l'humanité a été la période la plus sombre de l'histoire des sciences. Car, il y fallait plus croire que penser d'autant plus que la connaissance était considérée au sens de Saint Anselme comme un véritable obstacle à la croyance. Il fallait s'en débarrasser pour mieux plaire à Dieu. C'est donc le Dieu assimilé à la nature ou à l'univers qui fait qu'aujourd'hui, l'homme conçoit un univers unique qui soit réel même si les autres univers (métaphysiques et microphysiques, psychologiques) étaient alternatifs et représentatifs. C'est en présage aux incertitudes du monde postmoderne que Hannah Arendt parlait des « improbabilités probables » en politique dans la mesure où l'action qui est l'un des éléments déterminants de la politique ne saurait être connue par avance ainsi que les différentes réactions qu'elle peut susciter chez les pairs politiques: la politique chez Hannah Arendt est un art indéterminé qui repose sur l'esthétique de créativité et de natalité.

De par la diversité des éléments qui constituent le noyau atomique sous le prisme de l'unité nucléaire, il convient de déduire que la physique quantique n'est qu'une forme de mondialisation scientifique où rien n'est déterminé par avance. C'est le mouvement de conciliation, au-delà de leurs diversités et de leurs natures presque opposées, des fonctions corpusculaire et ondulatoire des particules tout comme la mondialisation veut concilier la pluralité à l'unicité, la paix à la guerre, les cultures opposées. Dans cette optique, les questions traditionnelles d'espace-temps sont dépassées aujourd'hui et la question de l'unité devient fondamentale tel que le démontrent les écrits ci-contre de Jean Guitton, Grichka Bogdanov, Igor Bogdanov : « *la physique quantique nous a contraints à dépasser nos notions habituelles d'espace et de temps. L'univers repose sur un ordre global et indivisible, tant à l'échelle de l'atome qu'à celle des étoiles.* »⁵⁶⁰.

Tout comme les étoiles et les atomes se réunissent en un tout qui est l'univers, l'univers mondial d'aujourd'hui est à cette image à travers la construction d'une ville marchande allant au-delà des petites villes qui constituent la planète. Loin de penser donc qu'il existe une pluralité de villes, il en existe une seule : c'est celle du cosmos qui est la terre fertile de la mondialisation et qui concilie cultures, modes de vie, visions du monde ; il y a, dans la mondialisation, une démultiplication des villes en une seule tel que le démontre Jean Luc Nancy lorsqu'il affirme que « *la ville se démultiplie et s'étend jusqu'au point où, tout en recouvrant tendanciellement l'orbe entière (sic.) de la planète, elle perd ses propriétés de ville, et avec elles, bien entendu,*

⁵⁶⁰*Ibidem*, p. 159.

celles qui permettraient d'en distinguer une « campagne »⁵⁶¹. L'ordre global et indivisible dont parlent ces auteurs ici traduit l'unité dans la diversité ou l'unité négative dont fait montre la mondialisation. Il ne s'agit non plus d'une unité parfaite parce que la fonction d'onde et la fonction corpusculaire ne sauraient être confondues au point de se révéler simultanément lors d'une seule et même expérience tel que le soulignait Bohr. Pour se révéler, il faut deux expériences consécutives. En une seule expérience, cela est impossible. Cet ordre global, que ce soit dans le monde microscopique ou dans la mondialisation, s'opère dans l'ordre de la connexion nécessaire. Aucun pays ne peut se soustraire de la ville-monde d'aujourd'hui sous prétexte qu'il vivrait en aparté. Pour David Hume, « *il apparaît donc que cette idée de connexion nécessaire entre deux conjonctions naît d'un certain nombre de cas semblables* »⁵⁶² de telle sorte qu'on ne saurait concilier les animaux avec les hommes au sein de la mondialisation. Cela prouve que la logique ultralibérale décriée par Braunstein qui accorde déjà des droits aux animaux et aux végétaux sous prétexte de les intégrer au rang des hommes et qu'il qualifie de « la folie philosophique » ou « philosophie devenue folle » ne trouve son sens que dans la déraison. Dans ce sens, même la pluralité des univers se fait entre les univers semblables.

2- De l'idée de la « pluricité » d'univers-mondes

L'univers, dans sa complexité, ne saurait être un tout monolithique, mais une diversité pluraliste. Son sens originel d'ailleurs traduit cette réalité. Pour Jean Guitton, Grichka Bogdanov et Igor Bogdanov, « *l'univers a déjà grandi dans des proportions phénoménales* »⁵⁶³. L'accroissement de l'univers vers des horizons plus grands que ceux du passé donne lieu à ce que ces auteurs appellent « *des univers divergents* »⁵⁶⁴ qui dépendent de la nature du plan/échelle dans lequel se situe l'observateur. Par cette expression « d'univers divergents », il convient de souligner que la même divergence des univers est au sein aussi bien du politique que de la mondialisation. Dans le politique arendtien, mieux sa communauté politique, chaque citoyen a sa vision du monde, c'est-à-dire qu'il a son univers projectif et mythique. Dans la mondialisation, les univers ne sauraient être les mêmes entre les peuples. Il y a une multiplicité réelle d'univers même s'ils semblent être unitaires au niveau virtuel. À titre d'illustration, l'univers atmosphérique d'un internaute des réseaux sociaux avec qui un virtuel co-citoyen

⁵⁶¹ Jean Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, p. 13.

⁵⁶² David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction d'André Leroy, Londres, Flammarion, 1747, section III.

⁵⁶³ Jean Guitton (de l'Académie Française), Grichka Bogdanov, Igor Bogdanov, *Dieu et la science. Vers le métaréalisme*, p. 45.

⁵⁶⁴ *Idem*.

lambda est en communication ne saurait être le même dans la réalité de cet internaute. Cela traduit donc la pluralité, voire la divergence des univers qui ne saurait être démentie :

*Dans son Entretien sur la pluralité des mondes, Fontenelle évoquait la possibilité qu'il existât des habitants sur les planètes voisines ; il considérait le fait comme hautement probable, voire certain. Il projetait dans l'espace l'expérience que fut la découverte de l'Amérique par les marins européens et le bouleversement que cela a entraîné sur la conception même de la vie et de l'humanité. Cette idée de Fontenelle étant devenue un bien commun, c'est à partir d'elle qu'il convient de réfléchir à la pluralité des mondes, question qui permet la rencontre de la science et de la théologie dans le texte de la recherche actuelle de la vie hors planète.*⁵⁶⁵

Cela revient à dire la pluralité des mondes est ce qui constitue le dénominateur commun de la science et de la théologie qui est une forme de politique. Pour la première, l'univers microphysique est différent de l'univers physique de par la « miniaturité » des éléments qui y sont et par la sensibilité dont ces éléments font montre. Quant à la deuxième, comme souligné plus haut, il y a l'univers terrestre des hommes (macro) et l'autre qui est céleste (micro) propre aux dieux. Il serait donc possible en notre sens que dès que la mondialisation postmoderne terminera son processus de totalisation des États et des univers terrestres, si d'ailleurs cela est possible, elle pourra concilier la terre avec le ciel et Dieu ne sera plus une donnée extérieure à l'homme, mais quelque chose qui lui est inhérent. Rappelons que les prédictions de la techno-humanité modernes déclinent que l'intelligence humaine se perfectionne au fil du temps et de ce fait, l'homme, dans les temps à venir, pourrait avoir un degré d'intelligence dont on attribue à Dieu aujourd'hui. Cela montre donc qu'au fil du temps, l'univers divin sera l'apanage de l'homme et toutes les mythologies grecques s'effaceront au profit de la réalité techno-humaine.

Les différents mondes évoluent, en fonction du degré de conceptualisation des hommes d'une époque donnée, dans une interconnexion des structures humaines sous l'aspect d'un système planétaire régi par un certain nombre de lois à la fois naturelles et conventionnelles. Ces structures renvoient, d'après Claude Lévi Strauss, à « un ensemble d'éléments qui forment un système. Une structure est un tout organisé qui s'impose à ses éléments et qui est capable d'adaptation et d'autorégulation »⁵⁶⁶ de telle sorte « qu'une modification quelconque de l'un d'entre eux amène une modification de tous les autres »⁵⁶⁷. La pluralité des mondes que nous

⁵⁶⁵ Jean-Michel Maldamé, « La pluralité des mondes », p. 303.

⁵⁶⁶ Claude Lévi Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 306.

⁵⁶⁷ *Idem*.

présente l'univers microphysique ne saurait se concevoir en marge de l'univers universel qui est macroscopique. Car, la réalité de ce monde dépend de la visibilité des instruments scientifiques à partir du monde réel de telle sorte que sans le monde réel, les autres mondes n'existeraient pas. Ils n'existent d'ailleurs pas de façon concrète, mais sont les représentations de l'univers visible à d'autres dimensions ou échelles. C'est la dynamique transitive entre ces différents mondes qui opère « *la transition des mondes, c'est-à-dire le fait de passer d'un niveau de réalité à l'autre* »⁵⁶⁸.

Une telle vision du monde était déjà opérée par Aristote à travers sa théorie de l'hylémorphisme en opposition à la séparation des mondes opérée par Platon. Le but de ce dernier était de concilier les points de vue de Parménide et d'Héraclite. Dans ce sens, le platonisme est un éclectisme. Car, le panmobilisme d'Héraclite est ce que Platon situait dans la *doxa* ou le « monde sensible » et l'immobilisme universel de Parménide est ce que Platon traduisait par le « monde des Idées » au sein duquel les choses sont éternelles. Bien au-delà, il faut peut-être voir le fondement de la pensée politique aristotélicienne dans son ambition à totaliser de façon uniforme le monde. Pour lui, il ne saurait avoir plusieurs univers. De ce fait, loin de penser que la politique soit une donnée extérieure à la nature humaine, à la société, elle en est plutôt intrinsèque.

L'idée n'est pas séparée de la matière, elle y est contenue sous le prisme de la forme. C'est l'idée qui forme et informe la matière. Une telle vision du monde laisse voir et croire que la microphysique est la forme de la métaphysique de l'époque moderne au sens du philosophe camerounais Mouchili Njimom Issoufou Soulé. Car, la métaphysique dans le monde commun ne doit plus être une pure abstraction telle que cela se pensait aux époques pendant lesquelles régnaient les états théologique et métaphysique, mais une recherche destinée à appréhender le réel à l'échelle de l'infiniment petit qui est au-delà de la macro physique. C'est sur cette base que l'on peut déduire que la mondialisation doit plus être une altermondialisation profitable à tous que d'être une globalisation consistant à phagocyter les États faibles. Car, aucun État n'est extraterrestre, tous sont liés à une égalité stratifiée en fonction des niveaux de développement qui se perçoivent en référence de la puissance technoscientifique qu'ils ont pu mettre en place pour mieux décliner la puissance du politique d'un côté et de celle de la politique de l'autre côté.

⁵⁶⁸ Auguste Nsonsissa (dir.), *La philosophie aux risques de la pensée libre*, p. 12.

3- De la stratification des « univers » socio-politiques

La société, qu'elle soit nationale ou mondiale, n'a jamais été un donné homogène, mais plutôt un construit hétérogène⁵⁶⁹ basé sur les différences sociale, ethnique, religieuse et tribale au sein desquelles le pouvoir politique choisit son camp et l'érige en un univers politique à modeler. En effet, loin de procéder comme les anthropologies politistes qui opèrent une rupture entre la « *théorie politique et la théorie de l'État* »⁵⁷⁰ et entre l'État et la guerre dont Sun Tzu nous dit que « *la guerre est d'une importance vitale pour l'État* »⁵⁷¹, la politique et l'État tout comme l'État et la guerre vont de pair. C'est ainsi que les États africains modernes dans ce sens ont pour référence l'élite occidentale chez qui la bourgeoisie et l'accumulation des biens au détriment de la préservation des intérêts du peuple sont les caractéristiques essentielles. C'est cette vision pessimiste de l'État que les philosophes anarchistes comme Proudhon, Bakounine, Karl Marx, Nietzsche... décriaient lorsqu'ils présageaient la disparition de cette institution. De façon générale, comme l'avait déjà pensé Karl Marx, il n'existe que deux univers sociaux tout comme il n'existe en physique que deux univers : l'univers physique (macro) et celui microphysique. L'univers interne peut être qualifié ici de microphysique parce qu'il ne s'expose pas, mais il fait partie du système physico-politique et ses actions sont des modèles que les autres univers doivent suivre nécessairement et l'univers externe, celui de la classe des pauvres qui obéit aux ordres.

Or, comme nous l'avons souligné plus haut, Hannah Arendt, se référant à la tradition philosophique antique nous faisait comprendre que chez les Grecs, la liberté excluait la domination à l'échelle supérieure tout comme à l'échelle inférieure. En d'autres termes, celui qui commande les autres n'est pas libre comme les gardiens de prison au même titre que ces prisonniers qui sont commandés. La multitude des univers politiques laisse voir que le principe fondamental de la vie n'est pas la cohésion, mais la contradiction qui provient de la domination d'un pôle politique prétendument légitime sur un autre. Hegel dans ce sens avait raison de penser que pour mieux saisir l'histoire, il faut procéder de façon dialectique parce qu'elle-même n'est pas linéaire. La stratification sociale opérée par le politique est ce qui est l'origine de l'établissement de plusieurs univers sociaux dans une même société politique. Georges Balandier ainsi affirmait ce qui suit : « *Le pouvoir politique organise la domination légitime et la subordination et crée une hiérarchie qui lui est propre. C'est surtout une inégalité plus*

⁵⁶⁹ Georges Balandier, *Anthropologie politique*, p. 93.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, 238.

⁵⁷¹ Sun Tzu, *L'Art de la Guerre*, décembre 2003, Mise en page PDF par Bertrand Janin, Article I. Disponible [en ligne] : <[http : //www.ifrance.com/artdelaguerreselonsunztu/](http://www.ifrance.com/artdelaguerreselonsunztu/)>.

fondamentale qu'il exprime « officiellement » : celle que la stratification sociale et le système des classes sociales établissent entre les individus et les groupes. »⁵⁷².

La politique en tant que « *force ordonnatrice par excellence* » selon le mot de Julien Freund a pour mission de concilier ces oppositions sociales ou d'univers bien qu'elle-même, au moyen de son gouvernement se range dans une classe sociale bien précise en l'occurrence celle de la bourgeoisie. Un univers politique sans contradictions n'est possible que si la politique elle-même disparaît. C'est pour cette raison que Hannah Arendt stratifiait les espaces pour une meilleure compréhension du politique allant de l'espace privé où la liberté n'existe pas pour l'espace politique en passant par l'espace public qui est le lieu par excellence des opinions contradictoires. L'universalité en elle-même ne peut se passer de la pluralité. Car, l'unité ne chercherait pas à résoudre les problèmes de l'universalité. De ce fait, l'universel n'est que la conséquence logique de la pluralité qui est l'essence de la politique arendtienne. Si la mondialisation cherche à universaliser le monde, ce ne peut être que dans la pluralité. Celle-ci n'est possible que dans les espaces public et politique. Et là, il faut promouvoir une éthique de communication planétaire susceptible de taire les intérêts égoïstes de chaque peuple et de penser l'univers comme un concept qui concilie l'art, l'esthétique, la cohésion, la rationalité rigoureuse pour une humanité prospère, morale et améliorée.

III- POUR UNE ÉTHIQUE JURIDIQUE DE COMMUNICATION ET DE COHÉSION DES PEUPLES ET DES ÉTATS DU MONDE

Dans un contexte politico-social alimenté par de multiples tensions aussi bien au sein de l'État qu'entre les États, c'est-à-dire dans les relations internationales, le droit, qu'il soit subjectif, objectif ou même international, se présente dans un tel contexte comme un concept à vacuité sémantique. Cela, au plan international, serait dû à la mauvaise communication entre les différents États et le déclin de la diplomatie en tant que paradigme essentiel de résolution pacifique des conflits dans le monde contemporain. Celui-ci n'est pas un tout monolithique où l'individu, parce que créé à « l'image de Dieu » reflèteraient la perfection divine, mais il est uniquement une diversité « *dans l'unité intime de l'universel et de l'individuel* »⁵⁷³ ou même un souhait de l'unité dans la diversité qui ne peut se faire qu'en prenant en compte la diversité des aspirations politiques, des proliférations idéologiques, de la multiplicité du désir d'extension des hégémonies des peuples particuliers et du désir de reconnaissance de chaque

⁵⁷² *Idem*. Il y affirme exacte ce qui suit : « Toutes les sociétés sont, à des degrés divers, hétérogènes ».

⁵⁷³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 251.

État comme *Conscience de soi* ou comme le « *rationnel en soi et pour soi* »⁵⁷⁴. La crise de la diplomatie communicationnelle aujourd'hui entre la Russie et l'Ukraine, en est une preuve irréfutable et objective. Loin d'user de la parole ou du dialogue en vue d'un compromis éventuel entre les deux belligérants, l'on parle désormais de la « diplomatie par les drones » dont le but n'est que la vérification du niveau d'annexion de l'ennemi et non la communication avec ce dernier pour un possible compromis. Une « diplomatie par les drones »⁵⁷⁵ est une diplomatie de contrôle et non de communication.

Partant de cette observation, la natalité, la pluralité et surtout la parole qui sont prépondérantes dans l'activité politique au sens arendtien du terme, doivent être vues ici comme une panacée dans la résolution des conflits sociaux et interétatiques. L'éthique de la communication en est une recette fournie par Jürgen Habermas bien que ses conditions de faisabilité avec le monde numérique deviennent de plus en plus difficiles à maîtriser. L'histoire des deux guerres mondiales précédentes démontre que la communication médiatique est en même temps péjorative et méliorative en ceci que les éléments de contrôle de cette forme de communication manquent une éthique de régulation susceptible de recadrer les possibles manipulations des masses tels que le démontrent les propos ci-contre d'Éric Maigret : « *La difficulté d'une réflexion sur la communication tient à des circonstances historiques exceptionnelles. Les guerres mondiales ont par exemple renforcé le sentiment que les médias étaient des instances de contrôle et de manipulation* »⁵⁷⁶.

Par ailleurs, d'après Jürgen Habermas, à la suite de l'École de Francfort⁵⁷⁷, l'éthique communicationnelle « *offre un cadre où le modèle de la structure constituée (...), [en un modèle] qui rend justice aux structures de l'intersubjectivité et qui remplace les hypothèses sur les destins des pulsions par des présupposés sur l'histoire des interactions et sur la formation de l'identité.* »⁵⁷⁸. En d'autres termes, la communication doit poser comme préalable la nécessité des rapports intersubjectifs en ceci qu'ils sont la condition de possibilité de sortir l'homme de ses penchants égoïstes, du destin des pulsions qui est réfractaire à toute coexistence pacifique et qui conduit au « repli subjectif » en vue de la défense d'une quelconque identité

⁵⁷⁴ *Idem.*

⁵⁷⁵ Il s'agit d'une expression très récurrente aujourd'hui dans les reportages de France 24 sur le conflit Russie/Ukraine pour montrer comment la communication entre les deux pays a échoué et a cédé la place aux instruments qui ne sauraient réfléchir et trouver des solutions idoines susceptibles de mettre fin au conflit.

⁵⁷⁶ Éric Maigret, *Sociologie de la communication et des médias*, Paris, 3^e édition d'Armand Colin, Collection « U », 2015, p. 6.

⁵⁷⁷ Il s'agit particulièrement d'Adorno, et Horkheimer.

⁵⁷⁸ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, tome 2, 1987, p. 427.

particulière. Dans ce sens, cette éthique mettrait fin à toute incompréhension dans les rapports entre les humains et les États. Mais il est important, voire nécessaire d'opérer d'abord une différence entre l'éthique et la morale qui sont le plus souvent confondues par l'opinion commune. Tandis que la morale est d'origine latine (*mores*, *mos*) et connote l'ensemble des règles prescrites ou l'ensemble des mœurs en vigueur dans une société donnée, que celle-ci soit ouverte ou close, l'éthique est plutôt d'origine grecque (*ethos*) et signifie un ensemble de recommandations qui posent la conscience comme juge du sujet appelé à agir. Pour mieux comprendre la question de l'éthique communicationnelle ou de la discussion aussi bien chez Habermas que chez John Rawls, il faut examiner les propos ci-contre de Karl Otto Apel :

*L'éthique de la discussion (ou de la communication) est une approche que nous avons pour l'essentiel défendue en commun. Forcée au début des années 70, cette position a suscité un certain nombre de discussions qui ont contribué à l'affiner. [...] L'éthique de la discussion (à l'instar déjà de l'éthique kantienne) est formaliste et universaliste pour la raison essentielle que, se présentant comme une macro-éthique...*⁵⁷⁹

C'est le caractère macro de cette éthique qui fait d'elle une instance normative susceptible de maintenir le monde ainsi que les Relations Internationales dans une période d'accalmie et de résorber asymptotiquement les questions des conflits civilisationnels entre les peuples du monde. Toutefois, il convient de remarquer ici, que la problématique de Habermas n'est plus celle de savoir comment on peut mener une vie bonne, mais à quelles conditions une norme peut être qualifiée de valide. Pour ce faire, Habermas part de la tentative de compréhension de l'action sociale en termes de communication et d'intercompréhension des locuteurs-auditeurs par le biais du langage, dans un discours argumentatif, critiquable et soumis à l'erreur.

Dans cette optique, l'éthique recommande et la morale commande. L'éthique questionne et perfectionne la morale. Car, certaines morales ou lois peuvent être injustes. Parler de ce fait d'une éthique de communication devient plus adéquat dans un contexte de relations internationales et de la mondialisation tendues pour éviter la confrontation de la diversité des morales sociales inhérentes à chaque État dans ce grand « rendez-vous du donner et du recevoir » selon la terminologie de Léopold Sédar Senghor. L'éthique, c'est « la vraie morale » selon Blaise Pascal parce qu'elle s'insurge souvent contre les irrégularités de la simple morale

⁵⁷⁹ Karl Otto Apel, « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », in André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, tome 1, 1989, p. 154.

sociale. Avant de promouvoir une éthique de communication, c'est-à-dire un consensus qui « *ne cherche pas à détruire les différentes opinions mais à aboutir à une solution partagée, à une voix commune* »⁵⁸⁰, il faut saisir au préalable le concept de droit dans sa diversité sémantique. C'est par la saisie juridique que l'humanité comprendra qu'« *il s'agit d'une véritable éthique de la discussion dans la mesure où il est le mode de prise de décision dans le cadre d'une discussion rationnelle.* ». Car, la morale s'assimile souvent aux régulations sociales imposées, sans discussion aucune, dont le droit se présente comme l'instance garante.

1- Le droit, l'éthique et la souveraineté des peuples du monde

Le droit est ce sans quoi aucune existence harmonieuse n'est possible. C'est lui, en collaboration avec la loi, qui définit le permis et le défendu. Il est la condition d'existence de l'État et de la survie de l'individu. Bien que certains philosophes de l'état de nature comme John Locke parlent du *jus naturalis*, le droit naturel illuminé par la lumière naturelle encore appelée la raison qui est au fondement de l'éthique, il convient toutefois de souligner que cette forme de droit est moins objective vu la duplicité qui régit l'être humain. Mais, l'idée du droit a plusieurs stratifications qui peuvent servir de soubassement à l'élaboration d'une éthique de communication dans les relations humaines et internationales. La question de la normalisation dans un contexte à la fois politique et économique engendre aussi bien la problématique de la légalité que celle de la légitimité. Est normal, ce qui est conforme à la norme. Or, la norme est confondue soit aux exigences morales d'une société donnée connotant ainsi la morale close dans le sens d'Henri Bergson, soit alors à la morale ouverte en se référant au « juge infaillible » que possède tout être raisonnable. Dans un contexte de mondialisation où le politique est de moins en moins crédible, le concept de droit revêt d'ores et déjà plusieurs connotations surtout que « *la régulation de la machinerie économique [...] vise en réalité à éradiquer l'instance de la Loi* »⁵⁸¹ pour laisser libre cours à l'expression du « *pouvoir de la norme* »⁵⁸². La loi, de fait, sort de son statut d'instance transcendant l'individu pour se concevoir comme une donnée immanente à la dynamique économique et sociopolitique qu'impose la logique dont le postulat est l'attribution d'une supériorité de la norme sur la loi : « *la norme est plus puissante que la loi.* »⁵⁸³.

La re-transfiguration de l'homme par le capitalisme est la conséquence logique de l'échec du socialisme et du communisme longtemps vantés comme les meilleures formes de

⁵⁸⁰ Séverine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine, 2013, p. 281.

⁵⁸¹ Jean Vioulac, *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, p. 384.

⁵⁸² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 216. Cité par Jean Vioulac, *Idem*.

⁵⁸³ Jean Vioulac, *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, *Idem*.

gouvernements. Car, ceux-là qui soutenaient cette idéologie à l'instar de Karl Marx et son condisciple Engels, démontraient par exemple que dans le communisme, l'idée du droit est une forme éclectique et conciliatrice de la légalité et de légitimité, c'est-à-dire de la souveraineté du peuple et de la transparence du pouvoir politique ; ce d'autant plus qu'il n'existerait plus au sein d'une telle organisation politique des classes sociales⁵⁸⁴ qui meuvent l'histoire des sociétés humaines. De ce fait, «si L'URSS a échoué à créer *Homo sovieticus*, le capitalisme contemporain est en passe de produire la configuration précise d'*Homo oeconomicus* qu'il requiert.»⁵⁸⁵. Toutefois, le droit subjectif semble, *a priori*, s'opposer aux souverainetés individuelles et populaires, ce qui nous paraît nécessaire de transcender ici.

2- Du droit subjectif aux souverainetés individuelle et populaire

Pour Francis Moreault, il est nécessaire d'examiner le caractère instrumental et libéral des droits subjectifs que bon nombre de commentateurs de Hannah Arendt attribuent à sa pensée politique pour mieux comprendre aussi bien les questions de la souveraineté des individus, des États que les méandres du droit subjectif surtout dans le contexte politique américain du XXe siècle :

*Je voudrais examiner ici une thèse récurrente défendue par de nombreux commentateurs de Hannah Arendt à savoir que l'auteure considère que la pensée politique moderne est totalement dominée par la rationalité instrumentale et le libéralisme politique, uniformément vouée à l'expérience des droits subjectifs, du jusnaturalisme et à la séparation radicale entre la liberté et la politique.*⁵⁸⁶

Au vu de la tendance actuelle de l'humanité à régresser sur le *jus naturalis* au détriment du *jus conventionalis*, il est clair que notre époque manque d'époque. En effet, « L'absence d'époque »⁵⁸⁷ est ce qui caractérise le monde contemporain. Or, toute morale, toute loi, est tributaire d'une époque donnée. Car, les lois ne sont pas statiques, elles sont dynamiques et dépendent du degré de civilité de la population qui les conçoit et qu'elles régissent en retour. La loi ou la morale, dans cette optique, est tributaire du degré de perfectionnement de

⁵⁸⁴ Karl Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, édition allemande de 1872, Libro veritas, Collection « Sciences humaines, Le communisme pour ces deux auteurs, concilie la bourgeoisie au prolétariat et fait disparaître les classes sociales d'où la fin de l'histoire résulterait de l'effectivité du communisme. Mais, le capitalisme vient dépasser cette conception puisque l'homme est moins un animal communiste que capitaliste. De par le « ratio » inhérent à la raison humaine, il convient de déduire que le « commun » est plus extérieur à l'homme que le « calcul », ratio. L'homme est de ce fait un être de calcul.

⁵⁸⁵ Jean Vioulac, *La logique totalitaire ; Essai sur la crise de l'Occident*, p. 380.

⁵⁸⁶ Francis Moreault (1999). Hannah Arendt, les États-Unis et la modernité politique. *Politique et Sociétés*, 18(3), 121–144. <https://doi.org/10.7202/040194ar>.

⁵⁸⁷ Bernard Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou*, p. 14.

l'intelligence humaine qui ne saurait elle-même être statique. C'est à cause de cette illusion d'une possibilité d'existence d'une époque sans époque, que la question du droit subjectif devient de plus en plus choquante parce qu'elle conduit ainsi à la nécessité de considérer la contemporanéité comme un « tournant »⁵⁸⁸ décisif de l'humanité. De fait, le droit subjectif d'après Hegel relève du domaine du droit abstrait, c'est-à-dire un droit processuel qui n'a pas encore atteint sa concrétude, qui n'a pas encore concilié le concept avec la réalisation : c'est l'*Idée*. Dans cette perspective, le droit subjectif est une forme de droit primitif dont la *propriété*, *l'usage de la chose et l'aliénation de la propriété*⁵⁸⁹ sont caractéristiques. À la première étape du droit subjectif où l'individu extériorise la *conscience de soi* sur les choses qui lui sont extérieures, la souveraineté de l'être en tant qu'être devient effective aussi bien dans la chose à posséder que dans le sujet qui la possède.

Pour le premier cas de figure, c'est-à-dire la chose à posséder, celle-ci n'est chose chez Hegel que lorsqu'elle a une vacuité ontologique. En d'autres termes, critiquant le droit romain qui postulait la possession des enfants par leurs parents, Hegel pense à la non-possibilité de posséder une personne. Car, une personne n'a pas une vacuité ontologique contrairement à la chose qui est dépourvue de l'être. L'homme, en tant qu'être doué de raison, est aussi souverain dans le deuxième cas de figure parce que qu'il n'a pas encore extériorisé la conscience de soi dans la chose afin de faire « *même* »⁵⁹⁰ avec la chose. De l'*en soi* au *pour-soi* en passant par l'*a soi* de la volonté libre afin de devenir sujet moral susceptible de se représenter universellement les principes moraux, tels que les morales de Kant et de Fichte⁵⁹¹ l'avaient fait, le sujet moral n'a pas encore atteint l'apogée de sa marche dans l'histoire. C'est dans ce sens qu'à ce stade, la souveraineté populaire ne saurait être effective. Car, chaque individu a ses principes moraux qu'il prétend universaliser. Pourtant, la morale ne peut être universelle que lorsqu'elle sort de la subjectivité particulière pour s'incarner dans la subjectivité de l'État en tant que « *le rationnel en soi et pour soi* »⁵⁹². Elle ne peut l'être qu'au sein de la moralité objective qu'incarne l'État-divin hégélien. Vu l'imprévisibilité qui caractérise l'action

⁵⁸⁸ Le mot est de Martin Heidegger. Il l'examine précisément dans *Question IV*, Paris, Gallimard, p. 147.

⁵⁸⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principe de la philosophie du droit*, pp. 75-106.

⁵⁹⁰ Le concept « *même* » ou la *mêmeté* chez Hegel, connote le fait de concilier de façon hémogénique deux choses dont les natures initiales étaient différentes. Par exemple, en devenant propriétaire d'un objet, on sort ce dernier de sa vacuité ontologique et on en devient propriétaire, c'est-à-dire une « chose » à laquelle aucune autre conscience ne doit s'intéresser parce qu'elle est déjà personnifiée.

⁵⁹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel dans *Principes de la philosophie du droit* cité plus haut, montre que les morales de Kant et de Fichte ne sauraient être objectives parce que toutes deux confondues ne distinguent pas la morale de l'éthique en premier lieu, puis sont encore incarnées par une subjectivité. Dans ce sens, leurs morales ne sauraient être objectives. La morale objective chez Hegel est celle qui est sortie de la subjectivité et s'incarne par les institutions qui concilient l'*en soi* et le *pour soi*. p. 69.

⁵⁹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 251.

humaine, « *selon Arendt, l'introduction du concept de souveraineté platonicienne dans le corps politique était le moyen du philosophe grec d'échapper aux risques de la pluralité humaine et aux insécurités de l'action politique.* »⁵⁹³.

Cependant, la mondialisation-définitive ultra capitaliste en tant que fin de l'histoire dans le sens de Fukuyama pose au préalable de son déploiement la dé-divinisation de l'État au profit de l'avènement de l'État mondial au sein duquel Dieu est remplacé par le capital. L'idée du droit, dans ce contexte, devient ambivalente parce que le droit positif qui est l'*existence de la volonté libre* au sens hégélien du terme cède la place au droit des gens par nature cosmopolitique. Loin de valoriser la souveraineté de l'homme au moyen du droit des gens, le capitalisme évalue l'homme sur le potentiel « *de sa productivité universelle (Produktivkraft)* »⁵⁹⁴, au point où l'idée du droit subjectif cède la place au droit universel libéral qui définit désormais la souveraineté des êtres raisonnables de l'univers. Ainsi, pour Habermas, dépassant la conception kantienne des droits subjectifs en rapport avec le droit privé et en transcendant les théories contractualistes qui limitent le droit à la sphère étatique, stipule que « *le droit des hommes [qui ont décidé de vivre] sous des lois de contraintes publiques par lesquelles ce qui appartient à chacun peut être défini et garanti contre toute intervention d'autrui.* »⁵⁹⁵.

Les souverainetés individuelle et populaire ne sont possibles que lorsque l'État, en tant que souveraineté particulière, a en son sein, une autonomie à la fois interne et externe. Interne quand les mercenaires ne font pas partie du gouvernement interne et externe lorsque l'État est libéré définitivement des griefs de son ancien colon. Les conflits entre les peuples sont le plus souvent non seulement la conquête de l'espace à travers des annexions géostratégiques et géopolitiques, mais aussi la lutte de la reconnaissance de la souveraineté de soi par l'autre en tant que souveraineté inaliénable. Cependant, selon Francis Fukuyama, la lutte des principautés n'est ni une affaire de la conquête d'espace, ni celle de la recherche effrénée de l'accumulation du capital ; mais seulement la lutte pour la mise en œuvre de l'effectivité du *thymos* ou désir de reconnaissance de chaque sujet, de chaque État : « *Un prince se battant avec un autre prince*

⁵⁹³ Giada Pistilli, « L'égalité vue par Hannah Arendt », Séminaire « Égalité, propriété, communisme », p. 5. Consultable dans <https://www.researchgate.net/publication/333055473>.

⁵⁹⁴ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit de l'anglais par Monique Wittig, Paris, Les Éditions De Minuit, 1964, p. 61.

⁵⁹⁵ Emmanuel Kant, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, in : *Œuvres philosophiques III*, traduction Luc Ferry, Paris, Gallimard, 1986, pp. 269-270. , cité par Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, traduction de Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 108.

n'a besoin ni d'argent ni de terres : il en a [...] ce qu'il veut, c'est la reconnaissance de sa domination ou de sa souveraineté.»⁵⁹⁶.

Il est de la nature de la rationalité politique de n'obéir acunement à une rationalité paradigmatique universelle. La rationalité qui prévaut en politique, c'est l'absence de rationalité avec son acolyte qui est l'irrationalité politique d'où la politique est la terre natale de la banalité du mal. Parler donc de la démocratie libérale comme rationalité universelle, c'est oublier l'incertitude qui régit la microphysique moderne et qui trahit même les faits existentiels qui ont été exacts dans le passé. C'est parce la politique est une création humaine, l'action humaine étant indéterminée que la politique devient aujourd'hui indéterminée ni par des lois naturelles, ni même par les lois humaines, mais seulement par la loi de l'absence de loi. Loin de penser à l'homogénéité du monde tel que le pense Fukuyama, « *la mondialisation bien comprise – ce nouvel ordre du monde dans lequel les plus grands groupes intégrés ne rivalisent plus entre eux par la violence et pour la domination –, mais commencent paisiblement au moins dans l'idéal* »⁵⁹⁷, le manque de souveraineté politique dans bon nombre d'États d'aujourd'hui est lié à l'hétérogénéité des cultures et traditions qui activent le mouvement de « totalisation holistique » dans la politique postmoderne.

La mondialisation, loin d'être une simple globalisation désontologisant l'être profond des peuples, devrait partir du local pour le global en conciliant le droit et la vérité pour une meilleure harmonie des peuples. C'est ainsi que la démocratie qui est son allié extrinsèque se présenterait comme « *le point de convergence de toutes les figures du désassujettissement* »⁵⁹⁸, c'est-à-dire le lieu de reconquête de la liberté et de « *la subjectivité authentique* » de l'homme dont parle Sören Kierkegaard. Par ailleurs, Hegel dans cette lancée démontrait que l'extension des peuples à l'échelle mondiale relève de l'ordre de la nécessité. Elle passe par le commerce, c'est-à-dire des questions d'ordre économique ce qui suscite de fait de la suspicion à l'égard du concept du « sens commun » qui doit être le lieu de rencontre entre la rectitude et la vérité :

*L'extension, selon la nécessité naturelle, du commerce avec les peuples étrangers, comme par exemple le commerce des Européens avec un nouveau continent, a eu un effet sceptique sur le dogmatisme de leur sens commun tel qu'il existait jusqu'alors et sur la certitude irréfutable d'une foule de concepts portant sur le droit et la vérité*⁵⁹⁹.

⁵⁹⁶ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 89.

⁵⁹⁷ Francis Fukuyama, *La fin de l'homme est les conséquences de la révolution biotechnique*, p. 226.

⁵⁹⁸ André Tosel, *Civilisations, Cultures, Conflits. Scénarios de la mondialisation Culturelle II*, p. 24.

⁵⁹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, traduction de B. Fauquet, 1972, Paris, Vrin, pp. 52-53. Cité par Jean Luc Nancy, *Op. cit.*, p. 15.

À partir de cette prise de position hégélienne, il convient de souligner qu'il est plus avantageux de parler de la « *glocalisation* » en tant que l'ordre combiné du global et du local pour un véritable équilibre allant du particulier au général, de l'un dans sa substance à l'universel dans son essence significative. Car, la vérité d'un peuple, son âme, doit être conciliée au droit en vigueur dans ce peuple. Un droit importé sans rapport avec les réalités locales se présente aux yeux de ses subalternes comme injuste et incorrect. Sur la base de ce néologisme de la « *glocalisation* »⁶⁰⁰, la communication au sein des peuples de l'État-monde se fera entre les pairs, à l'image du dialogue politique que recommandait Hannah Arendt pour sortir de l'emprise des régimes totalitaires. Cet idéal n'est possible que s'il existe au préalable une éthique de communication qui puisse promouvoir et garantir l'égalité entre les peuples du monde.

3- Quelle éthique de communication pour une égalité entre les peuples ?

L'absence d'une véritable et réelle éthique de communication entre les États et les peuples du monde est ce qui est à l'origine de la conflictualité dans les relations internationales aujourd'hui. Cette éthique doit reposer sur un dialogue « sincère » entre les États tel qu'Emmanuel Kant posait déjà le principe de la « sincérité » comme l'un des éléments déterminants pour l'effectivité de son *Projet de paix perpétuelle*. En effet, ce qui caractérise le Droit International, c'est l'extension de la puissance du bloc occidental qui, aujourd'hui par exemple, se heurte à la riposte du « bloc » poutinien. L'histoire humaine, dans cette optique, apparaît discontinue. Elle surpasse un certain nombre d'obstacles ou de révolutions qui sont d'ailleurs la matrice de la dynamique intrinsèque à toute société humaine. Les sociétés animales ne perfectionnent pas leurs théories et pratiques, à l'instar du processus de la fabrication du miel par les abeilles qui est resté statique jusqu'aujourd'hui, parce qu'elles manquent de l'esprit de révolution. L'on peut donc déduire à partir de ce postulat que la révolution est inhérente à la raison⁶⁰¹.

⁶⁰⁰ Ce concept est de Manfred Lange. Il désigne la combinaison des valeurs locales d'avec celles mondiales. C'est par ailleurs la conciliation entre le particulier et l'universel, l'un et le tout. Il fut adopté pour la première fois par les premières entreprises japonaises vers la fin des années 1980. Il trouve son approfondissement sémantique plus précisément lors d'une conférence tenue en 1997 sur le thème : « La mondialisation et la culture indigène », publié à « Harvard Business Review » dans laquelle Roland Robertson avait pris part et l'avait défini comme la co-présence du particulier et l'universel. Dans ces entreprises japonaises, ce concept était destiné à adapter les techniques agricoles importés aux réalités locales de même qu'il est employé aujourd'hui dans le but de joindre le global et le local afin que chaque peuple dans la mondialisation conserve son identité et son originalité. Son étymologie japonaise est « *dochakuka* » qui renvoie littéralement à la « localisation globale ».

⁶⁰¹ Pour Hegel, la passion ne s'oppose pas à la raison, mais en constitue plutôt sa ruse. Loin de la concevoir comme une gangrène de l'âme comme Emmanuel Kant, c'est grâce aux passions que les Grands Hommes accomplissent l'histoire universelle de l'humanité.

Loin d'être l'apanage d'un peuple à part, la révolution est ce que l'humanité a plus en commun. L'histoire de l'humanité est d'ailleurs révolutionnaire tel que le démontrait Karl Marx et plus tard, Hannah Arendt. Cette dernière démontrait que c'est par les révolutions américaine, hongroise ou française que l'Amérique, la Hongrie et la France ont connu, chacune à son niveau, un véritable progrès de liberté sur tous les plans. Mais, la révolution n'est pas forcément belliqueuse. Elle peut être pacifique sans faire couler le sang. Ce sont les fondements d'une forme de société basée sur la communication permanente entre les cosmocitoyens que nous voulons promouvoir ici. Sans prétendre sonner le glas des révolutions sanguinaires dans le monde, nous voulons promouvoir une éthique de communication humanisante à partir de laquelle l'humanité pourra se greffer pour perfectionner les Relations Internationales et cosmopolites. Pour ce faire, « *L'urgence se fait plus que jamais sentir de forger des concepts qui nous permettent de penser de façon nouvelle ce qu'il y a de nouveau et de vivre et d'agir avec.* »⁶⁰². En d'autres termes, il faut revaloriser initialement les concepts tels que la valeur, l'humain et la dignité qui soient capables d'impulser du nouveau dans le vivre et dans l'action humaine.

À partir de là, il convient de mettre en application la parole, le travail et l'action dont Hannah Arendt posait comme des activités prépondérantes dans l'activité politique. Dans cette optique, aucun mouvement politique ne doit se déployer en politique en marge des prescriptions philosophiques établies par Hannah Arendt à savoir la natalité et l'expérimentation de la liberté. Toute révolution qui se situe en marge de ces prescriptions, nous dit François Moreault, est péjorative. Ainsi : « *Pour H. Arendt, une révolution doit nécessairement combiner la faculté de commencer quelque chose de nouveau et le désir d'expérimenter la liberté. La liberté est précisément chez H. Arendt le but (aim ou goal) de la révolution.* »⁶⁰³. De fait, si la politique se veut rationnelle, elle doit se former à la rationalité étatique qui vient de la philosophie politique. Se référant à Hegel, Jürgen Habermas dans la même lancée affirmait que « *les mouvements politiques qui transgresseraient les limites fixées par la philosophie iraient, selon Hegel, à l'encontre de la raison elle-même* »⁶⁰⁴.

Cette rationalité politique proposée par Hegel et reprise par Jürgen Habermas montre la nécessité qu'a le politique de s'adosser sur les principes éthiques conçus par la philosophie.

⁶⁰² Urich Beck, *La société du risque sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Champs essais, 2008, p. 24.

⁶⁰³ François Moreault (1999), « Hannah Arendt, les États-Unis et la modernité politique ». In *Politique et Sociétés*, 18(3), p. 122. Consultable dans <https://doi.org/10.7202/040194ar>.

⁶⁰⁴ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988, p. 49.

L'éthique communicationnelle est ce qui rendra favorable le dialogue entre les gouvernants et les gouvernés, entre les différentes classes sociales qui s'étendent aujourd'hui en différentes classes étatiques (Nord, Sud). C'est cette éthique qui pourra concilier le vécu (l'étant) et l'être politiques tout en rendant inviolables les « *principes d'ouverture et de disponibilité à la communication qui constituent le fondement de son projet politique.* »⁶⁰⁵. Cependant, depuis Nicolas Machiavel, pour mieux conquérir et conserver son pouvoir, il faut faire recours à tout procédé susceptible de faire endormir l'esprit du peuple ou des sujets. Dans cette optique de Nicolas Machiavel⁶⁰⁶, la communication, loin de dévoiler la vérité et de rendre crédible la gestion du pouvoir politique, est simplement une modalité langagière aux relents rhétoriques mis au profit des gouvernants tel que la logique était au profit des sophistes dans l'Antiquité grecque. Ainsi, au sein de cette forme du politique, il y a un grand écart entre ce qui est dit ou promis au peuple et ce qui est fait ou réalisé par le politique. Les propos ci-contre confirment ce point de vue :

*Les déformations du monde vécu prennent une autre forme dans les sociétés où les crises pénètrent le monde vécu par la porte des affiliations politiques pertinentes. [...] Le monde vécu n'est pas directement assimilé au système, donc à des domaines d'actions formellement organisés, régulés par le droit ; au contraire, les organisations de l'appareil d'État et de l'économie, devenues des systèmes autonomes, sont fictivement replacées dans l'horizon d'un simulacre du monde vécu. Le système se drape dans le voile du monde vécu : ce faisant, il vide ce dernier de tout contenu.*⁶⁰⁷

Ce qui rend l'égalité des peuples illusoire et utopique, c'est le mensonge et la duperie dont les pays du Nord usent pour mieux phagocyter les États du Sud au moyen du simple slogan de la mondialisation. Une telle réalité laisse transparaître l'idée selon laquelle l'itinéraire paradigmatique de la mondialisation est ce qui décrédibilise en premier sa phénoménologie ou son déploiement. D'après Jean-François Bayart et Romain Bertrand, cet itinéraire part de l'esclavage, se poursuit avec la colonisation pour finalement prendre la casquette de la coopération dont la dénomination actuelle est la mondialisation. C'est un processus destructeur de l'humanité en tant que valeur, qui transforme toute relation pacifique en rapport de forces. De la cognition à la théorie de l'identité sociale, il y a une complémentarité d'analyses. C'est ainsi qu'il y a un ensemble de théories de la communication développées en psychologie sociale

⁶⁰⁵ Constantin Languille, *La possibilité du cosmopolitisme*, p. 91.

⁶⁰⁶ Pour cet auteur dans son *Prince* cité plus haut, l'homme politique doit être à la fois lion et renard connotant respectivement les images de la perfidie et de la ruse. Il faut donc mentir au peuple lorsque besoin se fait pour conserver son pouvoir.

⁶⁰⁷ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, p. 425.

et où l'approche stress-coping est exposée comme une panacée du vivre-ensemble tel que le démontrent les écrits ci-dessous :

*Des contributions à la théorie de la communication ont émergé parallèlement à ce courant, et ils peuvent s'appliquer aux contacts interculturels. C'est le cas, par exemple, avec la perspective du contrôle de l'incertitude, qui comporte un aspect cognitif tout en incorporant des thèmes relevant des approches de l'apprentissage de la culture et de l'approche stress-coping.*⁶⁰⁸

Or, pour qu'il y ait une éthique de communication, il faut une égalité des peuples afin que ceux-ci se comportent comme des égaux. Ainsi, la mondialisation ne saurait être considérée comme la fin de l'histoire humaine au nom de l'union des peuples qu'elle promet. Elle est plutôt un moyen d'extension des idéologies puissantes ou tout au plus, une forme de néocolonialisme. Elle est un moyen moins violent utilisé par les superpuissances pour mieux avoir une véritable emprise sur les États faibles. Elle est de ce fait une instrumentalisation de la politique et du politique. La mondialisation en tant que possibilité d'unicité des peuples s'érige en un appareil idéologique de l'État-monde qui n'est rien qu'au service du bloc idéologique occidental auquel la Russie s'oppose farouchement aujourd'hui. Une telle conception de la mondialisation est claire dans les propos rythmiques et rimiques ci-dessous de Jean-François Bayart et Romain Bertrand :

Après l'abolition de l'esclavage

Ils ont créé la colonisation

Lorsqu'on a trouvé la solution

Ils ont créé la coopération

Comme on dénonce cette situation

Ils ont créé la mondialisation

Et sans expliquer la mondialisation

*C'est Babylone qui nous exploite.*⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ Geneviève Vinsonneau, *Mondialisation et identité culturelle*, p. 142.

⁶⁰⁹ Jean-François Bayart et Romain Bertrand, « De quel « legs colonial » parle-t-on ? » in Tiken Jah Fakoly, « Y'en a marre », *Françafrique*, Universal Music, 2002, p. 2.

L'éthique de la communication se situe aux antipodes de l'exploitation de l'homme par l'homme. Elle valorise l'homme et le place au rang des fins. L'histoire humaine dans ce sens se présenterait comme une succession des dialogues ayant pour but d'améliorer les conditions de vie des populations afin que celles-ci s'adaptent aux nouvelles exigences du cadre spatiotemporel dans lequel elles se trouvent ainsi que la dynamique socioculturelle qui le régit. Car, tout ce qui fait partie du temps est en évolution permanente.

Ce n'est pas uniquement la lutte des classes qui fait évoluer les sociétés, mais c'est aussi la dynamique intrinsèque au temps qui en a la charge. La communication est ce qui pose les bases du vivre ensemble harmonieux qui est une forme de philosophie au-dessus de simples contradictions sociales et sociétales basée sur le principe hégélien selon lequel « *une violence faite à mon corps par autrui est une violence faite à moi.* »⁶¹⁰. Ainsi, le dialogue inclusif, c'est le dépassement des grandes contradictions sociales, c'est cette forme de résolution des conflits qui peut sortir la mondialisation de ses dérives actuelles : « *on peut aussi décrire l'histoire comme un vaste dialogue entre les sociétés au cours duquel celles qui sont affectées de graves contradictions internes s'effondrent et sont remplacées par d'autres qui réussissent à dépasser ses contradictions* »⁶¹¹.

Cheikh Hamidou Kane soulevait la nécessité de la communication entre les Hommes dans son ouvrage *L'Aventure ambiguë* où il décriait la « *détresse de n'être pas deux* »⁶¹² dans le monde. Cela est similaire au principe créationniste judéo-chrétien où Dieu, après avoir créé Adam, a trouvé nécessaire de créer un autre être avec qui Adam devrait communiquer afin qu'ils vivent heureux. Les peuples du monde, par-delà l'idéologie ambiante du capitalisme néolibéral, doivent privilégier le lien social de manière à ce qu'il soit largement supérieur au lien économique qui structure idéologiquement la société humaine. En effet, le lien économique entre les individus et entre les États se doit d'être largement en dessous du lien social et humain de telle sorte que loin de penser que « *l'économie domine largement le fonctionnement social* »⁶¹³, le paradigme doit être renversé s'il l'on veut promouvoir une paix durable aussi bien au sein de la politique intérieure qu'au sein de la politique extérieure.

⁶¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 87, § 48.

⁶¹¹ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 88.

⁶¹² Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris, UGE, Nouvelle Édition, 1979, p. 164.

⁶¹³ Geneviève Vinsonneau, *Mondialisation et identité culturelle*, p. 5.

Cette partie nous a permis de montrer les nuances qui existent entre le politique arendtien et l'effectivité de la mondialisation. En effet, le politique arendtien privilégie la liberté créatrice à travers les actions et la prise en compte des opinions au sein des affaires politiques ce qui crée une forme d'égalité au sein de la communauté politique. Or, la mondialisation ultra capitaliste n'est qu'une forme de privation de soi et des souverainetés des États-nations, une forme d'américanisation du monde pour reprendre Serge Latouche. Dans ce sens, loin promouvoir un universel libéral, la mondialisation libéralise l'universel occidental ce qui, d'un point de vue politique, n'est rien d'autre qu'absence de liberté, donc de l'espace politique véritablement mondial. La mondialisation n'est pas, de ce fait, un processus neutre. Son incompatibilité avec les politiques nationales est liée au dualisme conceptuel entre souveraineté des peuples locaux, ayant leur identité locale propre d'avec la souveraineté universelle ou cosmopolite conduite par le mouvement capitaliste, essentiellement américain par ricochet, occidental. De là, il convient de déduire que la politique, en tant qu'art gouvernemental, n'est pas adéquat à la mondialisation libérale qui phagocyte les identités particulières au profit d'une identité plurielle.

TROISIÈME PARTIE :
LA MONDIALISATION AU SENS ARENDTIEN : ENJEUX ET
PERSPECTIVES

Si pour Hegel, toute philosophie reflète la réalité sociale de son temps, il faudra néanmoins reconnaître que celle de Hannah Arendt se situe dans la même logique tout en transcendant le temps et l'espace dans lesquels elle s'était développée, l'Allemagne Nazie. Dans ce sens, sa philosophie politique reste importante aujourd'hui pour une meilleure compréhension des différents mécanismes qui gouvernent et structurent le monde entier. C'est par la saisie de ces différents mécanismes que l'on peut mieux comprendre le passage actuel de l'unipolarisation du monde à sa bipolarisation, voire sa multipolarisation. Les différentes crises politiques dans le monde se doivent aussi d'être comprises sur cette base d'où sa conception de la mondialisation reste riche d'enjeux et s'élargit à une réflexion perspectiviste de l'histoire future.

Par enjeu, nous entendons l'ensemble d'apports mélioratifs que la mondialisation au sens arendtien du terme peut apporter dans un monde postmoderne comme le nôtre qui se caractérise de plus en plus par la déraison. Quant aux perspectives, il s'agit d'un ensemble d'ouvertures projectives que pourraient intégrer la mondialisation si elle part sur les bases éthique, économique et prospectif du politique arendtien. Si pour Hans Jonas, Hannah Arendt fut « *une passagère sur le navire du XXe siècle* »⁶¹⁴, il faut néanmoins souligner que sa pensée multiforme et politique en particulier reste d'actualité et présente de ce fait une panoplie d'enjeux et de perspectives dans un monde où la paix reste un souhait, un vœu presque utopique. C'est sous l'éclairage de la philosophie politique, mieux de la science politique de Hannah Arendt que nous allons recadrer conceptuellement la mondialisation actuelle afin de redonner à l'être politique, sa dignité longtemps perdue. En plus, nous voulons appliquer certaines théories de son politique-mondial pour une Afrique futuriste meilleure et prospère.

⁶¹⁴ Hans Jonas, « Agir, connaître, penser », in *Entre le néant et l'éternité*, traduction de l'allemand par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, BELIN, Collection « Extrême contemporain », 1996, p. 83.

CHAPITRE 7 :

LES IMPLICATIONS DU POLITIQUE ARENDTIEN DANS LA SOCIÉTÉ GLOBALE ACTUELLE

Dans ce chapitre, il convient pour nous de poser les bases principales et conceptuelles du politique arendtien susceptibles de nous permettre de dégager un ensemble d'enjeux et perspectives que sa conception du politique pourrait apporter au sein d'un monde mondialisé comme le nôtre où les repères axiologiques disparaissent continuellement : « *Nous, nous pensons qu'il n'y a qu'un seul monde, celui dans lequel nous sommes et dans lequel il faut réformer pour réussir* »⁶¹⁵, affirme Ernest-Antoine Seillière. Il n'est pas possible, d'après Seillière, de changer notre monde pour la création d'un nouveau. Car, l'homme est une composante du monde et ne saurait créer le tout dans lequel il fait partie. Ce qui reste à faire, c'est de perfectionner le monde actuel au moyen de nos agirs, de nos dires et de nos manières d'être. Ceci requiert que l'homme mette sur pieds un ensemble de conditions de possibilités ayant pour téléologie la purification de la mondialisation actuelle de ses dérives. En effet, initialement, si Hannah Arendt présente un intérêt particulier à l'histoire politique du passé pour non seulement mieux concevoir le politique moderne et voir l'origine de ses dérives, il est aussi clair et distinct qu'elle ait pour ambition de restaurer en politique la valeur intrinsèque de l'homme qui est la liberté et dont la subordonnée est la responsabilité⁶¹⁶. Car, cette dernière n'est possible que si l'on est au préalable libre.

C'est par la conjonction de la liberté à la responsabilité que le mal ne pourra plus être banalisé dans la société. Car, ces deux attributs ontologiques permettent à l'homme de penser en toute autonomie tout en évitant la subordination sous toutes ses formes à l'exception de la subordination à sa propre raison ou aux lois. D'après Hannah Arendt, la liberté de penser est ce qui manquait par exemple à certains fonctionnaires de l'Allemagne nazie d'Hitler d'où ils érigeaient le zèle en une modalité pratique dans la gestion des affaires politiques tel qu'elle le démontre au sujet du procès d'Eichmann. C'est ainsi que l'enjeu se présente ici comme un

⁶¹⁵ Ernest-Antoine Seillière, président du Mouvement des Entreprises de France (Medef), Août 2003, cité par Frédéric Lebaron in *Le Savant, le Politique et la Mondialisation*, p. 192.

⁶¹⁶ La question de la responsabilité dans le contexte moderne est d'une importance capitale. Face à la technoscience qui dicte sa loi même au politique, la seule voie par laquelle, selon nous, on peut sortir l'humanité des gouffres des désastres technoscientifiques est celle qui consiste à prévaloir et à intégrer dans les consciences humaines la notion de responsabilité réciproque.

ensemble d'éléments ou de paramètres qui justifient la quête d'un objectif bien précis. L'enjeu dans cette optique a une essence améliorative, c'est-à-dire qu'il renvoie à la projection d'acquisition d'une mise ou d'un gain souhaité. Cet enjeu consiste à ce que chaque citoyen du monde, loin de se replier sur soi-même étant donné que l'existence en aparté aujourd'hui est un leurre, il faut plutôt définir un ensemble d'éléments fondamentaux à partir desquels la mondialisation à la fois politique et économique en tant que mouvement et processus pourra retrouver son essence d'humanisation et non de déshumanisation au nom du capital et du grand marché dont elle fait montre aujourd'hui. Nous allons, à cet effet, nous focaliser sur trois grands points à savoir : les enjeux éthico-politiques de la philosophie politique de Hannah Arendt au sein de la mondialisation ; les enjeux économiques ; les enjeux préventifs et prospectifs. Cette trinité conceptuelle devra transcender la mondialisation en tant que mouvement historique pour avoir une implication améliorative aussi bien dans la réalité des relations internationales que dans la globalisation capitaliste quasiment antihumaines.

I- LES ENJEUX ÉTHICO-POLITIQUES DU POLITIQUE ARENDTIEN DANS LA MONDIALISATION

L'interconnexion des peuples en tant que but de la mondialisation se présente plus sous un rapport de forces que sous la forme d'une harmonie. L'humanité étant plurielle, il ne peut qu'y avoir de contradictions en son sein. Mais cette contradiction ne doit aucunement impliquer le rejet, la destruction, mais elle doit plutôt être conçue comme une source de richesse pour le vivre ensemble harmonieux entre les humains du cosmos en tant que moyen de préservation du monde commun. L'éthique, en tant qu'instance normative destinée à recadrer et re-questionner de temps en temps la morale⁶¹⁷, trouve sa consistance conceptuelle dans la philosophie politique de Hannah Arendt. Ce qui cloche dans la mondialisation actuelle, c'est ce que nous appelons ici l'humanisme libéral. Il s'agit d'un excès d'humanité prétendument accordée à l'homme et qui, de ce fait, donne lieu au libertinage faisant ainsi de la mondialisation non point un mouvement mis sur pied pour conduire l'humanité au paradis, mais plutôt pour la sortir de l'enfer. Car, c'est par la solitude ou le « désert » totalitaire que l'enfer trouve tout son sens. L'humanisme libéral se caractérise par le manque de répression dans le processus de l'éducation des enfants, la limitation de la rigueur des lois face au slogan des droits de l'homme, la privation

⁶¹⁷ Voir Alain Badiou, *L'éthique*, Paris, Hatier, 1993 et Danielle Blondeau, *De l'éthique à la bioéthique*, Montréal, Gétan Morin, 1986.

de l'autorité parentale sur sa propre progéniture, l'autonomie et la prépondérance de la nature humaine vis-à-vis de la culture.

Le premier principe éthique et politique arendtien repose sur l'essence de la politique que la philosophe allemande conçoit sous l'angle de la pluralité humaine. Celle-ci, pour être pacifique, doit reposer sur une éducation solide dont le but par excellence est « *de donner au corps et à l'âme toute la beauté et toute la perfection dont ils sont* »⁶¹⁸ selon la terminologie de Platon. Dans cette perspective, Platon voit en l'éducation un moyen de pacification des relations humaines à travers la pratique constante de la gymnastique et de la musique⁶¹⁹ qui sont ce qui prédispose les magistrats philosophes à être des bons gouvernants. Avant d'entrer en pluralité, l'homme est d'abord seul. Résoudre donc ce problème (solitude de l'homme) au sein de la mondialisation que connote ici la pluralité humaine revient en première instance à conjoindre la bidimensionnalité humaine à la beauté et à la perfection qui sont d'ailleurs la condition d'humanité et d'humanisation de l'homme. Pour le premier cas de figure, la beauté de l'âme et du corps, c'est la base d'une meilleure harmonie intrinsèque et extrinsèque, – sociale – à l'homme. Il s'agit de la beauté dans le sens de l'art, l'art de vivre. C'est sur l'art de vivre que s'adossent certains principes éthiques tels que le respect de la dignité de soi et de l'autre, le tout formant l'absolu, que la mondialisation va plus s'occuper des problèmes de valeurs que ceux du capitalisme. Pour le second cas de figure, la perfection, c'est la condition *sine qua non* pour la prospérité et la pérennisation de l'humanité. Une humanité prospère requiert une construction processuelle d'au minimum cinquante ans parce que, pour Platon, « *il faut cinquante ans pour faire un homme* »⁶²⁰ par ricochet, pour faire des hommes et l'humanité.

La pluralité humaine, par opposition à la solitude ontologique, est ce qui objective l'être dans toutes ses dimensions. Jean Paul Sartre dans *L'être et le néant*⁶²¹ tout comme dans *Huis clos*⁶²² le montrait déjà dans un sens péjoratif. Mais, sortir de sa carapace d'homme solitaire afin de se concevoir comme un homme solidaire est un principe éthique et politique qui doit régner au sein de la mondialisation pour qu'aucun pays au monde ne considère son existence comme une existence indépendante de celle des autres. La prise de conscience de chaque peuple de la dépendance de son existence vis-à-vis de celle des autres peuples au sein de la

⁶¹⁸ Platon, *La République*, traduction de Georges le Roux, Paris, Flammarion, 2004, p. 295. Cité par Elvy Roland Mantsounga Mabele, in « Rousseau et la question de l'éducation », p. 74.

⁶¹⁹ Platon, *Le politique*, p. 25. Il affirme précisément ce qui suit : « *Une éducation préalable, au moyen de la gymnastique et de la musique, préparera les magistrats et les guerriers ou auxiliaires à leurs fonctions futures.* ».

⁶²⁰ Platon, *La République*, p. 80.

⁶²¹ Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1991.

⁶²² Paris, Gallimard, 1947.

mondialisation crée un monde de paix et de responsabilité réciproques : c'est par là que les essais nucléaires pourront disparaître dans le monde. En d'autres termes, chaque pays doit concevoir son existence parallèlement (pas forcément sous le même modèle) à celle des autres. À partir de là, *l'entraide* pourra substituer le concept *d'échange* entre les peuples en tant que modalité opératoire des œuvres humaines dans l'espace commun que crée la mondialisation. C'est par la prise de conscience d'être pluriel au monde que l'homme de la ville-monde valorisera plus la communication, le dialogue avec ses égaux qui sont ce par quoi l'harmonie sociale ou mondiale est possible.

1- La communication et l'harmonie socio-mondiale

La recherche de la paix ou des conditions de possibilité de la paix est l'un des soucis majeurs de tout penseur d'aujourd'hui. Dans ce travail, nous la reposons (la paix) sur la communication. Mais, il est impératif de rappeler qu'il existe plusieurs formes communications : la verbale, l'écrite, la gestuelle et celle qui passe par les signes. Mais, toute communication ne conduit pas à la paix durable. Les formes de communication privilégiées ici sont la verbale et l'écrite. Car, elles sont les plus susceptibles de conduire au compromis, à la vérité. Cette dernière, au moyen de la communication, est la condition de l'harmonie sociale. Il n'est pas possible de séparer la vérité de la communication franche et sincère ; ce qui revient à dire que la vérité réelle de la mondialisation ne peut se révéler qu'au moyen d'une sincère communication entre les États et les peuples du monde. Karl Jaspers faisait déjà état d'une telle posture cognitive lorsqu'il affirmait ce qui suit :

*La vérité elle-même est communicative, en dehors de la communication, elle s'évanouit et ne peut être conçue ; à l'intérieur du domaine « existentiel » vérité et communication ne font qu'un. « La vérité est ce qui nous rattache les uns aux autres ». Ce n'est que dans la communication - entre contemporains aussi bien qu'entre les vivants et les morts - que la vérité se révèle.*⁶²³

La communication tout comme le soulignait déjà Habermas, ne peut se révéler que dans un contexte de communication entre des acteurs de telle sorte qu'au sein des relations internationales, les répliques de chaque « diplomate » en tant que représentant d'État face à un autre, donneront lieu au dialogue et non à la guerre. La parole, c'est l'action orale par le verbe, c'est la pensée extériorisée. Elle est plus adéquate dans la communication franche que les autres

⁶²³ Karl Jaspers, *Citoyen du monde*, in *Vies Politiques*, p. 99. Cité par Luc Vigneault, *L'itinéraire de pensée de Hannah Arendt*, p. 10.

formes langagières fallacieuses. Pour une véritable paix communicationnelle au sein de l'État entre les gouvernants et les gouvernés et entre les citoyens, il faut la compétence de l'État⁶²⁴ dans ses actions gouvernementales. *A contrario*, ce sont des États à gouvernance faible, fondés sur la forme politique westphalienne, qui « *maltraitent les droits de l'homme, provoquent des désastres humanitaires, déclenchent des vagues massives d'émigration et attaquent parfois leurs voisins.* »⁶²⁵, affirme Francis Fukuyama.

La paix communicationnelle doit en plus partir du principe de la bonne gestion interne de chaque pays de telle sorte que chaque État ait une autonomie interne et une souveraineté inaliénable. Les États dans ce sens seront impérativement prédisposés à entretenir un dialogue inclusif et constructif avec les autres États au sein du grand État mondial. Cela requiert par ailleurs la compétence et l'efficacité des différentes opérations destinées à maintenir la paix aussi bien au sein de ces États particuliers qu'au sein des relations internationales, mondiales cosmopolites : « *Pour être vraiment efficaces, les opérations de rétablissement et de maintien de la paix doivent également définir et étayer des structures propres à consolider la paix ainsi qu'à susciter confiance et tranquillité dans la population.* »⁶²⁶. Cela revient à dire que pour faire régner une paix durable entre les hommes, il faut une communication franche entre les belligérants. La franchise de cette communication se justifie par son aptitude à générer des instances judiciaires susceptibles de créer une sorte de confiance réciproque entre les antagonistes et surtout, de faire régner la tranquillité au sein de la population. Cela au sens d'André Tösel n'est possible que par la discussion qui « *est pour [Habermas] en définitive le seul bien commun qui établit son propre droit et son primat sur des principes pragmatiques* »⁶²⁷. C'est par la communication réelle entre les interlocuteurs que « le bien commun » est garanti par opposition à la « communication par drone » qui pose les principes pragmatiques ou technoscientifiques comme des réalités supérieures à la discussion réelle.

Avec l'avènement de l'actuel conflit russo-ukrainien, l'on parle désormais de la communication ou de la diplomatie par les drones. Une telle réalité laisse voir qu'il s'agit non pas d'une forme de communication ou de diplomatie qui est susceptible d'établir une confiance

⁶²⁴ Celle-ci repose sur sa capacité à assurer ses missions régaliennes par les moyens « humains » et « moraux » sans piétiner les droits de l'homme.

⁶²⁵ Francis Fukuyama, *State building. Gouvernance et ordre du monde au XXI^e siècle*, Paris, La Table Ronde, 2005, p. 149.

⁶²⁶ A/47/277-S/24111 du 17 juin 1992, Agenda pour la paix. Diplomatie préventive, rétablissement de la paix, maintien de la paix. Rapport présenté par le Secrétaire général en application de la déclaration adoptée par la réunion au sommet du Conseil de Sécurité le 31 janvier 1992, § 55.

⁶²⁷ André Tösel, *Civilisations, Cultures, Conflits. Scénarios de la mondialisation Culturelle II*, p. 79.

réciroque de ces deux États autonomes et souverains, mais cela ne peut conduire qu'à la défiance réciroque. Chaque État ayant peur d'être abusé par l'autre, il ne peut naitre entre eux qu'une crise de confiance, laquelle est à l'origine de la logique contemporaine des Relations Internationales selon laquelle chaque État est un loup pour l'autre. Étant donné que l'OTAN transformait déjà la ville de Kiev et surtout les zones frontalières Russie/Ukraine en ses zones d'armements, le contexte politique russo-ukrainien était déjà à l'image de l'état de nature de Thomas Hobbes où l'homme est un loup pour l'homme. Et donc, seule la mort est la chose la plus assurée par ricochet, l'offense ou l'attaque vaut mieux que la défense : voilà ce qui justifie l'offensive poutinienne du 22 février 2022 à quatre heures du matin au moyen l'invasion de son armée dans la ville de Kiev qui signifie « ancienne ville de la Russie ». Ainsi pour une paix durable, « *il faut s'en souvenir suffisamment pour ne pas recommencer, mais il faut oublier assez pour ne plus se combattre* »⁶²⁸.

Si pour Francis Fukuyama, « *le monde a énormément changé depuis 2008 et la Déclaration de Bucarest. Cette année-là a marqué l'apogée de l'unipolarité américaine, alors qu'il n'y avait pas de défis géopolitiques sérieux à cette hégémonie* »⁶²⁹, il faudrait néanmoins souligner qu'aujourd'hui, nous assistons à une politique mondiale régie par une bipolarisation qui, en toute logique, pose le problème de l'hégémonie et de la reconnaissance de soi de chaque pôle. Il s'agit là d'un nouvel ordre mondial bipolaire qui prend place renversant ainsi l'ancien ordre américain qui reposait sur l'unipolarisation du monde. Car, il faut reconnaître que face à l'organisation militaire « occidentale » appelée l'OTAN, les anciens États du bloc soviétique avaient aussi hissé le pacte de Varsovie auquel, même étant dissouts, ces États étaient appelés à rester attachés à l'idéal de leur non alignement à l'OTAN. Dans ce sens, l'invasion de l'armée russe en Ukraine d'aujourd'hui trouve sa justification dans l'histoire et l'historique de ces deux États autrefois soumis aux mêmes lois. C'est par la loi que la véritable humanité de l'homme trouve son sens parce que l'humanité renvoie au « *sentiment d'universelle sympathie en même temps que puissance de communication universelle.* »⁶³⁰.

⁶²⁸ William Zartman, « Fin de conflits et réconciliation : conditions pour une paix durable », in Les Cahiers de la paix, n° 10, 2004, p. 228. Cité par Ntumba Kapita Patrice Emery, « la pratique onusienne des opérations de consolidation de la paix : analyse, bilan et perspectives », Thèse de doctorat présentée et soutenue publiquement le 18 septembre 2010, Université de Nancy, p. 163.

⁶²⁹ Francis Fukuyama, « L'UKRAINE ET L'OTAN », 2022/1 Numéro 177, consultable dans <https://www.cairn.info/revue-commentaire-2022-1-page-164.htm -p. 165>.

⁶³⁰ Victor Delbos, « Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la faculté de juger », Une édition électronique réalisée à partir de l'article de Victor Delbos, « Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la Faculté de juger » in Revue de Métaphysique et de Morale, 1904 (XIIe année), p. 7.

Là, revient la question du dialogue inclusif et de la sincérité dont nous parlions plus haut. Car, après la dissolution de l'ancienne Union des Républiques Socialistes et Soviétiques le 26 décembre 1991⁶³¹, aucun des anciens États membres ne devrait se rallier à l'OTAN, chose qui était bannie au fil du temps par la Georgie et l'Ukraine. Car, leur intégration au sein de cette organisation était déjà en cours d'effectuation. La question de l'hégémonie politique est aussi vieille que la philosophie politique et même que la science politique elles-mêmes. C'est ainsi que la « *lutte pour la reconnaissance est un concept aussi vieux que la philosophie politique et se rattache à un phénomène coextensif à la vie politique elle-même* »⁶³². C'est par la thèse du dialogue inclusif et d'une franche communication avec les autochtones des différentes nations du monde que la mondialisation a pu implémenter son idéologie sans bannir et déculturer définitivement et totalement les différentes identités particulières des peuples.

En effet, si l'on parlait du postulat proverbial selon lequel « la bonne charité commence par soi-même », l'on comprendrait désormais que les Occidentaux devraient appliquer leurs propres expériences d'abord sur leurs propres territoires – même les expériences nucléaires – avant de venir les appliquer au sein des peuples qui leur servent de « terre d'expérience ». L'altermondialisation fondée sur les principes d'égalité et de justice entre les différents peuples de la planète voudrait que l'on implémente une culture sur la base des valeurs locales intrinsèques à chaque population et des habitudes ou mœurs qui les régissent : la mondialisation ne doit être ni imposée, ni enseignée à un peuple, chaque peuple doit se mondialiser sur la base de son propre gré.

Rappelons que c'est la colonisation qui est à l'origine de la balkanisation du monde ayant donné lieu à la naissance de multiples États qui constituent le monde d'aujourd'hui surtout, au sein des pays du Sud. Si la colonisation qui est l'étape première de la mondialisation d'après Jean-François Bayart et Romain Bertrand ne privait pas les peuples autochtones de leurs valeurs locales qui sont dans la majorité d'essence traditionnelle, les relations internationales seraient moins tendues : « *ils ont en général appliqué leur propre expérience aux pays étrangers, au lieu d'observer les institutions nées des habitudes et de l'expérience des populations locales.* »⁶³³. De fait, ce qui fait que chaque peuple soit aujourd'hui un potentiel ennemi de l'autre, c'est la crise de son passé historique. Celle-ci est à l'origine de la crise de la

⁶³¹ Trois principales causes expliquent la chute ou la dislocation de l'URSS en 1991 : La chute du prix de pétrole et l'inefficacité économique, les tensions ethniques et les réformes de Gorbatchev. Celui-ci fut le huitième et dernier Président qui démissionna et céda le pouvoir à Mikhaïl Eltsine

⁶³² Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 175.

⁶³³ Francis Fukuyama, « D'où viennent les néoconservateurs ? », p. 36.

personnalité présente. Car, nous dit Tocqueville, « *le passé n'éclairant plus l'avenir, le présent marche dans les ténèbres* »⁶³⁴. Or, une personnalité en crise ne saurait conduire les états d'âme d'un individu à la paix. Cela revient à dire que la paix extérieure devrait supposer, mieux présupposer la paix intérieure à telle enseigne que la paix communicationnelle entre les États n'apparaisse que comme une simple extériorisation de ce qui anime déjà l'intérieure. Cela est d'ailleurs observable dans la vie quotidienne où quand on est heureux (avoir la paix intérieure), on est moins violent et fougueux envers les autres que lorsqu'on est en colère : la paix intérieure détermine la paix extérieure. C'est pour cette raison qu'au sein des régimes oligarchiques, André Tosel affirme que « *les oligarchies entretiennent la peur des barbares qu'elles produisent objectivement en produisant des conditions de vie barbares comme le disait en un autre contexte Hannah Arendt dans La condition humaine.* »⁶³⁵.

Même dans les États souverains, pour que règne la paix, il faut la bonne gouvernance laquelle passe par une interconnexion (dialogue inclusif) constante et nécessaire entre le gouvernement et le peuple. Un peuple qui se reconnaît dans un gouvernement en tant que force ne saurait jamais se laisser attaquer par les forces extérieures même en l'absence de l'armée. La bonne gouvernance est de ce fait la condition d'intelligibilité du politique en tant qu'« artiste » ou « tisserand » pour reprendre les mots de Platon. Ces deux dernières qualités platoniciennes de bonne gouvernance restent intimement liées au politique aussi longtemps que la communication sincère – même au sein du grand champs de commerce mondial qui l'engendre d'ailleurs et qui requiert au préalable une communauté, voire un communisme d'échanges –, reste la chose la plus privilégiée entre les peuples du monde comme le démontrent les propos ci-contre de Jean Luc Nancy : « *S'il est permis de concentrer à l'extrême: le commerce engendre la communication, laquelle exige la communauté, le communisme. Ou bien encore : l'homme crée le monde, qui produit l'homme, qui se crée comme valeur absolue et jouissance de celle-ci.* »⁶³⁶. Cela revient à dire que le monde est une création humaine au sein de laquelle se façonne la personnalité de l'individu. Mais, pour que ce monde en tant que création soit considéré comme une valeur au sein de laquelle l'être humain jouit pleinement de son humanité principielle, originelle et originale, il faut que règne dans chaque État qui

⁶³⁴ Alexis Tocqueville (De), *De la démocratie en Amérique II*, Paris, Gallimard, Collection « Folio/ histoire », 2005, p. 452.

⁶³⁵ André Tosel, *Civilisations, Cultures, Conflits. Scénarios de mondialisation culturelle II*, p. 149. André Tosel fait référence à Hannah Arendt ici pour montrer le caractère similaire des oligarchies modernes d'avec les anciens systèmes totalitaires d'Adolf Hitler.

⁶³⁶ Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Éditions Galilée, 2002, p. 21.

constitue ce monde, une souveraineté inaliénable laquelle est le soubassement d'une paix durable.

Au sujet de la souveraineté étatique que nous posons comme l'un des principes fondamentaux de la paix durable, Maurice Kamto distingue deux formes de souverainetés : une « souveraineté assumée » et une autre octroyée. Pour le premier cas de figure, la souveraineté « assumée », elle est intrinsèque à une nation. Et, pour le second cas, celle « octroyée », est extrinsèque par conséquent, elle est le plus souvent à l'origine des guerres civiles et du terrorisme à cause des rapports historiques ou des sources de l'histoire. La forme de souveraineté octroyée par les colons d'Afrique par exemple met en péril l'expression de États-nations parce que tout y est conventionnel par conséquent, aléatoire. Dans le conventionnel, seul le lien de la loi existe. Autrement dit, les populations sont liées entre elles uniquement par des conventions légales et les liens de sang n'existent pas de façon universelle, excepté dans certaines contrées : « *La différence est là : entre une souveraineté assumée et une souveraineté octroyée comme c'est le cas pour tous les États issus de la décolonisation. La souveraineté octroyée est extrinsèque* »⁶³⁷. La meilleure souveraineté est intrinsèque, asumée, et ne peut se conserver que s'il existe des moyens moraux de transition entre le passé historique de telle ou telle société avec son futur projectif.

2- L'esquisse d'une morale transitive entre l'antérieur et l'ultérieur historiques

Par morale transitive, nous voulons, sur la base conceptuelle du politique arendtien, promouvoir un ensemble de valeurs morales qui puissent conjoindre le passé historique de l'humanité à son futur projectif pour le plein épanouissement de l'homme et pour une vie politique sainement définie au sein des grands échanges mondiaux. Ainsi, pour Jose Do Nascimento, le caractère ambitieux de la pensée politique se mesure à sa capacité de concilier le passé historique au futur en passant par le présent. C'est ainsi qu'« *il arrive aussi que la pensée politique se fasse plus ambitieuse. C'est le cas lorsqu'elle aborde la question de la condition passée, présente et future d'une société du point de vue de son aptitude à l'initiative historique* »⁶³⁸. Dans cette optique, Hannah Arendt, dans son ouvrage *La crise de la culture*, démontrait que c'est la perte de la tradition historique (particulièrement celle de la Grèce et de la Rome antiques) par la société actuelle, qui fait que cette dernière perde ses repères à la fois axiologiques et politiques bénéfiques à l'humanité transgénérationnelle. La réalisation d'une

⁶³⁷ Maurice Kamto, « Pauvreté et souveraineté dans l'ordre international contemporain », in *Mélanges en l'honneur du Doyen Paul Isoart*, Paris, A. Pedone, 1996, pp. 304-305.

⁶³⁸ Jose Do Nascimento, *la pensée politique de Cheikh Anta Diop*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 8.

humanité transgénérationnelle passe par une cosmoresponsabilité⁶³⁹ en tant que prise de conscience du présent et du futur humains, de l'interdépendance planétaire. Par ailleurs, ce projet n'est possible que par l'intellection de la « *conscience historique* » qui est un exercice des historiens consistant à « *soumettre l'intelligibilité de l'évènement à la conscience historique de ses contemporains* »⁶⁴⁰ dans son approche péjorative que méliorative. Dans ce sens, il est possible que l'humanité se débarrasse au fil du temps de la politique avec l'avènement des essais nucléaires en adoptant des nouvelles techniques de déploiement de la conquête des espaces à l'instar du terrorisme, des annexions... en un mot de tout ce qui s'oppose à l'essence de la politique. En effet, la politique, loin d'être au service de l'humanité apparaît d'ores et déjà comme une source de destruction et d'extermination de la race humaine.

De fait, pour la réalisation de cette morale transitive, nous proposons en premier lieu l'éthique du dialogue intergénérationnel, c'est-à-dire une forme d'éthique qui va d'une génération à une autre à la manière des traditions et cultures africaines (mais en dialectique avec l'actualité ambiante) bien qu'elles fussent majoritairement orales ; une forme d'éthique qui conjoint les idées de dépendance et d'interdépendance et qui promeut la consommation rationnelle des produits d'une génération à une autre tel que le recommande le principe du développement durable au sens suivant d'Ebénézer Njoh Mouelle : « *l'idée d'indépendance ne va pas sans celle d'interdépendance. Le principe du développement durable consiste à ralentir le rythme de consommation des ressources énergétiques naturelles, de peur d'en priver les générations futures.* »⁶⁴¹.

Par ailleurs, cette forme de dialogue n'est possible, que si les générations antérieures conservent de façon écrite et originale, les informations, les données et les réalités existentielles de leur époque pour mieux permettre aux époques postérieures de s'en enquérir. La falsification de l'histoire par les sociétés actuelles, de ce fait, apparaît comme une antivaleur ou tout au plus, comme la source de dérision des sociétés postérieures⁶⁴². Ainsi, l'anhistorique est chez Hegel

⁶³⁹ Christophe Onguéné, *La question du cosmopolitisme chez Jürgen Habermas. De la cosmocitoyenneté à la cosmoresponsabilité*. Paris, Éditions Universitaires Européennes, 2020.

⁶⁴⁰ Roger Chartier (1990), *Les origines culturelles de la révolution française*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 394, Postface de l'édition 2000.

⁶⁴¹ Ebénézer Njoh Mouellé, *Mondialisation, rapport de forces et illusion de solidarité*, p. 8.

⁶⁴² Cheikh Anta Diop dans *Nations nègres et culture. De l'antiquité Nègre-Égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*. Paris, Éditions Africaines, a montré que la falsification de l'histoire africaine est ce qui est à l'origine du retard du développement de cette partie du monde. De ce fait, l'herméneutique égypto-nubienne est une panacée pour une meilleure reconnexion de l'Africain d'avec son passé historique. Ce que nous appelons ici le dialogue transgénérationnel devient de fait une proposition fondée sur l'originalité des peuples du monde laquelle ne peut trouver son effectivité que lorsque l'histoire des générations antérieures est maîtrisée par les générations postérieures.

synonyme d'inhumanité⁶⁴³. Cela sous-entend que l'humanité réside dans l'histoire d'où la nécessité de recourir à l'histoire du passé pour se faire une histoire futuriste objective. C'est sans doute pour éviter que l'histoire humaine soit cyclique sans possibilité d'évolution et de progression, étant donné qu'elle est imprévisible, que Francis Fukuyama affirme que « *la crainte de devenir de méprisables « derniers hommes » ne pourrait-elle pas conduire certains à s'affirmer de manière nouvelle et imprévue, au point de revenir des « premiers hommes » semblables aux brutes primitives, engagés dans des luttes sanglantes.* »⁶⁴⁴. En un mot, l'incertitude qui régit l'histoire humaine peut conduire l'humanité au fil du temps, soit à un progrès, soit à une régression. La mondialisation d'aujourd'hui traduit plus une régression de l'humanité perdue qu'un progrès par rapport à l'humanité du passé d'où la nécessité d'un *recours* historique (à distinguer d'un *retour* historique).

Si l'on se référait aux recherches de Cheikh Anta Diop⁶⁴⁵ et Théophile Obenga⁶⁴⁶ sur l'Égypte antique, l'on comprendrait que cette dernière est le berceau de la connaissance, de la civilisation, de l'humanité. C'est par la falsification de l'histoire au sujet des modes de vies propres à l'Afrique ancienne que l'Afrique actuelle sombre dans la misère aussi bien dans ses modes d'organisation politiques qu'économiques. En second et dernier lieu, nous proposons que le principe de la pluralité humaine, très cher à Hannah Arendt, soit le soubassement de toute l'humanité, mieux de l'humanisme mondial. La prise de conscience de soi de l'existence de l'altérité, c'est-à-dire que la conscience n'est pas *solitaire* au monde mais plutôt *solidaire*, implique ce que Pius Ondoua appelle « l'hominisation maximale » qui consiste pour l'homme à plus s'orienter à la raison qu'à l'instinct, à obéir au « surmoi » qu'au « ça », à apprendre constamment à mourir au moyen de la quête continue du sens. À ce sujet, ce philosophe camerounais s'interroge de la manière suivante : « *Comment devenir réellement homme dans ce monde, avec autrui, en évitant simultanément d'hypothéquer l'avenir des générations futures*

⁶⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel dans son ouvrage *La raison dans l'histoire*, montre que les peuples barbares sont irrationnels parce qu'ils n'ont aucune marque historique. Ils n'ont rien inventé, ils sont sans histoire, sans civilisation. De ce fait, ils sont sans humanité. L'histoire apparaît alors chez Hegel comme la condition d'humanité d'un peuple, d'un homme. Un homme sans culture, sans la maîtrise de ses sources historiques est un homme mort. La culture est ce qui demeure en l'homme même quand l'homme a perdu ce qui lui est le plus intime, affirmait Herriot.

⁶⁴⁴ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 24.

⁶⁴⁵ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 2011 ; il précise exactement ce qui suit pour montrer que l'Afrique est la mère de l'humanité : « *les Ethiopiens d'abord, les Égyptiens ensuite, selon le témoignage unanime de tous les Anciens, ont créé et porté à un degré extraordinaire de développement tous les éléments de la civilisation alors que les autres peuples – en particulier les Eurasiatiques – étaient plongés dans la barbarie [...] Les Grecs n'ont fait que reprendre et développer dans une certaine mesure parfois, les inventions égyptiennes* », p. 395.

⁶⁴⁶ Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1990.

*qui ont autant ou même plus que nous, droit à un monde dispensateur des possibilités propres à leur hominisation maximale, intégrale ? »*⁶⁴⁷.

À cette question, la réponse que nous proposons est celle de la prise de conscience collective à l'échelle mondiale de chaque génération de bien vouloir garantir la survie des générations postérieures. C'est par cette prise de conscience collective que l'humain sera plus privilégié que le capital au sein de la mondialisation, que le verbe « être » aura la primauté sur le verbe « avoir », et que l'être sera considéré non pas seulement comme le fruit du présent, mais aussi et surtout comme le fruit du passé et du futur de telle sorte que l'éternité de l'être devrait transcender les notions de temps, de générations : c'est sur cette base que doit être conçu l'espace politique, en dépassement de la conception de l'espace privé, dans le sens de Hannah Arendt : « *Cet espace ne devient politique que lorsqu'il est garanti dans une ville, c'est-à-dire lié à un endroit circonscrit auquel non seulement les actions mémorables, mais aussi les noms des acteurs mémorables survivent et qui peut être transmis à la postérité de génération en génération* »⁶⁴⁸.

Par ailleurs, Kwame Nkrumah qualifiait la prise de conscience collective de « Consciencisme » qui devrait, en son sens, conduire à l'unité africaine, le panafricanisme. Ce fédéralisme des « États d'Afrique » était d'ailleurs une panacée pour un développement durable en Afrique dans le sens de Cheikh Anta Diop. Pour cet égyptologue, la première condition pratique pour une morale transitive en Afrique est de « *restaurer la conscience de notre unité historique* »⁶⁴⁹. C'est sous ce prisme que chaque État du monde doit se former pour mieux s'en sortir au sein du grand marché mondial. Car, ce qui rend instable les rapports entre les sociétés contemporaines, c'est moins les humains que les cultures qu'ils possèdent. Cela présuppose donc que dès lors que la culture traditionnelle est véritablement acquise par un peuple, dans le sens de l'identité culturelle ; entrer en contact avec les autres peuples ne sera plus un rapport de forces, mais plutôt un ajout culturel. Ainsi, la mondialisation pourra se définir comme une source de richesse culturelle plurivoque pour l'humanité. Une seule culture ne sera pas érigée en universelle, il s'agira plutôt d'un *pluriversalisme* culturel ou chaque peuple se reconnaît et gagne plus en liberté tout comme les « volontés particulières » le font au sein de la « volonté générale » de Jean Jacques Rousseau.

⁶⁴⁷ Pius Ondoua, *Existence et valeurs I. L'urgence de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 32.

⁶⁴⁸ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 84.

⁶⁴⁹ Cheikh Anta Diop, *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, Édition revue et corrigée, 1974, p. 104.

Le passé historique est d'ailleurs ce qui est l'essence d'une nation en tant que peuple à un « passé commun ». C'est ce passé qui est la lumière significative du présent, le mobile objectif du développement du sentiment de préserver la paix, la cohésion sociale et le pont de conciliation du passé avec le futur au moyen du présent. Aussi, peut-on s'interroger avec Pius Ondoua à la suite de Hannah Arendt de la façon suivante :

*Comment de façon dialoguée, « communicationnelle », créer notre avenir, orienter notre histoire de manière à ce qu'elle soit une véritable phénoménologie de l'homme-valeur, source de valorisation et de sens ? Peut-on alors esquisser cette entreprise fondamentalement humaine, humaniste, de redonner la dignité à l'homme et une plénitude de sens à sa vie ? Comment répondre à la question essentielle de l'homme, de l'être, de la vie, de l'avenir ... ?*⁶⁵⁰

La question de l'avenir de l'humanité que Pius Ondoua évoque ici est liée à la question du sens dans la perspective de l'orientation, voire de la signification. Rappelons que l'orientation et la signification en politique requièrent que l'individu vive dans des conditions politiques où la liberté est considérée comme une valeur absolue. De ce fait, pour une meilleure morale transitive effective entre les générations du passé et celles à venir, il faut mettre fin au totalitarisme en général parce qu'il connote un « *un mode de vie qui tient pour acquis l'impuissance absolue de l'individu* »⁶⁵¹ et engendre les traumatismes, les amnésies ou les fuites de mémoires historiques.

Notre morale transitive doit avoir pour piliers principaux : la conservation de la culture, de l'identité en tant que conformisme et dynamisme tous azimuts. C'est d'ailleurs par cet éveil culturel que chaque peuple sera responsable de son destin et du destin de tous au sein de la mondialisation, plutôt que d'être un combat d'hégémonies diverses sans cesse rebondissant. En maîtrisant mieux la valeur de sa propre culture, de son identité personnelle, on n'a moins tendance à détruire la culture et l'identité de l'autre. Dans cette lancée, le mouvement mondial sera plutôt un lieu de recueillement pluriculturel et pluri identitaire, un lieu de construction de la pluralité culturelle, linguistique, ethnique et tribale. Il y a donc lieu pour chaque continent du monde de réconcilier sa culture à son histoire originale pour une proportionnalité ontologique sans dénaturation aucune dans ce vaste champ du « donner et du recevoir » selon l'expression de Léopold Sédar Senghor. Pius Ondoua faisait déjà état d'une telle problématique lorsqu'il empruntait l'itinéraire méthodologique de Cheikh Anta Diop pour poser les bases du

⁶⁵⁰ Pius Ondoua, *Existence et valeurs I. L'urgence de la philosophie*, p. 32.

⁶⁵¹ Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, traduction de M.I.B. de Launay, Paris, Payot, 1990, p. 123.

développement à la fois scientifique, fédéral et technique du continent africain dans un monde où l'identité culturelle devient le seul identifiant possible des peuples. Voilà pourquoi ce philosophe camerounais réitère :

*Pour Cheikh Anta Diop le recours à l'Égypte est la condition sine qua non de la réconciliation des cultures et civilisations négro-africaines avec l'histoire, « pour pouvoir bâtir un corps de sciences humaines modernes, pour rénover la culture africaine » ; et un tel recours établit, de manière tout à fait scientifique, que l'Égypte est mère des sciences, de la technique, en un mot, de la civilisation occidentale dans la majorité de ses composantes (philosophies, idéologies et religions, histoire, sciences exactes, pratiques, arts, littérature...)*⁶⁵²

Cette prise de position du philosophe Pius Ondoua laisse transparaître l'idée que l'Afrique étant la mère de la science, mieux des sciences, la mondialisation en tant qu'elle est la forme politique dont la technoscience actuelle constitue l'instrument par excellence avec son corolaire qu'est l'économie, ne peut véritablement retrouver ses valeurs principielles que si tout se définit en référence à l'Afrique. Car, l'origine a plus d'impact sur la finalité que la finalité sur l'origine. Le **pour quoi** de ce fait ne peut trouver son sens que dans le **pourquoi** comme susmentionné. Voilà pourquoi nous proposons la collaboration de la culture avec la civilisation dans les rapports entre les peuples du monde postmoderne afin d'y envisager des rapports harmonieux.

3- Les cultures et les civilisations dans l'ordre du global : Du conflit à l'harmonie

Pour Raymond Polin, pour comprendre les notions de culture et de civilisation, il faut rentrer dans l'anthropologie, c'est-à-dire examiner de prime abord la question de l'homme⁶⁵³. En effet, l'homme, de par sa capacité d'adaptation que Rousseau appelle la « perfectibilité », est différent et supérieur aux autres êtres de la nature. C'est donc un être de civilisation et de culture qui ne saurait se contenter uniquement des données naturelles qui, parfois, sont hostiles à ses aspirations. Il se façonne l'existence au moyen de la civilisation et de la culture. C'est par ces données factices que, historiquement parlant, certains peuples du monde ont cru être supérieurs aux autres et se sont donné l'autorisation d'aller extirper les autres peuples de leur « sauvagerie » par des moyens inhumains. De fait, il est impératif de rappeler de prime abord que c'est au nom de la prétendue supériorité de la civilisation occidentale sur les autres que la

⁶⁵²Pius Ondoua, *Existence et valeurs I. L'urgence de la philosophie*, p. 249.

⁶⁵³ Raymond Polin, « Culture et Civilisation » in *La création des cultures*(1993), pp. 89-152. Mis en ligne sur Cairn.info le 03/10/2016.

colonisation et tous les mouvements historiques similaires ont trouvé leur justification. À ce niveau, il apparaît « clair et distinct »⁶⁵⁴ que la possession et la maîtrise de la civilisation et de la culture de soi a un grand rôle dans les rapports humains. Ces derniers ne sauraient se déployer en marge de la culture, de l'identité culturelle. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la prétendue supériorité de la civilisation occidentale sous-entendait la supériorité de la culture de cette partie du monde sur les autres (si elles existaient). En d'autres termes, un peuple qui a un niveau élevé de civilisation a nécessairement un niveau de culture élevé ; civilisation et culture dans ce sens font une seule et même chose. Elles doivent être considérées comme un « *bien commun* »⁶⁵⁵ bien qu'aujourd'hui, dans un contexte mondialisé, il soit « *impossible en droit d'imposer à tous un bien commun qui obligerait à terme à nier les égales libertés qui résistent à une imposition de fait.* »⁶⁵⁶.

Cela dit, la culture est déterminante dans l'ontologie d'un peuple à telle enseigne qu'un peuple sans culture ne peut avoir en son sein que des individus sans âmes. Mais au vu de la mondialisation ambiante, les civilisations sont en permanentes oppositions les unes contre les autres au point où la mondialisation se transforme en un terrain de bataille dont seul le plus astucieux peut sortir vainqueur tel que Nicolas Machiavel dans son *Prince* l'observait en politique. Ce philosophe de Florence a montré la nécessité qu'a le Prince de s'adapter à la réalité publique⁶⁵⁷ ambiante, au degré de civilisation et de culture de son peuple. Car, un peuple pour se sentir dans la gestion du pouvoir doit voir ce dernier construit à son image, c'est-à-dire à son degré de culture. Autrement dit, pour mieux être crédible devant ses sujets, il faut parler son langage. Le politique doit plus se soumettre au peuple qu'à son colon. Car, la société est « le bien commun » le plus élevé de tous les biens au sens d'André Tosei. C'est ce qui justifie sa prise de position suivante : « *Le bien commun des biens communs est la société elle-même* »⁶⁵⁸.

Loin de promouvoir une telle réalité au sein de la mondialisation, nous voulons plutôt recommander au politique de chaque État de faire reconnaître son peuple dans son mode opératoire de la gestion des biens et des hommes. C'est la non reconnaissance du peuple dans la gestion des affaires politiques qu'Hannah Arendt fustigeait au sein des régimes totalitaires dont le sens était la privation de soi, l'acosmisme, la solitude, la désolation ... Par ailleurs, pour mieux concilier la civilisation à la culture, il faut que chaque peuple élève ses « *langues*

⁶⁵⁴ Nous empruntons ces mots chez René Descartes. Il les conçoit comme les critères par excellence de la vérité et de la certitude.

⁶⁵⁵ À comprendre dans le sens de Jürgen Habermas.

⁶⁵⁶ André Tosei, *Civilisations, Cultures, Conflits. Scénarios de la mondialisation Culturelle II*, p. 77.

⁶⁵⁷ À concevoir dans le sens du peuple ou des citoyens.

⁶⁵⁸ André Tosei, *Civilisations, Cultures, Conflits. Scénarios de la mondialisation Culturelle II*, p. 77.

nationales au rang de langues de gouvernement servant d'expression au parlement et pour la rédaction des lois. »⁶⁵⁹. Le problème du conflit entre les États du monde est lié à l'instabilité ambiante dans leurs politiques intérieures. Cette instabilité est plus liée aux modes de vies politiques intérieures qui sont dans la majorité en inadéquation avec les cultures traditionnelles internes.

De plus, chaque crise de la politique intérieure, le plus souvent causée par la méconnaissance de l'histoire réelle du passé par des générations présentes, est majoritairement liée aux dettes extérieures et aux mimétismes politiques ; lesquels sont liés à leur tour à la non maîtrise de la puissance de la civilisation, de la tradition et de la culture interne. La maîtrise des langues nationales dans cette optique doit être le premier pas dans la stabilité intérieure d'un État. Cette stabilité intérieure est la condition de l'extérieure. Au sein des États ayant une multiplicité linguistique, les autorités politiques et administratives, de commun accord avec le peuple, doivent ériger une langue locale en langue officielle nationale pour que le « parler-politique » coïncide avec le « parler-populaire », source d'une véritable conciliation de la culture politique à la civilisation « villageoise » ou publique.

Étant donné que chaque continent est constitué de plusieurs nations, et que chaque nation a déjà une langue locale érigée en langue nationale, il faudrait maintenant construire une langue continentale dans chaque continent d'autant plus qu'en Afrique, cela ne sera pas une construction, mais plutôt une reconnexion de l'Afrique à sa langue du passé précolonial tel que le démontrent les propos ci-contre de Cheikh Anta Diop : « *Il existe également un fond linguistique commun. Les langues africaines présentent la même unité et constituent une même grande famille linguistique aussi homogène que celle des langues indo-européennes.* »⁶⁶⁰. Un tel constat opéré par Diop montre que l'Afrique n'est pas le seul continent à avoir eu une langue commune dans le passé. Les indo-européens en avaient également eue. Les différents continents du monde doivent partir sur cette base dans le champ mondial et ce n'est que par là que l'identité linguistique de chaque peuple ou continent sera reconnue comme valeur à la fois transcendante et immanente. Ainsi, à la question d'Eboussi Boulaga selon laquelle, « *comment faire sien le langage de l'autre ?* »⁶⁶¹, la réponse devient de maîtriser d'abord soi-même son langage, étant donné le soi et l'autre constituent un tout dialectique.

⁶⁵⁹ Cheikh Anta Diop, *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, p. 104.

⁶⁶⁰ Cheikh Anta Diop, *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, p. 16.

⁶⁶¹ Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 70.

En outre, la culture est un art. Il s'agit précisément de l'art de conserver les valeurs de divers ordres en l'occurrence du culturel, du traditionnel, de la linguistique et du clanique. Dans cette optique, la promotion de l'art culturel d'un peuple, doublé de sa civilisation originale et originelle, est une panacée pour une harmonie sociale mondiale solide et durable. L'idée du beau étant liée à celle de l'harmonie, l'art ne peut que devenir le soubassement de l'harmonie sociale. Aristote, dans son *Éthique à Nicomaque* montrait que le Beau et l'harmonie ne font qu'une seule et même chose. C'est par cette harmonie que la question de la vertu, le juste milieu, était prépondérante dans et pour la stabilité de l'être social et politique. Cette harmonie passe aussi par l'éducation puisqu' « *il est manifeste qu'il ait également une seule et même éducation pour tous* »⁶⁶². À partir de là, l'on peut déduire en toute logique que s'il y a une même éducation pour tous, et si toute l'humanité générique acquiert cette éducation au même titre, la mondialisation serait riche et parfaite tout comme une famille au sein de laquelle tous les enfants ont reçu une très bonne et même éducation. Au-delà de tout, Aristote pense qu'un animal pour être beau ne doit être ni extrêmement gros, ni extrêmement petit de même que, nous dit Bertrand Russell, les « *objets matériels les plus faciles à voir sont ceux qui ne sont ni trop proches ni trop éloignés, ni très petits ni très grands...* »⁶⁶³. C'est le juste milieu entre le gros et le petit, entre les extrêmes qui fait la caractéristique par excellence de la beauté et de la vision objective de cet animal.

Aucune production humaine et/ou artistique, dans ce sens, ne saurait se passer des questions de beauté qui, parfois, sont liées à la l'idée de la moralité, parfois à celle de l'immoralité, voire l'amoralité. Dans « Le mythe de la caverne » de Platon, au livre VII de *La République*, ce philosophe grec échelonnait le « monde intelligible » ou des *Idées* à deux niveaux catégoriels. Au premier niveau catégoriel, l'on peut retrouver l'idée de Beau, du Juste, du Vrai renvoyant respectivement aux catégories d'ordres esthétique, judiciaire, et épistémologique. En deuxième instance, se trouvait la catégorie morale ou éthique traduite par l'idée du Bien. Il convient de ce fait de souligner que ce qui est Bien est beau, est vrai, est juste. Cela implique de *facto* que la morale et l'éthique, sont inhérentes à la beauté, à la justice, à la vérité à telle enseigne qu'on ne saurait parler du Bien là où le Beau, le Juste, et le Vrai n'existent réellement pas. Voilà surement la raison pour laquelle la culture et la civilisation religieuses

⁶⁶² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction de Jean Tricot, Paris, Vrin, 2007, p. 89. Cité par Elvy Roland Mantsounga Mabele, « Rousseau et la question de l'éducation » in Auguste Nsonsissa (dir.), *La philosophie aux risques de la pensée libre*, p. 74.

⁶⁶³ Russell, Bertrand, *Introduction à la philosophie mathématique*, traduit de l'anglais par François Rivenc, Paris, Payot, 1991, p. 37.

attribuent ces qualificatifs au transcendant, l'être suprême ; et Descartes place la morale au-dessus des autres sciences.

De là, il est inconcevable de séparer la beauté de la moralité bien que pour Victor Delbos, « *la beauté n'est sans doute pas identique à la moralité, rigoureusement définie comme elle doit l'être, et isolée en son essence de tout ce qui n'est pas elle ; mais la beauté est le symbole de la moralité*⁶⁶⁴. Par ce postulat définitionnel de la beauté en tant que symbole de la moralité, la notion kantienne de l'imagination en tant que « *faculté d'intuition sans objet* »⁶⁶⁵ ou alors « *faculté des intuitions hors de la présence de l'objet* »⁶⁶⁶ trouve tout son sens. Ebénézer Njoh Mouelle à la suite de Kant montrait que c'est par l'imagination créatrice que le développement durable peut être envisagé par l'Homme en général. Ce développement est d'abord personnel avant d'être collectif. L'esthétique de l'être consiste dans ce sens moins à se concilier à la technique qu'à l'art en tant que sa forme de phénoménalisation partielle. Cette forme est partielle parce que le producteur des objets d'art ou l'artiste implique toujours sa subjectivité dans ses œuvres artistiques ce qui diminue « l'objectivité » de l'idée de l'art. Pour une meilleure esthétique conciliée à l'éthique, l'onto-artistique⁶⁶⁷ devient une forme de philosophie qui pose l'art comme le mode d'expression totale de l'être en tant qu'être. Mais il faut que, au sens de Delbos à la suite de Kant, cette imagination coïncide avec l'entendement dont le rôle est de donner une signification à la diversité sensible qui lui parvient par le truchement des « cadres *a priori* de la sensibilité » que sont le temps et l'espace.

L'harmonie socio-mondiale passe par la promotion en premier lieu de la culture de chaque société en tant que principe substantiel, puis la revalorisation et la redynamisation de la civilisation intrinsèque à chaque peuple. Un tel itinéraire méthodologique conduit au respect scrupuleux de la culture de soi et de l'autre au sein de la mondialisation en tant que milieu pluriculturel et pluri artistique. En troisième lieu, pour une harmonie socio-mondiale solide, il faut une prise de conscience d'abord individuelle ou conscience culturelle de soi, puis une prise de conscience collective du soi en tant que dialectique permanente avec l'autre soi. Car, la mondialisation se présente aujourd'hui comme un champ de bataille par le fait que les

⁶⁶⁴ Victor Delbos, « *Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la faculté de juger* », Une édition électronique réalisée à partir de l'article de Victor Delbos, « *Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la Faculté de juger* », p. 7.

⁶⁶⁵ Emmanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Collection : « Librairie philosophique La Grange », Première partie, « Didactique anthropologique », 1798, p. 37.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, 47.

⁶⁶⁷ Nous proposons ici la conciliation de l'art et de l'ontologie pour une meilleure procédure de dévoilement de l'être qui est dans la postmoderne ce qu'il reste à sauver par analogie au capital, source de dépravation des mœurs.

participants de ce grand mouvement manquent de bases solides au sujet de leurs identités particulières respectives. Or, la connaissance de l'identité de soi est la condition nécessaire pour accorder du crédit à l'identité de l'autre. Dans cette optique, l'ethnocentrisme⁶⁶⁸ n'est qu'une forme d'ignorance de la valeur identitaire de l'autre par ricochet, de soi-même. L'ignorance des valeurs est ce qu'engendre la primauté de l'économique sur le politique d'où la philosophie politique de Hannah Arendt est nécessaire d'être explorée ici pour une globalisation marchande équilibrée et si possible, juste.

II- LES ENJEUX ÉCONOMIQUES DU POLITIQUE ARENDTIEN DANS LA GLOBALISATION MARCHANDE

La compréhension du jeu et de l'enjeu de l'économie dans les structures humaines passe par la stratification des différents espaces de déploiement des activités humaines. Hannah Arendt distingue à cet effet trois types d'espaces : le privé, le public et le politique. Le privé, majoritaire familial, manque de liberté à cause du caractère totalitaire qu'incarne le chef de famille ; les décisions ne sont pas prises de commun accord dans ce contexte. Car, elles sont unidirectionnelles, c'est-à-dire du chef de famille aux enfants en passant par l'épouse sans consentement aucun. Ce type d'espace a une économie stable en ceci qu'elle n'est pas capitaliste, mais plutôt communautaire tout comme dans l'espace public qui est prépolitique en ceci que c'est le lieu où la liberté marque ses premiers pas d'effectivité. L'espace politique enfin est le lieu de l'existence de la liberté d'interactions réciproques, lesquelles dans la scène mondiale, doivent privilégier les économies internes, sans toutefois négliger l'économie mondiale.

1- De la primauté des économies internes des nations par rapport à l'économie mondiale

Le droit subjectif ou droit individuel est ce qui, dans l'économie politique moderne, donne libre-cours à l'initiative créatrice des essors économiques indépendamment de toute juridiction universelle. Cela revient à dire que le droit subjectif n'est pas statique, mais dynamique. Voilà pourquoi « *le dynamisme du droit de l'individu soutient l'essor de la libre initiative dans le champ de la production qu'étudie la nouvelle science de l'économie politique.* »⁶⁶⁹. Pour Hannah Arendt, c'est lorsque les activités économiques de la vie privée

⁶⁶⁸ Particulière dans la logique des occidentaux qui feignaient d'ignorer l'histoire africaine et se faisaient les seuls dépositaires de la raison. L'on peut se limiter uniquement sur les cas du "prélogisme" de Lévy Brühl et de la « sauvagerie et la pétulance » de Hegel.

⁶⁶⁹ André Tosel, *Civilisations, Cultures, Conflits. Scénarios de la mondialisation Culturelle II*, p. 38.

accèdent dans le domaine public que les problèmes particuliers à une famille bien précise deviennent généraux et collectifs. C'est ainsi que privé et public font l'unité tel que le démontrent ses propos ci-dessous :

*Depuis l'accession de la société, autrement dit du "ménage" (oikia) ou des activités économiques, au domaine public, l'économie et tous les problèmes relevant jadis de la sphère familiale sont devenus des préoccupations collectives. En fait, dans le monde moderne les deux domaines se recouvrent constamment comme des vagues dans le flot incessant de la vie.*⁶⁷⁰

L'itinéraire allant du privé à la collectivité des affaires d'un point de vue économique, le plus souvent, est à l'origine des crises économiques. Car, les aides que l'on octroie aux pays pauvres sont toujours une forme de néocolonialisme économique-politique. Le commun, ce lieu qui devrait être éthiquement défini, apparaît de ce fait comme un champ de la ruse où seule la stratégie conduit à la réussite entendue comme gain, bénéfice. Il n'y a pas de partenariats gagnant-gagnant comme nous l'avons déjà souligné plus haut. C'est pourquoi dans la vie publique, l'économie ne devrait pas être ce qui est prépondérant dans les échanges humains. Elle ne doit pas occuper la place primordiale dans les rapports mondiaux. Dans ce sens, la politique mondiale qui est basée sur l'économie libérale apparaît comme un leurre. C'est ce qui justifie la critique acerbe et sans complaisance de Hannah Arendt à l'égard du marxisme pour qui, l'économie du marché détermine non seulement les modes de pensées individuels, mais également les dynamismes sociaux et sociétaux. Voilà pourquoi Luc Vigneault démontre que l'ouvrage de Hannah Arendt qui porte sur la critique de l'homme de l'époque dite moderne commence par « *la critique du marxisme qui, selon Arendt, est responsable de l'insistance mise aujourd'hui sur les biens de consommation. Mais le marxisme présuppose, elle l'indique clairement, l'économisme qui accorde à l'économie de marché une telle priorité que l'espace de la vie publique en arrive à disparaître* »⁶⁷¹ bien qu'au sens de Braudel, l'on ne saurait résumer le capitalisme à l'économie de marché sans l'État. C'est la combinaison de l'économie de marché et l'État qui fait la raison d'être du capitalisme en tant qu'idéologie à la fois politique et économique.

À partir de ce postulat arendtien exposé par Vigneault, il convient de déduire que c'est l'intégration du privé dans le public qui conduit au libéralisme des échanges et à la perte réelle

⁶⁷⁰ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 86. Et pour la version anglaise, *Human condition*, Op. cit., p. 46.

⁶⁷¹ Luc Vigneault, *L'itinéraire de pensée de Hannah Arendt*, p. 100.

de l'éthique de l'économie familiale. Comme souligné plus haut, le libéralisme économique d'aujourd'hui, liée à la démocratie libérale « mieux néolibérale », doit privilégier le social parce que « *l'économie ne peut prendre un caractère scientifique qu'avec l'avènement du social...* »⁶⁷². C'est ce libéralisme qui soumet le politique sous la tutelle de l'économique d'où la crise des valeurs ontologiques dans la cité mondiale actuelle. Dans une telle perspective, l'on peut déduire que l'économie sans la conscience n'est que ruine du politique. C'est le politique qui doit commander l'économique et non le contraire. Voilà pourquoi pour Luc Vigneault, « *la question de l'économie introduite dans la perspective restreinte de libéralisme économique est devenue vraisemblablement la préoccupation (...) [qui] entraîne la subordination du politique à l'économie pour la « grande famille éclatée » qu'est devenue la société humaine contemporaine.* »⁶⁷³.

La philosophie politique de Hannah Arendt est une philosophie humaniste, c'est-à-dire qui a pour souci majeur l'humain bien qu'elle ne soit pas réfractaire à l'économie. C'est dans la combinaison moderne de la mondialisation avec la globalisation, que la sphère privée et la sphère publique de la vie sont confondues, mettant ainsi en péril l'expression du jugement humain au profit des normes sociales qui ne reflètent pas toujours la perfection, mieux l'objectivité. La société contemporaine est donc une forme de société où la réflexion personnelle a cédé la place au « penser-collectif ». C'est en cela que « *les régimes totalitaires dans lesquelles c'est l'existence tout entière des hommes qui a été complètement politisée, ne laissant en conséquence subsister absolument plus aucune liberté* »⁶⁷⁴, avaient trouvé leur place d'émergence dans les masses sociales, incapables de penser. Pour pallier cela, Hannah Arendt faisait recours à la conception kantienne du jugement qui part du sujet avant l'intersubjectivité. Celle-ci doit tenir compte des représentations du monde venant des autres : c'est la condition nécessaire pour passer des « préjugés politiques » aux véritables « jugés » politiques qui transcendent le temps et l'espace. Ainsi, pour Elisabeth Young-Bruehl, « *pour être, l'homme doit dépasser la temporalité* »⁶⁷⁵.

Par cette assertion d'Elisabeth Young-Bruehl, il transparait l'idée que l'être n'est être que lorsqu'il s'oppose au temps. La temporalité en tant que mode d'expression de l'être ne doit

⁶⁷² Hannah Arendt(1961) cité par Muriel Gilardone, *Mondes et mondialisations*, p. 4.

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 97.

⁶⁷⁴ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 65.

⁶⁷⁵ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Pour l'amour du monde*, traduction de J. Romain et Etienne Tassin, Paris, Édition Anthropos, 1986, p. 643, cité par Luc Vigneault in *L'itinéraire de pensée de Hannah Arendt*, p. 16.

pas enlever à ce dernier ses capacités créatrices. Une telle logique laisse voir que la mondialisation est une forme de dérision de l'humanité lorsqu'elle met plutôt en relation l'avoir avec le temps communément appelé le « temps du travail ». Ce dernier, qui est la modalité de l'exploitation de l'homme par l'homme, trouve sa solution épistémologique dans ces potions intellectuelles arendtiennes : l'œuvre et l'action. Le temps économique en tant que temps de prévision, de rentabilité et de calcul, n'est qu'une forme de temps aliénatrice de l'être. La globalisation en tant processus d'échanges mondiaux qui repose sur les grandes firmes transnationales, amène Ebénézer Njoh Mouelle à s'interroger comme suit : « *Qu'est-ce que le temps du processus économique ? C'est le temps de la prévision, de l'épargne, de la planification, c'est le temps qui coûte cher, le temps de la rentabilité.* »⁶⁷⁶. Il faut sortir le temps des carcans économiques pour le définir dans le sens du progrès de l'humain en tant que valeur. C'est d'ailleurs l'homme qui produit le capital et non le contraire. Il faut de ce fait plus valoriser l'économie traditionnelle de chaque peuple pour pouvoir mieux s'en sortir dans le processus global des échanges. Étant donné que chaque peuple a une économie traditionnelle qui lui est propre, l'équivalence entre les monnaies d'échange ne pourra plus être uniquement l'apanage des pays du Nord au détriment des pays du Sud. Ainsi, la justice commutative sera effective dans les échanges mondiaux.

Le sous-développement des pays du Sud est, dans la plupart des cas, lié à deux facteurs : la dépendance économique de ces pays vis-à-vis de leurs colons et de l'inadéquation des modèles socioéconomiques importés et transposés. La mondialisation de fait est ce qui a permis à l'économie occidentale d'avoir un flux remarquable depuis quelques décennies. Or les modes d'échange entre les hommes varient d'une société à une autre. Cela dit, les économies dans les modes sociaux d'organisation africaine n'ont, au sens d'Ebénézer Njoh Mouelle, besoin d'aucun plan quinquennal pour pouvoir se hisser aux attentes du peuple et être le fer de lance du continent. Car, avant ces plans quinquennaux purement occidentaux, l'économie africaine était déjà planifiée et organisée tel que Cheikh Anta Diop dans *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire* le démontre.

L'économie n'est pas une affaire que l'on impose à un peuple. Chaque être humain est par nature économique. Car, la rationalité dont il incarne renvoie dans son sens étymologique grec au calcul dont le capitalisme libéral aujourd'hui veut définir comme une réalité économique intrinsèque à l'Amérique par extension à l'Occident. Ainsi, au sens d'Ebénézer

⁶⁷⁶ Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, p. 62.

Njoh Mouelle, « *Pas de plans quinquennaux dans l'économie traditionnelle ; ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de plan du tout. S'il n'y avait pas de prévisions à long terme dans ce contexte c'est parce que l'homme africain n'en avait pas besoin.* »⁶⁷⁷. Ainsi, ajoute-t-il, « *les créations naissent de besoins ou d'insatisfactions initiales. [...] Le paysan africain ne vit pas dans l'unique présent.* »⁶⁷⁸. Ainsi, il est impératif de reconcevoir la problématique de l'économie-monde.

2- De l'économie-monde

Si l'on se référait à José Antonio Ocampo Juan Martin⁶⁷⁹, l'on comprendrait qu'au sein de la multiplicité des acceptions de la mondialisation dans le domaine de la science, l'expression « d'économie-monde » remonte à l'Amérique latine et connote « *l'échange généralisé entre les différentes parties de la planète* »⁶⁸⁰. Aujourd'hui, le réitère Kodjo-Grandvaux, la question de l'économie-monde a transcendé la terre américaine jusqu'à s'étendre en Afrique. Cette dernière « *est intégrée à une économie-monde dans laquelle nous sommes tous engagés.* »⁶⁸¹. La mondialisation, dans ce sens, est plus similaire à la globalisation économique qu'à la « globalisation politique » et implique de ce fait une multi dimensionnalité dans ses approches historiques. C'est cette multi dimensionnalité doublée du caractère asymétrique qu'incorporent les événements qui s'y déroulent que ce vaste mouvement mondial impacte négativement sur la gouvernementalité des États particuliers. En effet, la majorité des États aujourd'hui sont étatistes en ceci qu'ils ont une mainmise sur l'appareil économique qui, autrefois, était un secteur autonome sans liaison aucune avec le politique. L'échec de la gouvernance actuelle dans bon nombre de pays du tiers-monde est dû au fait que les affaires politiques s'entremêlent d'avec celles économiques. C'est en cela qu'il convient de déduire que « *le processus actuel de mondialisation est imparfait, asymétrique et profondément lacunaire en termes de gouvernabilité.* »⁶⁸². Cette imperfection est due au mode de déploiement de cette forme d'économie-monde qui va du centre vers les périphéries. Le centre en tant que

⁶⁷⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁶⁷⁸ *Idem*.

⁶⁷⁹ « Note de l'Institut des hautes études de l'Amérique latine » in José Antonio Ocampo Juan Martin (dir.), *Mondialisation et développement. Un regard de l'Amérique latine et des caraïbes*, Santiago de Chili, Libros de la CEPAL, 2005, p. 221.

⁶⁸⁰ Olivier Dollfus, *La mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2e édition, 2001, p. 8., cité par José Antonio Ocampo Juan Martin (dir.), *Mondialisation et développement. Un regard de l'Amérique latine et des caraïbes*, p. 221.

⁶⁸¹ Séverine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines*, p. 19.

⁶⁸² José Antonio Ocampo Juan Martin (dir.), *Mondialisation et développement. Un regard de l'Amérique latine et des caraïbes*, p. 13.

« volant » de l'économie centrale endigue l'évolution des économies sectorielles ou périphériques.

Rappelons qu'historiquement parlant, le monde a déjà connu plusieurs économies-mondes⁶⁸³ qui, au sens d'Emmanuel Maurice Wallerstein, se déployaient et se déploient encore plus ou moins de manière analogique à ce qu'il appelle les « système-mondes ». Ce qui traduit l'évolution constante des modes d'organisation des hommes, c'est l'actualisation des théories à la réalité ambiante en fonction des besoins qui animent la société à une époque donnée. Au lieu d'associer les concepts « d'économie » et de « monde » dans le sens où la justice commutative d'Aristote engendrerait une forme d'économie à une vision universelle et équitable dans la répartition des biens dans le monde, l'économie-monde est plutôt une uniformisation de la vision du monde du centre à laquelle les périphériques doivent obéir aveuglement. De façon claire, l'économie-monde renvoie à « *-un morceau de la planète économiquement autonome, capable pour l'essentiel de se suffire à lui-même et auquel ses liaisons et ses échanges intérieurs confèrent une certaine unité organique-* », »⁶⁸⁴.

Si les échanges intérieurs pouvaient engendrer l'unité organique entre les peuples, l'humanité contemporaine ne serait pas en perte. Car, aucune nation ne fonctionne sans échanges intérieurs. C'est à cause même de ces échanges intérieurs mettant en péril, à un moment donné, les intérêts des échanges avec l'extérieur que bon nombre d'États se voient victimes de la dévaluation constante de la monnaie qu'ils utilisent et la perte des devises et débouchés. Au lieu que les pays en voie de développement et les organisations de la société civile soient prioritaires dans les actions d'aides et de financements, ce sont plutôt les sociétés transnationales et les actions des pays développés qui prospèrent et s'érigent au fil du temps en modèle universel dont aucun mode de contournement ne peut être opéré sans possibilité de répression venant du centre. Surtout, ces sociétés transnationales évoluent toujours avec l'idéologie des grandes puissances économiques mondiales. Cela implique que la crise économique dans le « secteur centre » fragilise impérativement les petites économies des secteurs périphériques et non le contraire. Dans ce sens, il convient de conclure que « *le monde est à l'agonie* »⁶⁸⁵.

⁶⁸³ Initialement, nous avons eu l'économie-monde hispanique, du XVII^e siècle, puis l'économie-monde britannique du XIX^e siècle et enfin celle des États-Unis des XX^e et XXI^e siècles.

⁶⁸⁴ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle. Économie et capitalisme*, Paris, Édition d'Armand Colin, tome 3, 1979, p. 12. Cité par Antonio Ocampo Juan Martin (dir.), *Mondialisation et développement. Un regard de l'Amérique latine et des caraïbes*, p. 222.

⁶⁸⁵ « Parlement des religions du monde », 4 septembre 1993, Chicago, États-Unis, p. 2.

Bien qu'il soit impossible aujourd'hui de concevoir réellement une économie en marge de l'économie mondiale avec l'ouverture des frontières et la libre circulation des biens et des hommes parce « *que toute civilisation meurt de sa pureté, c'est-à-dire périt si elle ne s'ouvre pas aux autres* »⁶⁸⁶, il demeure néanmoins important que la société civile doive être le fer de lance de l'économie interne sur la base de l'écoulement interne des produits de première nécessité et surtout, sur le développement des techniques de transformation des matières premières en produits semi-finis ou finis. Cette opération n'est possible que s'il y a une industrialisation généralisée qui requiert une certaine stabilité des énergies électrique, renouvelable et technoscientifique, problème crucial auquel se heurte la majorité des pays pauvres ou en voie de développement.

Au lieu de réduire la faim, la pauvreté, la sous-scolarisation des pays pauvres, l'économie-monde les accentue plutôt. À titre d'illustration, à cause de la guerre russo-ukrainienne actuelle, par exemple, les économies à la fois des pays du Nord et surtout celles des pays du Sud sont paralysées. Ceci se manifeste à travers la vie chère dans les pays moins développés et même dans certains dits développés. Car, la production de tel ou tel produit, au lieu d'être décentralisée elle est plutôt centralisée et de ce fait, la fermeture des frontières handicape la réalité socioéconomique des autres nations. Avec la mondialisation, nous avons tous un destin commun. La guerre actuelle entre la Russie et l'Ukraine impacte impérativement le monde entier à cause de l'économie monde : voilà les conséquences d'avoir un destin commun. Ainsi, loin de continuer à admettre que « *politique et culture sont soumises à l'empire de l'économie* »⁶⁸⁷, l'économie-monde doit désormais se concevoir sans l'existence d'un centre encore moins de périphériques, mais seulement sur la base d'une conjonction des économies particulières des peuples du monde qui, dans leurs modes d'échanges, devraient appliquer soit la justice commutative, soit la distributive aux sens aristotéliens des termes. C'est par ce canal que pourra advenir la mondialisation riche.

3- Les conditions de possibilité d'une « mondialisation riche »

Par mondialisation riche, nous entendons une forme de mondialisation qui intègre dans les échanges l'éthique du gain réciproque entre les acteurs, actionnaires et les partenaires économiques. Mais, cette forme de mondialisation n'aura pas qu'un impact économique, mais aussi politique, culturel, traditionnel et socio-moral. Nous faisons ce néologisme en référence

⁶⁸⁶Ramatoulaye Diagne, « Senghor et la pensée de l'universel : l'éclairage leibnizien » in *Afrique et Développement*, Vol. XXXIII, No. 1, 2008, p. 85.

⁶⁸⁷ Étienne Tassin, « Les éléments totalitaires des sociétés post-totalitaires », in « Hannah ARENDT : de la théorie politique aux relations internationales », Revue du GREPH, N° 6, Octobre 2011, p. 47.

oppositionnelle à ce qu'Armelle Choplin Olivier Pliez appelle « *la mondialisation des pauvres* ». Il s'agit d'une forme de mondialisation où « *les pauvres seraient, par définition, les « victimes » des mutations à l'œuvre sur la planète* »⁶⁸⁸. Cela revient à dire que l'histoire mondiale, basée sur la production et la consommation, s'écrit indépendamment des pays pauvres. Cependant, une mondialisation riche est celle qui a d'abord le souci humain, qui place le capital sous l'égide de l'être et qui cherche à concilier les attentes ou rêves des pays pauvres avec les réalités diverses des pays riches. En d'autres termes, la mondialisation riche consiste à ce que les nantis tirent, sans aucun intérêt, ceux qui sont sous-développés ou moins nantis. Ce sera une forme de mondialisation idéale qui « *représenterait le seul train offert par l'histoire aux plus démunis pour suivre le chemin du progrès et, surtout, poursuivre leur rêve de richesse* »⁶⁸⁹. C'est par cette richesse horizontale ou égalitaire que le destin de tous les peuples du monde sera réellement commun en termes d'échanges et en termes de valeurs. Aucun évènement ne pourra impacter un peuple et laisser l'autre indifférent, que cet évènement soit positif ou négatif. Voilà pourquoi pour Frédéric Ramel :

*Tous les peuples de la terre ont un présent commun : aucun évènement de quelque importance dans l'histoire d'un seul pays ne peut demeurer un accident marginal dans celle de l'un des autres. Chaque pays est devenu le voisin presque immédiat de chacun des autres et chaque homme éprouve le choc d'évènements qui ont lieu de l'autre côté du globe.*⁶⁹⁰

La réalité de la mondialisation riche, perçue sous cet aspect, impose la logique selon laquelle même au sein de l'État-mondial ou du marché mondial, il n'y aura pas de *chef* puisqu'aucun pays ne sera plus du Nord ni du sud. Tous ayant un même niveau de développement, personne ne commandera l'autre d'autant plus que « *le monde n'a pas de chefs et il n'en aura pas parce que personne ne peut diriger le monde entier* »⁶⁹¹, nous dit Hannah Arendt. En d'autres termes, une mondialisation construite à l'image du « monde politique » tel que conçue par Hannah Arendt n'aura pas besoin d'un chef. Chacun posera des actions en vue de la pérennisation du monde. Ceci d'autant plus que la disparition du monde implique de fait la disparition de l'être humain parce que les deux constituent une seule et même chose. Par

⁶⁸⁸ Armelle Choplin Olivier Pliez, *La mondialisation des pauvres*, Paris, Éditions du Seuil et La République des Idées, Collection dirigée par Pierre Rosanvallon et Ivan Jablonka, 2018, p. 17.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 18.

⁶⁹⁰ Frédéric Ramel, « De l'unité du monde à la pluralité internationale », in « Hannah ARENDT : de la théorie politique aux relations internationales », Revue du GREPH, N°6, Octobre 2011, p. 33.

⁶⁹¹ Hannah Arendt, « Lettre à Karl Jaspers. 17 février 1957 », *Correspondance Arendt Jaspers, 1926-1969*, Paris, Payot, traduction de l'allemand par Eliane Kaufholz-Messmer, 1995, p. 427.

ailleurs, nous concevons le concept de « mondialisation riche » comme cette forme de mondialisation qui sera bénéfique à tous. Elle doit être construite non seulement à l'image de la volonté générale de Rousseau au sein de laquelle « *chaque homme, à la fois membre du souverain et sujet, dit la loi et y obéit* »⁶⁹², mais également à l'aune du communisme de Karl Marx au sein desquels prend fin l'existence des classes sociales qui, au sein de la mondialisation d'aujourd'hui, sont représentées sous les figures des pays du Nord et de ceux du Sud. Dans cette mouvance d'idées, loin de percevoir la mondialisation dans le sens de la colonisation, de la décroissance économique dans les États faibles d'Afrique où elle « *a signifié des États mimétiques et nationalitaires, une déculturation sans précédent, des éléphants blancs et la pollution* »⁶⁹³, elle doit plutôt se baser sur ce que nous appelons ici pluralisme identitaire au sein duquel chaque identité pourra se déployer sans limite en partant de l'un pour ce pluralisme sans que l'unité ne se perde dans la pluralité et la pluralité, non plus dans l'unité ; le tout dans la partie tout comme la partie dans la tout. C'est à partir de là que pourra advenir un monde meilleur, monde idyllique ou paradisiaque à l'image de la « République » de Platon.

III- DE L'IDÉALISATION DE LA MONDIALISATION À L'AVÈNEMENT D'UN MONDE MEILLEUR

Les théories essentialistes, en l'occurrence de celle de « l'harmonie préétablie » de Leibniz où « *Dieu et la créature ont la même rationalité, tout est conspirant, en raison de l'harmonie qui règne dans l'univers* »⁶⁹⁴, démontrent que le monde n'est pas chaotique, mais est une sphère qui fonctionne selon des lois définies auparavant par le « Grand horloger ». Mais, la réalité politique contemporaine que ce soit dans les affaires nationales ou dans celles internationales, montre que nous vivons dans un monde libéral où tout est érigé en valeur décrédibilisant ainsi le sens du politique qui est la liberté. Mais qu'est-ce que la liberté ? Loin de prétendre analyser ce concept dans tous ses sens, contours et pourtours, nous voulons seulement plus nous appesantir sur ses sens métaphysique et politique. En effet, il s'agit d'un attribut ontologique qui voudrait que l'homme soit défini comme un animal autonome. C'est d'ailleurs de façon libre et culturelle que l'homme a pu créer l'État, la politique, au mépris de « l'état de nature » où c'est le libertinage, assimilé au libéralisme de la mondialisation capitalo-libérale contemporaine, qui prévaut. En plus au sein des relations internationales, la liberté de

⁶⁹² Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Édition Garnier Flammarion, 1966, p. 21.

⁶⁹³ *La déraison de la raison économique ; du délire d'efficacité au principe de précaution*, p. 23.

⁶⁹⁴ Ramatoulaye Diagne, « Senghor et la pensée de l'universel : l'éclairage leibnizien » in *Afrique et Développement*, p. 91.

chaque État doit se concevoir à l'aune du droit international en tant qu'instance normative maximale à telle enseigne que « *l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite [soit] liberté* »⁶⁹⁵.

Le monde, chez Hannah Arendt, est ce lieu dans lequel l'homme *nait* (le concept de natalité) constamment de nouveau en posant, en tout état d'autonomie ses œuvres, ses actions et ses différents travaux qui sont la condition d'existence de l'espace politique. C'est le lieu par excellence où « *la nature raisonnable [de l'homme] existe comme fin en soi* »⁶⁹⁶. Ce n'est qu'au sein de l'espace politique que l'homme peut penser par lui-même et mieux se découvrir en tant que potentialité créatrice des valeurs. L'espace politique arendtien dans la mondialisation doit précéder l'espace économique et structurer, voire organiser ce dernier selon les règles de l'art politique que nous avons évoquées plus haut. Le monde politique ne peut promouvoir la liberté durable au sein des citoyens et du peuple que si et seulement si le « totalitarisme politique » ainsi que les formes de politiques despotiques et tyranniques disparaissent. Les hommes ont un monde commun. Le préserver est une nécessité pour la pérennité de l'espèce. C'est ainsi qu'il faut revisiter les modes de fonctionnement politiques des États sous-développés ou en voie de développement qui, à cause de la mondialisation en tant que mouvement de pérennisation du néocolonialisme, sont sous la tutelle des systèmes politiques imposés par leurs anciens colons.

1- Pour une liberté politique effective dans le monde contemporain

La question de la liberté est inhérente à l'histoire de la philosophie. Chez Platon, la liberté n'est possible en politique que si le politique possède des connaissances afin de mieux « tisser »⁶⁹⁷, en tant que « Royal tisserand »⁶⁹⁸ les affaires politiques. Un ignorant ne doit jamais piloter les hommes, « le troupeau humain » selon sa terminologie. Mais, le monde politique d'aujourd'hui, en tant que nécessité collaboratrice avec les modes de fonctionnement inhérents aux autres contrées du monde, laisse le capitalisme conduire le politique alors que le capital tout comme le capitalisme, ne saurait ni avoir l'expertise requise pour mieux gouverner les hommes, ni penser la liberté, ni posséder la science et le savoir. Une telle supériorité des biens matériels sur l'effectuation de la conscience humaine est ce qui faisait qu'Arendt rompt avec la tradition marxiste qui postule que la conscience humaine se modèle sur la bases des modes de fonctionnement en vigueur dans une société bien précise où au sein de l'appareil étatique ; il y

⁶⁹⁵ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 56.

⁶⁹⁶ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, 1983, p. 47.

⁶⁹⁷ Nous nous référons ici au concept du « Tisserand » par lequel, de façon analogique, Platon définit le politique. Pour cet auteur dans *Son Politique*, il faut avoir une certaine expertise pour mieux piloter le « troupeau humain ».

⁶⁹⁸ Platon, *Le politique ou De la royauté*, traduction, notices et notes d'Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, Collection « Philosophie », 1985, p. 51.

a une mainmise intéressée qui ne saurait conduire à l'existence d'« *un espace de liberté politique*[lequel n'est que] *possible en dehors d'une mainmise intéressée.* »⁶⁹⁹.

La liberté économique se passe de fait de la liberté ontologique si chère à Hannah Arendt. Ainsi, pour Ernest-Antoine Seillière « *“un autre monde est possible” est une formule extraordinairement romantique, extraordinairement désespérée d'ailleurs. Nous, nous pensons qu'il n'y a qu'un seul monde, celui dans lequel nous sommes et dans lequel il faut réformer pour réussir.* »⁷⁰⁰ Cela revient à dire que loin de spéculer sur la possibilité de l'invention d'un nouveau monde paradisiaque, il faut plutôt définir un ensemble de conditions de possibilité susceptibles de perfectionner les modes de gestion des hommes et des biens au sein de la mondialisation. Dans cette dernière tout comme dans la cité athénienne, il faut, si l'on se réfère à Platon, que chacun occupe sa fonction dans la cité de façon distinctive sans empiéter celle de l'autre. Mais, ces fonctions doivent être distinguées sur la base des « arts auxiliaires »⁷⁰¹ :

*Écartons-les, comme nous avons écarté du tissage tous les arts indispensables à sa tâche ; et de même que nous avons distingué du tisserand les cardeurs et les fileurs, distinguons du roi tout le groupe des serviteurs, les esclaves, les commerçants, les mercenaires, les hérauts, les secrétaires, les devins et les prêtres, et tout un chœur de centaures et de satyres, dont les figures nous apparaîtront plus clairement, quand nous aurons passé en revue les différentes formes de constitution.*⁷⁰²

Cette pensée platonicienne laisse transparaître l'idée de la modification constante de la constitution dans les États particuliers a impérativement une incidence distinctive entre la mondialisation en tant que processus politico-social de la globalisation en tant que mouvement économique. La ruse de la mondialisation actuelle repose sur l'entremêlement de ces deux concepts qui font périr la véritable liberté politique de telle sorte que le politique en tant qu'artisan se confonde avec l'économique en tant que calculateur : la mondialisation doit se séparer de la globalisation. La première, en principe, traduit l'universalité horizontale entre les peuples tandis que la seconde renvoie à une universalité verticale, en fonction des avoirs économiques de chaque peuple. Dans *Liberté III*, Léopold Sédar Senghor au sujet de l'universel et de la liberté, pensait que pour une meilleure harmonie socio-mondiale entre les peuples, il

⁶⁹⁹ Denis Thouard, *Liberté et religion. Relire Benjamin Constant*, Paris, C.N.R.S Éditions, 2020, p. 33.

⁷⁰⁰ Ernest-Antoine Seillière (président du Mouvement des entreprises de France), Août 2003, cité par Frédéric Lebaron, in *Le Savant, le Politique et la Mondialisation*. p. 192, Savoir / Agir, Association Raisons d'agir, 2-914968-04-3. hal-00842074.

⁷⁰¹ Platon, *Le politique*, p. 52.

⁷⁰² *Idem.*

fallait aller dans ce grand « rendez-vous du donner et du recevoir » non pas avec tout, mais seulement avec ce que chaque peuple du monde a de meilleur. Une telle posture intellectuelle se lisait déjà en filigrane dans les écrits de Leibniz, sans référence aucune, selon Ramatoulaye Diagne qui pense que « *selon Leibniz, il faut recueillir « le meilleur de tous côtés », non seulement parce que le jam inventum (déjà trouvé) peut être source d'inventions, mais parce que toute civilisation particulière porte en elle l'universel. Ne croyons-nous pas entendre Senghor lorsqu'il montre que la civilisation de l'universel est une civilisation* »⁷⁰³ qui prennent en compte la totalité et accorde un destin commun à tous ceux qui font partie de ce grand mouvement à telle enseigne « *que toutes les ethnies doivent bâtir ou périr ensemble. Celle-ci ne serait pas intégrale, elle ne serait pas humaine s'il y manquait un seul aspect de la condition humaine* »⁷⁰⁴. Là, revient l'ancienne problématique de la condition humaine analysée fort longtemps par Hannah Arendt. Quelle est donc cette condition ? Si l'on se réfère aux philosophes existentialistes en l'occurrence de Søren Kierkegaard et Jean Paul Sartre, l'on comprendrait que la condition humaine est de ne pas avoir de condition⁷⁰⁵, c'est-à-dire d'être totalement libre. Là, l'idée de liberté s'associe à celles de l'inventivité et de la créativité. Pour mieux conjoindre ces deux idées en l'homme, il faut éviter de « *le rabaisser au statut d'un être réduit à des comportements susceptibles d'être soumis à l'expérimentation* »⁷⁰⁶. Comme au sein de la politique mondiale chaque peuple se prend et se conçoit sur cette base qui consiste à créer ses propres valeurs aussi bien politiques que monétaires, les questions de sous-développement disparaîtront parce que l'esprit prométhéen ou technoscientifique serait l'apanage de tous.

L'expression « transfert de technologie » n'est qu'une forme d'insulte à l'égard de ceux à qui on la transfère. Car, ce qui se dessine en filigrane dans cette expression, c'est que certains peuples du monde sont supérieurs à d'autres. Car, ce que les autres ont découvert par eux-mêmes, il faut le transférer aux autres à cause de leur déficit intellectuel. C'est ainsi que même dans les sciences classiques et même dans certaines sciences modernes voire postmodernes, les notions de postulats et d'axiomes, de par leur dogmatisme, restent et demeurent un obstacle pour la prospérité et la neutralité de la science à partir d'autres paramètres de recherches parce qu'elles sont majoritairement occidentales. Or, la mondialisation au sens de Ramatoulaye Diagne doit être conçue dans la logique où « *Senghor, comme Leibniz, considère qu'il ne s'agit*

⁷⁰³Ramatoulaye Diagne, « Senghor et la pensée de l'universel : l'éclairage leibnizien » in *Afrique et Développement*, Vol. XXXIII, No. 1, 2008, pp. 82–92

⁷⁰⁴ Léopold Sédar Senghor, *Liberté III, Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 563.

⁷⁰⁵ Voir Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*.

⁷⁰⁶ Hannah Arendt, *Qu'est-ce la politique ?*, p. 57.

nullement que l'Europe impose au monde sa civilisation comme civilisation universelle » pour finalement montrer qu'il doit plutôt s'agir « que tous ensemble —tous les continents, races et nations—nous construisions la Civilisation de l'Universel où chaque civilisation différente apportera ses valeurs les plus créatrices parce que les plus complémentaires »⁷⁰⁷.

D'ailleurs, la vérité dont la liberté est la condition n'a pas un seul paradigme par lequel on peut l'atteindre. Il y a plusieurs méthodes d'appréhension du monde, de l'être, de la vérité au sens de Gadamer⁷⁰⁸. De là, la vérité apparaît à chacun selon la position qu'il occupe dans le monde. Dans ce sens, la communication entre les égaux reste le meilleur moyen privilégié pour atteindre la réalité ou la vérité universelle du monde en tant que « construit humain » qui peut également prendre fin par les oeuvres humaines de qualité inhumaine. C'est pourquoi Hannah Arendt fustigeait l'avènement des essais nucléaires qui mettent en mal l'expression de la vérité politique. Même dans les sociétés dites démocratiques, la vérité politique n'est pas toujours effective. Car, les élections en elles seules ne suffisent pas pour parler de la démocratie et de son allié qui est la liberté : « *Une société qui n'est pas libre ne devient pas démocratique parce que les élections y ont eu lieu* »⁷⁰⁹. Cela dit, il convient de déduire que la démocratie n'est pas un décret, un construit définitif. Elle reste un défi pour l'humanité, toujours à perfectionner. Mais, la véritable liberté repose sur la transparence du pouvoir et la franche collaboration entre le pouvoir en place et le peuple. Aussi, la liberté réside-t-elle dans l'horizontalité gouvernementale. Toutefois, la pluralité diversifiée telle que cela se présente au sein des régimes démocratiques est une extrême dangerosité pour l'unité, mieux l'unicité des cultures du monde. La véritable unicité des cultures et des citoyens du monde passe par l'empathie qui repose chez Paul Ricœur sur le concept de « la souffrance » en tant qu'une simple « altération de soi » au bénéfice de l'« agir-pâtir », source de la conciliation pacifique de l'humanité générique, de la politique d'intégration cosmopolite et de l'exaltation de la conjugaison des identités culturelles à l'échelle mondiale. Car la souffrance, en son sens, n'est pas synonyme de la douleur qui est généralement physique ou corporelle, donc individuelle, mais plutôt « *la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme atteinte à l'intégrité de soi* »⁷¹⁰. Cette destruction des capacités d'actions humaines, du pouvoir

⁷⁰⁷ Léopold Sédar Senghor, *Liberté III, Négritude et civilisation de l'universel*, p. 61.

⁷⁰⁸ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Il affirme exactement ce qui suit par opposition à la prétendue universalité qu'incarne la « méthode scientifique d'aujourd'hui : « *l'expérience de vérité [...] cesse le domaine soumis au contrôle de la méthode scientifique...* », p. 11.

⁷⁰⁹ Natan Sharansky, *Défense de la démocratie*, Paris, Édition Bourin, 2006, p. 79.

⁷¹⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 223. Cité par Ulrich Metendé, in « Souffrance, corporéité et restauration du « vivre-humain » en situation de vulnérabilité », p. 68.

humain et de l'atteinte à l'intégrité de soi est similaire à ce que Hannah Arendt fustigeait au sein des régimes totalitaires qui incarnent une nouvelle forme postmoderne à savoir : le capitalisme libéral. Les peuples du monde mondialisé doivent se considérer comme des entités autonomes qui doivent concevoir des modèles politiques adéquats à leurs réalités socioculturelles pour une meilleure reconnaissance et collaboration entre le peuple et le pouvoir en place. Cette forme de réalité gouvernementale serait à l'image de la volonté générale de Jean Jacques Rousseau qui renvoie à la somme des volontés particulières à telle enseigne que personne ne pouvant choisir ce qui va nuire à ses aspirations, chaque sujet sera sujet vis-à-vis de la loi qu'il a lui-même votée et légiférée en tant qu'il est membre participatif de l'élaboration de la loi étatique. C'est par cette voie l'on peut réellement opérer un retour à l'être ou à l'essence du politique.

2- Du retour à l'être politique

En tant que problématique majeure de l'ontologie phénoménologique⁷¹¹ de Martin Heidegger, le retour à l'être est ce qui traduit l'humanisme philosophique. Cette problématique part de l'Égypte antique à Socrate à travers son « connais-toi toi-même » en passant par Parménide d'Elée et ne cesse d'être actuelle jusqu'aujourd'hui. La question de l'être part de l'Égypte antique. C'est à partir de cette source que Parménide va le concevoir en tant qu'éternité, Platon en tant *qu'Idée*, Aristote en tant que Matière/forme... Mais, l'avènement du siècle des Lumières, un siècle plus tard après les progrès scientifiques et techniques va confondre l'avoir à l'être, va même subordonner le second au premier. C'est ainsi que plus tard, Martin Heidegger comme déjà souligné plus haut, va découvrir la complexité de la compréhension de l'être qui avait échappé à ses prédécesseurs. Le « *tournant décisif* » de l'oubli de l'être serait l'avènement de la technique qui sort l'être des conditions de possibilité de son appréhension, en tant que « *l'être-avec comme structure essentielle, n'est qu'en tant que coexistence à la rencontre d'autrui* »⁷¹². Cette technique a une influence profonde sur le politique. Et pourtant, elle n'est qu'au service de la production industrielle à grande échelle qui structure d'ailleurs les relations internationales. Dans ce fil d'idées, l'être est la première des choses à sauver au sein de la politique mondiale aujourd'hui avec l'avènement des essais

⁷¹¹ Dans Son *Essais et Conférences* cité plus haut, Heidegger pense qu'on ne peut appréhender l'être qu'ontologiquement parlant à travers une phénoménologie de son ipséité. Autrement dit, l'être n'est partiellement saisissable que lorsqu'il est « avec », le *Dasein*, et cela dans le temps d'où il sonne le glas à la métaphysique parce que cette dernière sort de la phénoménologie.

⁷¹² Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 163.

nucléaires. La philosophie politique arendtienne dans ce sens trouve sa justification, sa raison d'être.

En effet, l'être n'a de sens que s'il est libre. Il s'agit non pas d'une liberté solitaire, mais plutôt solidaire, créatrice, artistique, innovatrice et surtout développementaliste. Dans ce sens, Hegel affirmait que « *ce qui nous plaît dans l'art, c'est précisément le caractère de liberté qui se manifeste dans ses créations.* »⁷¹³. C'est dans l'être profond des choses et dans l'art, que les problèmes de l'humanité trouvent leurs sources. Car, même dans les sociétés libérales américaines qui ont toujours été les références en termes de démocratie, le recours à la violence dans le but du recadrage de l'être a toujours été observé. De là, nous pouvons déduire que les régimes démocratiques requièrent au préalable un niveau élevé de l'être-avec qui est dans ce contexte l'être-politique ou le politique en tant qu'interaction entre la communauté politique et le peuple. Le *Dasein* heideggérien devient le *Dasein politik*. Ce niveau est évalué par rapport à la maîtrise de soi en tant que citoyen, laquelle passe par la gouvernance du « moi » par le « surmoi », c'est-à-dire du particulier par l'universel objectif. Cependant, la véritable liberté se situe en marge de la crainte, liée à la temporalité. Ce n'est que par le principe de l'amour que l'être peut ramer à contrecourant du temps et s'éterniser en tant que vérité. Nous sommes donc condamnés à la liberté de par notre naissance, disait Hannah Arendt, à la suite de Jean Paul Sartre. C'est par la capacité de créer, de révolutionner, de faire naître que l'homme est réellement libre. Ceci dans la mesure où il existe réellement une dialectique substantielle entre la révolution pacifique et la révolution belliqueuse telle que le démontre Kennedy en ces termes : « *Ceux qui rendent une révolution pacifique impossible, rendront une révolution violente inévitable.* »⁷¹⁴.

Mais, ce qu'on croit de l'être, ne l'est toujours pas. Voilà pourquoi, pour Hannah Arendt, l'autorité politique doit être conciliée à la liberté. Car, l'être placé sous la tutelle des régimes totalitaires est un anti-être, c'est-à-dire qu'il est dépouillé de toute « ipséité ». Ainsi, Francis Fukuyama pense que « *pour se défendre contre ces menaces, les démocraties libérales elles-mêmes durent avoir recours à des stratégies de terreur militaire comme les bombardements de Dresde ou d'Hiroshima, qui avaient mérité le nom de génocides barbares aux époques précédentes.* »⁷¹⁵. Dans tout rapport humain, l'homme doit comprendre que c'est

⁷¹³ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Esthétique*, traduction française de Ch. Bénard, Paris, Librairie Germer-Baillière, tome premier, 1875, p. 17.

⁷¹⁴ John Fitzgerald Kennedy, *Stratégie de la Paix*, Paris, Calmann-Lévy, 1961. Cité par Alain Foix, *Martin Luther King*, Paris, Gallimard, p. 3.

⁷¹⁵ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 30.

l'être qui est l'enjeu principal. Il est impératif pour l'homme de promouvoir une existence humaniste qui repose d'ailleurs sur l'éthique ontologique, laquelle doit se caractériser par « l'intentionnalité » entre « l'être » et « l'être-autre » afin de préserver le monde commun, le monde d'apparition de chaque « étant » en tant que conscience de soi, de l'autre et de l'Absolu. Ainsi, pour Gadamer, « *reconnaître dans l'étranger ce qui nous est propre et réussir à l'habiter, tel est le mouvement fondamental de l'esprit, dont l'être n'est que retour à soi à partir de l'être-autre.* »⁷¹⁶.

Le retour à l'être politique implique un développement en l'homme postmoderne d'un ensemble de qualités phénoménologiques basées sur le principe d'altérité telles que l'humanisme, l'empathie, l'ouverture à l'autre parce que l'être politique du passé (avant l'avènement des progrès scientifiques et techniques, de la technoscience) a toujours été axiologique grâce à l'absence des guerres « humanicides ». Cependant, si l'économie est source de l'égoïsme puisqu'elle repose sur l'intérêt qui est de nature subjective, l'être, par opposition à l'avoir, devient ce à partir de quoi même les rapports internationaux trouveront la paix. Au-delà de la paix perpétuelle qu'envisageait Kant, il est évident que tout change et qu'aucune paix ne saurait être perpétuelle. La constance de la paix n'est envisageable que si l'amour de son prochain sur lequel Hannah Arendt à la suite de Saint Augustin insiste pour garantir la paix dans les rapports internationaux et interindividuels. C'est par cet amour qu'une nouvelle mondialisation, celle qui n'est plus là pour uniformiser le monde selon la logique occidentale, mais uniquement celle qui s'effectuera sur la base des règles « *adaptées à des sociétés différenciées.* »⁷¹⁷. Il est de la nature de l'être politique de ne pas être statique tout comme il est de nature de toute théorie politique d'être en constant dynamisme. Car, la politique est un fait qui doit s'adapter aux réalités sociopolitiques ambiantes. Pour cela, l'être politique dans un contexte mondialisé se doit de se définir 1) en référence à son identité culturelle, 2) à l'aune de ses problèmes socioculturels 3) par rapport aux attentes de sa population. Ces trois éléments peuvent se résumer en deux verbes : vouloir et pouvoir.

3- Le politique : entre vouloir et pouvoir

L'homme politique ou le politique, est celui-là qui est destiné à organiser la société selon les règles de l'art. Mais, deux sortes de désirs l'animent le plus souvent : le vouloir en tant que verbe d'action régi par la volonté, faculté d'agir ; et le pouvoir en tant qu'ordre de possibilité.

⁷¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 30.

⁷¹⁷ Denis Thouard, *Liberté et religion. Relire Benjamin Constant*, p. 9.

Or, tout ce qui est possible n'est pas moralement souhaitable. C'est à ce niveau que la possibilité devient dangereuse en politique. Hannah Arendt voit plus cette dangerosité surtout avec l'avènement des essais nucléaires à cause de quoi elle affirme qu'à notre époque, tout est possible. Le pouvoir, pour une politique du bien-être des citoyens, doit être tenu par « le devoir »⁷¹⁸ en tant qu'instance normative chargée d'obliger l'homme à obéir aux principes de la raison. C'est par le principe de la preuve que la raison se déploie d'où Kant pense que seul le phénomène est connaissable. C'est en référence au phénomène que la raison évite de sombrer dans les « antinomies »⁷¹⁹ au sein desquelles préjugé et jugé pourraient renvoyer à la même réalité. Ainsi, nous dit Hannah Arendt, les « *préjugés ne sont pas des véritables jugements* »⁷²⁰.

Par préjugé, il faut entendre une opinion qui n'est pas encore vérifiée, qui est *a priori*. Toutefois, le jugé, très cher au politique de Hannah Arendt, est ce qui est *a posteriori* et qui est vérifiable. Emmanuel Kant, dans la *Critique de la raison pure*⁷²¹ tout comme dans la *Critique de la faculté de juger*⁷²², conçoit le préjugé sous l'angle de ce qui n'a pas encore subi le raffinage et l'organisation de l'entendement humain par le biais des formes *a priori* de la sensibilité que sont l'espace et le temps. En politique et chez le politique dans la conception arendtienne, « *le préjugé à l'encontre de la politique [est] ce qu'est réellement aujourd'hui la politique. Si l'on veut parler de politique aujourd'hui, il faut commencer par les préjugés* »⁷²³. Cependant, les préjugés sont toxiques à l'analyse profonde de la réalité et mettent parfois en péril l'expression de l'harmonie dans la vie en société tels que le démontrent les propos ci-contre de Hannah Arendt : « *plus un homme est libre de tout préjugé, moins il sera adapté à la vie purement sociale* »⁷²⁴ puisque la pensée politique en tant que commune réflexion sur la gestion des affaires humaines « *est essentiellement fondée sur la faculté de juger* »⁷²⁵.

Cette forme de mondialisation que nous avons conçue ici doit concilier les verbes pouvoir, vouloir et devoir. Car, l'action sociale dont la philosophe juive situe dans l'espace commun doit conjoindre la « possibilité » à la « capacité ». C'est en cela que la créativité sera prépondérante en politique. Loin d'imposer une vision du monde aux peuples du sud, la mondialisation sera un lieu de créativité réciproque et elle va dépasser le cadre humain pour

⁷¹⁸ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit de l'Allemand en français par Victor Delbos (1862-1916 à partir de l'édition de 1792, pp. 14, 15, 17, 18...

⁷¹⁹ Il s'agit, selon Kant, des contradictions internes de la raison à cause du manque de repères dont est victime la raison dès lors qu'elle se sépare du phénomène pour s'occuper du noumène : c'est la dialectique transcendantale au sens de Kant.

⁷²⁰ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 45.

⁷²¹ Paris, Germer-Baillière, traduction française de Jule barni, 1869.

⁷²² Paris, Vrin, 1972.

⁷²³ *Idem*.

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁷²⁵ *Ibidem*, p. 52.

s'étendre jusqu'aux objets d'art. La mondialisation artistique dans ce sens ne sera plus la poursuite du capital par tous les moyens, mais seulement la poursuite par tous les moyens par l'humain capital. L'humanisme mondial réside dans l'art. C'est ce qui pourra mettre au cœur des préoccupations étatiques, non pas la recherche des moyens, mais celle de fins en tant que bien absolu de l'humanité. C'est ainsi que « *l'homme qui s'interroge sur ce qu'il doit faire ne se demande pas ce qui lui est physiquement possible (ce qui est réalisable) mais ce qui est pratiquement, c'est-à-dire moralement possible (ce qui est désirable par un être raisonnable, ce qu'une volonté libre peut vouloir sans renoncer à son essence de volonté libre)* »⁷²⁶. L'histoire de l'humanité en tant que genre est remplie de préjugés. Elle a été écrite en faveur de ceux qui l'ont écrite et en défaveur de ceux qui n'ont pas vite pu étendre leurs civilisations au-delà de leurs frontières politiques. C'est cette réalité de l'histoire en tant que réalité biaisée qui oppose souvent les civilisations les unes contre les autres.

*L'histoire telle qu'elle est enseignée aujourd'hui est une histoire des conflits. Cette version de l'histoire dresse les imaginaires nationaux les uns contre les autres et crée entre eux des fossés infranchissables. Ce sont ces fossés qui font de toute fraternisation entre les peuples une utopie. Or cette utopie peut devenir réalité. Il suffirait pour cela que l'imaginaire des peuples soit nourri à la source d'une version de l'histoire qui rapproche les peuples. C'est à cette version de l'histoire que conduisent les travaux de Cheikh Anta Diop.*⁷²⁷

Le pouvoir de l'imagination dans la conception de la réalité est dangereux dans les affaires politiques. Mais le passé historique en politique reste la meilleure lampe pour le présent et l'avenir. Mais, dans la mondialisation actuelle, comment parvenir à une meilleure condition de l'homme postmoderne ?

⁷²⁶ Emmanuel Kant, *Théorie et pratique*, Introduction, commentaires et traduction par Jean-Michel Muglioni, Paris, Gallimard, 1ère édition, Collection « Philosophie », 1990, p. 9.

⁷²⁷ Jose Do Nascimento, *la pensée politique de Cheikh Anta Diop*, p. 74.

CHAPITRE 8 :

POUR UNE MEILLEURE CONDITION DE L'HOMME

POSTMODERNE

La mondialisation contemporaine trouve ses limites dans la conception du politique de Hannah Arendt. En tant qu'espace qui se crée entre les hommes, en tant que communauté politique, le politique arendtien oblige qu'à côté de la « cosmocitoyenneté » d'aujourd'hui, qu'il y ait une « cosmoresponsabilité ». Ce concept très cher à Christophe Onguéné qui, lorsqu'il analyse la problématique du cosmopolitisme dans la conception de la politique chez Jürgen Habermas, y voit la nécessité d'appliquer au sein de la cosmocommunauté à laquelle ce philosophe allemand adosse une « cosmocitoyenneté », une « cosmoresponsabilité » doublée de la réforme de la manière de régir la société mondiale. C'est la « cosmoresponsabilité » qui permettra à chacun dans la grande société mondiale d'être responsable de soi et de l'autre, condition d'une paix durable. La possibilité des essais nucléaires dans cette mouvance d'idées sera réduite et la condition de l'homme postmoderne sera meilleure. Cette idéalisation de la condition humaine dans le monde postmoderne doit impérativement passer par la prise de conscience d'une appartenance commune au monde et d'un monde commun d'appartenance de telle sorte que l'anéantissement de l'autre implique de fait l'anéantissement de soi-même. Mais, la mondialisation à l'époque postmoderne souffre de la question du sens qui reste problématique. Il faut de ce fait quêter le sens réel et normatif de la mondialisation surtout que *« l'heuristique de la peur, le principe de responsabilité et l'éthique de la reliance, invitent alors à dénoncer la gestion économique ultralibérale suicidaire pour l'humanité, à reconcevoir un développement différent et à baliser un avenir autre, non catastrophique »*⁷²⁸.

I- LA MONDIALISATION ET LA QUESTION DU SENS

Pour Hannah Arendt, *« toujours est-il que la question du sens de la politique [mondiale] concerne aujourd'hui l'opportunité ou non... »*⁷²⁹. Cela revient à dire que sous l'angle de vue arendtien, l'opportunité, en tant que ce qui peut ou non faire office d'intérêt ou de gain, est

⁷²⁸Khare Diouf et Pius Ondoua (dir.), *Développement et authenticité humaine. Philosopher à l'ère de l'Anthropocène*, Paris, L'Harmattan, Collection « Connaissances et Savoirs », 2021, Quatrième de couverture.

⁷²⁹ Hannah Arendt (1995), *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 94.

l'élément essentiel de la signification de la politique. Mais, de manière générale, la problématique du sens est ce qui fait la raison d'être de la recherche scientifique/politique. Ce furent par exemple les cas du sens du réel initialement recherchée par les présocratiques et le sens de l'humain initié en Égypte antique et mieux recadré par Socrate. Les différentes mutations sociales, scientifiques, politiques sont liées à la question du sens de l'histoire de l'humanité et de son devenir au-delà du fait que pour Issoufou soulé Mouchili Njimom, « *la technologie envahit notre monde, mais il ne lui revient pas le droit de dicter notre devenir.* »⁷³⁰. Bien que le concept sens ait plusieurs acceptions à l'instar de l'opinion, de la sensation, de la justification ou *raison d'être*, de la signification, de la direction ou l'orientation, il demeure néanmoins que la polysémie de ce concept peut se résumer en trois principaux mots clés à savoir l'opinion, la signification et l'orientation. Pour Hannah Arendt, le « *sens commun* » et « *la distinction même entre questions significatives et questions dépourvues de sens* »⁷³¹ disparaissent dans un contexte où l'ultralibéralisme bat son plein et où le flux, le reflux des capitaux déterminent l'essence de la raison humaine. Ainsi, la question du sens dans les modes d'effectuation de la mondialisation actuelle ne pourrait se passer de ce qui se dit, de ce que cela signifie et de la visée ou téléologie qui la justifie.

1- La mondialisation numérique et les opinions « politiques »

Bien que les opinions jouent un rôle essentiel en politique au sens arendtien du terme, en ceci qu'elles permettent à chacun de mettre en exergue sa faculté de juger au sujet de la « chose politique », elles restent néanmoins prépolitiques en ceci que la prise en considération des opinions des uns et des autres au sein de la *polis* traduit à la fois *l'isonomie politique*, venant d'*isonomia* et qui est synonyme d'*isegoria*. Polybe réunissait ces deux concepts en un seul : *l'isologia*, c'est-à-dire « *la liberté de parole* »⁷³² qui est le fait que la participation de chaque citoyen dans les affaires politiques soit proportionnelle à celle des autres. Avec l'avènement du monde numérique, les opinions médiatiques des cybercitoyens ont une grande influence sur les masses et peuvent même être un facteur déterminant lors des élections présidentielles. Le monde numérique est une réalité de la mondialisation qui est moins bénéfique à l'Afrique en ceci qu'« *à l'ère de l'information, l'Afrique est en très mauvaise posture pour assurer une concurrence internationale, car elle souffre d'un manque de technologies nouvelles et d'une offre adaptée en matière d'éducation* »⁷³³. Il est même le principal mode de déploiement des

⁷³⁰ Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *De la signification du monde et du devenir de l'existence*, p. 149.

⁷³¹ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, Collection « Idée », 1972, p. 116.

⁷³² Polybe, paraphrasé par Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 78.

⁷³³ Shermain Mannah, « L'impact de la mondialisation en Afrique et la réponse des syndicats :

échanges, à travers, par exemple le e-commerce et les réseaux sociaux. Le marché mondial, dans ce sens, n'est pas que réel, mais aussi virtuel. Même les transactions financières pour l'achat des produits du e-commerce se font à distance avec des cartes magnétiques et électroniques. Mais, l'opinion est ce qui fauche le marché numérique. Les articles parfois présentés virtuellement ne sont pas les mêmes dans la réalité. Juger une réalité numérique ne relève que de l'opinion personnelle. Au sujet de la diffusion numérique des documents universitaires par exemple, Gérard Boismenu et Guylaine Beaudry entendent sortir la réalité numérique de la simple opinion pour faire d'elle le lieu par excellence de références scientifiques des différentes publications universitaires. De ce fait, pensent-ils, « *la présence croissante de documents universitaires en version numérique fait en sorte que leur repérage et leur consultation procèdent selon des conditions entièrement renouvelées qui peuvent prétendre non seulement à une plus grande efficacité, mais aussi à une optimisation des services et des fonctions d'exploitation dans un espace sans limite.* »⁷³⁴. Autrement dit, l'espace sans limite créé par la mondialisation numérique sera mélioratif aussi longtemps qu'il sera recadré par des comités scientifiques (au moins deux) de publications universitaires. Sinon, même les préjugés seront érigés en jugés comme cela se fait dans les réseaux sociaux n'ayant aucune instance normative rigide et scrupuleuse.

L'opinion libérale au sujet du processus de libération mondiale est souvent plus péjorative que méliorative. En effet, une enquête Eurobaromètre effectuée en 2001⁷³⁵ a montré que les politiques néolibérales sur lesquelles s'appuie la mondialisation ne sont pas universellement objectives. Car, « *la moitié des Européens estime que leur situation financière ne va pas bénéficier de la libéralisation des marchés*⁷³⁶ (...) 24,9% ont préféré ne pas émettre d'avis »⁷³⁷. 55,3% des Européens interrogés dans cette enquête ne pensent pas que leur protection sociale va bénéficier de cette libéralisation⁷³⁸ »⁷³⁹. Nous insistons sur ces statistiques pour montrer que le libéralisme mondial n'est qu'un relativisme à extension planétaire. Il est plus bénéfique à certains peuples et moins bénéfique à d'autres. Si déjà ce libéralisme présente des iniquités ou disproportionnalités au sein de l'Europe tel que le présentent lesdites

le cas de l'Afrique du Sud », in Éditorial *L'Afrique face à la mondialisation: le point de vue syndical Éducation ouvrière*, 2001/2 Numéro 123, p. 42.

⁷³⁴ Gérard Boismenu et Guylaine Beaudry, « Le numérique et la mondialisation de la diffusion du document universitaire », in *Du livre à l'internet, Quelle(s) universités ?*, Colloque Franco-québécois 2002, Paris, du 19 au 21 juin 2002, p. 2527.

⁷³⁵ Eurobaromètre, 55.1, *Les Européens, la Globalisation et la Libéralisation*, Printemps 2001.

⁷³⁶ Le pourcentage de leur représentativité est d'une valeur de 51,1%.

⁷³⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁷³⁸ *Ibidem*, p. 37.

⁷³⁹ Frédéric Lebaron, *Le Savant, le Politique et la Mondialisation*, p. 122.

statistiques, il convient de déduire que son extension à l'échelle planétaire s'effectue à l'image d'un mastodonte qui écrase tout à son passage. Ainsi, la mondialisation ne saurait trouver sa véritable signification dans le libéralisme.

Par ailleurs, la mondialisation est liée au libéralisme aujourd'hui par le simple fait que chaque être dans le monde est libre. Cette liberté voudrait que chacun se reconnaisse dans le système politique mis en place. Toutefois, le monde numérique qui est l'un des piliers essentiels de l'extension de l'information et de la communication, laisse voir que l'information et l'opinion se confondent. Car, les réseaux sociaux, par exemple, manquent encore d'instance d'authentification et de raffinage d'exploitation des informations. Cela laisse donc transparaître l'idée que la mondialisation numérique est un champ étendu des opinions des uns et des autres. Par le fait que le monde apparaisse à chacun à sa manière, conjointre ces informations-opinions révélerait facilement la vérité ; c'est pourquoi la mission par excellence des « *réseaux sociaux comme Facebook, Twitter et les blogs sont utilisés majoritairement afin de partager ses intérêts [opinions personnelles] avec les autres et d'élargir et maintenir ses relations dans le cyberspace* »⁷⁴⁰. À côté du cyberspace, nous proposons une cyberresponsabilité des internautes, laquelle implique qu'avant la diffusion de toute information, il faut évaluer, peser et soupeser sa véracité. Car, cela est plus facile sous cet angle que sous l'angle de mettre sur pied des indicateurs web susceptibles de distinguer l'opinion de la vérité. Une image filmée chez soi et partagée véhiculant l'information autre que la réalité contextuelle de cette image ne saurait être détectée fautive par une quelconque application sauf si auparavant, les indicateurs web avaient déjà eu l'information véridique de cette image.

De l'opinion à la manipulation des opinions publiques, voilà le nouveau rôle de la mondialisation numérique, stratégie nécessaire dans les élections présidentielles actuelles. Dans cette optique, Mathieu stricot dans un entretien, affirme que « *les réseaux sociaux sont aujourd'hui massivement utilisés pour manipuler les opinions* »⁷⁴¹. C'est ainsi qu'au vu de la manipulation de l'opinion commune américaine qu'avait perpétré Donald Trump avant l'invasion du Capitole du 06 janvier 2021, par l'entremise de son message Twitter « Soyez-y, ce sera sauvage », Philippe Testard-Vaillant et Charline Zeitoun pensent que l'internet est devenu une autoroute de désinformation en ceci que ce qui est le plus répandu dans les réseaux

⁷⁴⁰ Sang-Hoon Lee et Yo-Han Kim, « L'expression de soi et les réseaux sociaux », in *Sociétés* 2016/3 (n° 133), pp. 49 à 60, Mis en ligne sur Cairn.info le 22/02/2017 ; <https://doi.org/10.3917/soc.133.0049>

⁷⁴¹ Mathieu stricot, « Réseaux sociaux : les rouages de la manipulation de l'opinion », publié le 08.03.22 et mis à jour le 09.03.2022 en référence à David Chavalarias, *Toxic data. Comment les réseaux manipulent nos opinions*, Paris, Flammarion, 2022.

sociaux ou qui est répandu en premier lieu, c'est l'opinion ou le préjugé. Car, l'opinion publique sachant que d'une personnalité publique à l'égard d'un Président de la République, ne peut venir que ce qui est crédible. L'irréparable ne pouvait que se produire au Capitole, siège représentatif des institutions démocratiques. Le sens de la mondialisation dans le sens de l'opinion se base sur le numérique qu'il faut réguler à travers une éthique que nous avons appelé la cyberresponsabilité. D'ailleurs, Tricot ajoute que ce sont plus les publications émotionnelles qui reçoivent plus de « likes » parce que, affirme-t-il, « *les algorithmes qui déterminent le fil d'information de chaque utilisateur sont optimisés pour mettre en avant des messages percutants et provoquant des réactions émotionnelles fortes.* »⁷⁴². L'opinion sur la mondialisation est qu'elle est bénéfique à tous les peuples. Une telle déclaration dans les faits manque de réalité. Il s'agit d'une affirmation de droit et non de fait. C'est une désinformation érigée en information ; raison pour laquelle elle relève de l'opinion. Si la mondialisation dans le sens de l'opinion est le transfert des moyens de développement des pays développés aux moins développés, la réalité prouve qu'elle est un lieu de consumérisme de valeurs et des identités particulières. Dans ce sens, il faut lui assigner une nouvelle signification qui ne relève plus de l'opinion.

2- La mondialisation et la question de la signification

Pour Hannah Arendt, « *le général confère signification et importance au particulier* »⁷⁴³. À partir ce point de vue arendtien, découle l'idée que le tout est ce qui signifie la partie. Une telle vision du monde laisse entendre qu'au sein de la mondialisation, c'est l'État-monde qui doit donner une signification aux États particuliers. Il y a là une forme de valorisation de la transcendance de la politique mondiale sur la politique nationale dont la perte de souveraineté reste le risque le plus grand au sein des « petits États ». Dans ce sens, la politique nationale n'a de sens que celui que lui confère la politique mondiale qui n'est rien d'autre que le sens de la mondialisation capitalo-politique. Cela dit, la raison d'être de la mondialisation ne saurait être l'aliénation de l'homme dans la mesure où « *personne ne veut d'un dictateur mondial même bienveillant, qui aurait les moyens d'imposer une raison d'État à l'échelle de la planète* »⁷⁴⁴. C'est la passion de la mondialisation qui la rend comme telle. Car, l'homme ne saurait créer ce qui est en sa défaveur. Étant donné que la mondialisation est une création humaine, sa signification ne peut se trouver que dans son aptitude à satisfaire les attentes des

⁷⁴² *Idem.*

⁷⁴³ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, p. 88.

⁷⁴⁴ Delmas-Marty Mireille, *Aux quatre vents du monde –Petit guide de la navigation sur l'océan de la mondialisation*, p. 35.

hommes. Dans ce sens, la mondialisation doit être un domaine politique de responsabilités réciproques au sein duquel chaque spécificité trouve son sens avec l'autre, sans distinction aucune ; un domaine où chaque être se « *fait le prochain de quelqu'un* »⁷⁴⁵.

Une telle logique était déjà observée dans la philosophie de Jürgen Habermas pour qui la citoyenneté à l'échelle du cosmos doit être ce que garantit la communication au-delà de la distance réelle des internautes à telle enseigne que, nous réitère Antoine de Saint Exupéry, : « *ce n'est pas la distance qui mesure l'éloignement.* »⁷⁴⁶. Au-delà des États-nations qui se fragilisent par le macro État mondial, lequel donne lieu à ce que Gianni Wattimo appelle « la pensée faible » qui n'a besoin d'aucun métarécit, la mondialisation doit être une Co-construction et ce qui doit être érigé en universel doit concilier les spécificités de divers Horizons. Pour que l'homme de l'époque postmoderne mène une existence dans les meilleures conditions, il faut que la signification de la mondialisation soit non plus la simple constitution d'un grand marché pour l'écoulement des produits et la destruction des icônes culturels des petits États, mais plutôt comme « *une orientation rationnelle dans l'action sociale, une discipline fidèle aux valeurs terrestres, une légitimation du pouvoir par des lois écrites* »⁷⁴⁷. Car, l'État mondial, s'il en existe, n'est fondé sur aucune loi écrite susceptible de le recadrer. Même au sein des relations internationales, le droit international se trouve défaillant lorsque les « Grands » acteurs eux-mêmes s'insurgent contre la loi.

L'État mondial doit avoir une organisation interne sur la base des modes d'organisations des petits États qui le constituent ; tout comme cela se fait dans l'organisation de certains petits États actuels qui ne sont pas dès le départ de nations. Dans les États non nations, les traditions et cultures sont multiples et l'unité ne demeure qu'un idéal quasiment utopique. Mais, l'unité patriotique est garantie par la loi ainsi que par ses auxiliaires. Voilà sur quelle base l'État mondial doit être gouverné pour une meilleure condition de l'homme postmoderne. La forme de mondialisation où ce n'est qu'une minorité qui gère l'appareil étatique, tout comme au sein des régimes oligarchiques, doit au moins s'appuyer sur les principes suivants dont Vattimo pense qu'ils sont la caractéristique par excellence qui permet de juger le degré de modernité d'une société dans un contexte comme le nôtre :

Une société est jugée en général moderne si elle possède les caractères suivants :
a) la plus grande partie de ses membres actifs sont occupés comme salariés dans

⁷⁴⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1994, p. 100.

⁷⁴⁶ Saint Exupéry, *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, Collection « Folio », 1939, p. 68.

⁷⁴⁷ Gianni Vattimo, *Encyclopédie de la philosophie*, Paris, Librairie générale française, 2002, p. 1086.

*l'industrie ou dans les services; b) la position sociale des membres est assignée sur la base des prestations de travail fournies (statut social acquis) plutôt que sur la base de la naissance (statut social conféré); c) il existe une mobilité sociale allant des classes inférieures aux classes supérieures et vice-versa, mais aussi d'une profession à l'autre; d) on recherche et on récompense des attitudes novatrices et des comportements rationnels; e) on développe un appareil juridico-administratif bureaucratique; la croissance économique est continue et cumulative; le marché est généralisé; (...) les institutions politiques garantissent un minimum de consensus au système, ce à quoi contribuent également l'instruction primaire, l'assurance d'un niveau minimum de revenus ou d'assistance sociale et quelques libertés fondamentales.*⁷⁴⁸

Tous ces critères susmentionnés ont une signification quantitative. Tout s'évalue dans le sens du bénéfice et de duperie. Car, la seule véritable garantie dans ces systèmes est « quelques libertés fondamentales ». Les rapports entre les classes sont flagrants et toute action humaine est capitaliste et utilitariste. D'ailleurs, comme souligné, le statut social s'évalue ou est conféré au citoyen sur la base du travail fourni et non de la natalité qui est chère dans la conception du politique arendtien. La natalité est à concevoir dans le sens du commencement d'une œuvre ou d'une action. Ce que la mondialisation doit signifier, en notre sens, c'est l'extension du sens de l'humanité dont « *la tâche consiste à poursuivre la construction du monde social de l'enfant dans une dimension importante : l'appropriation progressive, sociocognitive et morale, de la structure, objectivement donnée, de rôles qui règlent légitimement les relations interpersonnelles* »⁷⁴⁹.

La signification de la mondialisation ne doit être aucunement une érection de valeurs qui s'imposent « *dans le vocabulaire journalistique et savant comme l'expression même de la contrainte* »⁷⁵⁰, mais plutôt comme une nécessité qui laisse l'autonomie à chaque nation d'y adhérer ou non et de pouvoir conserver sa souveraineté ou tout au plus, de l'agrandir. Cela dit, la volonté de puissance au sein des États et au sein de l'État-monde doit céder la place à la volonté de respect réciproque qui n'est rien d'autre que le principe fondateur de l'harmonie au sein des relations entre les peuples. De là, l'existence d'une mondialisation pacifique a tout son sens. Car, dans la réalité sociale, l'on ne s'associe pas à l'autre pour perdre son autonomie, mais pour plutôt en gagner plus tel que Rousseau le traduit par la

⁷⁴⁸ Gianni Vattimo, *Encyclopédie de la philosophie*, p. 1086.

⁷⁴⁹ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, tome 2, p. 41.

⁷⁵⁰ Frédéric Lebaron, *Le savant, le politique et la mondialisation*, p. 7.

signification qu'il accorde à l'expression de la « volonté générale ». L'on ne saurait parler de mondialisation là où l'autonomie et la souveraineté perdent leurs sens, là où l'égalité est bafouée et là où la conquête des espaces et la « désautochtonisation » font monnaie courante. Au-delà du fait que « *les progrès technologiques, en particulier dans le domaine du traitement de l'information, réduisent les distances et connectent l'ensemble des points de la planète* »⁷⁵¹, il faut néanmoins reconnaître que ce sont ces mêmes progrès technologiques qui sont à l'origine de la crise sémantique de la mondialisation numérique d'aujourd'hui à cause de la dépravation culturelle dont elle fait montre. La signification de la mondialisation médiatique par exemple n'est que liée à la conscience, à l'éthique et se passe de morale restrictive qui s'impose et s'oblige. Par cette signification quasiment péjorative, il est judicieux pour nous de (re) orienter la mondialisation.

3- La mondialisation et sa nouvelle orientation

La mondialisation doit s'orienter dans le sens de la valorisation de l'humain, « *plus visible l'unité du genre humain et plus évidents ces liens avec les autres formes de vie* »⁷⁵². Elle doit parfaire les relations humaines en sortant chaque société de son repli pour se déplier en entrant en contact avec l'autre. Il s'agit précisément d'une ouverture à l'altérité au moyen d'une communication franche entre les acteurs. Mondialisation et globalisation ne doivent pas être des synonymes. Car, la globalisation vise plus l'économie que la politique qui est d'essence humaine au sens d'Aristote. Le bon sens de la mondialisation voudrait donc que chacun en tant que socle de la lumière naturelle dont parle René Descartes y soit acteur pour faire luire la grande lumière afin de promouvoir une interconnexion méliorative. Voilà la direction que doit suivre une mondialisation soucieuse de l'homme qui l'a mise sur pied. L'interculturalité doit se situer dans l'ordre de la créolisation de l'humanité⁷⁵³, de la diversité culturelle. Elle doit en plus de cela s'orienter dans le respect de la nature et du cosmos qui sont les cadres sans lesquels aucune existence n'est possible. Il s'agit là, d'implémenter une politique de la responsabilité-monde qui voudrait que l'être humain protège de prime abord l'environnement au sein duquel se déploie son existence. Car, nous dit Hannah Arendt, la préservation de l'espace commun, le monde, garantit l'existence du politique. Cela revient à dire que supprimer le monde, c'est supprimer l'existence toute entière. Pius Ondoua allant dans la même logique recommande la

⁷⁵¹ *Idem.*

⁷⁵² Pierre Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, cité par Mireille Delmas-Marty, *L'humanité saisie par le droit international public*, p. 63.

⁷⁵³ Delmas-Marty Mireille, *Aux quatre vents du monde –Petit guide de la navigation sur l'océan de la mondialisation*, p. 104. Plus précisément dans l'article « Créoliser la notion d'humanité », publié à l'occasion du lancement du premier Rapport mondial de l'UNESCO, 2015, disponible en ligne à [<http://fr.unesco.org/news/mireille-delmas-marty-créoliser-notion-humanite>] (le 20/01/2017).

préservation « *d'un univers, notre univers, dans lequel exister, hic et nunc ; et qu'il faut gérer (dans la cosmosresponsabilité) avec comme finalité, notre propre réalisation, dans l'authenticité.* »⁷⁵⁴

Il faut, par ailleurs, orienter la mondialisation soit dans le sens de la justice distributive où chaque entité devra récolter selon son mérite, ou alors dans le sens de la justice commutative pour que les plus nantis tirent les autres de leur léthargie. Dans un cas comme dans l'autre, l'orientation de la mondialisation est un procédé futuriste dont le mode opératoire consiste à « *ré-insérer l'individu dans la société et l'homme dans le monde* »⁷⁵⁵. Cela ne se fera pas forcément au détriment du capital, mais en prépondérance de celui-ci ; d'où la nécessité d'examiner la question de l'humanisme aujourd'hui, qui voudrait que « *toutes les anxiétés de la condition humaine* »⁷⁵⁶ selon le mot de Teilhard de Chardin repris par Mireille Delmas-Marty, orientent l'avenir de la société vers « *un mouvement inéluctable de planétarisation* »⁷⁵⁷. Mais, cet avenir reste à venir dans la mesure où le processus de la mondialisation n'est jamais achevé, il n'est qu'une construction continue qui, à la limite, s'avère un leurre de par non seulement son ambition de totalisation unilatérale, mais aussi par son universalisation qui n'est qu'extension du relativisme occidental.

Par ailleurs, la mémoire doit constituer le socle significatif de la mondialisation. C'est cette mémoire qui doit guider le présent politique. Au sein de la gestion du pouvoir politico-économique, la question de l'éducation se situe entre l'autorité et la liberté de telle sorte que le système mondial de gouvernance ne serait non plus seulement ultralibéral, mais aussi autoritaire pour la réalité effective d'une liberté cosmocitoyenne jointe à une responsabilité globale. Une telle conception de l'autorité liée à la liberté situe le droit en tant qu'instance régulatrice exerçant et mettant en pratique la justice répressive dont le but est de permettre à la raison de ne pas sortir des limites de la moralité et de l'éthique qui sont intrinsèques. Ainsi, la raison d'être de tout gouvernement est la moralité et l'éthique. Leurs subordonnés sont : l'ordre, la sécurité et la justice encore appelés les missions régaliennes de l'État. Est donc moral, ce qui est juste, ordonnée et sécurisé. Dans ce sens, l'orientation de la mondialisation pour une proportionnalité de ses actions si elle se soucie véritablement de l'humanité toute entière est de

⁷⁵⁴ Pius Ondoua, « Entretien n°III. Ouverture de la rationalité. Lire Hebga. » in *La raison unique du » village planétaire »*. Mythes et réalités de la mondialisation, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 198.

⁷⁵⁵ Séverine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines*, p. 303.

⁷⁵⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, cité par Mireille Delmas-Marty, *L'humanité saisie par le droit international public*, p. 9.

⁷⁵⁷ Delmas-Marty Mireille, *Aux quatre vents du monde –Petit guide de la navigation sur l'océan de la mondialisation*, p. 9.

sortir les pays sous-développés de leur état à travers la mise sur pied des stratégies de facilitation de l'éducation des enfants. Dans cette optique, il convient de souligner ce qui suit :

Les statistiques générales relatives à l'offre en matière d'enseignement dans la région subsaharienne, telles que les présente David Johnson dans l'hebdomadaire sud-africain Mail and Guardian mettent en évidence le défi gigantesque que doit relever le monde en développement :

*Onze pour cent de la population mondiale vit en Afrique subsaharienne, mais ne reçoit que 1 pour cent des dépenses mondiales d'éducation, tandis que 21 pour cent de la population mondiale qui vit dans les pays développés en reçoit 84 pour cent*⁷⁵⁸.

Cette observation prouve que l'Afrique en particulier et les pays ou continents sous-développés en général sont la cible de la mondialisation dans le seul but d'exploiter leurs sols et sous-sols. Il en ressort de ce qui vient d'être dit que les pays développés qui sont les principaux actionnaires demeurent également les principaux bénéficiaires dans les grands échanges mondiaux. Car, la bonne charité de ces actionnaires devrait commencer par eux-mêmes. L'éducation étant une arme redoutable dans les questions idéologique et culturelle, il fallait la bannir en Afrique pour que ce continent demeure victime des effets de la mondialisation plutôt que d'en être acteur.

En plus de cela, la nouvelle orientation que nous donnons à la mondialisation, à la lumière de Hannah Arendt, est « *de rattacher les "nouveaux" à ce qui les avait précédés, de rendre les jeunes dignes de leurs ancêtres* »⁷⁵⁹. Dans ce sens, la mondialisation ne doit pas être privation de soi. Elle ne doit pas être totalitaire, mais objectivement totalisante afin d'éviter « *trop de cohérence [laquelle] nuit à la cohésion qui seule résiste aux tempêtes* »⁷⁶⁰ à travers l'esprit d'intégration plurielle au-delà de la diversité culturelle en tant que « *patrimoine commun de l'humanité* »⁷⁶¹. Elle ne doit pas être l'oubli de l'humanité passée pour la posthumanité, l'oubli de l'humanisme passé pour le post/transhumanisme, l'oubli de la modernité pour la posmodernité. Elle doit plutôt pourvoir une liberté recadrée par l'autorité des

⁷⁵⁸ Shermain Mannah, « L'impact de la mondialisation en Afrique et la réponse des syndicats : le cas de l'Afrique du Sud », in *L'Afrique face à la mondialisation : le point de vue syndical Éducation ouvrière* 2001/2, Éditorial Numéro 123, p. 43.

⁷⁵⁹ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, traduction de M. Chrestien, Paris, Gallimard, Collection « Les Essais », 1967, p. 36 De même que dans « La crise de l'éducation » et « Qu'est-ce que l'autorité ? », traduction par M.-C. Brossoll, pp. 249 et 157 respectivement. Cité par Étienne Haché, « Comment concilier autorité et liberté ? Au sujet de la crise de l'éducation vue par Hannah Arendt » p. 23., consultable dans URI: <http://id.erudit.org/iderudit/011508ar>.

⁷⁶⁰ Delmas-Marty Mireille, *Aux quatre vents du monde –Petit guide de la navigation sur l'océan de la mondialisation*, p. 102.

⁷⁶¹ En référence au 1^{er} article de la Déclaration Universelle sur la Diversité Culturelle de 2002.

dirigeants venant de divers horizons du monde et illuminés par la raison universelle et neutre. C'est à partir de cette neutralité rationnelle que l'humanisme dans l'expression « démocratie à venir » trouve son sens en tant que « signification et orientation » toutes azimuts.

II- HUMANISME MONDIAL ET « DÉMOCRATIE À VENIR »⁷⁶²

L'humanisme mondial doit reposer le principe d'éducation de « *l'humanité [qui] doit apprendre à se positionner entre l'unité qu'elle porte, qui est potentiellement hégémonique, et la diversité inhérente à ses membres, qui peut la conduire à l'éclatement* . »⁷⁶³ . Ce n'est pas la démocratie en soi qui est mauvaise, c'est sa conception ultralibérale qui la rend dépravante. L'expression « démocratie à venir » est d'Achille Mbembé qui, se référant à Jean-Luc Nancy qui conçoit « l'être-avec » ou « l'être *en-commun* » sous le prisme d'un rapport régi par l'éthique du partage réciproque. Il s'agit d'une forme de société à participation réciproque au sein de laquelle le principe d'égalité demeure ce sans quoi la raison d'être du politique disparaît. C'est cette forme de démocratie que Mbembé propose au sein d'une Afrique historiquement décolonisée et réellement libérée de la tutelle du colon. Une telle démocratie, d'après Mbembé, « *se construira sur la base d'une distinction nette entre l'« universel » et l'« en-commun* »⁷⁶⁴. Quant à l'humanisme mondial, il s'agit d'une réflexion éthique sur les systèmes de gestion des hommes dans un monde ultralibéral comme le nôtre où l'humain est en crise. Cette réflexion doit conférer un statut particulier à l'humanité qui n'est plus aujourd'hui seulement subjectivité, mais intersubjectivité ; elle n'est non plus singularité, mais pluralité. Cette forme d'humanisme trouvera tout son sens dans la distinction des concepts de « *l'universel* » et l'« *en-commun* ».

1- De l'humanisme entre l'universel et le commun « *demos* »

Le pluriversalisme est un « eclectiméthisme » qui doit concilier au sein de la mondialisation des idéologies différentes et opposées pour la paix et la stabilité dans le monde. En effet, l'éclectisme est un courant de pensée philosophique qui s'adosse sur le principe de conciliation des idéologies qui, auparavant, s'opposaient. Cette forme de philosophie est plus frappante chez Leibniz à partir de laquelle le philosophe camerounais Noël Nathanaël Owono Zambo crée le concept d'« eclectiméthique » auquel nous avons fait référence plus haut. Nous voulons ici concilier la démocratie telle que pratiquée dans l'Égypte antique, la « démocratie kamite » dont parle Oumarou Mazadou, avec la démocratie libérale qui est le mode opératoire

⁷⁶² En référence à *La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Colloque organisé du 8 au 18 juillet 2002 au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, Paris, Galilée, 2004.

⁷⁶³ Catherine Le Bris, « L'humanité de Mireille Delmas-Marty, à propos d'Aux quatre vents du monde : petit guide de navigation sur l'océan de la mondialisation », RDLLF 2017, chron. n °07 (www.revuedlf.com)

⁷⁶⁴ Achille Mbembé, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, p. 95.

de la mondialisation marchande contemporaine. Cet éclectiméthisme démocratique doit, « *après tout, [comprendre que] la démocratie signifie également la possibilité d'identification à l'Autre.* »⁷⁶⁵. C'est cette identification qui fait son caractère éclectique et universaliste.

Hannah Arendt lorsqu'elle analyse les différentes révolutions historiques en relation avec la liberté ne se limite pas à leurs simples effectuations, mais elle tire logiquement un certain nombre de conséquences politiques. En effet, confrontant par exemple la révolution française d'avec l'américaine, elle pense que la révolution française a donné naissance à la politique mondiale sur la base du triomphalisme libéral en Europe ; puis de façon universelle tandis que la révolution américaine n'est qu'un évènement « local », c'est – à dire les conséquences politiques d'une telle révolution n'ont pas eu une extension considérable dans le monde. Elle n'a eu qu'une implication circonscrite dans le commun *demos*, le peuple commun qui renvoie à l'Amérique et à elle seule. Hannah Arendt se fait plus claire lorsqu'elle affirme que « *la triste vérité est que la Révolution française, qui se terminât en désastre, fit la politique mondiale, tandis que la Révolution américaine, d'un succès si triomphal, est demeurée un évènement d'une importance à peine plus que locale* »⁷⁶⁶. De ces deux cas, il apparaît que l'universel mondial est plus lié à ce qui présente des conséquences néfastes à l'égard de l'humanité. Le positif reste toujours moins d'ampleur que le négatif. Mais, l'interprétation sociopolitique d'une telle logique, liée à la question du vivre ensemble, peut-être plus adéquate au fonctionnement de la mondialisation.

La question de l'universel a toujours été au cœur de la philosophie politique dont le but par excellence est de faire cohabiter pacifiquement les hommes et de répartir équitablement les biens dans la cité. C'est par ailleurs dans le but de penser un « universel » en science que le critère d'objectivité est devenu l'une des conditions essentielles de validité de toute connaissance qui se veut scientifique. Mais, l'universel devient équivoque dans un contexte mondialisé où certaines valeurs, par force et sans consentement réciproque, sont appelées à être érigées en valeurs universelles. L'universel dans ce sens perd son sens et s'écarte de l'humanisme qui voudrait poser l'homme comme premier souci de l'humanité. Ainsi, « *comprendre le sens de l'humain constitue aujourd'hui le préalable à toute politique du monde.* »⁷⁶⁷. Emmanuel Kant dans ce sens concevait l'universalité (scientifique) comme une

⁷⁶⁵ *Ibidem*, p. 94.

⁷⁶⁶ Hannah Arendt, *On Revolution*, p. 77.

⁷⁶⁷ *Idem*.

simple extension, non objective des valeurs subjectives parce que « *les règles de la moralité ne sont donc pas des conclusions de la raison* »⁷⁶⁸.

Les règles de la moralité chez David Hume tout comme l'universalité scientifique sont des statuts qui sont appelés à être reconfigurés constamment par la raison toujours à la recherche du meilleur par rapport au passé et au présent. C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut remplacer, pour un meilleur monde, l'universalité des valeurs considérées dans le passé comme principe de la mondialisation avec l'« en-commun » qui implique le partage réciproque et la participation bidirectionnelle des individus de la cosmocommunauté. Cet humanisme de l'« en-commun » ne sera opérante dans la société mondiale que lorsque « *la démocratie à venir sera fondée non seulement sur une éthique de la rencontre, mais également sur le partage des singularités.* »⁷⁶⁹. En effet, selon Jean-Luc Nancy, c'est le partage qui caractérise l'en-commun. Il s'agit d'un effort d'ouverture de soi à l'autre, de dépassement de sa singularité pour la pluralité en tant que lieu d'interaction réciproque. Pour mieux distinguer « l'universel » de « l'en-commun », Mbembé écrit :

*L'universel implique un rapport d'inclusion à quelque chose ou quelque entité déjà constitués. L'en-commun a pour trait essentiel la communicabilité et la partageabilité. Il présuppose un rapport de coappartenance entre de multiples singularités. C'est à la faveur de ce partage et de cette communicabilité que nous produisons l'humanité. Cette dernière n'existe pas déjà toute faite*⁷⁷⁰.

Cette pensée d'Achille Mbembé laisse transparaître l'idée que l'universel est un donné indépassable. On ne saurait le contourner. Il faut juste que les pays sous-développés s'y ajustent et s'y adaptent au moyen de l'intégration mesurée des valeurs exogènes dans celles locales et endogènes. Dans ce sens, l'universel construit au sein de la mondialisation à travers l'occidentalisation du monde n'est une illusion. « L'inclusion à quelque chose déjà constitué » dont parle l'auteur est ce qui caractérise la réalité occidentale. Les normes y sont développées et il s'agit pour les autres peuples du monde de les intégrer sans possibilité de critique. L'humanisme ne saurait exister dans la dictature de la raison. Elle n'existe que dans la raison de la dictature qui est ce procédé par lequel la raison dicte réciproquement ses lois vis-à-vis d'autres raisons d'en face pour une objectivité normative. C'est au cœur de l'en-commun que se situe une meilleure condition de l'homme postmoderne. Déjà, la politique chez Hannah

⁷⁶⁸ David Hume, *La morale. Traité de la nature humaine*, traduction de Philippe Saltel, Paris, Flammarion, livre III, 1993, p. 51.

⁷⁶⁹ Achille Mbembé, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, p. 95.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 115.

Arendt était conçue sous le même prisme. Elle est l'œuvre des mains de la pluralité des hommes. Tout comme l'en-commun, la condition humaine dans la postmodernité doit être une construction continue parce qu'elle est sans condition par nature. Ce qu'il lui faut, c'est la philosophie des valeurs.

2- L'Humanisme et les valeurs

La condition d'humanisme et d'humanité de l'homme est d'abord et avant tout d'après Agossou la connaissance de soi-même. Elle est le premier pas vers la sagesse. Cependant, la réalité de l'homme de la société monde est quasiment contraire à cette réalité. C'est un homme qui est moins méditatif ; qui se focalise plus par la réalité de plus en plus disparate avec l'avènement du monde virtuel. Il est moins un dans sa pensée que pluriel. Prendre donc conscience de sa connaissance est un grand pas dans le processus d'humanisation de la société contemporaine en relation avec la valeur ontologique de l'homme. Ainsi, Agosso affirme que « *la première démarche de toute quête de sagesse ou de philosophie est la connaissance de soi-même* »⁷⁷¹. L'on ne saurait parler de l'humanisme sans valeurs. Autrement dit, les valeurs constituent la raison d'être de l'humanisme. La réciprocité entre ces concepts trouve son juste milieu sur l'éthique en tant que source de recadrage de la morale. L'éthique en tant que cordon ombilical de l'humanisme avec l'axiologie, doit surpasser le cadre de l'intersubjectivité pour s'étendre dans l'interétaticité entendue comme un rapport réciproque et pacifique entre les États. Cela n'est réellement possible au sein des relations internationales que s'il y a une véritable fédération des différentes composantes qui structurent la vie sociale mondiale à telle enseigne que « *le Droit international public devient un droit interne entre membres dont les façons d'être et de penser se confondent* »⁷⁷².

Dans cette perspective, il est nécessaire que les valeurs qui régissent l'humanisme sous toutes ses formes soient des valeurs « en-commun » dont le degré d'objectivité est irrévocable. Cette manière de penser le monde va recadrer aussi bien les pratiques technoscientifiques que celles culturalo-artistiques : « *C'est donc au nom d'un tel humanisme qu'une « éthicisation » et une « socialisation » de la technoscience doivent être menées, que l'on peut examiner la technoscience dans une perspective éthique* »⁷⁷³, réitère Pius Ondoua. En plus, c'est dans l'ontologie en tant que science qui étudie l'être que l'humanisme comme valeur trouve sa

⁷⁷¹ Jean Marc Agossou, *Gbèts et Gbèdots. L'homme et le Dieu Créateur selon les Sud-Dahoméens. De la dialectique de participation vitale à une théologie anthropologique II. Approche anthropologique*, Cotonou, Philosophât, 2021, p. 9.

⁷⁷² Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 387-389 paraphrasé par Frédéric Ramel, « De l'unité du monde à la pluralité internationale », p. 40.

⁷⁷³ Pius Ondoua, *Existence et Valeurs I. L'urgence de la philosophie*, p. 291.

source. Les caractères sociaux et éthiques auxquels l'être est soumis dans la mondialisation relèvent de son essence dont Husserl⁷⁷⁴ et Heidegger⁷⁷⁵ situent respectivement dans l'intentionnalité et dans la phénoménologie. L'intentionnalité tout comme la phénoménologie implique l'altérité. Cette dernière n'est pacifiquement possible que si la question d'éthique, l'en-commun, la gouverne. C'est parce que la mondialisation parle d'un État mondial qui n'a en son sein aucun principe gouvernemental à des relents éthiques avec des juridictions neutres et impartiales susceptibles de mettre en pratique cette « éthique mondiale » que les relations internationales sont plus une illusion de solidarité. Le droit international présent n'est qu'une extension juridique arbitraire du droit européen à l'échelle mondiale qui valorise la rationalité calculatrice au mépris de la rationalité raisonnable basée sur l'amour du prochain et la charité comme le pense Hannah Arendt. Marion dans cette optique posait l'opposition radicale de la charité à la rationalité occidentale pour une meilleure pacification des rapports humains qui, de plus en plus, sont moins altruiste que calculateurs. Ainsi, affirmait-il, « *La charité ne respecte pas la logique de la rationalité qui calcule.* »⁷⁷⁶.

La question de l'humanisme en relation avec celle de la valeur est plus liée aux questions bioéthiques dont le champ de prédilection est la médecine postmoderne. Celle-ci tend à donner un déterminisme historique aux embryons jusqu'à leur phénoménalisation. L'humanisme devient dans ce contexte comme une conjecture qui efface chez le sujet toute prétention de liberté. Car, la liberté de l'être est déjà réalisée par les concepteurs de l'humain sans référence aucune à la « dignité humaine » en tant que concept à la fois particulier et universel. C'est ainsi que, Pius Ondoua se questionne sur la possibilité de prédire ontologiquement l'éthique en un embryon, chose qu'il range dans le domaine du mythe : « *ne voguons-nous pas ici dans l'imaginaire et le mythe, non sans risque d'ailleurs, c'est-à-dire dans l'opacité d'un avenir indessinnable, et dans l'impossible détermination d'un être humain qui serait éthique dans son essence même ?* »⁷⁷⁷. Cette interrogation de Pius Ondoua le ramène à la question initiale de la philosophie (qu'est-ce que l'homme?) initialement posée par Socrate et mieux étayée par la

⁷⁷⁴ Dans *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1950, 1985.

⁷⁷⁵ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, 1958. Il promeut une ontologie phénoménologique à la place de la métaphysique des anciens dont il qualifie de « chemins qui ne mènent nulle part ».

⁷⁷⁶ Jean -Luc Marion, *Prolégomènes à la charité*, Paris, Éditions La Différence, 1986, p. 7.

⁷⁷⁷ Pius Ondoua, *Vers une « vie sans fin » ? L'éternité de l'homme en perspective*, Paris, Connaissance et Savoir, 2022, p. 7.

tripartite problématique kantienne⁷⁷⁸. Voilà pourquoi Pius Ondoua ajoute que « *quelle peut être l'essence de ce technanthrope en production (...)?* »⁷⁷⁹

Le monde de l' « en-commun » est la terre fertile de la naissance dans le sens de la créativité subjective, culturelle et traditionnelle qui rend la mondialisation à l'image d'un dessin d'art multicolore et dont la pluralité des couleurs de par leur harmonie constitue un tout esthétique et monolithique. Un tel monde idéal où « *se réalise maximale cette **ontologie de l'être-valeur*** »⁷⁸⁰, s'oppose au monde post totalitaire qui « *entraîne non seulement une perte mais une négation du monde commun* »⁷⁸¹. C'est en négativant le monde commun dans la postmodernité actuelle que la condition de l'homme apparaît misérable. C'est un être privé de soi au profit du numérique qui fait déjà partie intégrante de son soi. Il est non seulement dépravé de la réalité au profit de la virtualité, mais également extirpé de sa manière de penser et d'être. C'est ainsi que l'altruisme qui est une valeur rationnelle par ricochet propre à l'humanité toute entière sans distinction aucune, se présente aujourd'hui comme un concept vide et vidé de sens. Il faut reconnecter le monde en un tout à travers une défragmentation.

3- Pour une défragmentation dans le monde postmoderne

D'après Jean François Lyotard, la postmodernité est l'époque qui met fin aux « métarécits ». Elle est l'époque de fragmentation des différents secteurs d'activités humaines. Les discours figés sur l'essentialisme doublés d'une ontologie statique ne sauraient plus prospérer dans ce contexte. Anne-Marie Roviello va dans le même sens lorsqu'elle stipule que les époques moderne et postmoderne touchent de plus en plus le domaine du savoir. L'incidence directe de cette logique est la prétention postmoderne d'humaniser le savoir tout en déshumanisant sa substance fondamentale qu'est l'humain : « *au moment même où on prétend humaniser le savoir, et par la manière même dont on prétend l'humaniser, on en fait un savoir de non-humain comme dimension fondamentale de l'humain* »⁷⁸². Même en science, l'on est passé de l'objectivité forte à l'objectivité faible à cause de cette fragmentation. Étant donné que « *la rupture des frontières nationales renforce d'abord l'effet de fragmentation.* »⁷⁸³, il convient

⁷⁷⁸ Dans sa *Critique de la raison pure*, il dissèque la question de la connaissance de l'homme en trois à savoir : « *Que puis-je savoir ?*, *Que dois-je faire ?*, *Que m'est-il permis d'espérer ?*, renvoyant respectivement à la connaissance, à la morale, à l'espérance/métaphysique. Voilà quelque acception de la compréhension de l'humanisme de l'homme.

⁷⁷⁹ Pius Ondoua, *Vers une « vie sans fin » ? L'éternité de l'homme en perspective*, p. 7.

⁷⁸⁰ Pius Ondoua, *Existence et Valeurs I. L'urgence de la philosophie*, p. 291.

⁷⁸¹ Étienne Tassin, « Les éléments totalitaires des sociétés post-totalitaires », in Hannah Arendt : *de la théorie politique aux relations internationales*, Arabes, Revue Du Greph N° 6, octobre 2011, p. 46.

⁷⁸² Anne-Marie Roviello, « L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède », in Anne-Marie Roviello et Maurice Weyembergh (dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, p. 154.

⁷⁸³ Denis Salas, « Le droit entre mondialisation et universalisme », in *Revue des deux mondes*, Février 2000, p. 24.

de concevoir un monde qui se situe aux antipodes de cette fragmentation. C'est ce que nous appelons défragmentation. Nous désignons par ce concept la reconstitution du monde en un tout reconstitué (sans frontières) qui, impérativement, aura des répercussions positives au sein de la gestion des États particuliers. Ce concept est la garantie de l'unité nationale, continentale et mondiale. C'est par la défragmentation que les souverainetés des peuples du monde trouveront leur réalité effective.

La défragmentation souhaite, par-delà la « déconnexion » de Samir Amin, la soustraction de la mondialisation de l'emprise du conflit des idéologies pour être le lieu par excellence de l'humanité prospère et unie. Ainsi, « *les droits de l'homme, berceau de la civilisation européenne* »⁷⁸⁴, ont-ils amorcé ce projet bien que le caractère libéral dont ils incarnent les déprave. Cette unité du monde qui provient de la défragmentation doit se fonder sur un contrat à l'échelle mondiale, – contrat mondial –, lequel engage la responsabilité de tous et de chacun. Ce contrat devra se faire sur les principes délibérés de commun accord dont les conditions de faisabilité sont d'une part que la voix des États actuellement puissants ait moins de consistance que celles des États moins puissants ; et d'autre part, que les juridictions compétentes soient efficaces et efficaces, représentatives de toutes les nations du monde. L'unité défragmentée ou la fragmentation unifiée voudrait que l'on établisse « *les valeurs communes définies par chaque peuple et entre les peuples* »⁷⁸⁵ de telle sorte que lorsque chaque État obéit aux valeurs communes, il n'obéit qu'à lui-même⁷⁸⁶, c'est-à-dire aux exigences extériorisées venant de ses propres valeurs, us et coutumes.

En plus, la modernité elle-même ne doit pas se résigner au commun (vulgaire), mais plutôt au rationnel qui n'est rien que le commun objectif. Les principes de la raison étant entre autres l'analyse et la dialectique, « *aucune idée si vénérable soit-elle, [même étant à la mode], ne doit être recevable avant d'être passée au crible de la pensée critique* »⁷⁸⁷. Cette dialectique est liée au fait que ce que Habermas appelle la « raison communicationnelle » soit à mesure de concilier la *légalité d'avec l'illégalité, le fait avec la norme* : voilà la condition de la reconstitution du monde en un tout unifié et humain. Par-dessus tout, les principes de légalité et de légitimité sus-évoqués non seulement constituent un encrage politique et administratif de la grande société mondiale, mais également peuvent mieux trouver leur complétude dans la jonction avec les principes de vérité et de l'ordre qui doivent structurer les relations

⁷⁸⁴ *Idem.*

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁷⁸⁶ Pour paraphraser Jean Jacques Rousseau dans *Du contrat social*. C'est à l'image du contrat social rousseauiste que doit se construire le contrat mondial.

⁷⁸⁷ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 30.

internationales et cosmopolites. Ainsi, le balancement du postmodernisme politique entre sociabilité et insociabilité peut, en cas de conciliation de ces deux concepts antithétiques, s'ériger en principe régulateur rectificatif et complétif des instances mondiales déjà effectives pour garantir le plein épanouissement de l'homme et la paix dans le monde.

III- LE POSTMODERNISME : ENTRE SOCIABILITÉ ET INSOCIABILITÉ DES PEUPLES DU POSTMONDE

Le concept de postmodernisme trouve sa substance significative dans le domaine de l'art. Il a été théorisé pour la première fois par Leslie Fiedler et Charles Jencks bien que pour Pier-Pascale Boulanger, « *il n'existe pas de consensus sur l'origine du mot [postmodernisme] ni sur le sens de celui-ci* »⁷⁸⁸. D'après Thomas Docherty⁷⁸⁹, le postmodernisme désigne la fin de la modernité, du moderne qui était caractérisé par l'ordre cognitif bourgeois dominé par une certaine élite intellectuelle du XVII^e siècle. Il désigne selon Charles Jencks un mouvement historique qui traduit une rupture entre la modernité et l'époque d'après la modernité dans les domaines de l'urbanisme et de l'architecture, la culture, la philosophie, de la littérature...le postmodernisme dans cette optique ne concerne pas un domaine précis d'études, encore moins ne recherche pas une homogénéité du monde, mais il concerne plutôt une multitude de secteurs d'activités tel que le démontrent les propos ci-contre de Frances Fortier: « *obérée de son préfixe, la postmodernité représente un défi à la cohérence sémantique, une volonté d'hétérogénéité, et un amalgame des temporalités qui sont les enjeux mêmes de la pratique postmoderne. [...] Tout comme ce qu'il désigne, le mot annihile toute polarité et autorise le cumul d'éléments disparates* »⁷⁹⁰. C'est dans sa volonté de vouloir unifier la multitude disparate des mondes et des peuples que la réalité humaine se heurte à la nature des rapports intersubjectifs. Ces derniers, d'après Emmanuel Kant, sont à la fois conflits et paix parce que la nature humaine prédispose l'homme à une « *insociable sociabilité* »⁷⁹¹.

En effet, la question de la sociabilité des hommes est par essence politique. Les hommes post « état de nature » avaient instauré la politique ou société civile pour la régulation des différends dans la société afin de définir des conditions de sociabilité pacifiques par-delà leurs

⁷⁸⁸ Pier-Pascale Boulanger, « Les théories postmodernes de la traduction », Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.) en traduction, Université de Montréal décembre 2002, p. 7.

⁷⁸⁹ In *Postmodernism : A Reader* by Thomas Docherty, 1992.

⁷⁹⁰ Frances Fortier, « Archéologie d'une postmodernité » dans *Tangence*, n° 39, 1993, p: 23.

⁷⁹¹ Emmanuel Kant, *La philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, 1972, p. 31.

distinctions. L'homme en tant que sujet raisonnable reste l'acteur principal de l'évolution de la société. Bien qu'il soit un élément parmi tant d'autres dans la nature, sa capacité rationnelle d'organiser le tout chaotique de la nature en une harmonie (qui peut être parfaite ou pas) fait de lui non seulement un être privilégié, mais également un être à privilégier. Ses aspirations, qu'elles soient d'ordre politique, économique ou social sont ce qui doit être au cœur de tout État, de tout gouvernement, de toute organisation humaine qui repose sur une certaine hiérarchie. Au-delà du fait que les droits de l'homme sont instrumentalisés au service de l'Occident idéologique, il demeure néanmoins que c'est par l'étiquette des droits de l'homme que se révèle le statut de l'homme surtout en contexte postmoderne où on assiste à un nihilisme de valeurs humaines.

La politique mondiale en tant qu'instance conciliatrice des divergences sociales doit se déployer au moyen des modes de gestion les plus transparentes afin de garantir aux citoyens une liberté effective. Pour Hannah Arendt, c'est par l'expérience de la révolution que l'on peut expérimenter l'effectivité de la liberté. Les conditions économiques au sein desquelles évolue la conscience de l'homme postmoderne modifie sa condition substantielle qui est d'être socialement déterminé pour le définir comme un *homo economicus*, un *animal économique* déterminé par le capitalisme. Il n'est pas souhaitable de concevoir une humanité qui soit ultralibérale et prétendre qu'elle puisse garder sa substance. L'ultralibéralisme n'est qu'une désubstantialisation de l'être en tant que ce qui se construit selon les normes rigides imposées par la société. Car, l'être n'a de sens en dehors du devoir-être, lequel passe par la normativité rigide et objective. Aucune personnalité humaine sérieuse ne peut se construire dans un contexte ultralibéral. La liberté ne trouve tout son sens que dans la contrainte⁷⁹². Une liberté extrémiste – l'ultralibéralisme occidental ayant un voisinage sémantique au libertinage –, tel que conçue par les politiques occidentales n'est que déconstruction substantielle de l'humain. Le devenir de l'homme postmoderne réside en fait dans la « raison constructive »⁷⁹³ et non dans « celle destructive ».

⁷⁹² Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 14. Il affirme précisément ce qui suit : « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. » La liberté se définit par la contrainte de la loi sociale.

⁷⁹³ En référence à l'esprit critique qui vise un but objectif par opposition à l'esprit de critique qui ne promeut que la destruction ou la critique vaine, sans fondement.

1- L'insociabilité des « Hommes » du monde

L'homme est un être ayant une dynamique interne qui fait de lui un être caractérisé par des actions imprévisibles mettant en mal parfois la coexistence pacifique avec les autres. C'est la raison pour laquelle Kant le conçoit comme « *la seule créature qui doive être éduquée* »⁷⁹⁴ en ceci qu'il est un être complexe. C'est par cette complexité qu'il est conçu chez Sartre comme non pas un « ange » encore moins une « bête ». Cette nature humaine s'étend jusqu'aux institutions qu'il a créées pour pouvoir améliorer ses conditions de vie. L'État qui est aujourd'hui une institution moins solitaire que solidaire est construit à cette image d'autant plus que Nietzsche nous fait remarquer que l'existence de cette institution exclut celle du peuple⁷⁹⁵. Les Relations interétatiques se caractérisent par des oppositions constantes des différents États qui défendent chacun ses intérêts. La condition de l'homme de l'époque postmoderniste devient donc institutionnelle. C'est un homme qui ne peut vivre en marge des institutions, un être dont l'existence dépend de la loi, des juridictions et surtout des autres peuples du monde. Son insociabilité n'est pas que vis-à-vis de ses alter égos, mais aussi vis-à-vis de la nature qui est la sphère dans laquelle toute vie ou existence s'effectue. La responsabilité de l'homme est de plus en plus fugace en ceci que sa condition est devenue en même temps sans condition particulière, mais uniquement condition de la condition universelle qui est se définit en référence aux juridictions. Hans Jonas dans ce sens affirmait que « *l'homme est devenu dangereux non seulement pour lui-même, mais pour la biosphère entière* »⁷⁹⁶.

L'époque du désert, du déclin de l'humanité en l'homme était déjà présagée par Nietzsche. Ce dernier prophétisait l'avènement d'une ère caractérisée par la démission de l'homme dans l'humain et sa rétrogradation à l'état de nature. C'est une époque du « *vice, le caractère vicieux ; la maladie, l'état maladif ; le crime –la criminalité ; le célibat, la stérilité ; l'hystérisme, la faiblesse de volonté ; l'alcoolisme ; le pessimisme ; l'anachronisme* »⁷⁹⁷. La condition de l'homme postmoderne malgré le libéralisme multisectoriel dont elle s'accompagne reste quasiment une détérioration de l'humain dans la mesure où la politique capitaliste promeut

⁷⁹⁴ Emmanuel Kant, *Réflexion sur l'éducation*, traduit en français par A. Philonenko, Paris, Vrin, 2004, p. 93

⁷⁹⁵ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 62. Il y affirme précisément que « *Partout où il y a encore du peuple, il ne comprend pas l'État* »

⁷⁹⁶ Hans Jonas, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Édition du Cerf, 1990, p. 187, cité par Alain Tchimboungou, « Implications scientifico-éthiques de la philosophie de Friedrich Nietzsche » in Auguste Nsonsissa, *La philosophie aux risques de la pensée libre*, p. 159.

⁷⁹⁷ Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance, essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, traduction d'Henri Albert, Paris, LGF, Livre de poche, 1991, p. 95.

l'individualisme comme valeur, la sociabilité d'intérêt que nous appelons ici l'insociabilité par ce que, dans le vaste marché mondial, seul l'intérêt réunit les hommes. De fait, la mondialisation actuelle disparaît concomitamment à la disparition de l'économie. En d'autres termes, si l'économie en tant que secteur d'activité humaine disparaît, la mondialisation n'aura plus sa raison d'être. En plus, Nietzsche soulève là les tares qui gangrènent la condition de l'homme contemporain. Le vice devient la chose la plus partagée. C'est ce qui justifie d'ailleurs l'immigration des peuples vers d'autres à la recherche du mieux-être. La criminalité, à travers le terrorisme, est devenue « une modalité politique » pour réclamer soit le pouvoir politique lorsqu'il s'agit de l'intra terrorisme⁷⁹⁸, ou alors pour chasser du pouvoir le politique lorsqu'il s'agit de l'extra terrorisme⁷⁹⁹. Le pessimisme, l'alcoolisme et l'anachronisme ne sont pas en reste. C'est n'est pas seulement le capital qui est libéral, c'est l'existence humaine dans toute ses sphères qui est libérale. L'insociabilité de l'homme, pour une meilleure sociabilité doit se passer du libéralisme pour concevoir une nouvelle forme de liberté humaine générique qui part des principes politiques et non de ceux économiques. Ainsi, la sociabilité n'est pas liée au principe d'égalité au sens arendtien du terme, mais à celui de l'uniformité qui voudrait que chaque individu, dans le travail, soit un maillon de chaîne de façon uniforme. Ce n'est pas seulement l'égalité qui doit faire la condition de l'homme moderne en tant qu'*homo faber*, mais aussi l'uniformité de l'homme au travail en tant qu'*homo socialis* : « *La sociabilité qu'engendrent les activités liées au métabolisme corporel de l'homme ne repose pas sur l'égalité mais sur l'uniformité...* »⁸⁰⁰

Cependant, étant donné que la mondialisation ne saurait être une « homogénéité sociale »⁸⁰¹ selon Ebénézer Njoh Mouelle, parce qu'elle transcende la sphère des appareils pour s'ingérer dans le domaine de la monnaie⁸⁰², il est impératif de concevoir la sociabilité des hommes sur de nouvelles bases théoriques. Ces bases théoriques recommandent de partir de la nature de l'homme en tant qu'un être chez qui tout est culturel. La nature ne lui faisant pas de cadeaux et au vu de sa vulnérabilité face à l'hostilité de cette nature qui ne fait que repousser en lui la réalisation de son « désir d'éternité » pour reprendre le mot de Ferdinand Alquier, Lucien Malson conclut que c'est la rencontre avec l'autre qui socialise l'homme et le rend

⁷⁹⁸ Par ce concept, nous voulons désigner la forme du terrorisme dont ceux-là qui sont les commanditaires, les mercenaires ou les actionnaires des actes barbares sont les citoyens internes au pays.

⁷⁹⁹ Par ce concept, nous désignons une forme de terrorisme dont les actionnaires sont des étrangers et qui, par peur de violer le droit international, sponsorisent des mercenaires soit internes ou voisins du pays cible.

⁸⁰⁰ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 275.

⁸⁰¹ Ebénézer Njoh Mouellé, *Mondialisation : Rapports de forces et illusions de solidarité*, p. 39.

⁸⁰² *Ibidem*, p. 43. Il affirme exactement ce que la mondialisation et la globalisation ont une : « extension [...] aujourd'hui déjà au-delà de leurs appareils c'est-à-dire la religion et la langue, mais aussi la monnaie ».

humain. Car, dit-il, « *avant la rencontre d'autrui, et un groupe, l'homme n'est rien que virtualités aussi légères qu'une transparente vapeur. Toute condensation suppose un milieu, c'est-à-dire le monde des autres* »⁸⁰³. En effet, l'on ne saurait parler de la socialité sans la présence des autres, sans l'existence de leur monde en collaboration avec l'existence du nôtre. Lucien Malson révèle à ce niveau que la vraie réalité de l'homme est « animale » par nature et « humaine » par culture. Il n'est donc pas possible de penser la réalité ou la véracité du destin ou déterminisme aussi bien en ce qui concerne les modes de fonctionnement de la société qu'en ce qui touche la fin de ladite société. De là, il convient de déduire que la fin de l'histoire dont parle Fukuyama coïnciderait avec la fin de l'existence des « actions » politiques qui mettraient à leur tour fin à la collaboration des peuples à l'échelle mondiale. Si la socialité était naturelle en l'homme, la socialité interétatique aurait été de même. L'insociabilité des hommes est en fait la justification de l'insociabilité des États au sein des Relations Internationales ce d'autant plus que comme le pense Hegel, « *L'homme est dans l'existence immédiate qui se manifeste en lui un être naturel [...] qu'il prend possession de soi et devient la propriété de soi-même par opposition à Autrui.* »⁸⁰⁴. La prise de conscience de soi implique la négation de l'existence de la conscience de l'autre. Voilà la réalité à laquelle obéissent les rapports interétatiques aujourd'hui. Ainsi, tout comme c'est par le pacte ou contrat social d'après les philosophes contractualistes que l'homme a pu accéder à « l'humanité sociale », de la même manière que les États à l'échelle internationale et mondiale doivent reconstruire un « nouveau pacte social mondial », – en tant que « *quelque chose qui unit les hommes* »⁸⁰⁵ –, plus solide que l'incompétent droit international. C'est par ce pacte mondial que la mondialisation se présentera comme une « *homogénéité sociale* »⁸⁰⁶ et étatique selon la terminologie d'Ebénézer Njoh Mouelle. Néanmoins, par l'hétérogénéité présente dans la « sociabilité mondiale », il faut établir de nouvelles conditions de sociabilité des hommes du monde actuel.

2- De la sociabilité des « Hommes » dans le monde

Par la formule suivante de Périclès évoquée par Hannah Arendt : « *Où que vous alliez, disait la célèbre phrase de Périclès, vous serez une polis* »⁸⁰⁷, il faut noter que la condition plurale de l'être l'oblige à cohabiter avec les autres et à développer un sentiment d'amour avec eux. Telle est d'ailleurs la justification du principe créationniste divin de la pluralité des hommes dans le monde. Car, pense Hannah Arendt, Dieu a créé les hommes et non l'homme.

⁸⁰³ Lucien Malson, *Les enfants sauvages*, Paris, UGE, Collection « 10/18 », p. 10.

⁸⁰⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 92.

⁸⁰⁵ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 157.

⁸⁰⁶ Ebénézer Njoh Mouelle, *Mondialisation : Rapports de forces et illusions de solidarité*, p. 39.

⁸⁰⁷ Périclès cité par Hannah Arendt in *Condition de l'homme moderne*, p. 258.

De ce fait, la condition du bonheur de l'humanité ne peut que se trouver au sein de la pluralité humaine qui obéit selon elle à l'ordre créationniste divin. La prise de conscience de l'homme en tant qu'être « deux-en-un » selon Hannah Arendt le prédispose à la pluralité humaine et pose en lui les principes de la tenue morale vis-à-vis de ses alter égos. En effet, le premier principe de la pluralité consiste à ne poser aucune action en désaccord avec soi-même. Le moi-même extérieur se présente par « mon » comportement qui est le reflet exact de « ma » vie intérieure tel que le démontre Scheler en ces termes : « *le comportement est toujours expression, expression d'états internes* »⁸⁰⁸. Une telle réalité sort l'homme politique de l'opinion commune pour examiner de fond en comble les affaires politiques en relation avec l'éthique psychologique arendtienne qui montre qu'« *en commettant le meurtre, tu te livreras à la compagnie d'un meurtrier jusqu'à la fin de tes jours.* »⁸⁰⁹ En général par sociabilité, il faut entendre les qualités d'une personne qui est sociable. Mais, la nature de l'homme telle que perçue par Thomas Hobbes prouve que la sociabilité est extrinsèque à la nature de l'homme par opposition à la conception aristotélicienne. C'est de façon conventionnelle que l'homme développe le sentiment de la sociabilité, lequel passe par « *des décisions qui engagent collectivement la liberté, la sécurité, les conditions d'existence d'une pluralité d'hommes et de femmes qui constituent une communauté de fait et de droit, en partageant communément l'effet de ces décisions* »⁸¹⁰. La sociabilité, d'après Marc Crépon et Frédéric Worms, est adossée à l'idée de la pluralité ou de la communauté, qui est le lieu de partage et de prise de décisions réciproques, d'assainissement de l'être politique aussi bien dans sa perspective du devoir-être, – ce qu'ils qualifient « de droit » –, que dans son être, de fait.

La pensée, dans cette optique, reste et demeure une arme redoutable capable de mettre fin à l'insociabilité congénitale à l'humanité pour une sociabilité effective tracée par un ensemble de faits historiques. Ainsi, il n'est pas logique de déduire que « *face aux multiples formes d'insécurité qui fragilisent l'existence, aux injustices et aux misères qui divisent le monde, aux violences qui ne s'arrêtent jamais et qui dessinent le cours de l'histoire, la pensée ne sert à rien, qu'elle ne changera jamais rien à rien* »⁸¹¹. L'existence aujourd'hui est fragilisée par un certain nombre d'anomalies sociales telles que l'insécurité avec les guerres et les violences groupusculaires, les injustices sociales qui sont inhérentes à la pratique de toute activité politique, des misères qui définissent la condition de l'homme postmoderne. Cette misère n'est

⁸⁰⁸ M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Édition Montaigne, 1951, p. 31.

⁸⁰⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 71.

⁸¹⁰ Marc Crépon et Frédéric Worms (1962), *La philosophie face à la violence*, Paris, Éditions des Équateurs, Collection « Parallèle », 2015, p. 13.

⁸¹¹ *Ibidem*, p. 14.

pas que matérielle, elle est aussi spirituelle telle que le reconnaît Ebénézer Njoh Mouelle⁸¹². Avant ce philosophe camerounais, Hannah Arendt parlait de la désolation comme perte du monde aussi bien dans la subjectivité que dans l'intersubjectivité, par opposition à la solitude qui n'est que séparation physique de l'un par les autres.

De manière générale, le politique apparaît comme un homme, une communauté d'hommes nantie de valeurs sur lesquelles se fondent les régies comportementales des citoyens et ayant pour objectif de promouvoir un vivre ensemble harmonieux au sein de la société ou cité qu'il a à sa charge. Une telle vision du politique peut être un ancrage de rectification des dérives axiologiques de la mondialisation actuelle. C'est elle qui posera la mondialisation comme le grand lieu du « donner et du recevoir » dont parlait déjà Senghor. Il s'agit d'un lieu égalitaire bénéfique à tous. Quand Hannah Arendt stipule que l'essence de la politique c'est la pluralité humaine et son sens, la liberté, c'est parce que la cité mondiale dotée de plusieurs États et personnes doit viser la liberté de tous. C'est à ce niveau que la réalité de la mondialisation capitaliste échoue. Il s'agit d'une mondialisation ultralibérale, basée sur le capitalisme véhiculé lui aussi à son tour par la démocratie néolibérale, voire ultralibérale. Le politique arendtien en tant que boussole axiologique des citoyens du monde se doit donc de servir d'éthique mondiale, de droit cosmopolitique pour que, la mondialisation dont l'essence est de réaliser la pluralité humaine, ait pour finalité la liberté des peuples unis. Ainsi, le politique doit toujours posséder une science gouvernementale, celle susceptible de promouvoir le bien de tous et de chacun.

En outre, l'idée de sociabilité des hommes n'est pas simplement un principe qui trouve son appréciation au sein des organisations sociales. Il s'agit par ailleurs d'un principe cosmique, cosmologique à l'image de la Mâat dans l'Égypte antique qui fait que lorsque l'homme se conduit selon ses exigences, même la nature se situe en sa faveur. Un tel constat était déjà fait par Pascal Boyer lorsque, se référant aux pygmées « *Les Pygmées de la forêt Ituri disent par exemple que celle-ci est vivante, qu'elle a une âme, qu'elle « veille sur eux » et se montre particulièrement généreuse envers les individus sociables, aimables et honnêtes, lesquels attrapent beaucoup de gibiers parce que la forêt apprécie leur conduite.* »⁸¹³ Il ressort de cette assertion que même les réalités inertes apparemment ont une certaine existence.

Cette théorie du panpsychisme était déjà élaborée par Leibniz pour qui toute réalité a une âme. Le cas de la forêt d'Ituri sus-évoqué par l'auteur montre que la sociabilité de l'homme doit transcender la sphère de la subjectivité pour se socialiser dans *l'interréalité* où il doit se considérer comme une réalité de la nature parmi tant d'autres. C'est cette interréalité qui

⁸¹² *De la médiocrité à l'excellence*, pp. 74, 110 et 114.

⁸¹³ Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, p. 66.

manque à l'homme postmoderne dont l'ambition essentiellement est de domestiquer la nature en sa guise sans considération aucune de sa réalité intrinsèque. L'interréalité en tant que philosophie de la plurisocialisation/pluriréalisation de l'homme postmoderne se présente de ce fait comme une éthique de recadrage des rapports entre l'homme et la nature, puis avec l'absolu en passant par l'art.

Tout comme le reconnaissait Hegel, l'art, la philosophie et la religion vont de pair. Car, les œuvres d'art concilient l'homme avec la nature. Ce dernier y reconnaît les marques de sa conscience extériorisée et recouvre sa liberté dans l'imagination créatrice en tant que perfectibilité du chaos naturel *en soi*⁸¹⁴ et *pour soi*⁸¹⁵. Ainsi, affirme-t-il, « *C'est dans les œuvres de l'art que les peuples ont déposé leurs pensées les plus intimes et leurs plus riches intuitions.* »⁸¹⁶. Autrement dit, c'est dans l'art que se trouve l'âme de chaque peuple, de chaque civilisation, de toutes les générations. C'est en cela qu'il est proche de la philosophie qui se veut synthèse, totalisation du réel et de l'absolu qui est totalité imminente et transcendante. Voilà ce qui justifie le fait que la mondialisation ait pour pilier, parmi tant d'autre, la religion. Elle fut l'une des premiers pas de l'expansion des civilisations européennes dans le monde entier depuis même la période hellénistique. L'ambition démesurée de l'homme à comprendre l'art, la religion et la philosophie est similaire à la condition postmoderne de la mondialisation sur les États-nations. Allant dans ce sens, Ernst Hasse affirme qu'« *une politique mondiale est à la nation ce que la mégalomanie est à l'individu* », disait Eugen Richter (leader du parti progressiste allemand) »⁸¹⁷.

En effet, la surestimation de la politique mondiale sur la nation, dans la logique du rapport entre la macropolitique et la micropolitique, mise en relief par cet auteur en rapport avec la mégalomanie qui est une surestimation égocentrique de l'individu par rapport aux autres traduit juste la réalité du postmodernisme qui voudrait sortir l'homme du monde ordinaire pour prétendre, de façon onirique et idyllique, mettre sur pied le dépassement de ce premier monde. Le post-monde serait le monde qui sera possiblement créé au-delà du monde actuel et il mettra aussi sur pied, un autre type d'homme supérieur à l'ordinaire. La contemporanéité politique et scientifique de ce fait apparaît comme une époque des illusions et des infrarécits à court terme

⁸¹⁴ Nous entendons par *chaos naturel en soi*, le fait que l'homme soit par nature un tout chaotique qui, sans éducation, ne saurait vivre en paix avec les autres. C'est par l'éducation que l'homme mettrait, par exemple, en veille ses émotions, ses passions, pour se laisser conduire par la raison. Comme d'ailleurs Platon recommandait que la *justice* commande toutes les autres vertus afin que règne l'harmonie intérieure à l'homme.

⁸¹⁵ Le *chaos naturel pour soi* renvoie au chaos extérieur à l'homme, c'est-à-dire dans la nature apparente, dans la société au sein de laquelle il évolue et dans l'absolu avec l'avènement du pluralisme religieux ou des religions.

⁸¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique*, Québec, traduction de Ch. Bénard, Collection « Les classiques des sciences sociales », tome premier, 1835, p. 18.

⁸¹⁷ Ernst Hasse, «Deutsche Weltpolitik», *Flugschriften des alldeutschen Verbandes*, n° 5, 1897, p. 1.

qui d'une part relèvent de l'utopie ; et d'autre part, s'ils se réalisent, leur durée sera très courte. C'est donc une époque qui sonne le glas aux métarécits, figés, comme le pense Lyotard. De ce fait, pour assainir la mondialisation de cette visée, il faut aller au-delà de la conception de l'homme de cette utopie de post-monde.

3- Par-delà l'« Homme » post-monde

Philippe Sollers, face à la réalité sociale ambiante dans le monde postmoderne, caractérisé par un renversement radical de ce qui, auparavant, était considéré comme valeur, avec les guerres, les violences, le taux de chômage relativement de plus en plus élevé, les prisons bourrées des hommes supposés être raisonnables, se questionnait s'il ne revenait pas à la psychologie de réinventer le monde⁸¹⁸ et de concevoir un type d'homme d'après notre monde actuel. Le post-monde serait ce nouveau monde qui suivra le nôtre. Toutefois, nous exploitons ici ce concept dans un autre sens. En effet, le postmodernisme, dont le radical est « moderne », tend à transcender le monde (dans le sens arendtien ou pas) qui est le lieu par excellence de la réalisation des actions humaines. Parler de postmodernisme n'exclut pas de parler de post-monde. La réalité postmoderniste envisage le dépassement de l'homme du monde actuel à travers les nouvelles « valeurs » et paradigmes qui la structurent.

Le monde ne saurait être dépassé dans la réalité, peu importe les préfixations ou les suffixations qu'on pourrait lui coller. Car, la réalité sémantique du concept, par-delà l'extension et la compréhension qu'il peut acquérir au fil du temps, doit partir du « tout » significatif de ce concept, c'est-à-dire de sa signification originale vers ses acceptions étendues dont l'influence de la réalité qu'il désigne ne saurait être neutre, à négliger. Ainsi, « *il convient de partir du « tout » pour aller ensuite à l'élément qui reçoit toujours son unité, sa forme et son sens de l'influence de tous les autres éléments en interaction* »⁸¹⁹. L'itinéraire paradigmatique que Bernard Dantier assigne à la conception du concept est ce qui doit s'appliquer même dans la conception de l'homme. Cela revient à dire que l'homme, qu'il soit prémoderniste ou postmoderniste, infrahumaniste ou transhumaniste, prémonde (état de nature) ou post-monde, le tout initial est l'homme en tant qu'« être raisonnable ». Les ramifications de ce tout significatif en des éléments qui trahissent parfois le poids sémantique initial du mot sont à dépasser. La modernité ou la postmodernité, sous cet angle de vue, est moins une époque qu'un

⁸¹⁸ Philippe Sollers, « Post-monde », artpress// n°455, mai 2018, p. 84. In *Centre*, Paris, Gallimard, 2018.

⁸¹⁹ Bernard Dantier, *Synchronie, diachronie, structuralisme et histoire autour de la langue : Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale*, Québec, Édition électronique complétée le 31 décembre 2008 à Chicoutimi, Collection « classique des sciences sociales », 2008, p. 6.

état d'esprit. C'est dans l'évolution au sens du progrès (sur tous les plans) qu'on doit réellement parler de postmodernité/modernisme, post humanité/transhumanité.

La sociabilité et l'insociabilité de l'homme par lesquelles Kant définit l'intersubjectivité sont en quelque sorte une forme de résurrection de la philosophie manichéenne du Moyen Âge où l'homme n'a que deux valeurs devant lui à savoir le bien et le mal. L'existence humaine dans cette logique n'est qu'en forme de déploiement de la raison humaine à travers des possibilités de choix qu'elle a et qu'elle opère. C'est peut-être pour cette raison que Hegel a assimilé la raison à l'histoire. Car, il n'y a pas de raison sans histoire et d'histoire sans raison. Cependant, les deux valeurs de l'existence humaine sus-évoquées, le bien et le mal, sont des données que la raison – en tant qu'instance normative refusant toute autorité extérieure comme le remarquait déjà Marcien Towa dans son *Essai* –, doivent être dépassées par les ailes de la raison elle-même : « *En vérité, je vous le dis : le bien et le mal qui seraient impérissables – n'existent pas ! Il faut que le bien et le mal se sur-montent toujours de nouveau par eux-mêmes* »⁸²⁰. Ce dépassement est ce que Nietzsche appelle la volonté de puissance, le dépassement de soi. Cette volonté de puissance donne le plein pouvoir à la raison humaine au-delà des exigences sociales, des valeurs morales qui structurent notre existence ainsi que des préjugés historiques. La volonté de puissance, dans ce sens, n'est que nihilisme, iconoclasme. Par-là, l'égalité sociopolitique dans une société mondialisée passe par la volonté de puissance des peuples, au-delà de l'idéologie expansionniste dominante, pour faire asseoir l'égalité de tous dans la scène sociopolitique où chaque peuple du monde aura un exercice participatif dans la conception des valeurs universelles pour que « *surgisse la possibilité d'un droit universel* »⁸²¹.

Étant donné que chez Hannah Arendt, être isolé c'est être dépourvu de la faculté d'agir, parce que l'action est quelque chose de « concert », la condition de l'homme post-monde repose sur l'action qui est une condition essentielle de la réalisation de l'espace politique. La vie solitaire n'est qu'une forme de désert, de mort par opposition à la vie que propulse chaque action en ceci qu'elle donne lieu de façon spontanée à la natalité. La politique, c'est la condition de natalité des actions qui restent imprévisibles. Le postmodernisme qui pense clore l'histoire humaine oublie l'incertitude qui régit l'avenir. Ceci d'autant plus que « *l'avenir, par définition, n'a point d'image. L'histoire lui donne les moyens d'être pensé* »⁸²². Cela dit, il convient de

⁸²⁰ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, p. 152.

⁸²¹ Mireille Delmas-Marty, *Trois défis pour un droit mondial*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 8. À [Retrouver ce titre sur Numilog.com](#)

⁸²² Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Librairie Stock, 1931, p. 19.

retenir que seule l'histoire se présente comme le guide de l'humanité et même de l'humanisme. La réalité historique dépasse le temps et ce ne doit être qu'en référence à l'histoire que tout dépassement, dans le sens du progrès, doit se faire. Parler de l'homme post-monde requiert une bonne connaissance de l'homme-monde et c'est en cela que consiste la philosophie arendtienne. Toute philosophie, toute politique qui oublie l'histoire désubstantialise le sujet qu'elle traite et de ce fait, avilit l'homme, la nature et le monde en tant que construction commune. Pour dépasser le monde, il faut, au préalable le comprendre dans sa totalité. Reconnaître donc la totalité du champ de déploiement de l'existence humaine, pour une véritable conservation de l'humain dans le post-monde implique que l'on change de paradigme. Il faut précisément passer de la « prospection » qui est par essence calculatrice à la « relation » qui doit être désintéressée. Les propos ci-contre de Paul Valéry confirment cette posture cognitive : « *La reconnaissance totale du champ de la vie humaine étant accomplie, il arrive qu'à cette période de prospection succède une période de relation.* »⁸²³.

Le « par-delà l'homme postmonde » n'a donc pour ambition que de ramener l'homme à l'humanité-finitude qui, d'après Delmas-Marty, « *aujourd'hui plus que jamais l'homme lutte contre sa finitude et se console de son insignifiance* »⁸²⁴. Présumer la subordination de l'être à l'avoir, de la relation à la prospection, du devoir au pouvoir relève non seulement des prétentions aux relents antipolitiques parce qu'aucun espace-monde n'y saurait être garanti, mais également détruirait toute qualité substantielle à l'humain. La mondialisation politique de Hannah Arendt dans cette optique ne saurait être renfermée dans les seuls cancons politiques de l'Allemagne de Hitler, mais sa vision du monde peut également avoir un intérêt au-delà de l'Europe (Allemagne) nazie qui est la terre des manifestations qui propulsent la réflexion politique arendtienne.

⁸²³ *Ibidem*, p. 36.

⁸²⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, cité par Mireille Delmas-Marty, *L'humanité saisie par le droit international public*, p. 63.

CHAPITRE 9 :
LA MONDIALISATION AU SENS ARENDTIEN :
QUEL IMPACT POUR L'AFRIQUE ?

Par la pluralité humaine et la liberté qui sont les socles de l'effectivité de l'espace commun chez Hannah Arendt, la mondialisation suscite, d'après Martin Bayamba Kasongo, la question de savoir si l'extension des relations humaines qui est la conséquence de la globalisation planétaire rend le monde actuel plus humain⁸²⁵. Déjà, l'essence du politique, la pluralité humaine, reste le mobile principal de la mondialisation. C'est cette essence qui permet de définir de meilleures conditions de gestion des espaces privé, public et politique qui se confondent à l'espace politico-mondiale d'aujourd'hui. La condition politico-économique de l'homme contemporain ne peut être évaluée que sur un espace mondialement commun que traduit aujourd'hui la réalité du « village planétaire ». Dans cette optique, il est important d'évaluer l'impact de la pluralité cosmo-mondiale arendtienne en Afrique. La philosophie étant une pensée universelle qui traite de l'homme en général au-delà des races, des appartenances géographiques et culturelles, la conception politico-mondialiste de Hannah Arendt peut, dans la mesure du possible, servir de fondement à un développement sociopolitique durable en Afrique.

Dans un article intitulé « Hannah Arendt à l'âge de la mondialisation »⁸²⁶, Francesco Fistetti montre l'actualité des théories philosophiques et politiques arendtiennes. Pour ce dernier, tout comme Arendt fustigeait la crise de l'État-nation, de la citoyenneté et de la privation de soi avec l'avènement des systèmes totalitaires qui engendraient les apatrides et des exils dans le monde entier (le sort qu'elle a subi personnellement), de la même manière qu'« à l'âge de la mondialisation, les apatrides — les *displaced persons*, comme disent les Anglo-américains — sont plus que jamais la marque caractéristique de l'histoire contemporaine. »⁸²⁷. Là, se trouve exposée la réalité de l'Afrique à l'ère de la mondialisation. Cette partie du monde, —peuplée d'habitants de couleur noire et métissée, couvrant une superficie de 30.415.873

⁸²⁵ Martin Bayamba Kasongo, *La condition politique de l'homme et la mondialisation. Hannah Arendt et le monde global*, Paris, Éditions universitaires européennes, 2011.

⁸²⁶ Éditions Kimé, Tumultes, 2008/1 n° 30 | pages 109 à 124, consultable à <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2008-1-page-109.htm>.

⁸²⁷ *Ibidem*, p. 110.

kilomètres carrés, ayant une densité de 44 habitants par kilomètre carré et composée de 1 348.000.000 habitants ⁸²⁸—, vit une crise sociopolitique de manière générale où l'exil et les apatrides se présentent comme les meilleures voies de *conatus*, de persévérance dans la vie face à la menace des dictatures systémiques au sein de certains régimes politiques en vigueur dans certains États africains. Cette vision du monde laisse entendre que la réalité du monde commun est la condition de l'humanisme de l'homme ; et vivre en marge du monde commun, c'est rentrer dans l'état de nature. C'est peut-être ce qui justifie les migrations même parfois clandestines de certains Africains vers l'Europe au nom de la recherche des meilleures conditions de vie. Fistetti, dans ce sens, ajoute que « *les mouvements migratoires croissants ont transformé les sociétés occidentales en sociétés multi-ethniques et pluri-culturelles et ont posé à l'État nation le défi d'une citoyenneté élargie et d'une culture politique nouvelle, plurielle et à dominance postnationale.* »⁸²⁹. Les questions de la « citoyenneté élargie », de la « dominance postnationale » en Afrique créent une crise de l'identité africaine qu'il faut restructurer sur la base de la conception arendtienne de la mondialisation.

I- L'IDENTITÉ AFRICAINE ET LA MONDIALISATION ARENDTIENNE

Pour Hannah Arendt, « *nous avons vraiment commencé à vivre dans un Monde Un* »⁸³⁰. À partir de ce postulat arendtien, il convient d'analyser l'unicité du monde ainsi que son impact en Afrique. L'unité du monde pose des problèmes d'identité en Afrique. En effet, la question de l'identité africaine ne naît pas aujourd'hui. Elle a été le pilier central de la philosophie africaine depuis l'ethnocentrisme occidental. En réalité, l'identité, c'est-à-dire ce qui constitue l'âme ou la spécificité d'une nation ou d'un peuple, est ce qui, aujourd'hui, doit être en dialectique permanente avec les autres identités parce que la mondialisation l'impose de fait et non de droit. Ainsi, pense Paul Rasse, « *ce qui est en jeu derrière la mondialisation, c'est la préservation – l'explosion –, la transformation de la diversité culturelle. La mondialisation, ou rencontre des mondes, provoque-t-elle un appauvrissement ou une explosion de cette diversité ?* »⁸³¹. Le repli identitaire dans le monde contemporain n'est qu'un fantasme et le

⁸²⁸ In « Population of Africa (2020) » [archives], sur www.worldometers.info (consulté le 20 septembre 2020)

⁸²⁹ Francesco Fistetti, « Hannah Arendt à l'âge de la mondialisation », Éditions Kimé, in *Tumultes*, 2008/1 n° 30 p. 110.

⁸³⁰ Hannah Arendt, *L'impérialisme*, p. 599

⁸³¹ Paul Rasse, in « Comprendre la mondialisation II ». Manifestation organisée par le service Animation de la Bibliothèque publique d'information (Pôle Action culturelle et Communication), Cycle de conférences et débats avril/juin 2006, Bibliothèque Centre Pompidou, mis en ligne le 17 janvier 2014. Nouvelle édition [en ligne] et générée le 02 février 2021, p. 45. Consultable sur le site : <http://books.openedition.org/bibpompidou/677>.

« dépli identitaire »⁸³² est la chose la plus possible bien qu'elle soit dangereuse au vu de la multiplicité des identités qui se trouvent dans la grande société mondiale. Celle-ci prétend d'ailleurs aussi brandir une identité commune, mondialement définie. Là, se pose le problème de « *la recherche d'une identité africaine authentique* »⁸³³ et de la crise/conservation de cette identité. Marcien Towa, en 2011, publiait un texte intitulé *Identité et transcendance*⁸³⁴ dans lequel il montre que l'identité au sein de la mondialisation doit être transcendante, c'est-à-dire qu'elle doit être dynamique ou dépassement de soi. Maitriser son identité garantirait la conservation de son « soi » au sein des échanges mondiaux. Pour ce philosophe camerounais, il n'est plus question, dans un contexte de dynamismes constants, de concevoir l'identité sous le prisme du statique, mais seulement sous l'angle de la dynamique en tant que dialectique permanente de soi et de l'autre. Voilà pourquoi, nous sommes appelés à réfléchir de fond en comble sur la question de l'identité et de sa transcendantalité en relation avec la question arendtienne du « monde commun ».

1- L'«identité et transcendance » : défis d'ajustement, de construction ou de perte du monde commun

Le monde est une réalité factice au sens arendtien du terme. Il est la condition d'existence du politique et de la pérennisation de l'espèce humaine. La perte du monde traduit le désert, c'est-à-dire le fait d'être à la fois privé de soi-même et des autres. C'est cette forme de privation de soi et des autres que Hannah Arendt appelle la désolation et qui soustrait l'homme de l'humanité. C'est l'appartenance à une patrie, à un corps politique qui fait de l'homme un humain à telle enseigne que « *la perte de patrie et de statut politique [consiste] à être expulsé de l'humanité tout entière* »⁸³⁵. L'Africain actuel, ébloui par la mondialisation, tend de plus en plus à se soustraire de sa patrie pour penser et panser son avenir dans ou à partir de l'Outre-mer. Il était d'ailleurs impressionnant de voir Achille Mbembe (politologue camerounais) dans l'avion de l'opresseur (France, Emmanuel Macron) les 25, 26 et 27 juillet 2022, sous prétexte que le colon camerounais, la France, vienne encore négocier les marchés au Cameroun. Aussi, pense Mbembe, les Africains en général et les Camerounais en particulier sont immatures dans la gestion des hommes et des biens. Seule la résurrection du colon peut rétablir la justice sociale en Afrique. Le délire d'une telle vision du monde réside sur les effets néfastes de la mondialisation et son corolaire qui est la Diaspora sur le « jugement » humain. Il

⁸³² Par ce néologisme, nous nous opposer le verbe « replier » à celui « déplier ». Car, la mondialisation consiste plus à se déplier qu'à se replier, c'est-à-dire à sortir de son intériorité pour entrer en contact avec l'autre.

⁸³³ Hubert Mono Ndjana, *L'histoire de la philosophie africaine*, p. 62.

⁸³⁴ Marcien Towa, *Identité et transcendance*, pp. 205 et 248.

⁸³⁵ Hannah Arendt, « L'impérialisme », traduction française de M. Leiris, 2002, p. 599.

est possible que ce soit cette conjonction de la mondialisation avec la diaspora qui fasse perdre à certains citoyens africains l'esprit du patriotisme. Mais cette perte de l'esprit patriotique peut aussi se justifier par le fait que les systèmes politiques africains ne reflètent pas la réalité/identité africaine. Ils sont des mimétismes occidentaux dont les conséquences ne peuvent être que fâcheuses vis-à-vis des citoyens autochtones qui, par aveuglement politique lié aux traumatismes historiques, trouvent nécessaire de renier leur identité patriotique en émigrant vers l'Europe tout en pensant par elle. Dans ce contexte, que faire pour que l'Afrique en général et l'Africain en particulier conserve son identité ?

En fait, ce n'est que dans et par l'histoire de la philosophie africaine que l'on peut réellement retracer la marche et la constance de l'identité africaine dont la problématique essentielle est de trouver les enjeux susceptibles de préserver l'Afrique de la perte totale de ses identités tel que le démontre Théophile Obenga lorsqu'il affirme que « *des risques sont donc à prendre pour que l'Afrique moderne, qui se construit dans un monde implacable, ne se renie pas en sa culture spécifique, qui appartient également à l'homme universel* »⁸³⁶ ; ceci d'autant plus que la philosophie est une forme d'entreprise intellectuelle à téléologie totalisante, holistique et panoramique. Comme dans l'Antiquité grecque où la philosophie était considérée comme l'art de totaliser le monde, l'histoire d'une philosophie implique l'histoire de tous les secteurs d'activité à un moment précis. Rien, en dehors de ce qui répugne la science, ne se situe en marge de l'étude philosophique. Celle-ci, en tant que quête permanente du réel, doit se faire par la dialectique, l'herméneutique, la critique et la prospective ou la prévision. Voilà les missions essentielles de la philosophie.

La reconquête de l'identité de l'Afrique ne peut se passer qu'au cœur de l'histoire cognitive de cette partie du monde. Longtemps considérée comme anhistorique, l'Afrique, au moyen de la plume du philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana, a une histoire. Cette dernière a des séquences qui doivent être maîtrisées si l'on veut réellement définir les bases d'un développement durable dans ce continent qui peine à se développer. Pour ce faire, la maîtrise de l'histoire africaine, tout comme Hannah Arendt recommandait de maîtriser la tradition historique gréco-romaine pour une meilleure projection futuriste du politique, doit permettre non plus de copier des modèles politiques inadéquats à nos réalités socioculturelles sans un moindre effort de définir par nous-mêmes nos propres réalités susceptibles de booster le développement de l'Afrique, non plus d'adopter des monnaies dont le but est d'exploiter les sous-sols africains au moyen des soi-disant « partenariats gagnants-gagnants », mais seulement

⁸³⁶ Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 512.

dans le but de permettre à ce que chaque « entité africaine »⁸³⁷ développe en soi « *son aptitude à la créativité, à l'inventivité et à l'innovation en vue de produire par elle-même les conditions matérielles et immatérielles de sa propre existence.* »⁸³⁸. Par ailleurs, il n'est pas possible à l'Afrique de se soustraire du monde commun de la mondialisation parce que « *le grand danger qu'engendre l'existence d'individus contraints à vivre en dehors du monde commun — écrit Arendt — vient de ce qu'ils sont, au cœur même de la civilisation, renvoyés à leurs dons naturels, à leur stricte différenciation* »⁸³⁹. La seule option restante, c'est de concilier son identité à la transcendance, c'est-à-dire au dépassement de soi pour intégrer le « Tout-Collectif » ou l'espace-mondial-commun. Ce qu'Etienne Tassin appelle « politique du pluriel »⁸⁴⁰ doit impérativement se définir par analogie à la politique du singulier pour que la mondialisation soit plus une « relation » qu'un « rapport » entre les peuples du monde, signe d'un humanisme transcendantal mondial.

L'humanisme transcendantal de Luc Ferry⁸⁴¹ qui conjoint le soi immanent à la transcendance, s'articule en opposition à la thèse de la banalité du mal d'Eichmann –, fonctionnaire que Hannah Arendt déresponsabilise au sujet des crimes qu'il avait commis tout en les mettant sous la responsabilité du régime nazi hitlérien –, interpelle les autorités politiques africaines. Cela revient à dire que ce n'est pas parce que la FrançAfrique existe que les autorités politiques africaines doivent laisser croupir leurs peuples dans la misère pour plaire à l'ancien colon ; sinon, ce serait banaliser le mal. Une telle réalité gouvernementale est récurrente en Afrique avec ce que Bayart appelle la « politique du ventre »⁸⁴² qui consiste à privilégier les intérêts particuliers du politique au détriment de l'intérêt général du peuple. L'intérêt particulier dépendant du colon, le politique africain ne peut que privilégier ce colon au détriment de son peuple. C'est ce qui rend les citoyens apatrides, concept cher à Hannah Arendt. La transcendantalité de l'identité africaine repose plus sur le défi qu'ont les autorités politiques et administratives africaines à rompre d'abord avec la postcolonie, à créer par la suite un espace commun de liberté à l'intérieur du continent et, enfin, à privilégier les intérêts endogènes (production/consommation) des citoyens. La réaction actuelle du Mali face à la France en est

⁸³⁷ Nous voulons signifier par-là que tout ce qui fait partie de l'Afrique. Que ce soit au niveau individuel, national, continental...

⁸³⁸ Jose Do Nascimento, *la pensée politique de Cheikh Anta Diop*, p. 8.

⁸³⁹ Hannah Arendt, « L'impérialisme », in *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, « Quarto », tome 2, p. 606.

⁸⁴⁰ Etienne Tassin, « La Condition humaine au Temps de la Globalisation », *Journal of International Philosophy*, N° 2, 2013, p. 204.

⁸⁴¹ Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Livre de poche, 1997, p. 74.

⁸⁴² C'est d'ailleurs le sous-titre de son ouvrage, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

déjà une grande avancée dans ce sens en Afrique. Car, la liberté s'accompagne de l'action à telle enseigne qu'« *en effet, être libre et agir ne font qu'un.* »⁸⁴³.

Pour que l'Afrique soit toujours égale à elle-même, même au contact avec les autres civilisations du monde, il faut qu'elle dynamise ses identités culturelle et traditionnelle dans le sens de la dialectique de l'un et du multiple de Platon. Comme évoqué plus haut, l'identité doit se concevoir aujourd'hui comme un dépassement de soi pour intégrer l'autre sans altérer l'essence du soi. Il n'est pas possible de parler de l'identité stable dans un contexte mondialisé au sein duquel même l'autorité du politique national se fragilise avec les questions d'ingérence et du droit international. C'est ce que Hannah Arendt traduit plus ou moins par la théorie de « la crise de l'État nation ». La question de l'identité nous importe ici, non pas en vue d'une quelconque reconnaissance ou revendication d'une humanité chez le Nègre « *pour la brandir devant les négateurs de notre « dignité anthropologique » comme un irrécusable certificat d'humanité* »⁸⁴⁴, mais dans l'optique de dégager les moyens, les voies et les perspectives de libération culturelle⁸⁴⁵ du continent africain aussi bien dans ses modes de penser/ panser en rapport avec les autres peuples du monde que dans ses systèmes politiques et paradigmatiques de la recherche scientifique dans un contexte d'universalisation des savoirs.

Mais, Marcien Towa pense que le « soi » africain reste problématique puisqu'il y a un soi d'avant la colonisation et un soi d'après la colonisation. Lequel des deux doit-on conserver, puis dynamiser ? Suite à cette question, il est évident que « *Marcien Towa déplore le fait qu'en situation post coloniale, la posture du combat politique en Afrique soit encore une posture de combat anti-colonial.* »⁸⁴⁶. Si la question de l'identité culturelle en Afrique n'avait été que dans la logique de la revendication, cela serait revenu à dire que la problématique du développement d'une philosophie en Afrique n'a pas encore commencé. Au lieu de dégager les voies prospectivistes et futuristes pour une meilleure conception de l'identité africaine susceptible de porter au plus haut niveau le flambeau de l'Afrique dans la mondialisation, cette problématique n'a qu'éte passéiste par ricochet, inopérante en ce qui concerne le décollage effectif de l'émergence de l'Afrique tel que le démontrent les propos ci-contre de Jose Do Nascimento : « *Il nous semble que l'on nous démentira difficilement, si nous disons qu'en Afrique contemporaine la pensée politique prospective est rare.* »⁸⁴⁷.

⁸⁴³ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 198.

⁸⁴⁴ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 36.

⁸⁴⁵ Okolo-Okonda, « Identité et développement », in *Revue Philosophique de Kinshasa*, Vol. 4, n° 6, juillet-décembre 1990, p. 11.

⁸⁴⁶ Jose Do Nascimento, *la pensée politique de Cheikh Anta Diop*, p. 177.

⁸⁴⁷ *Ibidem*, p. 9.

Ainsi, pour l'avènement d'une pensée prospective en Afrique afin de consolider l'identité continentale face à la mondialisation, loin de valider les philosophies de l'ajustement structurelle et identitaire, il faut plutôt soustraire la conception de l'identité africaine des carcans géographico-idéologiques pour la placer dans les champs de la compétitivité des cultures et des identités dans la scène mondiale qui veut promouvoir une identité universelle. Cela n'est possible que si l'on instaure un « *nouvel ordre du discours africain* »⁸⁴⁸ qui ne soit plus une simple comparaison, c'est-à-dire raison comparant, mais plutôt raison comparée qui soit raison libre, raison propulsive, raison projective et raison finaliste. C'est sur cette base qu'il convient de conclure avec Marcien Towa que c'est la transcendance ou la dynamisation qui fait la spécificité de l'identité en tant que donnée, construction, adaptation et réappropriation. L'Afrique, dans cette optique, doit (re)concevoir ses identités multiformes parce qu'elle a été longtemps aliénée et de ce fait, elle a perdu presque tous ses repères historiques. L'Afrique contemporaine semble être totalement déboussolée. C'est pour cette raison qu'elle est victime de l'histoire telle que les thèses ethnocentristes occidentales le démontrent. Or, tout part de l'Égypte antique. Par le manque de dynamisme de l'identité égyptienne au contact du séjour des premiers savants grecs, l'Afrique fut dépossédée de tout. Pour se rattraper aujourd'hui, il est impératif de concevoir les canons nécessaires pour qu'au sein de la mondialisation, l'Afrique ne soit pas pour une deuxième fois passive dans l'écriture de l'histoire du monde. Elle doit être actrice de la civilisation universelle :

*Le destin du monde ne saurait tenir à une simple écologie, fût-elle une « écologie politique », il relève d'une cosmopolitique, [...] qui s'efforce de prendre en charge ensemble les trois dimensions du monde en subordonnant la protection conjointe de l'environnement et du patrimoine culturel aux formes de conflictualités et d'actions concertées que les États mais aussi les peuples du monde sont susceptibles de déployer.*⁸⁴⁹

À la question de savoir si l'Afrique va mourir face à la réalité compétitive des cultures et des identités observée dans la scène mondiale, Kā Mana répond par la négative. Pour se faire clair, il conçoit une éthique politique dans laquelle il expose non seulement le caractère idéaliste et utopique de la réalité des concepts « d'identité culturelle », mais il y démontre également que cette expression trouve ses limites cognitives dans de simples revendications géographiques, idéologiques inoffensives. C'est la raison pour laquelle il affirme que le « *mythe de l'identité*

⁸⁴⁸ Valentin-Yves Mudimbe, *L'odeur du père*, Paris, Présence Africaine, 1982, pp. 36-48.

⁸⁴⁹ Etienne Tassin, « La Condition humaine au Temps de la Globalisation », p. 208.

culturelle comme béatitude onirique, rêverie abstraite s'épuisant dans des revendications bruyantes et inoffensives »⁸⁵⁰ ne peut que rester inefficace et inefficace en Afrique noire.

L'identité culturelle dans cette optique manque de réalité concrète en Afrique. Ceci d'autant plus que l'Afrique a eu plusieurs identités suite à la balkanisation des territoires lors du « Scramble of Africa », la course vers l'Afrique. La grave erreur dans laquelle les analyses faites sur l'Afrique sombrent le plus souvent est de considérer ce continent comme un tout uni ou mono culturel. C'est cette uniformisation de la culture qui est souvent à l'origine du repli identitaire dans le sens où « *l'effet uniformisant de la mondialisation provoque en retour des réactions identitaires défensives et de repli.* »⁸⁵¹. Or, il y a une multiplicité de cultures en Afrique noire de telle sorte que si l'on veut réellement comprendre les modes de vie inhérents à l'Afrique, il faut rentrer à l'ère d'avant la balkanisation opérée par l'Occident en Afrique, ère à laquelle l'Afrique était encore un tout et dont on peut situer en Égypte antique en tant que la plus vieille civilisation du monde⁸⁵².

La culture, en tant que ce qu'on acquiert et qui forme et informe notre personnalité tout en déformant notre nature, fabrique un personnage social qui peut apparaître sous plusieurs formes en fonction des exigences d'un moment donné. En effet, la culture a une contribution incomparable au développement des gènes d'un point de vue scientifique et, au développement de l'être d'un point de vue métaphysique. Cela implique que l'identité culturelle est une construction, mieux une co-construction basée sur une réciprocité des choses érigées en valeur au fil du temps et de ce fait, mises au rang des normes sociales. Bien qu'au sein de la mondialisation, il y ait un conflit d'identités, nous pensons que, pour y avoir une véritable équité de valeurs culturelles, il faut promouvoir une culture de l'intégration de l'autre, non point comme un supérieur, mais comme un pair (en référence au concept de parité arendtien), un égal. Dans ce sens, la philosophie de parité de Hannah Arendt, en collaboration avec la mondialisation, redressera cette dernière pour qu'elle se conçoive comme un lieu d'apports culturels réciproques et équitables au sein duquel le conflit des identités n'aura plus lieu d'être. Allant dans ce sens, Geneviève Vinsonneau affirme que « *la culture contribue au développement ontogénétique de l'identité et des attitudes ethniques ; elle guide les modes d'appréhension progressive de soi et des autres, l'élaboration de stratégies et la recherche de solutions face aux conflits d'identité culturelle qui érigent des barrières entre « Nous » et « Eux*

⁸⁵⁰ Kā Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, p. 70.

⁸⁵¹ Geneviève Vinsonneau, *Mondialisation et identité culturelle*, p. 28.

⁸⁵² Lire Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence Africaine, 1954, et aussi *Antériorité des Civilisations Nègres, Mythe ou vérité historique*, Paris, Présence Africaine, 1967.

»⁸⁵³. Ainsi, pour une meilleure reconquête de la culture africaine perdue afin de mieux établir les fondements culturels solides pour éviter la déculturation totale de l'Afrique à l'ère de la mondialisation, il est judicieux d'évaluer la portée du discours arendtien en Afrique.

2- De la portée du discours arendtien en Afrique

Loin de penser comme Achille Mbembe que l'ajustement de l'Afrique à l'économie et la démocratie libérales, au libéralisme marchand, est la principale voie de développement de l'Afrique dans un monde tourbillonné par la « fin » de l'existence des frontières, « *Arendt a vu que le remède ne devait pas être cherché dans un repli sur le privé, une démocratie marchande, mais tout au contraire dans un espace politique propre à renforcer la réalité d'un monde commun où l'action serait susceptible d'assurer un «bonheur public».* »⁸⁵⁴. Car, Hannah Arendt s'inscrit en faux contre les pratiques de la démocratie marchande en ceci que, comme nous révèle Eya Monne, « *aucun peuple dans le monde ne s'est développé par la démocratie, c'est plutôt le développement qui conduit à la démocratie* »⁸⁵⁵. La démocratisation du monde en tant que mode opératoire de la mondialisation dans ce sens doit d'abord s'attarder sur les questions du développement que sur la démocratisation des peuples qui sont à l'état sous-développé pour de plus en plus les englober dans le sous-développement.

Par-dessus tout, la mondialisation n'expose que la réalité qui faisait déjà partie constitutive de la nature humaine. Il s'agit de la pluralité en tant que concept et en tant qu'ouverture à l'altérité. La pluralité en tant que concept renvoie chez Hannah Arendt au fait que psychologiquement parlant, l'homme est double dans la pensée, c'est-à-dire « deux-en-un »⁸⁵⁶. À partir de là, la nature humaine d'après Hannah Arendt est plurielle d'où la mondialisation qui pluralise les différentes nations du monde se situe en droite ligne avec cette nature dont le principal moteur est l'amour du prochain, thèse qu'elle héritait de Saint Augustin. Dans cette perspective, l'espace politique mondial doit se concevoir comme « *un accroissement artificiel du naturel* »⁸⁵⁷ tout comme l'Afrique doit faire croître ses atouts naturels dans le vaste champ mondial. Cette partie du monde doit être l'un des principaux acteurs du marché global au travers de la richesse de son sol et de son sous-sol en développant les industries susceptibles de transformer sur place ses matières premières en produits finis. C'est dans ce sens que la mondialisation arendtienne s'érigera en vecteur de développement de l'Afrique.

⁸⁵³ Geneviève Vinsonneau, *Mondialisation et identité culturelle*, p. 84.

⁸⁵⁴ André Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p. 29.

⁸⁵⁵ Eya Monne (dir.), *Les chauves-souris*, Yaoundé, MAM, 2003, p. 1.

⁸⁵⁶ Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, I, *La Pensée*, p. 204

⁸⁵⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, § 6.

Si pour Gabriel Maissin⁸⁵⁸, l'étude arendtienne de la colonisation africaine était désintéressée, manquait d'empathie et n'avait pour téléologie que de comprendre la dynamique historique de l'extension généralisante du totalitarisme dans le monde entier, Bi Zaouli Sylvain Zamblé pense plutôt que « *l'étude arendtienne sur la colonisation africaine ne se borne pas à expliquer la cristallisation du totalitarisme au-delà de la mer. Elle permet également de saisir les causes de la non-application des droits de l'homme en Afrique coloniale.* »⁸⁵⁹ De ce contraste d'opinions, il convient de déduire que la question de la non application des Droits de l'Homme en Afrique soulevée par cet auteur sous-tend en tout état de cause les questions de la colonisation et de la postcolonie contemporaines. Loin de penser que les phénomènes totalitaires européens analysés par Hannah Arendt ne concernaient nullement l'Afrique sous prétexte « *qu'il y a des expériences africaines tellement originales qu'on n'en trouve pas ailleurs et que les expériences européennes n'ont rien de commun avec ce que l'Africain vit ou peut vivre* »⁸⁶⁰, les analyses de Hannah Arendt sont d'une importance capitale pour une Afrique qui peine à se développer.

En effet, partant du postulat arendtien selon lequel la perte de la société actuelle est due à la perte des repères historiques, notre objectif est de voir de manière holistique les marques historico-cognitives de l'Afrique dans la civilisation universelle que veut promouvoir aujourd'hui la mondialisation indépendamment des références des différents apports historiques des Africains. Le passé traditionnel d'un peuple, historiquement défini, est la principale boussole qui puisse permettre la société actuelle en général et celle africaine en particulier de trouver des repères « humains » parce que, nous dit Hannah Arendt, « *l'homme (...) n'est plus capable de penser en termes absolus universels, accomplissant et déjouant du même coup les normes et les idéaux de la philosophie traditionnelle* »⁸⁶¹. Ce n'est que par la philosophie traditionnelle africaine dont révèlent les philosophes historiens africains que l'Afrique peut mieux se positionner par rapport aux mouvements mondiaux au sein desquels elle semble être passive.

Relevons que les conditions matérielles et immatérielles de l'existence humaine sont ce qu'il faut réellement à l'Afrique pour sortir de sa passivité afin de se développer. De ce fait, si les grandes firmes multinationales et transnationales avec leurs aides contraignantes s'érigent

⁸⁵⁸ Gabriel Maissin, « Hannah Arendt, l'art de l'alarme », n° 46, octobre 2006.

⁸⁵⁹ Bi Zaouli Sylvain Zamblé, dans l'introduction de « Hannah Arendt et les droits de l'Homme en Afrique coloniale », in Revue du centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux, n° 8, <https://doi.org/10.4000/revdh.1409>.

⁸⁶⁰ Ngimbi Nseka Hippolyte, « Philosophicité et africanité », RPK vol. XVII, n° 31, janvier-juin 2003, p. 121.

⁸⁶¹ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 304.

aujourd'hui en « *laboratoires de l'expérimentation de la domination* »⁸⁶², qu'elle soit totale ou partielle liés aux pays du tiers monde, il convient, pour l'Afrique, de développer des laboratoires de résistance face à cette domination tel que les panafricanistes le promouvaient déjà. C'est par le panafricanisme que l'excellence est possible en Afrique à l'ère de la mondialisation. Car, cette idéologie africaine étant déjà une forme de mondialisation continentale, son processus d'intégration au sein de la mondialisation globale sera la continuité du processus initié de l'intérieur. En plus, dans le concept de « l'excellence » qui est la finalité découlant de toutes ces deux conditions sus-évoquées, Ebénézer Njoh Mouelle posait la prépondérance des conditions immatérielles, le changement de mentalités, la sortie de « *la misère objective qui n'a pas besoin d'être consciemment vécue pour être* »⁸⁶³, comme ce par quoi le développement à la fois qualitatif et quantitatif trouvera les effets les plus consistants en Afrique.

Tout comme le relève Marcien Towa, les religions importées en tant que condition immatérielle ou spirituelle, aussi bien en termes d'idéologie ou de spiritualité, sont l'une des causes du retard de l'Afrique de par l'impact léthargique qu'elles créent dans les consciences au détriment de l'art et de la créativité artistico-scientifique qui sont la source d'un développement durable. Il convient de voir qu'au sein de la mondialisation, les « Grands acteurs » sont les puissances ayant un niveau de technologie avancé. Cela revient à dire que l'identité en crise au sein de la multiplicité des identités qui s'affrontent dans la mondialisation ne peut être que celle d'une nation dont les citoyens ne maîtrisent au préalable pas leurs propres bases et séquences historiques. Ce n'est qu'« *au travers d'une patiente et scientifique reconstruction de l'histoire de la Périphérie, et spécifiquement de l'Afrique, qu'une telle conscience s'établit.* »⁸⁶⁴. De là, il en ressort que pour éviter la déculturation totale au sein du pluralisme identitaire aujourd'hui, il faut savoir d'où on vient afin de mieux cerner d'où on va. La crise de l'identité africaine repose plus sur la responsabilité de l'Africain lui-même que sur l'extérieur, le colon.

Jean Marc Ela dans son ouvrage *L'Afrique à l'ère des savoirs* que nous avons évoqué plus haut montrait que le plus grand défi des intellectuels africains est de développer des théories scientifiques capables de promouvoir un développement durable sur la base des réalités socioculturelles qui sont inhérentes à l'Afrique. Même les modes d'organisation des États doivent se situer dans cette lancée parce que « *les mœurs d'un État sont nécessairement*

⁸⁶² Hannah Arendt, « Social sciences Techniques et The Study of Concentration Camps », in *Jewish Social Studies*, 12/1, janvier 1950, p. 60, traduction française dans *Auschwitz et Jerusalem*, Paris, Deux Temps-Tierce, p. 212.

⁸⁶³ Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, p. 26.

⁸⁶⁴ Pius Ondoua, *Existence et valeurs I L'urgence de la philosophie*, p. 265.

modélées sur celles des individus »⁸⁶⁵. Malheureusement, constatait-il, même les paradigmes de recherche en Afrique sont comme des axiomes mathématiques dont on ne parvient pas jusqu'ici à innover. La recherche scientifique en Afrique s'effectue diamétralement, pour lui, à l'image du présupposé de cette question de Luc Vigneault : « *Comment penser sans avoir recours aux axiomes d'une tradition qui a fait de la pensée l'activité la plus haute de la vie contemplative ?* »⁸⁶⁶, si bien que même les axiomes constituent le point de départ d'une et non de toute réflexion. En fin de compte, il est impératif d'établir des axiomes en Afrique, de les dépasser pour l'émergence d'une pensée toujours actuelle et contemporaine.

À cette question de paradigmes de recherche, l'Afrique répond malheureusement par la copie mimétique des axiomes occidentaux qui ne sauraient la conduire quelque part. Louis Althusser dans ce sens montrait que la science « *doit fonder son propre commencement* »⁸⁶⁷ sur des bases autonomes et objectives afin d'être opérante et efficace, voire efficace. Cette efficacité est le socle ou la garantie du développement scientifique et même infrastructurel. Le développement d'une science à partir des paradigmes copiés d'ailleurs est un chemin qui ne peut que mener nulle part tout comme la métaphysique le faisait au sujet de la recherche de l'être d'après Heidegger. Voilà ce qui freine la recherche en Afrique. Or, oublie-t-on souvent, c'est l'essence qui donne le sens. Autrement dit, l'essence de la recherche c'est la curiosité accompagnée de la méthode qui la régit. Si la méthode est déjà biaisée et copiée parce qu'elle se trouve à la faveur de ceux-là qui l'ont établie, impérativement les résultats seront à la faveur des fondateurs de cette méthode. Il faut en fin de compte que chacun prenne conscience de son originalité, laquelle passe par la maîtrise de ses bases sociohistoriques, condition qui permettra de concevoir une identité africaine universelle à partir de laquelle l'Afrique se présentera au monde et de ce fait, pourra aussi imposer sa perception du monde aux autres peuples. Un développement adopté ne peut qu'engendrer une crise d'identités. Voilà pourquoi Serge Latouche affirme : « *le développement est cause de perte d'identité, de savoir être et de savoir vivre* »⁸⁶⁸. Étant donné que, si l'on se réfère à ces propos de Serge Latouche, c'est le développement qui crée la perte d'identité, et au vu de la perte en cours de celle africaine dans le vaste champ mondial, il est judicieux pour nous de faire urgemment renaitre l'Afrique sur de nouvelles bases.

⁸⁶⁵ Platon, *Le politique*, p. 24.

⁸⁶⁶ Luc Vigneault, *L'itinéraire de pensée de Hannah Arendt*, p. 189.

⁸⁶⁷ Louis Althusser, *Avertissement au capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 9-10.

⁸⁶⁸ Serge Latouche, *Entre mondialisation et décroissance. L'autre Afrique*, Préface de Gilles Luquet, Paris, La Découverte, Collection « Ligne d'horizon », 2007, p. 5.

3- L'« action » comme modalité politique pour une renaissance africaine

L'on ne saurait parler de la renaissance sans examiner de prime abord le concept de la naissance, natalité. D'après Steinbrecher, la naissance renvoie au « *fait brut* »⁸⁶⁹, c'est-à-dire à ce qui est « initié », inauguré pour la première fois, qui n'a encore subi aucune transformation. Dans le cadre politique arendtien, naître c'est initier un processus dans l'espace commun lequel processus favorise le jugement en tant que faculté de « nouveauté ». Dans cette optique, naître et commencer quelque chose dans la philosophie de Hannah Arendt ont une mimétique sémantique⁸⁷⁰. Leur condition d'existence est l'action, qui soustrait la naissance/natalité de l'état naturel en tant que création innée et donnée, pour l'état culturel en tant que créativité humaine conquise et construite. La renaissance africaine implique donc une double natalité chez l'Africain. Qu'il sorte de la natalité en tant que donné naturel pour la natalité en tant que construit culturel, structurel, infrastructurel et conjoncturel. Autrement dit, parler de renaissance africaine revient à doubler la tâche des Africains dans le processus de commencer, mieux recommencer à définir leur vision du monde au sujet du développement du continent.

L'action chez Hannah Arendt est la condition de vie et d'existence de l'espace politique en ceci qu'elle favorise la liberté, la natalité et la réciprocité. Elle est la clé de dynamisme, de révolution et d'extension de l'espace politique en tant que lieu inachevé dont la construction est permanente. C'est par cette action que l'Afrique pourra sortir de sa léthargie socio-politico-économique pour renaître. Rappelons que le concept de la « naissance » a une place centrale dans la philosophie politique de Hannah Arendt. C'est par la naissance que le jugement politique trouve son sens. Elle est le symbole significatif de la liberté réciproque et traduit l'imprévisibilité de chacun dans l'espace commun. C'est par l'action de la société civile africaine et des syndicats que l'on peut renverser les effets pervers de la mondialisation néolibérale contemporaine :

D'un point de vue syndical sud-africain, la mondialisation néolibérale n'a fait que renforcer les inégalités existant entre, et au sein, des régions et des nations, entre les riches et les pauvres, plutôt que d'améliorer le sort de l'ensemble des citoyens de la planète. Il est essentiel que les syndicats et la société civile s'engagent de

⁸⁶⁹ Steinbrecher Tal, « Arendt et l'enfant : entre la perte et le salut », in *Revue Philosophique de Louvain* 105(1-2), 2007, p. 118. Cité par Anna Delot, « Aux origines de la condition humaine: De la naissance selon Hannah Arendt à l'enfance chez Gaston Bachelard », Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Québec, 2011, p. 36.

⁸⁷⁰ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, p. 220. Elle affirme exactement ce qui suit : « l'action et le commencement sont une seule et même chose... ».

*façon critique dans le processus de mondialisation et combattent ses effets pervers.*⁸⁷¹

La natalité et le commencement qui sont les caractéristiques du champ politique arendtien se situent aux antipodes de la politique africaine qui est majoritairement théorisée sous le prisme occidental et dont l'actualisation se fait après des décennies, voire après des cinquantenaires. Un tel contexte politique ne favorise pas la natalité constante en politique, le jugement régulier en politique, la révolution des théories et des pratiques politiques. C'est ce qui justifierait l'«éternité» de certaines autorités politiques au pouvoir. La liberté politique est l'élément primordial de cette renaissance parce qu'elle favorise la pensée qui est la forme politique et vulnérable de l'action efficace. Celle-ci «*reste possible partout où les hommes vivent dans des conditions de liberté politique*»⁸⁷².

Or, nous disait Kwame Nkrumah, une théorie séparée de la pratique est vide ; de même qu'une pratique en marge de la théorie est aveugle. L'action la plus favorable pour le développement de l'Afrique est l'unité des peuples africains en un État. Ainsi, affirme-t-il, «*Aujourd'hui, il n'y a qu'une seule voie conduisant à l'action efficace : l'organisation de masses, unissez-vous !*»⁸⁷³. Autrement dit, l'unité africaine est la véritable action politique révolutionnaire en Afrique, qui fera que la renaissance africaine passe du décret à la réalité pratique. Si pour Karl Marx, «*L'histoire de toute la société jusqu'à nos jours était faite d'antagonismes de classes, antagonismes qui, selon les époques, ont revêtu des formes différentes*»⁸⁷⁴, l'histoire africaine à l'ère de la mondialisation n'est que pour la lutte de la renaissance du continent qui n'est rien d'autre que la réappropriation de l'être africain, son actualisation puis son dépassement. C'est en cela qu'un éveil responsable des politiques africains induira les décisions des leaders politiques africains sur la nécessité de la prise en main du destin du continent. Cette prise en main du destin passe par la volonté politique dont le premier but devrait être la libération de l'Afrique, son autonomie sous toutes ses formes et ses modes de gestions limpides. Aucune opérationnalité révolutionnaire (dans le sens du progrès) ne peut se situer en marge de l'action. Ce qui détruit l'essence de l'action aujourd'hui d'après Hannah Arendt, c'est parce qu'elle est devenue l'apanage des hommes de science qui

⁸⁷¹ Shermain Mannah (Bureau de l'éducation Syndicat démocratique des enseignants d'Afrique du Sud (SADTU) in cité dans « L'impact de la mondialisation en Afrique et la réponse des syndicats : le cas de l'Afrique du Sud », pp. 41-48 in *L'Afrique face à la mondialisation: le point de vue syndical*, Éducation ouvrière 2001/2 Numéro 123, p. 42.

⁸⁷² Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, p. 403.

⁸⁷³ Déclaration des peuples coloniaux par le V^e congrès panafricain réuni à Manchester en Octobre 1945, cité par Sophie Le Callennec in « L'Afrique et le Monde », seconde moitié du XX^e siècle, Hatier, Histoire 3^e, p. 115.

⁸⁷⁴ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, p. 57.

n'ont pour cible de la transformation de la nature tout en mettant aux oubliettes le réseau humain, l'espace politique.

Cela dit, ce n'est que par « *l'action comme de la faculté de produire des récits et le devenir historique, qui à eux deux forment la source d'où jaillit le sens* »⁸⁷⁵, que la renaissance africaine sera effective par-delà les discours politiques africains essentiellement théoriques. Rappelons que c'est sous l'égide de Kwamé Nkrumah que le Gold Coast (Ghana actuel) a été le premier pays africain à avoir son indépendance en 1957. Car, ayant concilié la théorie à la pratique, les conférences aux actions sociales, l'idée à la réalité, l'action nkrumahienne a posé les jalons des premières réalisations de la libération de l'Afrique et les possibilités concrètes de la continentalisation de l'Afrique plus connue sous le concept de panafricanisme. C'est par la libération effective de l'Afrique par l'action politique des élites locales que, nous réitère, Nascimento, la renaissance africaine sera possible. Cette possibilité ne passe à la réalité que par l'action pragmatique « *d'une Afrique gouverné (sic) par une élite hétéronome* »⁸⁷⁶, incapable de prendre par soi-même les décisions de peur de choquer leurs anciens colons. De fait, les visées politiques de l'élite africaine ne sont que ventriloques. Cette élite intellectuelle africaine par ailleurs est « *incapable de produire par elle-même les conditions matérielles et immatérielles de sa propre existence et partant, incapable de prendre en charge le destin historique des peuples africains.* »⁸⁷⁷. Même les tentatives philosophiques ne pourront faire renaître la véritable philosophie en Afrique que si l'on invente de nouveaux concepts. Sinon, « *la philosophie africaine deviendra moribonde* »⁸⁷⁸.

La renaissance africaine doit emprunter le chemin de l'authenticité africaine dont Eboussi Boulaga pense que le point de départ est de sortir le Muntu de la crise dans laquelle il baigne à cause des religions importées. Cela revient à dire que, tout comme Hannah Arendt parlait de *La condition de l'homme moderne*, la condition africaine repose sur la libération du Muntu qui, désormais, « *doit s'affirmer en surmontant ce qui conteste son humanité et la met en péril* »⁸⁷⁹. Ce sont la colonisation d'autrefois et le néocolonialisme d'aujourd'hui qui ont conduit l'Afrique à la crise de la personnalité ; laquelle implique la crise de la pensée⁸⁸⁰. La

⁸⁷⁵ Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, p. 403.

⁸⁷⁶ Jose Do Nascimento, *la pensée politique de Cheikh Anta Diop*, p. 104.

⁸⁷⁷ *Idem.*

⁸⁷⁸ Bruce B. Janz, « The Territory is Not the Map: Place, Deleuze, Guattari, and African Philosophy », in *Philosophia Africana*, Vol. 5, n° 1, March 2002, p. 12, pp. 1-17

⁸⁷⁹ « La raison libre et la liberté raisonnable. Conversation entre Fabien Eboussi Boulaga, Achille Mbembe et Célestin Monga », in A. Kom (dir.), *Fabien Eboussi Boulaga, la philosophie du Muntu*, Paris, Karthala, 2009, p. 291.

⁸⁸⁰ Fabien Eboussi Boulaga, *Lignes de résistance*, Yaoundé, CLÉ, 1999, p. 7. Cité par Nadia Yala Kisukidi, « Introduction au thème. Fabien Eboussi Boulaga : espace et événement », Paris, Karthala, Collection « Politique africaine », 2021/4 n° 164 | pp. 5-15.

renaissance africaine passe aussi par la mobilisation des moyens d'origine africaine, c'est-à-dire des moyens locaux de divers horizons afin de concevoir la politique dans le sens d'Hannah Arendt où c'est la capacité à commencer quelque chose est déterminante pour l'effectivité d'une politique libre, objective et ouverte. Le (re)commencement en Afrique doit être « radical », « absolu » et révolutionnaire puisque cette partie du monde a déjà un passé qui constitue une véritable entrave de conception d'un élan de propulsion de ce continent à l'horizon et à la hauteur des « maîtres de la mondialisation. ». Il faut donc penser à partir de la condition actuelle du Muntu afin de « *restaurer une culture de la création* »⁸⁸¹ et de l'inventivité opérante en Afrique.

Il faut comprendre que le projet de la renaissance africaine n'est pas « *sans visage et sans lieu* »⁸⁸². Le visage de la renaissance africaine ne peut être que celui opposé à la réalité sociale contemporaine en Afrique, l'aliénation multiforme et son lieu, la civilisation égypto-nubienne qui constitue l'âme originale et originelle de l'Afrique. Les solutions liées aux problèmes de l'Afrique ne sauraient venir de l'extérieur, mais d'elle-même. La renaissance dans cette optique n'est pas un décret, mais un processus dont le point de départ est la révolution au sens arendtien du terme, qui consiste moins à ce que « *le pouvoir de détruire et le pouvoir de produire s'équilibrent* »⁸⁸³, mais elle consiste plutôt à subordonner le pouvoir de destruction à celui de la production. Car, détruire est facile. Mais, produire requiert une longue durée et des stratégies. Au-delà de cette révolution, il faut la rompre avec le néocolonialisme, le néolibéralisme, la démocratie à l'occidental, l'érection des langues dites vernaculaires en langues nationales et enfin, la libération effective de l'Afrique, socle de conception d'un développement durable. Ce développement passe par la philosophie du dialogue entre gouvernants et gouvernés, très cher à l'espace politique parce que le dialogue n'est pas une donnée extérieure à l'homme, mais il « *fait partie intégrante de l'être et du vivre avec les autres.* »⁸⁸⁴. Renaitre présuppose une naissance auparavant. Celle-ci était dans l'Égypte antique. C'est par elle (l'Égypte antique) que cette opération intellectuelle (la renaissance africaine) se

⁸⁸¹ Fabien Eboussi Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, p. 172.

⁸⁸² R. Grosfoguel, « Vers une décolonisation des “uni-versalismes” occidentaux : le “pluri-versalisme décolonial”, d'Aimé Césaire aux zapatistes », in N. Bancel, F. Bernault, P. Blanchard, A. Boubeker, A. Mbembe et F. Vergès (dir.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, p. 123.

⁸⁸³ Hannah Arendt (1995), *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 104.

⁸⁸⁴ Jean Terminaux, « le paradoxe de l'appartenance et du retrait », in M. Abensour, *Ontologie et politique*, Paris, Tierce, 1989, p. 96.

fait possible. Pour atteindre cet idéal, « *la nouvelle tradition philosophique africaine doit donc lier héritage et rencontre, filiation et introduction d'éléments nouveaux, autres.* »⁸⁸⁵.

Au sujet de la démocratie par exemple, Chantal Mouffe promeut une démocratie plurielle ou pluraliste qui laisse la lassitude à chaque peuple de définir les principes adéquats à ses réalités structurelles et culturelles tout en montrant les risques chaotiques auxquels tout système démocratique présentant un déficit de consensus pourrait conduire : « *La démocratie est donc en péril, non seulement quand il y a un déficit de consensus sur ses institutions et d'adhésion aux valeurs qu'elle représente, mais aussi quand sa dynamique agonistique est entravée par un apparent trop-plein de consensus qui peut facilement se retourner en son contraire.* »⁸⁸⁶. Le « trop-plein de consensus » que décrit cet auteur est ce que connote la démocratie libérale dont la mondialisation brandit aujourd'hui comme le meilleur système politique qui soit en concordance avec les libertés individuelles et collectives n'est que la forme dénaturée de la démocratie à l'africaine qui était le mode d'organisation à la fois politique et économique par excellence de l'Égypte antique. La démocratie égyptienne s'effectuait par le concept de « consensus » qui voudrait que les débats politiques entre gouvernants et gouvernés ne soient pas des dictatures verbales, mais qu'ils se construisent à l'image du dialogue-communication de Habermas qui voudrait qu'« *au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité.* »⁸⁸⁷.

Par ailleurs, nous proposons la démocratie communautaire, celle dont l'espace commun, politique, sera le lieu de natalité des opinions politiques, signe de l'effectivité de la liberté et de l'unité de la pluralité. Cette forme de démocratie communautaire doit s'effectuer dans « *le cadre de la délibération devant aboutir au consensus, les discussions sont non partisans et que les arguments obéissent à la seule raison.* »⁸⁸⁸. Néanmoins, les principes de recadrage de la démocratie égyptienne ont diminué dans le libéralisme occidental qui veut construire le monde uniquement avec les verbes « vouloir » et « pouvoir » sans recours au verbe « devoir » qui est la condition d'humanité et d'hominisation de l'homme. La démocratie, telle qu'exercée en Afrique aujourd'hui d'après les principes occidentaux qui se limitent aux simples élections plus ou moins transparentes, doit se concevoir de nouveau dans le sens de Cheikh Anta Diop si l'on veut réellement la renaissance politique en Afrique où les citoyens pourront

⁸⁸⁵ Séverine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines*, pp. 277-278.

⁸⁸⁶ Chantal Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte/ Mauss, 1994, p. 16

⁸⁸⁷ Jürgen Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, p. 88.

⁸⁸⁸ *Ibidem*, pp. 281-282.

agir librement comme au sein de la communauté politique arendtienne. Ainsi, pour Jose Do Nascimento :

Il convient donc pour le camp progressiste en Afrique de s'attacher à cette conception de la démocratie à laquelle se référait Cheikh Anta Diop. Selon cette conception, la démocratie ne se limite pas à l'organisation d'élections. Il y a démocratie uniquement là où existe un système politique qui s'organise autour de sept principes qui modèrent l'exercice du pouvoir politique. À savoir : la séparation souple ou rigide des pouvoirs, le suffrage universel, la représentation parlementaire, la garantie judiciaire des libertés publiques, le contrôle de la légalité des actes administratifs et le contrôle de la constitutionnalité des actes législatifs, l'indépendance du pouvoir judiciaire. De ce point de vue, tout État en Afrique qui ne présente pas l'effectivité de ces sept principes modérateurs ne peut pas prétendre revendiquer le qualificatif d'État démocratique ou d'État de Droit.⁸⁸⁹

C'est par ces sept principes démocratiques inhérents à l'Égypte antique que la véritable transparence du pouvoir politique peut se faire en Afrique sans guerres civiles encore moins, sans ingérence occidentale : voilà donc la renaissance démocratique, c'est-à-dire la véritable politique qui prenne effet en Afrique. En plus, l'Afrique doit renaître en rentrant sur ses bases principielles et culturelles tout en les actualisant, en faisant une dialectique permanente entre l'être et le non être, c'est-à-dire le présent et le passé et en se forgeant elle-même au moyen de ses atouts économiques qui sont d'ailleurs la mamelle nourricière de ses anciens colons. Il est clair, de ce fait, de déduire que la renaissance africaine présuppose la rupture totale d'avec les colons à l'instar de la révolution radicale actuelle que le Mali est en train d'opérer contre la France. Mais, qu'à cela ne tienne, il faut au préalable sortir la masse populaire de la misère afin qu'elle prenne conscience de sa situation présente. Car, « aucune révolution, nulle fondation d'un nouveau corps politique n'était possible là où les masses se trouvent accablées de misère. »⁸⁹⁰. La révolution consiste plus à remuer la condition citoyenne présente pour mieux penser la condition future de l'existence dans un monde où tout futur est hypothétique. Une renaissance effective en Afrique impose à toutes les sociétés africaines de « s'inventer et inventer leur futur dans cet univers global »⁸⁹¹ qui est de plus en plus désertique et incertain.

⁸⁸⁹ Jose Do Nascimento, *La pensée politique de Cheikh Anta Diop*, p. 130

⁸⁹⁰ Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, p. 327, cité par Jordi Carmona Hurtado, « patience de l'action, Hannah Arendt », Université De Paris VIII Vincennes — Saint-Denis, Décembre 2012, p. 39.

⁸⁹¹ Souleymane Bachir Diagne, *Reconstruire le sens. Textes et enjeux de prospectives*, Dakar, CODESRIA, Collection « État de la littérature », 2000, p. 11.

Cela consiste par ailleurs à « *penser la prospective à une époque caractérisée par l'incertitude du devenir, le sentiment de dépossession et d'impuissance engendrés par l'insertion dans une économie-monde dirigée par des puissances extérieures laissant penser que « demain est ailleurs* »⁸⁹². Le combat pour la renaissance africaine est plus un combat de la renaissance de l'Africain en tant que moteur de l'histoire de son continent que de l'Afrique elle-même. Le sens de l'Afrique passe par l'Africain.

II- LA POSTCOLONIE ET LA MONDIALISATION : ENTRE LA VIE POLITIQUE PARTICIPATIVE ET LA RÉFORME MENTALE DE L'AFRICAIN

Plus d'un cinquantenaire aujourd'hui que les pays africains ont accédé à leurs indépendances formelles et historiques, l'ingérence des anciens colons continue d'être une effectivité politique en Afrique. Sous la camouffle de la mondialisation qui met en relief les relations entre les peuples du monde, la postcolonie devient l'une des modalités politiques de ce vaste mouvement en Afrique. Mais, cette postcolonie n'a de sens que si les principes « humains » dont la liberté et la souveraineté des États constituent ses piliers centraux. Un État souverain n'a besoin d'aucune aide gouvernementale venant de son colon. Le projet actuel d'Achille Mbembe⁸⁹³ contre le Cameroun par exemple devient une simple illusion. Adhérer à un tel projet revient à laisser l'Afrique dans sa léthargie, sa passivité par rapport aux grands défis mondiaux actuels.

L'implication politique et socioéconomique africaine à l'échelle mondiale est passive. Car, la voix de l'Afrique dans les relations internationales est très faible d'autant plus qu'aucun pays d'Afrique n'a de bombe atomique qui garantit la superpuissance d'un État dans le monde contemporain. L'Africain d'aujourd'hui doit comprendre que, nous dit Hannah Arendt, « *nous sommes du monde et pas seulement au monde* »⁸⁹⁴. La distinction entre « du » et « au » se situe sur la participation et la passivité. Pour Arendt, être au monde relève du donné brut de la pluralité bien qu'elle soit construite. Son effectivité est liée au degré de participation des uns et des autres dans « le réseau humain ». Cette « *participation active à la pluralité* »⁸⁹⁵ se justifie par la présentification de l'« être-dans-monde ». Car, il se crée collectivement. C'est par l'éveil,

⁸⁹² *Ibidem*, p. 14. Cité par Séverine Kodjo-Grandvaux in *Philosophies africaines*, p. 288.

⁸⁹³ Son projet, comme le confirme sa récente visite (du 25 au 27 juillet 2022) au Cameroun dans l'avion de l'actuel président français, Son excellence Emmanuel Macron, est que la France revienne au Cameroun prendre les commandes dans tous les secteurs d'activités afin d'envisager une transparence politique, économique et une justice sociale effective.

⁸⁹⁴ Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, I, p. 37.

⁸⁹⁵ Hannah Arendt (1995), *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 29.

voire la nécessité de l'Africain d'être un acteur participatif de l'histoire de la mondialisation que la question des mentalités africaines pourra de plus en plus sortir de ses carcans colonisateurs, mieux néocolonisateurs. Il en ressort de ce fait que l'Africain ne doit pas être esclave de ses passions, mais plutôt esclave de sa raison qui va lui permettre de s'affirmer dans la société-monde.

Si pour Lévy Brühl, ce qui caractérise le Nègre c'est la « mentalité prélogique », l'avènement de la mondialisation semble déstabiliser et transformer les mentalités africaines en mentalités « postlogiques »⁸⁹⁶. Dans le premier tout comme dans le second cas de figure, il n'y a pas de mentalité logique. Car, le juste milieu n'est pas atteint. À l'ère de l'extension des relations humaines, l'Afrique est perdante en termes de coutumes, d'autorité et de traditions. Cela est visible, lorsque tout dans cette partie du monde se fait en référence aux modèles multiformes véhiculés par ceux qui ont la puissance médiatique. Jean François Lyotard observait déjà cet état de chose au sujet des implications que la postmodernité scientifique et de la postindustrialité ont sur la conception des savoirs d'aujourd'hui. Pour lui, « *l'incidence de ces transformations technologiques sur le savoir semble devoir être considérable.* »⁸⁹⁷. C'est avec l'avènement des médias que la dépravation des mœurs a trouvé une terre fertile en Afrique. La sexualité est devenue un instrument pécuniaire au moyen des réseaux. Étant donné que pour le commun des mortels, ce qui est à caractère libidinal est mieux que le rationnel qui nécessite beaucoup d'efforts, il convient plus de faire sur la sexualité pour pouvoir se faire suivre par une pléthore d'internautes. La seule solution dans ce contexte pour sauver l'Afrique est de révolutionner les mentalités chez l'Africain.

1- De la révolution des mentalités postcoloniales en Afrique

À la question arendtienne selon laquelle « *la politique a-t-elle finalement encore un sens ?* »⁸⁹⁸, en Afrique, la réponse peut être ambivalente : d'un côté, l'on peut répondre par l'affirmative dans la mesure où la mondialisation érige la politique extérieure en un impératif. La solitude n'étant plus possible au monde d'aujourd'hui, la politique demeure la condition d'existence des relations internationales et cosmopolites. Cependant, cette question peut être aussi répondue par la négative par le fait que la postcolonie en Afrique n'est qu'une forme d'insulte des Africains de la non évolution de leur mode d'organisation depuis les

⁸⁹⁶ Nous entendons par post logique, l'irrationalité ambiante dans les modes de déploiement de la mondialisation qui se veut aujourd'hui postmoderne, post humaine, post rationnelle. Et par là, nous constatons que ce soit le défaut de la logique chez Lévi-Brühl ou l'excès de cette logique dans le monde postmoderne, la vertu reste recherchée.

⁸⁹⁷ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit, Collection « Critique », 1979, p. 12.

⁸⁹⁸ Hannah Arendt(1995), *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 147.

indépendances jusqu'à nos jours. Cela dit, la réalité politique perd tout son sens. Car, l'espace commun politique doit être un espace de liberté qui ne saurait inclure les rapports de subordination qui font disparaître le fait de « naître ». Or, le réitère Hannah Arendt, « *Sans le fait de naître nous ne saurions même pas ce qu'est la nouveauté, toute «action» pourrait tout aussi bien participer d'un simple comportement, de la préservation.* »⁸⁹⁹.

C'est d'ailleurs ce néocolonialisme à la suite de la colonisation proprement dite qui a influencé négativement les mentalités des Africains dans leur perception de la chose politique. Pour Ebénézer Njoh Mouelle, ce sont les mentalités des Africains qui sont la cause du sous-développement de l'Afrique. Car, le développement est d'abord spirituel⁹⁰⁰ avant d'être matériel. René Descartes posait déjà la prépondérance de la métaphysique sur les autres sciences lorsqu'il échelonnait les connaissances sur son arbre de la connaissance où la métaphysique faisait office des racines. Mais à l'époque postmoderne, la métaphysique, la microphysique, et même le numérique ont rétréci l'espace qui les délimitait auparavant à telle enseigne qu'elles sont d'ores et déjà similaires. Certes, la numérisation des actions humaines crée des implications réciproques entre la métaphysique et la psychologie au point où par exemple, nous démontrant les psychologues, à force de voir les films d'horreur, on finit par développer des sentiments sanguinaires, mais il convient de promouvoir une certaine éthique en Afrique face aux médias. La réalité médiatique crée une crise des mentalités et de la personnalité chez l'Africain. Les questions de décapage récurrentes chez les jeunes femmes africaines, des habillements qui répugnent la dignité humaine et des comportements qui se situent en marge de la morale au nom du posthumanisme ne sont que les retombées de la mondialisation médiatique.

Dans ce sens, la mission de la philosophie ne se résume plus à un réductionnisme langagier à téléologie revendicatrice ou dénonciatrice, mais elle se définit plutôt par l'action, comme une discipline dont l'idéal est de médicaliser le comportement humain en proposant des solutions théoriques afin de promouvoir un développement qui soit durable et objectif. L'activité philosophique doit aller au-delà de l'analyse et de la compréhension des faits de la société pour devenir une arme d'organisation idyllique de celle-ci. Cela passe par la révolution des mentalités, laquelle nécessite « *une instance intellectuelle créatrice d'une société vraie, juste et belle en Afrique* »⁹⁰¹.

⁸⁹⁹ Hannah Arendt, *On revolution*, traduction de Georges Fradier, New-York, the Viking Press, 1963, p. 82.

⁹⁰⁰ Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, pp. 23-24.

⁹⁰¹ Tshiamalenga Ntumba et Ngomba Binda, « Philosophons autrement. Proposition pour une nouvelle race de philosophes », in *Revue philosophique de Kinshasa*, Vol. 4, n° 6, 1990, p. 78. pp -75-85. Cité par Hubert Mono Ndjana, *Histoire de la philosophie africaine*, p. 93.

En outre, pour Bi Zaouli Sylvain Zamblé, « *considérer que la colonisation de l'Afrique apparaît dans l'œuvre d'Hannah Arendt pour la seule raison qu'elle a un lien avec le totalitarisme, c'est réduire la portée du discours arendtien sur l'Afrique.* »⁹⁰². Pour une révolution effective des mentalités des africains dans un contexte où la culture occidentale prévaut grâce à sa puissance médiatique, le combat doit aussi partir de médias. De façon concrète, l'Afrique doit créer des chaînes de télévision à une extension mondiale par lesquelles les réalités socioculturelles africaines seront valorisées. Par la suite, les espaces de transition entre les différentes émissions de ces chaînes doivent être recouvertes des publicités dont le but est de sensibiliser l'Africain de la nécessité de conserver son identité et de se sentir mieux chez soi. Enfin, accorder aux citoyens internes des abonnements à des prix moins coûteux par analogie aux canaux d'informations occidentales. Si les chaînes occidentales ont pu captiver la psychologie des Africains jusqu'à changer leur manière d'être, de se vêtir, de se nourrir, de faire l'école et de concevoir le monde, c'est parce que la médiatique occidentale a vite compris les contours et les pourtours de la psychologie neuronale ou computationnelle. Ainsi, pour atteindre un tel idéal, celui de rivaliser d'un point de vue médiatique l'Occident, le premier souci des autorités politiques des pays africains devrait être dans ce contexte la lutte contre la pauvreté (d'abord spirituelle, par la suite matérielle) avant de se plonger dans des problématiques « tardives » du développement économique qui ne sont qu'une manifestation langagière dont les seules auteures – les institutions de Bretton Wood – maîtrisent la charge sémantique.

Même dans les réseaux sociaux qui sont, selon la terminologie d'Ebénézer Njoh Mouelle, les « *autoroutes de l'information* »⁹⁰³, il faut créer des réseaux sociaux typiquement africains. Cela n'est pas nouveau lorsqu'on sait qu'il en existe déjà certains qui sont mis sur pieds mais dont le degré d'extension et d'opérationnalité à l'échelle de celui des Facebook, WhatsApp et Twitter... reste à égaler. Là, revient la question de la sensibilisation de l'Africain sur la nécessité à consommer d'abord ce qui vient de l'intérieur pour mieux manifester sa « solidarité mécanique » dont parle Bergson. Porter les valeurs d'hospitalité, de convivialité et de partage si chères à l'Afrique, mère de l'humanité, au sein de la mondialisation et au moyen de médias est une forme de pérennisation de l'espace-monde, des relations internationales et surtout de la valorisation et de la « recentration » de l'homme d'après le mot d'Antoine Manga Biyina.

⁹⁰² Bi Zaouli Sylvain Zamblé, « Hannah Arendt et les droits de l'homme en Afrique coloniale », in *Revue des droits de l'homme*, n° 8, 2015, § 7.

⁹⁰³ Ebénézer Njoh Mouellé, *Mondialisation, rapports de forces et illusion de solidarité*, p. 13.

Ayant mené une enquête dans le cadre de l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (U.N.E.S.C.O.) sur la participation des pays africains d'un point de vue numérique à l'échelle mondiale, Ebénézer Njoh Moelle pense que l'« *Afrique a 785 millions d'habitants, elle ne représente que 0,8% d'internautes dans le monde* »⁹⁰⁴ d'où son sous-développement. Dans le même sillage, Sévérine Kodjo-Grandvaux soutient que la non-participation numérique de la population africaine renvoie à « *l'ensemble des hommes et des femmes dont la voix, les intérêts, ne sont pas pris en compte, constitue en fait la majorité numérique de la population.* »⁹⁰⁵. Cette non prise en compte est justifiée par le retard technologique qu'il faut impérativement pallier en Afrique. Car, la puissance technologique est ce qui rend effectif toutes les voies de révolution des mentalités africaines que nous avons souligné plus haut. Marcien Towa à cet effet recommandait de « *s'emparer du secret de l'Occident* »⁹⁰⁶, qui est l'esprit prométhéen ou technoscientifique. De là, nous pouvons déduire que la véritable révolution des mentalités des Africains doit passer de l'esprit mystico-religieux à l'esprit de la raison rigoureuse, source de développement d'un véritable esprit prométhéen. La révolution médiatique permettra à l'Afrique d'avoir un taux de participation élevé au sein du grand marché mondial. Car, c'est par les publicités multiformes que certains produits parviennent à s'écouler rapidement au marché.

En plus de cela, Samir Amin recommandait, pour donner le poids aux pays du Sud au sein de la mondialisation, de « *refonder la solidarité des peuples du Sud* »⁹⁰⁷ ; ce qui était appelé auparavant le panafricanisme. Si l'Afrique parvient à réussir une mondialisation interne en devenant un « tout idéologique », la mondialisation totalisante ne lui sera plus étrangère. Elle lui sera plutôt une continuité logique du processus commencé de l'intérieur. Ainsi, il convient de conclure que l'Afrique a moins de poids dans la mondialisation parce qu'elle a été balkanisée, la recomposer en un tout constituera une pseudo-mondialisation qui garantira sa solidité dans la grande mondialisation. Vu que cette balkanisation de l'Afrique fait désormais croire à certains Africains qu'ils ne sont pas des frères, tel que cela se fait dans les pays de l'Afrique Caraïbe pacifique, il faut ainsi procéder de façon iconoclaste et nihiliste pour effacer dans la mentalité africaine certains traumatismes historiques.

⁹⁰⁴ *Ibidem*, p. 47.

⁹⁰⁵ Sévérine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines*, p. 285.

⁹⁰⁶ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 39.

⁹⁰⁷ Samir Amin, *Le virus libéral. La guerre permanente et l'américanisation du monde*, Paris, Éditions, Collection « Le Temps des Cerises », 2003, p. 119.

2- La révolution nihiliste et la libération de l'Afrique

La philosophie politique de Hannah Arendt repose en grande partie sur l'analyse des révolutions hongroise, américaine et française. Le dénominateur commun qu'il y a, en son sens, dans ces expériences révolutionnaires est l'établissement de la liberté politique et civile. Pour elle, la révolution (rationnelle) ne s'oppose pas à la loi, elle l'objective plutôt tout comme la désobéissance civile. Le nihilisme révolutionnaire serait une forme de libération de l'homme de l'arbitraire politique. C'est par cette révolution que la politique et l'éducation pourront collaborer afin de mettre en péril les gestions politiques confuses qui se déploient sur les masses populaires inexpérimentées au détriment de leurs droits et devoirs. Voilà pourquoi Hannah Arendt donne le mérite à Jean Jacques Rousseau d'avoir fait que « *l'éducation devint un moyen politique et la politique elle-même [devint] une forme d'éducation.* »⁹⁰⁸. Car, c'est par le manque d'éducation politique que les élections en Afrique sont souvent fauchées et manquent d'objectivité parce que le peuple croupi dans la misère vote non pas pour un « avenir meilleur », mais pour un « présent meilleur ». Celui-ci est garanti par l'homme politique qui, lors de sa campagne, a le mieux satisfait les intérêts ventriloques et appétitifs du peuple inexpérimenté.

D'ailleurs, le nihilisme est un courant de pensée philosophique fondé par Friedrich Nietzsche qui recommande, pour une meilleure exploitation rationnelle de ses capacités réflexives, de procéder de façon iconoclaste et radicale en même temps sur tout ce qui, auparavant, était considéré comme sacré ou vrai. C'est la destruction des valeurs, des icônes, de préjugés. C'est par cette forme d'idéologie philosophique que l'Afrique peut retrouver son soi. Car, c'est dans la négation que commence la liberté d'où la communauté des hommes est toujours plus animée par la contradiction d'opinions que par leur convergence. Chaque conscience voulant faire preuve de sa liberté, chacune d'elle contredit pour dire, pèse pour valider, calcule pour gagner. La libération de l'Afrique ne saurait être un donné, mais plutôt un construit qui consiste à « *restituer à cette élite son aptitude à prendre en charge le destin historique des peuples africains dans une perspective d'autonomie des normes, des valeurs, des intérêts et des priorités devant présider à son action dans le contexte d'une société internationale encore dominée par le conflit des intérêts nationaux.* »⁹⁰⁹.

Le problème de volonté politique est de ce fait crucial dans le canevas de recherche de la libération de l'Afrique. Pour que l'élite africaine soit libre, il faut un nihilisme radical avec les

⁹⁰⁸ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 227.

⁹⁰⁹ Cheikh Anta Diop, *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, p. 107.

valeurs coloniales. La liberté étant une conquête permanente, elle ne saurait se donner. Les hommes de sciences du Moyen Age, au prix de leurs vies, ont libéré la science de l'obscurantisme théologique par une sorte de rupture dont la seule visée était la libération totale de l'humanité des griefs léthargiques. Voilà pourquoi Cheikh Anta Diop a pensé que seule la conscience historique peut « *entraîner en Afrique un renversement de perspectives* »⁹¹⁰ alarmantes observées en Afrique contemporaine. Aussi, ajoute-t-il, « *Seul un raz de marée d'afrocentricité peut permettre l'avènement d'une nouvelle élite africaine* »⁹¹¹. Ce que Diop appelle ici « raz de marée » est ce que nous qualifions de nihilisme. C'est par lui que le recommencement radical est possible en Afrique. Ce recommencement passe par l'élite africaine d'où la nécessité de son éveil. C'est donc en grande partie sur l'élite africaine en tant que cordon ombilical entre le colon et les populations africaines que le grand défi de la libération de l'Afrique repose. La volonté politique implique la volonté économique, laquelle implique celle sociale. Il n'est pas possible de séparer politique, économie et société. Les trois sont intimement liées à telle enseigne que si l'Afrique veut une réelle libération, elle doit développer une idéologie qui unifie ces trois entités. *In fine*, la démocratie ne doit plus être seulement une affaire économique comme au sein de la mondialisation, une affaire politico-scientifique comme dans les perspectives des sociétés des Lumières et une affaire sociale comme dans l'Afrique actuelle. Elle doit concilier ces trois rubriques pour l'avènement de véritables et originales politiques africaines.

3- La mondialisation et les politiques africaines

Si pour Deleuze « *nous ne croyons pas à une philosophie politique qui ne serait pas centrée sur l'analyse du capitalisme* »⁹¹², il convient de voir en Afrique, quelle philosophie politique faut-il développer et quelle forme de capitalisme serait favorable au développement économique du continent. La philosophie politique africaine actuelle doit être celle-là qui positionne l'Afrique en rapport avec le monde sans que ce continent ne perde ses spécificités traditionnelles et culturelles. Cette forme de philosophie politique africaine doit promouvoir une anthropologie positive⁹¹³ de l'égalité des races et de la proportionnalité participative des nations au sein du grand marché mondial. Quant à la forme du capitalisme à adopter, loin d'implémenter le capitalisme ultralibéral américain en Afrique, le « capitalisme » africain doit

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 108.

⁹¹¹ Jose Do Nascimento, *La pensée politique de Cheikh Anta Diop*, P. 112.

⁹¹² Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 232.

⁹¹³ Joseph Auguste Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines : anthropologie positive*, Paris, Éditions de la Librairie Cotillon, Collection «F. Pichon », 1885. Il s'y inscrit en faux contre les thèses inégalitaires des races d'Arthur de Gobineau.

être endogène, c'est-à-dire qu'il doit être développé sur la base de la production intérieure du continent, de sa transformation des matières premières et de la consommation des produits finis transformés à l'intérieur du continent. Pour que tout cela soit effectif, il faut au préalable l'industrialisation de l'Afrique. De fait, ce qui ruine actuellement l'Afrique, c'est moins l'importation que l'exportation. Ce continent est plus au service économique de l'outre-mer qu'au service de ses populations. Voilà ce qui rend les politiques africaines infécondes et justifie le fait que « *l'Afrique [ait] trop longtemps été un continent oublié et un champ de bataille où se disputent des enjeux qui dépassent de loin ses frontières.* »⁹¹⁴.

Après toutes les tentatives politiques sus-évoquées favorables à l'émergence de l'Afrique, – le panafricanisme, la renaissance africaine, les démocraties maâtienne et de consensus –, l'on ne peut que s'interroger avec Hannah Arendt de la manière suivante : « *y a-t-il encore en définitive dans le champ politique des fins en fonction desquelles nous pouvons nous orienter en toute confiance ?* »⁹¹⁵. À cette question, la réponse la plus évidente est la négative. Car, le champ politique est par essence la terre fertile d'imprévisibilités et de ce fait, il ne saurait avoir de constante garantissant la toute confiance des fins visées. C'est d'ailleurs pour cette raison que plusieurs idéologies en Afrique peinent à s'implémenter de manière pragmatique. La postcolonie d'ailleurs fait qu'il y ait toujours une marge d'incertitude dans la probabilité des fins visées par le politique en Afrique. Car, les paramètres internes (locaux et endogènes) peuvent être bien étudiés, mais l'ingérence étrangère vient battre en brèche toute ces prévisibilités ou prévisions. Le cas des actes terroristes en Afrique depuis les indépendances historiques en fait foi face aux plans triennaux et quinquennaux adoptés par les États africains.

Rappelons que pour mieux coloniser l'Afrique, les peuples occidentaux ont utilisé l'expression « société acéphales ». Cela revient à dire que d'après ces Occidentaux, les sociétés africaines n'avaient aucune organisation avant leur arrivée, ce qui exclut l'existence de la liberté dans cette affinité géographique. C'est leur arrivée qui est la marque du début de l'histoire africaine, qui constitue l'éveil d'une conscience organisatrice que ce soit dans les affaires politiques, économiques, socioculturelles en Afrique. De là, les modes de gouvernances en Afrique n'ont été fait que par mimétisme qui repose sur la copie des modèles politiques occidentaux prêts-à-porter consistant à transplanter inopportunément les « *us et les coutumes*

⁹¹⁴ Éditorial de Manuel Simón Velasco, Directeur Bureau des activités pour les travailleurs (BIT), in *L'Afrique face à la mondialisation: le point de vue syndical*, Éducation ouvrière 2001/2, N° 123

⁹¹⁵ Hannah Arendt (1995), *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 152.

étrangers dans un mimétisme total »⁹¹⁶ au point où la politique en Afrique se présente comme une source d'enrichissement illicite des gouvernants au détriment des gouvernés.

En fait, les stratégies gouvernementales copiées ne coïncident pas avec les réalités socioculturelles et traditionnelles africaines. Pour renverser cette tendance afin de promouvoir une organisation politique qui garantirait la liberté politique de tous, il faut, au sens arendtien du terme, opérer une révolution dont « *l'idée centrale [...] est la fondation de la liberté, c'est-à-dire la fondation d'un corps politique qui garantit l'espace où la liberté peut se manifester* »⁹¹⁷. Mais, il n'est pas à confondre révolution, guerre et insurrection ; car, nous le rappelle Enegrén, « *ni les insurrections ni les guerres civiles ne suffisent à faire une révolution* »⁹¹⁸. Ce qu'il faut, c'est l'abnégation dans la revendication comme les Américains l'avaient opéré lorsqu'ils « *restèrent des hommes d'actions du début à la fin* »⁹¹⁹. Notre but en cette circonstance est de présenter un plan d'action efficace pour une meilleure organisation dans les États d'Afrique dont le principal objectif commun est la lutte pour les indépendances réelles et la recherche du développement durable. En effet, depuis plus d'une décennie, il y a un phénomène crucial dans la gestion politique en Afrique : les assassinats des présidents de la République soit par leurs armées, soit par leurs propres peuples ou fils au nom de l'alternance politique. Les commanditaires de ces assassinats sont dans la majorité l'élite occidentale qui a toujours la mainmise dans les appareils des États qui jadis étaient leurs colonies. La Lybie, le Gabon, et récemment le Tchad, pour ne que citer ceux-là, sont à titre d'illustration durant cette dernière décennie.

De fait, la méthode que requiert l'Afrique pour que la mondialisation lui soit bénéfique doit suivre le canevas suivant :

1)- les États africains doivent rompre continuellement avec leurs anciens colons après avoir assimilé leurs instruments/moyens de développement. Cela n'est possible que si et seulement si les autorités politiques des États africains révolutionnent les termes d'échanges en valorisant les produits endogènes africains un peu similaires à la révolution chinoise dont parle Marcien Towa dans son *Essai*⁹²⁰ : « *Dans moins d'un siècle la Chine aura adopté toutes les méthodes occidentales et y excellera - toutefois ce ne sont là que des instruments : ils ne sont pas la voie*

⁹¹⁶ Jean Emmanuel Pondi, *Harcèlement sexuel et déontologie en milieu universitaire*, Yaoundé, CLÉ, 2011, p. 68.

⁹¹⁷ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, pp. 180-181.

⁹¹⁸ André Enegrén, « Révolution et fondation », PUF, 1984, p. 174, consultable dans <https://www.cairn.info/lapensee-politique-de-hannah-arendt---page-173.htm>.

⁹¹⁹ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, p. 136.

⁹²⁰ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 44.

*et ne peuvent être considérés comme base nécessaire pour gouverner l'État et pacifier le monde. »*⁹²¹.

À travers ces instruments qui sont à prendre uniquement dans le sens de moyens et non des fins, la révolution des cultures et politiques africaines sera radicale, similaire à la révolution française dont parle Hannah Arendt, et les systèmes idéologiques laissés par les anciens colons pourront être remplacés par ceux qui ont, au préalable, le souci de l'homme en tant que valeurs et dignité. Voilà pourquoi Towa ajoute : *« Ce fut précisément l'échec de cette solution qui poussa les jeunes du mouvement du Quatre Mai à prendre pour cible de leurs attaques l'essence même de la culture chinoise, le support idéologique du régime ancien. »*⁹²². Si c'est en révolutionnant l'essence de la culture chinoise que la Chine s'est développée, la même procédure en Afrique probablement aboutirait aux mêmes résultats. En plus, cette forme de révolution ne saurait laisser le secteur économique intact. Elle favorisera l'établissement d'une économie locale et endogène stable et prospère ; 2) Ils doivent sortir de la dépendance économique en créant eux-mêmes leurs sources de richesse et exportant moins cette richesse locale. Car, l'Afrique vivait mieux (dans le sens des valeurs) avant la mondialisation ; 3) il faut constituer un bloc solide ayant une organisation traditionnelle interne, c'est-à-dire partageant le pouvoir tel que cela se faisait dans la démocratie consensus à l'africaine (sous l'arbre à palabre) avant la colonisation; en enfin : 4) créer une monnaie dont la valeur sera définie par eux-mêmes étant donné qu'ils importent et exportent moins, la dévaluation de cette monnaie par les colons sera quasiment inopérante. Car, la dévaluation se focalise plus sur les termes d'échanges et les débouchés. Dès lors qu'ils sont réduits, ses possibilités sont aussi revues en baisse.

Ainsi, la cosmo-africanité en tant qu'un bloc africain dont les fondements organisationnels sont à l'image des réalités africaines devient ce avec quoi l'Afrique retrouvera sa conscience historique en tant que *« moyen psychothérapeutique qui pouvait restituer à la future élite politique et intellectuelle africaine son aptitude à l'initiative historique »*⁹²³. C'est par l'initiative historique en tant que moyen de propulsion futuriste que l'Afrique en tant que source de valeurs, pourra ériger au sein de la mondialisation ses valeurs intrinsèques que sont la convivialité, l'hospitalité, le partage, l'amour du prochain que traitait déjà Hannah Arendt dans sa thèse de Doctorat sur Saint Augustin. L'humanité africaine reste liée aux attributs ontologiques de l'homme qu'elle considère toujours comme des valeurs prépondérantes sur

⁹²¹ Lucien Bianco, *Les origines de la Révolution chinoise*, Paris, Gallimard, 1967, p. 58, cité par Marcien Towa in *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 44.

⁹²² Marcien Towa in *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 44.

⁹²³ Cheikh Anta Diop, *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, p. 107.

l'économie, le capital. Et là, ce qui va faire que l'Afrique réussisse dans ce type de modèle politique, c'est parce qu'étant donné que c'est elle qui est l'origine de la richesse occidentale et que l'Occident la tient aussi par les produits qu'elle importe, le développement de l'économie interne à travers les productions agricoles et multiformes satisferont la demande et la stabilité économique naîtra.

D'ailleurs, le problème de l'Afrique sur la famine ne résulte pas du manque de quoi manger, mais c'est le fruit de l'exportation de « ce quoi manger »⁹²⁴ pour gagner l'argent dont tous les macros intérêts ne sont que dans les caisses occidentales qui créent le problème de famine en Afrique. À la question de savoir : « *l'Afrique est riche en ressources, humaines et naturelles, elle dispose de marchés potentiels, elle a pris le chemin de la démocratie. Comment utiliser au mieux ce capital pour relever les défis de la mondialisation?* »⁹²⁵, il convient pour nous de répondre qu'initialement, ce continent doit rompre ou limiter l'exportation des produits endogènes, transformer ces derniers en produits finis et assurer aux générations futures un avenir meilleur à travers l'économie des ressources naturelles. C'est en cela que conserver l'âme africaine en tant que « mère de l'humanité » renvient à redresser la mondialisation dans le sens de l'humain en tant que valeur. De plus, il a fallu que les occidentaux méconnaissent l'histoire africaine en général pour mieux crétiniser la sociologie « africaine » tel que le démontre Mbog Bassong : « *la crétinisation d'une sociologie appauvrie par la méconnaissance d'une histoire et d'une culture africaines authentiques, objectives et cohérentes.* »⁹²⁶. Ainsi, le manque de connaissances historiques est ce qui fauche les bases du développement d'une véritable sociologie africaine d'où la nécessité, une fois de plus, de recourir aux sources.

III- LE RECOURS AUX SOURCES COMME LA CONDITION DE RÉSURRECTION DE LA BIOPOLITIQUE⁹²⁷ ARENDTIENNE

La politique arentienne est une politique de vie. C'est pour cette raison qu'elle garantit la natalité par les actions. Il s'agit de la vie du monde à laquelle est subordonnée la vie humaine. Au vu des extrapolations de la mondialisation libérale, cette biopolitique, en notre sens, passe

⁹²⁴ Il nous a été donné de constater qu'en Afrique en général et au Cameroun en particulier, la période du Covid-19 allant de Mars 2019 jusqu'à la réouverture des frontières, les produits de consommation intérieure étaient en grande quantité et à bon prix dans les marchés. Il y avait par exemple assez de tomates, d'avocats et de manioc pour ne citer que ceux-là, au marché. Ce qui signifie que la production intérieure à elle seule garantit le bien-être en Afrique en termes de nutrition et les questions de faim résultent de l'exportation au nom du capital à gagner en retour.

⁹²⁵ Éditorial de Manuel Simón Velasco, Directeur Bureau des activités pour les travailleurs (BIT), in *L'Afrique face à la mondialisation: le point de vue syndical*, p. 6.

⁹²⁶ Mbog Bassong, *Les fondements de l'État de droit en Afrique précoloniale*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 14.

⁹²⁷ Francesco Fistitti, « Hannah Arendt à l'âge de la mondialisation », p. 118.

par le recours aux sources. Car, la philosophie arendtienne donne une place primordiale au passé historico-politique. À la question de savoir comment obtenir de la mondialisation qu'elle profite aux citoyens africains, Manuel Simón Velasco pense qu'« *en visant à développer des technologies conçues par des Africains pour des Africains et compatibles avec le réseau mondial.* »⁹²⁸. Cela revient à dire que le développement de l'Afrique ne peut que venir des africains. Il ne saurait être une copie, ou alors un transfert d'aides qui ne fait que croupir l'Afrique dans la misère. C'est donc par les sources de l'Afrique que les ressources diverses de l'Afrique seront une source de développement de ce continent.

Selon Gaston Bachelard, les sources historiques et les archétypes ne sont pas seulement de simples prototypes ou modèles à suivre, ils sont aussi « *de réserves d'enthousiasme qui nous aident à croire au monde, à aimer le monde, à créer notre monde* »⁹²⁹. Cette assertion de Bachelard laisse transparaître l'idée que le passé historique est une sorte d'éclairage dans le présent « humain ». C'est d'ailleurs pourquoi la mémoire est une spécificité humaine. C'est par elle que les erreurs du passé peuvent être évitées et, c'est toujours par elle que la pensée se profile toujours la méthode dialectique. Dans un contexte mondialisé au sein duquel l'Afrique semble plus perdre que gagner, le recours aux sources historiques est nécessaire. Même en politique, nous rappelle Hannah Arendt, chaque gouvernement d'un pays doit, d'une manière ou d'une autre, assumer la responsabilité de ce que le gouvernement précédent a fait pour mieux réaliser son projet politique à venir. La responsabilité du passé historique est à la fois morale et obligatoire. C'est elle qui donne un sens à l'actualité politique et à l'actualisation économique.

La question du recours à la tradition historique est l'une des voies de libération du monde postmoderne de sa dérision selon Hannah Arendt. Aucune progression n'est possible sans une régression au préalable. Même l'élaboration des théories scientifiques obéit à cet ordre d'idées. Étant donné qu'Hannah Arendt a une véritable nostalgie de la tradition politique de ses prédécesseurs que les époques dites « modernes » ont perdue, elle conclut avec Tocqueville et René Char que l'humanité ne peut que sombrer dans les ténèbres. Pour éviter de sombrer dans les ténèbres, le « recours historique » se présente comme une panacée. Cette expression ne signifie pas ici que l'Afrique doit vivre en aparté, qu'elle sorte de la mondialisation d'autant plus que cela n'est pas possible. Mais, elle renvoie plutôt à la volonté de reconnecter les fils et filles d'Afrique à leur essence. Car, plusieurs générations d'Afrique d'aujourd'hui sont plus

⁹²⁸ Éditorial de Manuel Simón Velasco, Directeur Bureau des Activités pour les Travailleurs (BIT), in *L'Afrique face à la mondialisation: le point de vue syndical*, p. 6.

⁹²⁹ Gaston Bachelard, *La Poétique de la Rêverie*, Paris, PUF, Quadrige, 2010, p. 107. cité par Anna Delot, *Aux origines de la condition humaine: De la naissance selon Hannah Arendt à l'enfance chez Gaston Bachelard*, p. 143.

occidentales qu'africaines en âme et culture, réflexion et actions. C'est par le recours aux sources que, vu que l'unité de la science égyptienne était plus flagrante dans les figures artistiques qu'écrites, « *la conscience artistique devient ainsi une donnée réelle, une identité des normes cognitives configurant l'esprit de création en Afrique noire* »⁹³⁰.

Le recours aux sources apparaît comme une ordonnance d'établissement des bases solides pour un meilleur affront entre le soi, le soi-même et l'autre soi. Que d'aller copier des modèles politiques d'ailleurs, il faut comprendre avec Louis Althusser que « *toute vraie... [politique] doit fonder son propre commencement.* »⁹³¹. Il n'est pas question, même en science, de copier des postulats d'un contexte, et venir les appliquer dans un autre. Car, la réalité ayant changé, les paradigmes doivent aussi changer. Les réalités occidentales qui ont poussé l'Europe idéologique à développer la démocratie libérale ne sont pas les mêmes en Afrique. Il faut de ce fait se tailler une démocratie à l'africaine dont les sources se retrouvent dans l'organisation politique de l'Égypte ancienne et l'actualiser avec les nouvelles réalités ambiantes en Afrique. En admettant que « *l'Afrique a inauguré, à partir de l'Égypte ancienne, une **tradition épistémologique** constitutive d'une méthode et d'une pratique scientifiques légitimant une norme du savoir et un discours sur la science* »⁹³², l'Afrique apparaît comme le socle de toute forme de savoir, de gouvernance politique, de gestion économique et de création artistique. Même la démocratie y trouve sa terre natale. Il est évident que même la démocratie que vantent les Occidentaux comme leur paradigme politique tire ses origines en Afrique noire. À cet effet, il est impératif de distinguer la démocratie africaine de la démocratie à l'africaine qui sont, pour le premier cas de figure, exogène, et pour le second, endogène. L'ère de la valorisation des savoirs endogènes est un impératif pour l'Afrique d'aujourd'hui pour mieux s'en sortir dans l'effectuation de la mondialisation.

1- Des stratégies de gouvernance « à l'africaine » de la société mondiale

Inaugurons cette sous-partie par le point suivant de Bernadette Menu : « *Le régime pharaonique a pu fonctionner pendant trois millénaires grâce à un mécanisme, mis en place vers 3200 av. J.-C., dont la notion de maât livre la clé.* »⁹³³. Cette assertion laisse entendre que le régime égyptien est, dans l'histoire du monde, celui-là qui a plus duré. Que ce soit le socialisme, le communisme où même le capitalisme, aucun de ces régimes n'a atteint et ne

⁹³⁰ Mbombog Mbog Bassong, « Sociologie africaine paradigme, valeur et communication », p. 86.

⁹³¹ Louis Althusser, avertissement au *capital*, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 1966, pp. 9-10.

⁹³² Mbombog Mbog Bassong, « Sociologie africaine paradigme, valeur et communication », p. 92.

⁹³³ Bernadette Menu, *Égypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, Paris, L'Harmattan, Collection « Droits et Cultures », 2004, p. 85.

pourra atteindre le piédestal d'un seul millénaire. L'instabilité sociale observée dans la société mondiale actuelle est liée au fait que le monde a ignoré l'Afrique dans la conception des principes de vie à l'échelle planétaire. Cette non-reconnaissance ou ingratitude des Occidentaux envers l'Afrique ne peut que créer un « malaise » au sein de la civilisation occidentale qui se veut universelle aujourd'hui. L'« ordre », qui est le premier élément de la trinité principielle de la Mâat est ce qui est agonisant dans le monde actuel lorsque nous savons que Poutine et Volodymyr Zelensky mettent en péril l'ordre mondial devant l'impuissance du droit international.

Sylvie Courtine-Denamy, citant Heidegger à la préface de *Qu'est-ce que la politique* ? de Hannah Arendt, affirmait que « le Sahara en Afrique n'est qu'une forme de désert »⁹³⁴. Par-là, cette préfacière souligne la non-existence effective de l'espace politique en Afrique. Ceci, nous pensons que c'est à cause de l'hétéronomie de la gestion des hommes et des biens qui est un phénomène crucial en Afrique. Pour résorber cette aliénation qui crée le « désert » en Afrique, il faut greffer la mondialisation à certains principes (politiques) de l'Égypte antique. La Mâat africaine est la condition de civilité de la mondialisation occidentale dont l'immoralité et le *ratio* constituent l'essence et le sens. C'est par la mâat que la gestion de la gouvernance à l'échelle mondiale peut se faire selon les règles de l'art. En plus, l'impact de la Mâat au sein de la mondialisation scientifique met au clair le fait qu'« à ce niveau-là, il faut développer une socio-histoire de la connaissance, y compris l'histoire de la connaissance scientifique. »⁹³⁵. L'histoire de la mondialisation doit se faire à partir de l'Afrique. Cette dernière a été la première civilisation à recevoir d'autres civilisations en quête de la connaissance. La mondialisation en général et celle scientifique en particulier commencent chez les savants et prêtres égyptiens dont les principes de vie restent nécessaires à l'humanité d'aujourd'hui que de brandir le capitalisme libéral comme une source d'épanouissement planétaire. Tout comme l'essence détermine le sens, l'essence égyptienne de la mondialisation détermine le sens de ce phénomène. C'est dans l'ontologie africaine que la mondialisation trouve son bonheur.

Par la Mâat, se dessine une ontologie axiologique qui considère l'homme comme un Être-valeur, capable de vivre dans un ordre universel en référence aux exigences de la loi sociale dont la Mâat incarne. Cette loi sociale est placée sous l'égide du Pharaon. Dans la même lancée, il est sans doute évident que « les Égyptiens ont fondé un concept qui en résume l'Être-Valeur

⁹³⁴ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, traduction de A. Baecker et G. Granel, Paris, PUF, 1957, p. 36.

⁹³⁵ Edgar Morin en collaboration avec Jean- Louis Le Moigne, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 70.

: *c'est Maât, la loi de l'Harmonie universelle* »⁹³⁶. Cette harmonie universelle peut s'étendre à l'universel-monde d'aujourd'hui afin que l'Être-valeur soit la cible essentielle dans les relations mondiales et internationales. L'exigence gouvernementale imposée par la trinité conceptuelle de la Mâat – justice, ordre, vérité – conduit non seulement à la divinisation de la société, mais également à la moralisation des actions de l'homme. Gouverner la cité mondiale dans la même lancée, c'est fonder les relations internationales et cosmopolites sur une amitié sincère au sein de laquelle la paix constante règnera. Il est possible dans ce sens de faire une analogie entre ce système de gouvernance sociale égyptien avec la cité idéale de Platon. Si en Égypte, c'est la mât qui est le principe fondateur des régulations sociales, et en Grèce particulièrement à Athènes, Platon fonde sa cité idéale sur les vertus cardinales de la prudence, de la tempérance, du courage et de la justice, alors il faut néanmoins noter que Platon a séjourné en Égypte pendant 13 ans⁹³⁷. C'est ainsi qu'il remplace la Mât-gouvernante par le philosophe-gouvernant qu'il considère comme le seul être capable à faire régner l'ordre, la justice et la sécurité dans la société, d'ailleurs qu'il les fait déjà régner dans son propre corps en apprenant constamment à mourir⁹³⁸.

2- De la restructuration politico-économique en Afrique pour un équilibre du monde marchand

Pour Manuel Simón Velasco « *le marché mondial est largement resté inaccessible pour l'Afrique. Mais les effets pervers de la mondialisation semblent s'être déjà concentrés sur ce continent* »⁹³⁹. Autrement dit, l'Afrique en tant que continent qui subit la mondialisation ne peut que tirer du négatif d'elle. Par l'inertie qui caractérise les économies africaines, elles manquent de charisme pour accéder à la grande compétitivité du marché mondial. La mondialisation économique crée des inégalités à travers un déséquilibre des forces du monde et seule la sincérité des Grands acteurs mondiaux peut faire profiter l'Afrique dans ce champ mondial. Par exemple, « *les programmes d'ajustement structurel élaborés par la Banque mondiale et le Fonds monétaire international étaient censés aider les pays africains à redresser leur économie*

⁹³⁶ Voir le chapitre 1 : « le paradigme de la connaissance (l'unitas multiplex) » in « sociologie africaine paradigme, valeur et communication » p. 18.

⁹³⁷ Diodore, Cité par Cheikh Anta Diop, *Antériorité des Civilisations Nègres*, p. 106, et re-cité par Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Towa reprend ce qui suit en réitérant que Diodore « *précise que Pythagore passa 20 ans en Égypte (22, selon Jamblique), Démocrite 5 ans, Platon 13 ans.* », p. 71.

⁹³⁸ Platon, *Phédon*, traduction, notices et notes par Émile Chambry Édition électronique, Collection « PhiloSophie », 2009, p. 80. Il y affirme exactement ce qui suit : « *et l'âme qui s'exerce ainsi ne fait pas autre chose que philosopher au vrai sens du mot et s'entraîner réellement à mourir aisément, ou bien crois-tu que ce ne soit pas s'entraîner à la mort ?* ».

⁹³⁹ Éditorial de Manuel Simón Velasco, Directeur Bureau des Activités pour les Travailleurs (BIT), in *L'Afrique face à la mondialisation: le point de vue syndical*, p. 5.

pour promouvoir la croissance et encourager l'investissement. Ils se sont non seulement avérés inefficaces face à la pauvreté, mais ils l'ont approfondie. »⁹⁴⁰. Il n'y a donc aucune vérité, ni sincérité dans les coopérations entre l'Afrique et les organismes internationaux d'aides « humanitaires ».

La vérité accompagnée de la sincérité sont les deux vertus qui se dissipent face aux questions d'ordre économique. Ces deux vertus sont neutres en ceci qu'elles ne visent pas un calcul, un intérêt bien précis. D'ailleurs, l'équilibre du monde dépend de l'existence de ces deux pôles diamétralement opposés, le bien et le mal. L'ordre n'a de sens que si le désordre existe. À partir de là, il n'est pas possible de parler d'une paix perpétuelle dans les relations mondiales. L'équilibre du monde dépend d'abord de l'équilibre des hommes qui le constituent. D'où le principal défi dans les relations internationales est plus l'homme que les États, est plus l'homme que la science, est plus le sens que l'essence. Car, la question du sens, même sous l'emprise d'une quelconque essence, trouve son sens dans les qualités humaines. Celles-ci doivent s'inspirer de l'ordre qui règne dans la diversité naturelle.

D'après Séverine Kodjo-Grandvaux, pour mieux cerner de façon globale, les problèmes de l'Afrique afin de mieux restructurer ce continent, il faut étudier au préalable ce qu'elle appelle les catégories économiques qui mettent à nu les interactions économiques de l'Afrique avec les autres peuples du monde. Car, l'Afrique n'est pas un système économique particulier qui soit réfractaire aux crises qui affectent la grande économie mondiale. Voilà pourquoi elle affirme que « *dénoncer l'État sans étudier les catégories économiques sur lesquelles il est fondé évite de penser l'insertion de l'Afrique dans la mondialisation, c'est-à-dire dans un système économique particulier, celui du capitalisme, et conduit à la seule responsabilisation des dirigeants africains.* »⁹⁴¹. C'est ainsi que tout en Afrique semble être le « copier-coller » de l'Europe, ce qui revient à dire qu'aucune résistance substantielle, qu'elle soit d'ordre politique ou économique, n'existe en Afrique. Or, « *la culture occidentale ne se maintient que du désir du reste du monde d'y accéder* »⁹⁴².

Étant donné que « *désormais, l'occidentalisation est devenue la mondialisation* »⁹⁴³ d'après Serge Latouche, en plus, comme « *le plus vieux nom de l'occidentalisation du monde était tout simplement la colonisation et le vieil impérialisme* »⁹⁴⁴, il convient de souligner que

⁹⁴⁰ *Idem*

⁹⁴¹ Séverine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines*, p. 276.

⁹⁴² Chronique de Libération du 18 novembre 2005, reprise le 7 mars 2007 et prononcé par Jean Baudrillard dans Serge Latouche, *Entre mondialisation et décroissance. L'autre Afrique*, p. 61.

⁹⁴³ Serge Latouche, *Entre mondialisation et décroissance. L'autre Afrique*, p. 64.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, p. 65.

la source du sous-développement de l'Afrique se résume à son histoire, à l'ensemble des traumatismes historiques qu'elle a subis. De ce fait, la libération et l'autonomie de l'Afrique constituent son premier pas vers l'émergence. Les indépendances historiques n'ont qu'éteint que de simple slogans. Car, aujourd'hui, on voit le néocolonialisme battre son plein en Afrique que ce soit en politique ou en économie. Rappelons que l'importation de la religion en Afrique, en tant que l'une des approches de l'occidentalisation du monde est ce qui a sorti l'Africain de tout élan de création et d'innovation. Ces religions, dans la majorité des cas ne sauraient permettre le développement économico-politique du continent en ceci qu'elles sont là pour recueillir plutôt les ressources intérieures afin d'enrichir Rome. Pour Marcien Towa, la religion est fixiste, c'est pourquoi elle ne saurait être au service du développement. Or, il est impératif à la philosophie d'aujourd'hui de s'ériger, de par sa critique, en une arme de révolution des mentalités, des structures politiques et des échanges économiques : « *Probablement plus que jamais, le capitalisme global apparaît comme un paradigme civilisationnel incluant tous les domaines de la vie sociale. L'exclusion, l'oppression et la discrimination qu'il produit n'ont pas seulement des dimensions économique, sociale et politique, mais aussi culturelle et épistémologique.* »⁹⁴⁵.

Cette prise de position de Boaventura de Sousa Santos épouse la logique de Jean Marc Ela chez qui, il faut traiter le mal dès la racine. L'on ne saurait combattre l'ennemi avec ses instruments de combat qu'il a élaborés lui-même. De ce fait, il faut développer un paradigme qui soit en mesure de s'opposer au paradigme de l'économie globale. Par la critique qui caractérise la philosophie, le mimétisme ne devient qu'une antiphilosophie. Ce que l'auteur appelle ici la « diversité épistémologique » est ce qu'on nomme communément la pluralité des rationalités. Déjà, Hannah Arendt nous fait comprendre que le monde nous apparaît différemment. Là, il convient de déduire que chacun doit exposer son apparition du monde selon son paradigme. Au sein de la mondialisation, l'Afrique pour sortir de son sous-développement doit développer un paradigme qui lui soit bénéfique et qui prenne appui sur les traditions et cultures africaines.

Il n'est pas possible que le monde évolue dans le sens de l'équilibre en marge de la justice, de l'ordre et de la vérité qui ont toujours caractérisé la société égyptienne ; ceci d'autant plus que « *la société égyptienne englobe l'Univers entier : les éléments, autant que les êtres,*

⁹⁴⁵Boaventura de Sousa Santos, *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, Londres/New-York, Verso, 2007, p. XIX. Cité par Jean-Serge Massamba-Makoumbou, « Philosophie de l'africanité et africanité de la philosophie dans la « Revue philosophique de Kinshasa » et « Philosophia Africana », thèse de doctorat soutenue à l'École des Hautes Etudes en Sciences sociales » le 11 décembre 2018, p. 35.

sont immatriculés, comme partie d'un même tout, collaborateur d'une tâche commune. »⁹⁴⁶. Ainsi, la tâche commune dont parle l'auteur ici assigne à l'humanité un destin commun. Une communauté de destins implique chez des êtres raisonnables une coresponsabilité du tout dans lequel ils font partie intégrante. Détruire l'enveloppe dans laquelle on se trouve, c'est se détruire soi-même. Le principe de la pluralité humaine doit être source d'équilibre entre le tout et la partie, la partie et le tout, le tout et le tout et la partie et la partie. Car, le défi de l'homme n'est pas seulement à pacifier ses relations avec autrui, mais aussi avec la nature et l'absolu : c'est l'équilibre des pluralités. Cet équilibre n'est réellement possible que s'il y a de l'ordre dans la différence et une hiérarchisation dans les modes de gestion.

La démocratie libérale qui repose sur l'égalité de tous ne peut que conduire à une société peinte à l'image de l'Isfet. Car, une société sans hiérarchie est d'office vouée à l'échec, au désordre parce qu'« *un ordre ne peut résulter que du jeu des différences et de la hiérarchisation...* »⁹⁴⁷. En d'autres termes, c'est dans la différence et la hiérarchie que la bonne gestion des hommes se fait possible. Ce n'est que dans ce contexte que les questions de respect, d'obéissance et de dignité réciproques trouvent leurs sens. Dans la hiérarchie du politique de Platon, l'obéissance était gradationnelle à telle enseigne que les artisans devaient obéir aux guerriers et aux magistrats-philosophes tout comme les guerriers devaient le faire à l'égard des Magistrats-philosophes. Ce qui devait les tenir tous, même les magistrats-philosophes était la raison : « *Les magistrats gouverneront, les guerriers obéiront aux magistrats, et les autres obéiront aux deux ordres supérieurs, et ainsi la justice, c'est-à-dire l'harmonie, règnera entre les trois ordres.* »⁹⁴⁸. La justice est donc liée à l'ordre et, l'injustice au désordre. La différence hiérarchique ne renvoie donc aucunement à l'injustice, sauf si les pouvoirs ne se tiennent pas réciproquement.

3- De la différence à la référence : la question de la démocratie à l'africaine

La différence de la démocratie à l'africaine avec la démocratie ultralibérale fait de l'Afrique la référence historique. En effet, bien qu'Hannah Arendt ne définisse pas le politique par un régime politique précis, le régime politique qui sied plus avec l'espace politique africain est la démocratie consensuelle africaine. Loin de penser, comme David N'Goran, que l'espace politique africain face aux analyses des textes de Hannah Arendt n'a été que « *le laboratoire*

⁹⁴⁶ Alexandre Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, Albin Michel, Collection « L'Évolution de l'homme », 1925, p. 547.

⁹⁴⁷ Georges Balandier, « La violence et la guerre : une anthropologie » in *Violence et sécurité collectives*, n° 110, UNESCO / ERES, 1986, p. 534.

⁹⁴⁸ Platon, *Le politique*, p. 25.

d'une des premières expérimentations du totalitarisme à travers la colonie»⁹⁴⁹, il convient de souligner que la portée du discours de Hannah Arendt en Afrique, en relation à son analyse sur l'origine du totalitarisme, est un cri d'alarme au sujet de la non applicabilité des Droits de l'Homme en Afrique pendant la colonisation. Cela dit, les Droits de l'Homme promeuvent la liberté dans leur essence bien que dans leur déploiement, ils sont le mode favori de l'ingérence des pays du Nord dans les affaires des pays du Sud. Cet éveil de Hannah Arendt doit amener l'Afrique à se tailler « *une démocratie qui soit aux couleurs* » de notre continent. Mais, avant d'analyser de fond en comble la question de la démocratie africaine et de celle à l'africaine, examinons les propos ci-contre du Prince Dika-Akwa :

*Aujourd'hui, le chercheur africain, le chercheur occidental de l'époque de la décolonisation ne sauraient avoir la prétention d'avancer la science dans la connaissance de l'Afrique, s'ils continuent à ignorer l'expérience propre à l'Afrique, les racines socio-épistémologiques de son savoir spécifique, la logique interne qui sous-tend le développement de ses sociétés et l'indissociabilité des phases "traditionnelle" et "moderne" de celle-ci.*⁹⁵⁰

Par là, il convient de souligner que parler de l'Afrique en marge de la connaissance de ses fondements à la fois traditionnels et épistémologiques, c'est présager de faux résultats de la recherche. Aucun progrès de la science véritable en Afrique ne peut se passer de l'histoire de cette partie du monde. On peut donc voir que l'âme africaine repose sur son histoire. Ayant perçu cela plus tôt, les Occidentaux se sont trouvés dans l'obligation d'effacer cette histoire afin que surgisse une crise de la personnalité africaine. C'est dans cette histoire que l'on peut donc comprendre que la démocratie est inhérente à l'Afrique ancienne.

La démocratie en Afrique est un prêt à porter copié chez la race blanche. Elle est d'ailleurs la source du sous-développement de l'Afrique parce qu'elle requiert un niveau rationnel élevé au sein de la population. Elle est même inadéquate à la réalité humaine lorsqu'on sait avec Thomas Hobbes que ce n'est que face à la rigueur des lois qu'incarne le Léviathan que l'homme agit dans l'ordre rationnel. Quant à la démocratie à l'africaine, c'est celle qui a toujours été pratiquée en Afrique traditionnelle même au sein des sociétés que les Occidentaux avaient qualifié d'acéphales. Le partage de pouvoir est inhérent à l'Afrique traditionnelle. Une démocratie construite sur cette base en marge du libéralisme serait la

⁹⁴⁹ David N'goran, « Une brève histoire des idées politiques (africaines) », in *De la culture littéraire, pour comprendre la littérature générale et comparée*, Abidjan, INIDAF, 2013, p. 115.

⁹⁵⁰ Prince Dika-Akwa Nya Bonambela, *Problèmes de l'anthropologie et de l'histoire africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1982, p. 362.

meilleure. Car, elle a en son sein des restrictions afin de mieux recadrer la raison humaine. Elle n'est pas ultralibérale. C'est ainsi que, pour démontrer le caractère démocratique dans la gestion du pouvoir traditionnel africain, Cheikh Anta Diop, dans l'Afrique noire d'avant la colonisation, démontre au sujet de l'Empire Mossi que

*L'empereur, le Moro Naba sort héréditairement de la famille du Moro Naba défunt ; mais sa désignation n'est pas automatique. Il est choisi par un collège électoral présidé par le premier ministre, le Togo Naba [...] qui, pourtant n'est pas un Nkomsé, mais sort d'une famille ordinaire. Il est en réalité le représentant du peuple, de l'ensemble des hommes de condition libre, des citoyens qui composent la nation Mossi.*⁹⁵¹

Cette prise de position laisse entendre que le scrutin indirect de la démocratie moderne lors des élections vient de l'ancienne organisation politique de l'Afrique. C'est sur cette base politique que doit se tailler la démocratie à l'africaine en tant que gouvernance politique qui sera non pas « libérale », mais qui conjoint la liberté à la responsabilité, la politique et l'éthique, la technique et la conscience. La division de l'Afrique a été la meilleure façon occidentale de vaincre la puissance africaine. Car selon Emmanuel Pondi, « en Afrique, on ne sépare que pour mieux régner »⁹⁵². Ainsi, comme Kwame Nkrumah, le retour et le recours à cette unité constituera la force de l'Afrique dans un contexte mondialisé. La « continentalisation africaine » doit être la phase inaugurale de l'Afrique pour se hisser à la hauteur des « grandes puissances » de la mondialisation actuelle. Le bonheur de l'Afrique ne peut que venir de l'Afrique elle-même. S'il a été perdu, il faut le « réinventer » tout en l'actualisant tel que Théophile Obenga l'expose en ces termes : « *L'homme, je crois, a déjà séjourné dans le bonheur qu'il faudra, désormais, sans relâche, réinventer. L'homme peut encore faire corps avec le bonheur.* »⁹⁵³.

L'Africain d'aujourd'hui a perdu sa culture intrinsèque de par le processus de colonisation, d'où son regard est toujours rivé vers l'Occident. C'est ainsi que les sociétés africaines en cours de modernisation politique sont la terre d'une politique à l'image du théâtre au sein de lequel toute transition politique s'accompagne des soulèvements groupusculaires amenant ainsi le système en place à transcender les valeurs dites démocratiques pour rétablir de l'ordre social dans ce théâtre politique. Ceci est dû à la mainmise des forces exogènes dans

⁹⁵¹ Cheikh Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1987, p. 50.

⁹⁵² Jean Emmanuel Pondi, *Harcèlement sexuel et déontologie en milieu universitaire*, p. 71.

⁹⁵³ Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, p. 514.

l'appareil gouvernemental des pays africains. Les considérant dans la majorité des cas comme des proto-nations, l'Occident a pour ambition de continuer et pérenniser son ingérence en Afrique :

*La proto-nation constitue un gouvernement formellement indépendant. Elle tient un discours nationaliste, mais dominé entièrement par la rationalité de la stratégie et du capital financier multinational. La proto-nation assiste sans défense au pillage de ses ressources humaines, agricoles, minières. Son système symbolique comme sa vie économique, politique et sociale, subissent la loi exclusive et contraignante du capital financier multinational et de sa rationalité marchande.*⁹⁵⁴

Grosso modo, les États africains ne sont pas encore réellement autonomes sur tous les plans. Ils dépendent encore de leurs anciens maîtres que sont les puissances colonisatrices. Leur balancement entre la démocratie traditionnelle des anciens Égyptiens et celle venue de l'Occident nous oblige à développer une forme de démocratie qui concilie la démocratie africaine avec la démocratie à l'africaine laquelle trouve sa source dans l'éclectisme des modes de vie traditionnels. Il n'est pas possible de penser que « *ce ne sont pas les Noirs d'Afrique qui intéressaient Arendt* »⁹⁵⁵ lorsque l'on sait que les expériences totalitaires hitlériennes trouvaient leurs sources d'inspiration dans les génocides commis par la colonisation en Afrique. En opposant donc la théorie de l'espace commun comme mode de survivance du sens de la politique aujourd'hui au totalitarisme désertique, nous pouvons conclure que Hannah Arendt milite pour une démocratie universelle dont l'essence sera la pluralité, laquelle est chère à la mondialisation, et le sens, la liberté qui est le mode par excellence de la conception traditionnelle de la démocratie en Afrique. La démocratie traditionnelle est celle qui se faisait sous l'arbre à palabre ; que l'on observe même encore dans certaines de nos chefferies traditionnelles où non seulement le chef partage son pouvoir avec les notables, mais également les décisions se prennent de commun accord dans la communauté démocratique. Paul Biya face à ce constat va, dans *Pour le libéralisme communautaire*, entrevoir la nécessité d'adapter la démocratie occidentale aux réalités socio-traditionnelles camerounaises pour que cette forme de démocratie soit en concordance avec les principes du génie propre aux peuples africains en général et camerounais en particulier. Ainsi, affirme-t-il, « *je me sens le devoir de promouvoir*

⁹⁵⁴ Jean Ziegler, *Le pouvoir africain*, Paris, Seuil, 1975, p. 17.

⁹⁵⁵ « Feminist interpretations of Hannah Arendt » cité par Sonia DAYAN-Herzbrun, « L'Afrique, monde fantôme et théâtre d'ombres », in *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées alternatives*, Colloque, Université Paris-Diderot, 2006, p. 161.

*une démocratie qui soit aux couleurs de notre pays, qui prenne racine aux profondeurs du génie propre de notre peuple.»*⁹⁵⁶.

Toute politique étant fille de son temps, aucune politique ne peut être éternelle sans actualité ou dépassement possible. Vouloir ainsi étendre la démocratie libérale dans le monde entier est l'illusion la plus flagrante en politique contemporaine. Il n'y a pas de politique là où l'actualité n'existe pas. Le concept de politique universelle est une extension conceptuelle arbitraire qui manque de réalité objective. Ainsi, la politique, c'est l'urgence du moment, car les hommes que le politique a à sa charge et qui sont même sa signification, changent perpétuellement d'où aucun système politique n'est éternel. Celui qui répond aux exigences d'un peuple à un moment donné ne répondra pas, à coup sûr, aux réalités à venir. *In fine*, chaque peuple du monde, doit trouver un mode d'organisation tel que ce fut avec les fictions méthodologiques de l'état de nature. Chaque philosophe contractualiste a pensé l'avènement de l'état « moderne » en fonction des vices qu'il a observés dans son hypothèse de recherche. Pour la construction d'un État unitaire, il faut une philosophie de l'intégration nationale. Les identités particulières qui font partie intégrante dans cette diversité s'effacent à travers la mise sur pied d'une véritable politique d'intégration nationale. Par cette dernière, les diverses tribus d'Afrique vivront en harmonie ayant toutes, le même souci à savoir : la préservation de l'unité nationale. Finalement, tous les moyens en Afrique doivent être mobilisés pour que les politiques d'intégration atteignent leurs idéaux qui est l'unité dans la diversité tribale. Car, nous réitère Maurice Kamto, « *la prise de conscience du fait ethnique grandit avec l'échec des politiques d'intégration nationales* »⁹⁵⁷. L'échec de ces politiques d'intégration est la cause du sous-développement de l'Afrique. Cet échec est plus lié à l'ingérence étrangère dans les politiques intérieures d'Afrique.

Selon Balandier, il y a une forme d'anthropologie qui existe en la violence et la guerre. Car le guerrier, dans un contexte de guerre, développe une forme d'anthropologie qui lui est propre qui est différente de son statut social. Cependant, tout comme Hannah Arendt le soulignait, la différence n'implique pas l'opposition, elle est juste une position différente de la nôtre. Il y a donc un ordre dans la différence des régimes politiques par les principes socioculturels qui permettent de construire des identités des individus et de déterminer leurs différentes positions sociales. Voilà pourquoi, conscient de cette situation, Georges Balandier

⁹⁵⁶ Paul Biya, *Pour le libéralisme communautaire*, Paris, Pierre Marcel Favre, Collection « ABC », 1987, p. 44.

⁹⁵⁷ Maurice Kamto, *L'urgence de la pensée, réflexion sur une précondition du développement en Afrique*, Yaoundé, Mandara, 1993, p. 150.

affirme que « *c'est en raison des différences ordonnées que la société et sa culture se constituent en des ensembles organisés que les hommes peuvent s'y définir - construire leur identité - et s'y situer, déterminer leurs positions sociales.* »⁹⁵⁸. En d'autres termes, la hiérarchisation est le socle de l'ordonnement des différences en vue d'un ordre systématique dans la gestion des hommes. La Maât en reconnaissant l'existence du principe qui lui est opposé, l'Isfet, restaure l'ordre dans cette différence et s'érige en principe fondateur et régulateur. C'est cette différence qui sera plus tard reprise par la philosophie manichéenne du Moyen Âge qui pose devant l'homme l'alternative du bien et du mal.

Au sujet de la mondialisation, il faut de l'ordre dans le système mondial qui est actuellement chaotique. Pour que règne ainsi l'ordre dans ce système mondial, il faut que chaque pouvoir tienne l'autre, qu'aucun pouvoir ne soit indépendant et que le droit international soit plus un devoir international fondé par toutes les affinités géographiques du monde et donc, étant donné que la gouvernance ne saurait être l'affaire de tous mais de quelques-uns, elle doit être représentative. Cela revient à dire que chaque État du monde doit être représenté et ces différents représentants se doivent d'être plus gouvernés par leurs raisons que par leurs passions, tels les philosophes –magistrats de Platon. Si l'homme use réellement de sa raison en références aux principes mâatistes sus-évoqués, l'ordre dans le système mondial règnera de soi et la justice en tant que concept réel et pratique prendra corps. Ce n'est pas la mondialisation en soi qui est mauvaise, c'est l'homme plutôt qui est mauvais. Guérir le mal de l'homme, c'est guérir la mondialisation. Une telle guérison ne saurait s'opérer au sein du libéralisme des valeurs qui soustrait la gouvernance de toute véritable hiérarchie, mais seulement dans un système mâatiste qui fera régner dialectiquement l'ordre, la justice et la vérité. Aucun des trois ne doit être détaché de l'autre. Voilà le sens de l'universel que doit revêtir la mondialisation contemporaine. Même dans le vaste marché mondial, les partenariats économiques et les conventions bilatérales et même multilatérales seront à la fois justes, vrais et ordonnés. Cela, à coup sûr, mettrait fin à l'existence des institutions de Breton Wood, le F.M.I. et la Banque Mondiale, dont les principes d'action actuels sont diamétralement opposés à ceux de l'éthique du vivre ensemble mondial. Ces principes de Breton Wood sont, en notre sens, *l'injustice, le mensonge, le faux*.

⁹⁵⁸ Georges Balandier, « La violence et la guerre : une anthropologie » in *Violence et sécurité collectives*, p. 535.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le problème névralgique que nous avons voulu résoudre au terme de cette réflexion a été celui du statut épistémologique du politique arendtien à l'ère de la mondialisation. Il s'est agi pour nous, à la suite de ce questionnement, d'intégrer certains principes politiques arendtiens dans les modes de déploiement de la mondialisation afin de la sortir de ses dérives actuelles qui proviennent de sa collaboration avec la logique postmoderniste qui est par nature iconoclaste à l'égard de l'axiologie. Un tel objectif a été atteint au moyen d'une méthode analytico-dialectique qui nous a permis d'étendre notre travail en trois parties chacune composée de trois chapitres. En effet, nous avons démontré dans la première partie de notre analyse que la mondialisation tire certains jalons dans la conception du politique arendtien à partir du fait que son objectif est d'étendre les rapports humains sous le prisme d'un « village planétaire », lequel objectif coïncide avec l'essence du politique arendtien qui est la pluralité humaine et dont la liberté traduit le sens. Il apparaît que c'est au nom de la recherche de cette même liberté que la mondialisation va s'agripper sur l'ultra libéralisme démocratique et même capitaliste. Par la démocratie libérale qui se déploie au moyen du capitalisme libéral, lequel est le mode opératoire de l'extension du grand marché mondial, la libre circulation des hommes et des biens devient un mobile d'extension de l'économie occidentale partout dans le monde. Cette extension n'est pas qu'économique, elle touche d'autres secteurs d'activités humaines à l'instar de la culture, des valeurs traditionnelles, des idéologies politiques nationales et des souverainetés nationales. C'est ainsi que la mondialisation entraîne le « choc des civilisations » d'après Samuel Huntington puisqu'elle s'érige en une occidentalo-américanisation du monde au sens de Serge Latouche. Ainsi, il a résulté que la mondialisation est un vaste champ discriminatoire au sein duquel « *il y a ceux qui décident – et ceux qui n'ont rien à dire* »⁹⁵⁹. Cela revient à dire que la mondialisation est un processus non équitable qui est au service de certains peuples, – ceux du Nord –, et au détriment des autres, – ceux du Sud.

De plus, par le fait que les systèmes totalitaires de l'Allemagne hitlérienne aient eu une grande influence sur la vision politique arendtienne, nous avons conçu le concept de totalitarisme comme fondement de la pensée libérale dans la mesure où la vision du monde libéral actuel est une vision totalitaire qui se cache derrière les slogans des Droits de l'Homme et les concepts de néolibéralisme. Son caractère totalitaire est lié au fait ces slogans ont pour ambition de totaliser le monde en un tout monolithique selon la vision du monde du centre qui

⁹⁵⁹Johannes Rau, Chance, nicht Schicksal. Die Globalisierung politisch gestalten. « Discours de Berlin », http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/JohannesRau/Reden/2002/05/20020513_Rede_Anlage.pdf;jsessionid=9E163374FB45E0A3D67148EE8EBA3044.2_cid388?__blob=publicationFile&v=3 (consulté le 28 septembre 2015). 2002, p. 2.

est l'Europe idéologique. Nous entendons par « Europe idéologique », l'ensemble des pays du Nord qui érigent leurs visions du monde en une vision universelle comme si l'universel se passait des particuliers pour ériger de façon imposée un seul « particulier » en un universel totalitaire. C'est ce vision totalitaire du monde qui rend plus opérationnels les échanges mondiaux au moyen du flux et du reflux que l'on observe au sein des grandes firmes internationales et au sein des institutions de Breton Wood dont la seule logique est de pérenniser les pays du Sud dans la misère et dans les dettes afin de prolonger la colonisation à la fois politique et économique. De là, nous sommes parvenu au résultat selon lequel la mondialisation n'est pas neutre, elle n'est non plus une pluralisation du monde dans le sens de Hannah Arendt. Elle est plutôt une uniformité, mieux une uniformisation du monde⁹⁶⁰ à la logique occidentale bien que l'actuelle guerre russo-ukrainienne remette cette unipolarisation du monde en cause pour le concevoir dans une perspective bipolaire, mieux multipolaire : la démocratie libérale est un échec. Car, la multipolarisation du monde ressuscite la question de l'existence des classes sociales mondiales dont l'essence n'est que l'opposition permanente.

Par ailleurs, nous avons présenté la mondialisation démocratique-libérale comme un mode d'extension de la civilisation occidentale qui crée la perte du sens politique au sein des États-nations en nous basant sur l'historicité. De là, nous avons vu que « la fin de l'histoire » que proclament les philosophes historiens tel que Francis Fukuyama avec l'avènement de la démocratie libérale qu'il présente comme le mode de régime politique qui satisferait les attentes du peuple parce qu'il mettrait fin à l'existence des classes sociales, laquelle existence des classes sociales est à l'origine de l'évolution de la société au sens de Karl Marx, est un leurre. À ce niveau, nous sommes parvenu au résultat selon lequel la crise actuelle de l'État-nation au profit de l'État conventionnel et la transformation des relations internationales en des rapports internationaux (belliqueux) sont dues au fait que la démocratie néo et ultra libérale n'est qu'une forme de terrorisme à l'égard des valeurs humaines anciennes des époques précédentes⁹⁶¹. L'axiologie politique qui voudrait que la politique soit un *art* est biaisée au profit de la transformation de la politique en un *arc* au sein duquel la guerre s'impose aujourd'hui comme le principe d'action efficace et efficient. C'est ainsi que nous avons, avec Hannah Arendt et Julien Freund pour ne que citer ceux-là, revisiter les questions des essais nucléaires et des deux grandes guerres du vingtième siècle. Il est apparu avec Clausewitz que la guerre est la poursuite

⁹⁶⁰ C'est pour cette raison que mondialisation et globalisation font une seule et même chose ; pourtant les deux sont intrinsèquement différentes.

⁹⁶¹ Il s'agit de l'Antiquité, du Moyen Âge, de la Renaissance, de la modernité et même des Lumières.

de la politique par d'autres moyens⁹⁶². La guerre n'est donc plus une pratique antipolitique, mais un moyen politique qui garantit « la paix de puissance et d'équilibre » entre les peuples pour reprendre Raymond Aron. Parler ainsi de démocratie libérale et des Droits de l'Homme dans ce contexte n'est qu'un alibi au service de l'extension et de l'érection des antivaleurs en valeurs. Par exemple, comme l'homosexualité devient une valeur occidentale ces derniers temps au nom de l'ultra libéralisme démocratique, la mondialisation dans ce sens apparaît non seulement un mouvement politico-économique antirationnel, mais également comme un processus destiné à exterminer la race humaine. Ainsi, il n'y a aucun humanisme chez les libéraux sinon, un humanisme apparent et déshumanisant, sans fondement axiologique.

Ayant achevé cette première partie en fondant les jalons de la mondialisation dans la conception du politique arendtien, nous avons démontré, tout comme l'exige la dialectique, le dualisme sémantique qui existe entre la mondialisation dans son processus de déploiement et les principes politiques humanistes de Hannah Arendt. C'est pourquoi à la deuxième partie, nous avons analysé les concepts de politique et de mondialisation sous l'angle du dualisme. Cette dualité s'est appesantie en premier lieu au niveau de l'essence du politique arendtien qui est la pluralité humaine avec le sens de la mondialisation qui est l'unicité du monde, mieux le conformisme du monde dans la logique occidentale camouflée dans les concepts de l'universalisme. Nous sommes de ce fait parvenu au résultat selon lequel l'universalisme mondial n'est qu'une occidentalisation des valeurs. Il faut plutôt promouvoir un pluriversalisme qui prendra en compte toutes les sphères de l'existence de chaque peuple telles que la société, la culture, les identités particulières, les traditions... et les conjoindre de façon systématique et dialectique afin que tous les peuples du monde se reconnaissent au sein des pratiques de la mondialisation.

En fait, il n'y a aucune liberté au sens strict du terme au sein de l'universalisme « centrifuge » de la mondialisation actuelle. Le vrai universalisme est pluriversaliste en ceci qu'il contient les différentes valeurs de toutes les nations à l'image de la « volonté générale » de Jean Jacques Rousseau qui voudrait un transfert de pouvoir de chaque volonté individuelle ou nationale dans la « volonté générale mondiale » au sein de laquelle il y a un gain en termes de liberté (collective et individuelle) lorsque tous les peuples se réunissent volontairement parce que chacun n'obéira qu'à lui-même, c'est-à-dire qu'à ce qu'il a lui-même fixé comme loi. La crise de l'État-nation au profit de l'État mondial n'est qu'une altération des rapports humains

⁹⁶² Clausewitz, *Op. cit.*, p. 67.

en un conflit d'intérêts : voilà pourquoi le droit international qui s'applique *sur* les faibles, le Sud, et est appliqué *par* les forts, les pays du Nord. C'est ainsi que pour sortir les rapports humains du conflit, nous avons décidé de faire une herméneutique politique afin de revisiter et interpréter la tradition politique d'avant le XXe siècle qui avait maintenu l'humanité dans la paix pendant fort longtemps. Car, d'après Hannah Arendt, c'est la perte de la tradition politique qui est à l'origine de la crise de la politique contemporaine.

Dans le but de restaurer au sein du « politique contemporain » la souveraineté intérieure et la liberté au-delà des macrostructures mondiales existantes et en cours d'existence, nous avons conçu une mondialisation pacifique qui devrait s'appuyer sur les critères universels de l'humanité ou attributs ontologiques tels que la raison, la liberté, l'autonomie et la responsabilité, mieux la « cosmoresponsabilité ». C'est le concept de « cosmoresponsabilité » qui s'est avéré impératif face au cosmopolitisme qui se passe des différences raciales et tend, au nom du libéralisme, à soustraire l'homme de sa responsabilité vis-à-vis de son *alter ego*, de la nature et de l'Absolu. La juxtaposition de la « cosmoresponsabilité » avec la « cosmocitoyenneté » et la cosmopoliticité devient donc une trilogie conceptuelle capable de recadrer l'extension des relations humaines et à garantir la pérennisation de l'existence pour des générations futures ; en un mot, l'altermondialisme est possible. De fait, l'extension des rapports humains s'accompagne de la croissance technologique qui, sans une responsabilité éthique préalable réciproque (qui n'est pas forcément « *une heuristique de la peur* »⁹⁶³ dans le sens de Hans Jonas, mais plutôt une heuristique de la prévision et de la prédiction), ou d'une « politique éthique » selon le mot de Jean Robelin dans *pour une rhétorique de la raison*⁹⁶⁴. C'est par le respect de ces principes universels à l'humanité que la mondialisation capitaliste pourra réellement assumer l'universalisme qu'elle prétend proclamer alors que dans la réalité, cet universalisme n'est qu'une sorte d'occidentalisme ou d'américanisme. Il faut implémenter au sein de la mondialisation un universalisme pluriel ou alors un pluriversalisme axiologique.

En plus, afin d'avoir un équilibre de forces au sein du grand État mondial, il est judicieux de parler de pluriversalisme politique, éthique, culturel et axiologique qui signifie que le macro État mondial doit intégrer en son sein les valeurs politique et axiologique de différentes nations, surtout celles qui valorisent l'humain, c'est-à-dire celles qui sont positives à l'humanité. Dans ce sens, il ne saurait avoir une valeur dans la pratique de l'homosexualité et de la zoophilie tel

⁹⁶³ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, Collection « Champs », 1995.

⁹⁶⁴ Jean Robelin, *Op. cit.*, p. 46.

que le libéralisme occidental voudrait le faire comprendre au monde entier aujourd'hui au nom des Droits de l'Homme. Dans cette ligne de pensée, la mondialisation s'oppose à toute forme d'humanisme. Même les concepts de cosmopolitisme auxquels elle est alliée ne sont que déculturation et aliénation des peuples du Sud. Nous parvenons de fait au résultat selon lequel, le communautarisme mondial est mieux adapté à la diversité des peuples du monde que le capitalisme mondial. C'est par cette forme de communautarisme que l'effectivité d'une mondialisation équitable, juste et prospère est possible.

Dans la troisième partie, nous avons souligné les différents enjeux que la conception politique arendtienne peut avoir au sein de la mondialisation actuelle. C'est ainsi que nous avons vu qu'à partir de la pluralité humaine, l'altermondialisme qui veut que la mondialisation soit recadrée, soit équitable entre les peuples trouve tout son sens. Nous avons souligné de ce fait trois enjeux essentiels : En premier lieu, nous avons dégagé l'enjeu sociopolitique qui a trouvé son fondement dans l'essence humaine qui n'est que pluralité au sens arendtien du terme. Cette essence plurielle doit donner un sens pluriel à la mondialisation pour que chaque peuple considère l'autre comme un pair, un égal, une altérité à ne pas désaltérer. La conservation des identités culturelles des différents peuples sera effective et la « mondialisation générale ou riche » sera à l'image de la « volonté générale » de Jean Jacques Rousseau au sein de laquelle, on est plus libre en concédant la liberté particulière à l'espace commun, l'espace de liberté et de souveraineté. Il est apparu *in fine* que le politique arendtien dans sa conception principielle est une source d'encrage éthique pour une humanisation des grands échanges mondiaux et de la préservation de la culture du passé, de l'esprit créateur et de la souveraineté des peuples. En deuxième lieu, nous avons dégagé un enjeu économique sur la base des activités productives de l'espace commun tel que conçu par Hannah Arendt à savoir, le travail, l'œuvre et l'action. À cela le désir arendtien de sortir l'homme de sa définition contemporaine comme *l'homo economicus* pour le définir comme une *homo laborans*, créateur des valeurs et soucieux de l'espace politique qui n'est rien d'autre que le monde en tant que condition d'existence de l'homme lui-même. Il s'est agi pour nous de promouvoir une éthique économique⁹⁶⁵ en lieu et place de l'économie éthique⁹⁶⁶ qui caractérise la mondialisation actuelle et voudrait substituer le capitalisme par la capitalisation de l'individu, c'est-à-dire un processus qui consiste à prévoir un maximum d'éléments pour préserver la dignité humaine face à la montée fulgurante du

⁹⁶⁵ Ensemble des principes qui peuvent recadrer la recherche effrénée du capital, qui peuvent concilier le capital et l'humain. Là, l'éthique précède et gouverne l'économie.

⁹⁶⁶ Le fait que ce soit l'économie qui gouverne l'éthique et définisse ses principes d'action. Ici, l'éthique succède à l'économie et est recadrée par elle: voilà la réalité de la globalisation capitaliste actuelle.

capital. Ainsi, nous sommes parvenu au résultat selon lequel le capital humain doit être substitué aujourd'hui par l'humain capital et, l'économique doit suivre les voies du politique et non le contraire. C'est ainsi qu'on pourra vivre une ère de l'humanisme capital au lieu du capitalisme humain. De là, nous avons pu concevoir une meilleure condition de l'homme postmoderne au-delà de la course effrénée des innovations scientifiques.

En troisième lieu, la conception du politique de Hannah Arendt nous est parue comme un moyen de modernisation politique en Afrique au-delà du repli identitaire et traditionnel des sociétés africaines qui semblent être réfractaires à la modernisation politique, culturelle et technoscientifique ainsi qu'aux modes de vie y afférents qui sont par essence libéraux. Mais, la conception de l'autorité chez Hannah Arendt qui s'oppose à l'autoritarisme gouvernemental s'est formulée comme le moyen par excellence de la sortie de la crise du politique dans les États africains au sein desquels la françAfrique perdure. De ce fait, nous sommes parvenu au résultat selon lequel le pluralisme éthique et politique une fois de plus dans les modes d'organisation politique est ce qui doit être l'encrage d'un dynamisme traditionnel et d'un modernisme culturel. Il doit favoriser la prise en compte de toutes les cultures et non ériger une seule en universel. Ainsi, la mondialisation n'est pas par essence en conflit avec les politiques nationales, c'est le capitalisme libéral auquel elle s'agrippe comme paradigme de déploiement qui fait d'elle non seulement un mastodonte culturel, mais également un frein à l'exaltation des souverainetés politiques nationales.

Hannah Arendt, dans son ambition de sortir la culture de sa crise, devient une philosophe pour qui le pluralisme axiologique au sein de la mondialisation se présente comme la condition *sine qua non* d'une égalité effective des différentes nations au sein de l'État-monde. *In fine*, seule la collaboration pacifique entre le politique national et la mondialisation transnationale peut rendre la paix dans le monde, peut établir l'égalité dans les échanges mondiaux et peut donner lieu à la légitimité du cosmohumanisme dans ce vaste « village planétaire » auquel aucune nation contemporaine ne saurait se soustraire. Étant donné que « *nous sommes condamnés à rester ensemble. C'est notre punition* »⁹⁶⁷, la mondialisation devient une fois de plus non pas un mouvement auquel l'on peut se soustraire, mais une exigence à recadrer par les principes politiques arendtiens. C'est par la pluralité humaine que la mondialisation peut atteindre un pluralisme et le pluriversalisme axiologiques dont le but est de valoriser toutes les cultures et de les placer au même pied d'égalité. Le libéralisme, dans cette optique, doit

⁹⁶⁷ Tahar Ben Jelloun, *Le miel et l'amertume*, traduction de l'Académie Goncourt, Paris, Gallimard, Collection « nrf », 2021, p. 141.

optimiser ses principes qui sont conçus à la fois de façon utopique, radicale et réaliste⁹⁶⁸. Ce sont les libéraux réalistes, par opposition aux radicaux, qui sont favorables au compromis, à une fin ultime. Au-delà du fait qu'aujourd'hui, les identités particulières sont en dialectique permanente avec les identités des autres peuples du monde à telle enseigne que le « *principe national en soi est d'ores et déjà constitué par des éléments identitaires partagés* »⁹⁶⁹, il demeure néanmoins impérieux de souligner que le « pour soi » de ce même principe national doit permettre aux identités partagées d'être soumises à un partage réciproquement bénéfique à chaque nation. Le principe nouveau de la mondialisation, dans ce sens, doit accorder un impératif de privilège aux politiques nationales qui sont d'ailleurs la condition d'émergence et d'existence de l'interconnexion des peuples. Car, la mondialisation est d'abord et avant tout une interpolitisation des nations, des peuples, des cultures et enfin des économies du monde. En d'autres termes, il ne saurait avoir de politique mondiale sans politique nationale. Or, il a bel et bien existé des politiques nationales avant la mondialisation. Loin de s'opposer donc aux politiques, la mondialisation doit collaborer avec les politiques nationales pour mieux garantir son extension mercantiliste dont l'idéologie du capitalisme en fait montre.

La compréhension et la connaissance du monde ne sont jamais des construits achevés. De ce fait, prétendre clore le débat sur la mondialisation est un leurre au vu de multiples innovations qui ne font que faire du monde une nouvelle création tout en lui donnant un nouveau visage. Dans la même lancée, il est à noter avec Hannah Arendt que du monde doit s'appréhender dans le sens d'« *une activité sans fin, qui nous permet grâce à des modifications et des ajustements continuels, de composer avec la réalité, de nous réconcilier avec elle et de nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde* »⁹⁷⁰. La réalité de la mondialisation doit s'adapter aux principes universels de l'humanité pour une véritable collégialité entre la mondialisation et la souveraineté des peuples. De là, l'on pourra quitter de l'identité particulière à l'identité cosmopolite sans dépersonnalisation aucune d'un peuple particulier.

Ainsi, la condition de l'homme reste liée au politique et non à l'économique ; ce qui revient à dire que l'homme est un animal plus politique qu'économique. Penser que le

⁹⁶⁸ Frédéric Lebaron, *Le Savant, le Politique et la Mondialisation*, p. 115.

⁹⁶⁹ Jean Marc ferry et Bons Libois, *Pour une éducation postnationale*, Bruxelles, Edition de l'Université de Bruxelles, Collection « Philosophie et société », 2003, p. 13.

⁹⁷⁰ Hannah Arendt, « Compréhension et politique », in *La nature du totalitarisme*, Paris, Éditions Payot, 1990, pp. 39-40, cité par Abdenour Berkani, « Le cosmopolitisme en œuvre dans la mondialisation. Des identités multiples à l'identité cosmopolitique », Thèse présentée à l'Université Jean Moulin Lyon 3 en vue de l'obtention du grade de Docteur et à la faculté des études supérieures de l'Université de Montréal en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.), Novembre 2005, p. 432.

capitalisme libéral est le mode d'expression du « dernier homme » est une illusion. La dimension première de l'homme étant la politique, parce qu'elle est inscrite dans son essence, la mondialisation doit aussi avoir pour condition première la politique et l'économie par la suite. Cela revient à dire que la mondialisation tout comme le cosmopolitisme à l'égard des politiques nationales et des souverainetés individuelles n'est pas à considérer comme *«une négation et comme le vecteur d'une dissidence individuelle, mais au contraire comme une pleine affirmation, comme la description d'un fait ontologique et comme le principe d'un communautarisme à la fois plus large et plus vrai que le seul communautarisme politique.»*⁹⁷¹. Le communautarisme « large » et « vrai » dont parle l'auteur ici ne peut être effectif que par une conception politique de la mondialisation afin de préserver la dignité et la condition « naturelle » de l'homme postmoderne face au développement exponentiel de la technologie qui s'applique jusqu'à la nature humaine. Néanmoins, l'économie qui se résume à la recherche du gain épurge du champ des échanges mondiaux toute moralité d'où elle doit être précédée au sein de la mondialisation par les questions d'ordre politique, c'est-à-dire artistique par ricochet, esthétique. Car, la politique est un art d'après Platon.

« La mondialisation à venir » que nous proposons dans le cadre de cette recherche est celle qui sera plus politique qu'économique ; celle qui, bien que politique, sera humainement définie à travers la promotion de la diversité culturelle au sein du village planétaire, source d'égalité et de reconnaissance de chaque nation au sein de la « volonté générale mondiale » qui est la somme des « volontés nationales particulières » ayant accepté de commun accord d'intégrer cette forme d'« association mondiale ». De fait, le processus de la mondialisation doit éviter de créer les sociétés de masse qui ont rendu favorable l'extension du totalitarisme et même de l'antisémitisme dans l'Allemagne nazie. Car, ce qui caractérise le politique au sens arendtien du terme, c'est la préservation de « l'espace commun » qui est le sentiment qui échappe à la société de masse, incapable de distinguer le bien du mal. Cette forme de société banalise le mal puisqu'elle obéit plus par l'automatisme que par le tribunal de la raison critique. Voilà pourquoi pour Annette Disselkamp et Richard Sobel, *« la caractéristique principale de la masse, c'est l'absence d'intérêts communs »*⁹⁷². Or, toute la communauté d'hommes qui n'a pas d'intérêts communs ou qui a des intérêts divergents n'est que vouée au chaos. Il n'y a aucune liberté au sein des sociétés de masses. Elles s'établissent de façon arbitraire à travers le

⁹⁷¹ Stéphane Chauvier, *Du droit d'être étranger : essai sur le concept kantien du cosmopolitisme*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 52.

⁹⁷² Annette Disselkamp et Richard Sobel, « L'ambivalence politique du « social » dans les sociétés capitalistes : arendt avec castel », Presses de Sciences Po | « Raisons politiques », 2012/2 n° 46 | pages 195 à 215 DOI 10.3917/rai.046.0195.

sentiment de peur qu'inspirent les mouvements politiques en vigueur. Préserver l'espace commun, le monde, comme l'exige Hannah Arendt pour une meilleure « esthétisation du politique »⁹⁷³, revient à préserver l'espace commun mondial, qui est la condition d'existence et de pérennisation de l'humanité.

La préservation de l'espace commun au sein des échanges mondiaux implique *hic et nunc* l'humanisme mondial, le recadrage technoscientifique, la pacification des relations internationales et l'humain capital. C'est en valorisant le monde que la mondialisation sera plus au service de l'humanité. Car, le but de toute recherche est de perfectionner la condition humaine qui est en mutation permanente au sens arendtien du terme par opposition à l'essence humaine qui est statique bien qu'elle soit menacée aujourd'hui par les pratiques technobiomédicinales au nom de l'avènement du transhumanisme, du posthumanisme et du métahumanisme. La mondialisation, le postmodernisme politique, le transhumanisme et le posthumanisme doivent « *veiller à ce que l'homme devienne également prudent, qu'il soit à sa place dans la société humaine, qu'il ait faveur et influence. (...) il faut veiller à sa moralisation* »⁹⁷⁴. Ce sont malheureusement l'influence et la moralisation de l'être qui échappent à la mondialisation ultralibérale qui ne privilégie que faveur et droits sans devoirs.

Aussi, faut-il le reconnaître que l'idéal de l'interconnexion des peuples et des États/politiques devrait permettre à ces derniers de gagner plus en « souveraineté extérieure » qui est conçue par Carré de Malberg comme « synonyme d'indépendance »⁹⁷⁵. Il doit avoir une interdépendance entre les peuples sans aliénation aucune parce que cette interdépendance doit être volontairement admise par tous, sans centre ni périphérie, et la mondialisation en tant que « village planétaire » aura plus intégré à son sein, la signification essentielle du « village » qui se révèle par l'interconnaissance de tous « les villageois », la fraternité, la solidarité, la convivialité et l'hospitalité. Car, l'esprit capitaliste d'aujourd'hui est encore moins observé dans les « villages » contemporains bien qu'il soit plus accru dans les agglomérations. Parler donc de « village planétaire » plutôt que « d'agglomération planétaire » est déjà un moyen de soustraction ou une forme arithmétique de néolibéralisme et du néocapitalisme dans l'effectuation de la mondialisation que nous concevons dans le sens de l'humanisme mondial. Le statut épistémologique du politique national est la liberté, la pluralité et la souveraineté qui

⁹⁷³ Diane Lamoureux (1994), « Hannah Arendt, l'esthétique et le politique » in *Revue québécoise de science politique*, Op. cit.

⁹⁷⁴ Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, III, *Propos de pédagogie*, Paris, Gallimard, traduction française de Pierre Jalabert, 1985, p. 1157.

⁹⁷⁵ Carré de Malberg, *Théorie de l'État*, Paris, Edition de la CNRS, tome 1, volume 2, 1922, p. 71.

ne peuvent être reconnues que dans la mesure où la mondialisation humanise ses principes d'action et capitalise non point l'économie, mais plutôt l'humain. L'humain capital ou capitalisé qui est le type d'homme à définir au sein de la mondialisation, en lieu et place du « capital humain », est non seulement un citoyen du monde dont la souveraineté et la dignité sont à respecter, mais également un être à l'égard de qui les Droits de l'Homme se définissent en étroite collaboration avec les Devoirs de l'Homme. À cet effet, *in fine*, il faut que les Nations Unies créent/adoptent une Déclaration Universelle des Devoirs de l'Homme pour recadrer celle des Droits de l'homme. Car, l'ultralibéralisme qui est la source de la dépravation de la mondialisation, du politique, et de la démocratie néolibérale, est dû au fait qu'il existe une Déclaration Universelle des Droits de l'Homme sans une Déclaration Universelle des Devoirs de l'Homme.

BIBLIOGRAPHIE

I) OUVRAGES DE HANNAH ARENDT

- *Les origines du totalitarisme sur l'antisémitisme* (1951), traduction de Calmann-Lévy, Paris, Seuil, Collection « diaspora », 1973.
 - *Condition de l'homme moderne* (1958), traduction de Calmann-Lévy, Paris, Agora, 1983.
 - *La crise de la culture : huit exercices de la pensée politique* (1961), traduction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, Collection « Folio/Essai », 1972.
 - *Qu'est-ce que la politique ?* (1961), traduction de Sylvie Courtine-Dénamy, Paris, Seuil, 1995.
 - *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, traduction de Sylvie Courtine-Dénamy, Christain Bourgeois, Paris, Édition 10/18 N° 2802, Collection 10/18(2802), 1996.
 - *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, traduit de l'allemand par Anne Guérin, Paris, Gallimard, Collection « Folio », 1963.
 - *Essai sur la révolution*, traduction de M. Chrestien, Paris, Gallimard, Collection « Les Essais », 1967.
 - *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, traduction de Guy Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
 - *La vie de l'esprit*, traduit de l'américain par Lucienne Lotringer, Paris, PUF, 1983.
 - *La nature du totalitarisme*, traduction de Michelle-Irène Brudny, Paris, Payot & Rivages, 2018.
 - *Thinking*, traduction de Secker & Warburg, London, 1978.
 - *Juger. Sur la philosophie politique de Kant* (suivi de deux essais interprétatifs par Ronald Beiner et Myriam Revault d'Allonnes), traduction de Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1991.
- La philosophie de l'existence* (2000), Paris, Payot, Collection des textes écrits entre 1930 et 1954 et regroupés une première fois dans *Essays in Understanding*, traduction d'Anne-Sophie Astrup, New York, Harcourt Barce & Company, 1994.
- *Journal de pensée* (1950-1973), traduction de Sylvie Courtine-Dénamy, Paris, Seuil, 2005.

II) OUVRAGES SUR HANNAH ARENDT

- ABENSOUR, Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Collection « Sens et Tonka », 2006.
- AMIEL, Anne, *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, Paris, Édition Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 2007.
- BAYAMBA KASONGO, Martin, *La condition politique de l'homme et la mondialisation. Hannah Arendt et le monde global*, Paris, Éditions Universitaires Européennes, 2011.
- ENEGRÉN, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984.
- HOTTOIS, Gilbert (dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992.
- POIZAT, Jean-Claude, *Hannah Arendt, une Introduction*, Paris, Pocket, 2003.
- ROVIELLO, Anne-Marie et WEYEMBERGH, Maurice (dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992.
- TASSIN, Etienne, *Le trésor perdu : Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Éditions Payot & Rivages, Collection « Critique de la politique Payot », 1999.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt. Pour l'amour du monde*, traduction de J. Roman et Etienne Tassin, Paris, Édition Anthropos, 1986.

III) ARTICLES ET CORRESPONDANCES DE HANNAH ARENDT

1) ARTICLES

- « L'émancipation politique de la bourgeoisie », in Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, « Essais », 2002. pp. 369-414.
- « Social sciences Techniques et The Study of Concentration Camps », in Hannah Arendt, Sylvie Courtine-Denamy, Françoise Collin (dir.), *Jewish Social Studies*, traduction française in *Auschwitz et Jerusalem*, 12/1, janvier 1950, Paris, Deux Temps-Tierce, 2003, pp. 49-64.
- « Qu'est-ce que l'autorité ? », in Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de la pensée politique*, traduction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, Collection « Folio/Essai », 1972, pp. 121-185.

- « Compréhension et politique », Édition Esprit, n° 42, Juin 1980, in Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, traduction de Calmann-Lévy, Paris, Éditions Payot, 1990, pp. 66-79.
- « Introduction à la politique II », in Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, traduction de Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, pp. 48-162.
- « Sur la violence », in Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, traduction de Guy Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972, pp.105-208.
- « Du mensonge en politique : réflexions sur le document du pentagone », in Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, traduction de Guy Durand, Paris, Editions Calmann-Lévy, 1972, pp.7-51.
- « Politique et révolution », in Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, traduction de Guy Durand, Paris, Editions Calmann-Lévy, 1972, 1972, pp. 219-247.
- « La désobéissance civile », in Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, traduction de Guy Durand, Paris, Editions Calmann-Lévy, 1972, pp. 55-111.
- « La tradition et l'âge moderne », in Hannah Arendt, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, traduction française de Gallimard-Idées, Paris, Gallimard, 1972, pp.28-57.
- « Qu'est-ce que la liberté ? », in Hannah Arendt, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*. traduction française de Gallimard-Idées, Paris, Gallimard, 1972, pp.186-222.
- « Qu'est-ce que l'autorité ? », in Hannah Arendt, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*. traduction française de Gallimard-Idées, Paris, Gallimard, 1972, pp. 121-185.
- « Walter Benjamin », in Hannah Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, pp.244-306.
- « "Public rights and Private Interests" » in *Response to Charles Frankel*, M. Mooney et F. Stuber (dir.), *Small comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, 1977, pp.103-108.
- « Seule demeure la langue maternelle », in Hannah Arendt, *La tradition cachée : le juif comme paria*, traduction de Sylvie Courtine-Dénamy, Paris, Bourgeois, 1987, pp. 221-256.

- « La culpabilité organisée », in Hannah Arendt, *Penser l'événement*, Berlin, C. Habib, 1989, pp.21-34.
- « Retour à l'envoyeur », in Hannah Arendt, *Penser l'événement*, Berlin, C. Habib, 1989, pp.253-268.
- « La nature du totalitarisme », in Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, pp.67-138.
- « Religion et Politique », in Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, pp.139-171.
- « Les germes d'une internationale fasciste », in Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 35-45.
- «Reflections on the Hungarian Revolution'', in Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, London, Cleveland, Meridan Book, 1990, pp.480-510.
- «On the Human Condition'', in *The Evolving Society*, New York, The institute for Cybercultural Research Press, traduction de Georges Fradier, 1990, pp. 214-219.

2) CORRESPONDANCE

- « Lettre à Karl Jaspers. 17 février 1957 » in Hannah Arendt, *Correspondance Arendt Jaspers, 1926-1969*, Paris, Payot, traduction de l'allemand par Eliane Kaufholz-Messmer, 1995.

IV) ARTICLES SUR HANNAH ARENDT

- AMIEL, Anne, « Expérience et conceptualisation. Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ? », in *Hannah Arendt : de la théorie politique aux relations internationales*, Arabes, *Revue Du Greph*, n° 6, octobre 2011, pp. 8-21.
- AZAM, Geneviève, « Hannah Arendt et Karl polanyi : le libéralisme économique, l'effondrement du politique et la société de masse », in *Revue du Mauss* 2009/2, n° 34, MIS EN LIGNE sur Cairn.info le 06/01/2010 <https://doi.org/10.3917/rdm.034.0321>, pp. 321-335.
- BREAUUGH, Martin, «The Promise of Politics'', New York, Schocken Books, Edition et introduction de Jerome Kohn, 2007, pp. 24-25.
- CANOVAN, Margaret, « Hannah Arendt », in *David Miller et autres, Dictionnaire de la pensée politique*, Paris, Hatier, 1989, pp. 26-33.

- Diane Lamoureux (1994), « Hannah Arendt, l'esthétique et le politique » in *Revue québécoise de science politique*, n° 25, 1994, diffusion numérique le 05 décembre 2008, pp. 65-87.
- ÉNÉGREN, André, « La pensée politique de Hannah Arendt », Paris, Collection « Épilogue, une philosophie d'après la philosophie », 1984, pp.233-249.
- FISTETTI, Francesco, « Hannah Arendt à l'âge de la mondialisation » in *TUMULTES* 2008/1, (n° 30), pp. 109-124. Mis en ligne sur Cairn.info le 01/01/2011, <https://doi.org/10.3917/tumu.030.0109>.
- GURY, Sébastien, « Des « origines du totalitarisme » à la « condition de l'homme moderne » », in *Le portique* (En ligne), Archives des Cahiers de la recherche, Cahier 1 2003, mis en ligne le 17 mars 2005, consulté le 16 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/379>.
- HACHÉ, Étienne, « Comment concilier autorité et liberté ? Au sujet de la crise de l'éducation vue par Hannah Arendt », consultable dans URI: <http://id.erudit.org/iderudit/011508ar>.
- HOWARD, Dick, « Lire l'Essai sur la révolution de Hannah Arendt après la chute du mur », in *La raison publique*, Paris, Gallimard, traduction de Solange Chavel, n°7 Octobre 2007, 2010, pp. 241-259.
- JEFFREY, C. Isaac, « Oases in the desert: Hannah Arendt on the Democratic Politics » in *American Political Science Review*, vol. 88, no 1, Mars 1994, pp. 156-168.
- JESUHA, Thomas, « L'agir et le faire chez Hannah Arendt : réflexions et prolongements » in *Cahiers philosophiques* 2015/4(n°143), 2015, pp.81-104.
- LAKOVOU, Vicky, « La critique entre Hannah Arendt et l'école de Francfort », in *Tumultes* 2001/2-2002-1(n°17-18), pp.259-278.
- MAISSIN, Gabriel, « Hannah Arendt, l'art de l'alarme », in *Revue de débats*, Politique, Bruxelles, n° 46, octobre 2006, pp. 23-43.
- MOREAULT, Francois (1999), « Hannah Arendt, les États-Unis et la modernité politique ». In *Politique et Sociétés*, Vol. 18, n° 3, 2008, Consultable dans <https://doi.org/10.7202/040194ar>, pp. 121-144.
- POIZAT, Jean-Claude, « Hannah Arendt. Une introduction. » in *Le Philosophoire* 2004/1(n°22), Paris, La découverte, Collection « Agora », 2003. pp.190-195.

- POUCHOL, Marlyse, « Arendt et le travail : la divergence avec Marx », in *Presses Universitaires François-Rabelais*, 2011, <https://www.openedition.org/6540>, pp. 195 - 212.
- SYLVAIN ZAMBLÉ, Bi Zaouli, « Hannah Arendt et les droits de l'homme en Afrique coloniale », in *Revue des droits de l'homme* [en ligne], N° 8, 2015, mis en ligne le 11 septembre 2015, consulté le 15 janvier 2023, URL : <http://journals.openedition.org/revdh/1409> ; DOI.
- TAL, Steinbrecher, « Arendt et l'enfant: entre la perte et le salut » in *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 105, N° 1/2, Février-Mai 2007, pp. 107-131.

V) OUVRAGES ET ARTICLES GÉNÉRAUX

A) SUR LA MONDIALISATION

1) OUVRAGES

- AMIN, Samir, *Le virus libéral. La guerre permanente et l'américanisation du monde*, Paris, Éditions, Collection « Le Temps des Cerises », 2003.
- BAYAMBA KASONGO, Martin, *La condition politique de l'homme et la mondialisation. Hannah Arendt et le monde global*, Paris, Éditions universitaires européennes, 2011.
- BRAUNSTEIN, Jean-François, *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Paris, Grasset, 2018.
- CASTELLS, Manuel Olivan, *La Société en réseau I. L'ère de l'information*, Paris, Fayard, 1998.
- COUTURE, Jocelyne et COURTOIS, Stéphane (dir.), *Regards philosophiques sur la mondialisation*, traduction d'Ève Gaudet et Jocelyne Couture, Québec, Presse de l'université du Québec, 2005.
- DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian, *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2014, 2015.
- DELMAS-MARTY, Mireille, *Trois défis pour un droit mondial*, Paris, Éditions du Seuil, 1998. [Retrouver ce titre sur Numilog.com.](#)
 - *Le relatif et l'universel*, Paris, Éditions du Seuil, tome 1, 2004.
 - *Aux quatre vents du monde –Petit guide de la navigation sur l'océan de la mondialisation*, Paris, Éditions du Seuil, 2016.

- DOLLFUS, Olivier, *La mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2e édition, 2001.
- DOUGLAS THWAITES, James (dir.), *La mondialisation. Origines, développement et effets*, Presses de l'Université de Laval, 4^e édition, 2014.
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduction de Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992.
 - *State building. Gouvernance et ordre du monde au XXI^e siècle*, traduction de Denis-Armand Canal, Paris, La Table Ronde, Collection « Divers », 2005.
- GILARDONE, Muriel, *Mondes et mondialisations*, Paris, PUF, Rue Descartes, 2005.
- HABERMAS, Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, traduction de Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
- HORHEIMER, Max, *Éclipse de la raison*, traduction de J. Debonzy, Paris, Payot, 1974.
- HUNTINGTON, Samuel, *Le choc des civilisations*, Paris, Editions Odile Jacob, 1997.
- KANE, Cheikh Hamidou, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Nouvelle Édition, UGE, 1971.
- KANT, Emmanuel, *Théorie et pratique. Droit de mentir*, traduction de Stéphane Robilliard Eric Boris, Paris, Vrin, 1988.
- LATOUCHE, Serge, *L'occidentalisation du monde*, Paris, La découverte, 2005.
 - *Le pluralisme ordonné*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.
- LE BRIS, Catherine, *L'humanité saisie par le droit international public*, Paris, LGDJ, 2012.
- LEBARON, Frédéric, *Le Savant, le Politique et la Mondialisation*, Paris, Éditions du Croquant, Collection Savoir/agir, 2003.
- MAIGRET, Éric, *Sociologie de la communication et des médias*, Paris, 3^e édition d'Armand Colin, Collection U, 2015.
- MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit de l'anglais par Monique Wittig, Paris, Les Éditions De Minuit, 1964.
- NANCY, Jean-Luc, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Éditions Galilée, 2002.
- NJOH MOUELLE, Ebénézer (dir.), *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.
 - *Mondialisation. Rapports de forces et illusion de solidarité*, Yaoundé, Presse Universitaire de l'UCAC, 2016.

- OCAMPO, José Antonio et Juan Martin, *Mondialisation et développement, Un regard de l'Amérique latine et des caraïbes*, Santiago du Chili, Libros de la CEPAL, 2005.
- ONDOUA, Pius, *La raison unique du « village planétaire ». Mythes et réalités de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- PLIEZ, Armelle Choplin, Olivier, *La mondialisation des pauvres*, Paris, Éditions du Seuil et La République des Idées, Collection dirigée par Pierre Rosanvallon et Ivan Jablonka, 2018.
- ROSNAY, Joel (De), *L'homme symbiotique. Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1995.
- SAMIR AMIN, *La déconnexion. Pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 1985.
 - *Le virus libéral. La guerre permanente et l'américanisation du monde*, Paris, Éditions, Collection « Le Temps des Cerises », 2003.
- STIEGLER, Bernard, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, traduction de Paris, Édition Les Liens qui Libèrent (LLL), 2016.
- TAGUIEFF, Pierre-André, *Résister au bougisme, démocratie forte contre mondialisation techno marchande*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2001.
- TOCQUEVILLE, Alexis (De), *De la démocratie en Amérique II*, Paris, Gallimard, Collection « Folio/ histoire », 2005.
- TOKO NGALANI, René, *Mondialisation ou impérialisme à grande échelle ?*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- TOSEL, André, *Un monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Éditions Kimé, Collection « Philosophie en cours », 2008.
 - *Civilisations, Cultures, Conflits. Scénarios de la mondialisation Culturelle II*, Paris, Edition Kimé, 2011.
- TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, Collection « Problématiques africaines », 2011.
- VALÉRY, Paul, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Librairie Stock, 1931.
- VINSONNEAU, Geneviève, *Mondialisation et identité culturelle*, Bruxelles, 1ère édition, Collection « Groupe De Boeck S.A. », 2012.
- VIOULAC, Jean, *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, PUF, 2013.

2) ARTICLES

- APTER, Ernest David, « La mondialisation et les conséquences politiques du pluralisme négatif » in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 2007/2 n° 192, consultable à <https://www.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-sociales-2007-2-page-285.htm>, pp. 285-300.
- AYISSI, Lucien, « Philosophie et humanisme », in Lucien Ayissi et Noël Nathanaël Owono Zambo(dir.), *Humanisme et défis actuels. Entre anthropocentrisme et anthropothéisme, regards croisés de la philosophie*, Yaoundé, Afrédit, 2020, pp. 15-25.
- BAYART, Jean-François, « Globalisation et subjectivisation politique » in « Comprendre la mondialisation II». Manifestation organisée par le service Animation de la Bibliothèque publique d'information (Pôle Action culturelle et Communication), Cycle de conférences et débats avril/juin 2006, Bibliothèque Centre Pompidou, mis en ligne le 17 janvier 2014. Nouvelle édition [en ligne] et générée le 02 février 2021, consultable sur le site : <http://books.openedition.org/bibpompidou/677>.
- BAYLE, Laurent, « Débat » in « Comprendre la mondialisation II», Manifestation organisée par le service Animation de la Bibliothèque publique d'information (Pôle Action culturelle et Communication), Cycle de conférences et débats avril/juin 2006, Bibliothèque Centre Pompidou, mis en ligne le 17 janvier 2014, pp. 32-43.
- BOULANGER, Philippe, « mondialisation des médias et territoires », in *Géopolitique des médias*(2014), chapitre 3, Mis en ligne sur Cairn.info le 09/03/2016, <https://doi.org/10.3917/arco.boula.2014.01.0059>, pp. 59-80.
- DELMAS-MARTY, Mireille, « Créoliser la notion d'humanité », publié à l'occasion du lancement du premier Rapport mondial de l'UNESCO, 2015, disponible en ligne à [http://fr.unesco.org/news/mireille-delmas-marty-créoliser-notion-humanite] (le 20/01/2017).
- DIAGNE, Ramatoulaye, «Senghor et la pensée de l'universel : l'éclairage leibnizien » in *Afrique et Développement* », Vol. XXXIII, n°. 1, 2008, pp. 82-92.
- DISSELKAMP, Annette et SOBEL, Richard, « L'ambivalence politique du « social » dans les sociétés capitalistes : arendt avec castel », Presses de Sciences Po | « Raisons politiques », 2012/2 n° 46, DOI 10.3917/rai.046.0195, pp. 195-215.
- DURAND, Cédric, « Une introduction aux théories critiques de la mondialisation capitaliste », in *Regards croisés sur l'économie*, Paris, Gallimard, 2017, 2017/2(n°21),

Consulté dans le site <https://www.researchgate.net/publication/326230694> et mis à jour le 02 septembre 2018, pp. 106-116.

- FISTETTI, Francesco, « Hannah Arendt à l'âge de la mondialisation », Éditions Kimé, in *Tumultes*, 2008/1 n° 30, pp. 109- 124.
- Frédéric Ramel, « De l'unité du monde à la pluralité internationale », in « Hannah ARENDT : de la théorie politique aux relations internationales », Revue du GREPH, n°6, Octobre 2011, pp. 31-43.
- FUKUYAMA, Francis, « L'UKRAINE ET L'OTAN », 2022/1 Numéro 177. pp. 164-165, in <https://www.cairn.info/revue-commentaire-2022-1-page-164.htm>
- HASSE, Ernst, « Deutsche Weltpolitik », Flugschriften des alldeutschen Verbandes, traduction J. F. Lehmann, n° 5, 1897, pp. 269-301.
- KANT, Emmanuel, « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point », in : *Œuvres philosophiques III*, traduction de Luc Ferry, Paris, Gallimard, 1986, pp. 135-192.
- KOKOLO, Guy Roland, « La culture comme facteur du bonheur humain », in Auguste Nsonsissa (dir.), *La philosophie aux risques de la pensée libre*, Paris, Éditions Universitaires Européennes, 2021, pp. 171-179.
- LE BRIS, Catherine, « L'humanité de Mireille Delmas-Marty, à propos de Aux quatre vents du monde : petit guide de navigation sur l'océan de la mondialisation », RDLF, 2017, chron. n °07 (www.revuedlf.com).
- LEBARON, Frédéric, « Le Savant, le Politique et la Mondialisation », in *Savoir / Agir*, Association Raisons d'agir, 2-914968-04-3. hal-00842074, pp.192, 203.
- MANGA BIHINA, Antoine, « La mondialisation : l'ouverture des technosciences et les perspectives pour une humanité de l'avenir », in Ebénézer Njoh Mouellé (dir.), *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 245-256.
- MENYOMO, Ernest, « La mort en question. Vers un désir d'éternité », NAZARI, *Revue africaine de philosophie et de sciences sociales*, N° 012, Juin 2021, Niamey, Niger, pp. 113-127.
- MONO NDJANA, Hubert, « Humanisme et mondialisation », in Lucien Ayissi et Noël Nathanaël Owono Zambo (dir.), *Humanisme et défis actuels. Entre anthropocentrisme et anthropothéisme, regards croisés de la philosophie*, Yaoundé, Afrédit, 2020, pp. 63-66.
- NÉRON, Pierre-Yves, « La justice distributive dans une économie mondialisée. Nations, Communauté et redistribution », in Jocelyne Couture et Stéphane Courtois (dir.), *Regards*

philosophiques sur la mondialisation, Québec, Presse de l'université du Québec, traduction d'Ève Gaudet et Jocelyne Couture, 2005, pp. 73-88.

- NGUYEN, Huu Chau, « Raymond Aron, Paix et guerre entre les nations. » In : Tiers-Monde, tome 4, n° 16, 1963; http://www.persee.fr/doc/tiers_0040-7356_1963_num_4_16_1371, Document généré le 24/05/2016, pp. 663-665.
- NIELSEN, KAI, « La mondialisation au service de l'empire », in Jocelyne Couture et Stéphane Courtois (dir.), *Regards philosophiques sur la mondialisation*, traduction d'Ève Gaudet et Jocelyne Couture, Québec, Presse de l'université du Québec, 2005, pp. 19-30.
- OWONO ZAMBO, Noël Nathanaël, « L'anthropothéisme apologétique et la question de la dignité humaine », in Lucien Ayissi et Noël Nathanaël Owono Zambo, *Humanisme et défis actuels. Entre anthropocentrisme et anthropothéisme, regards croisés de la philosophie* (dir.), Yaoundé, Afrédit, 2020, pp. 27-36.
- PISANI-FERRY, Jean, « L'Union européenne comme acteur global » in « Comprendre la mondialisation II », Paris, Éditions de la bibliothèque publique d'informations, Collection « Paroles en réseau », 2008, pp. 25-31.
- RASSE, Paul, « Comprendre la mondialisation II », Manifestation organisée par le service Animation de la Bibliothèque publique d'information (Pôle Action culturelle et Communication), Cycle de conférences et débats avril/juin 2006, Bibliothèque Centre Pompidou, mis en ligne le 17 janvier 2014. Nouvelle édition [en ligne] et générée le 02 février 2021, Consultable sur le site : <http://books.openedition.org/bibpompidou/677>.
- RAU, Johannes, Chance, nicht Schicksal. Die Globalisierung politisch gestalten. « Discours de Berlin », consultables dans [http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/JohannesRau/Reden/2002/05/20020513_Rede_](http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/JohannesRau/Reden/2002/05/20020513_Rede_.).
- TASSIN, Étienne, « Les éléments totalitaires des sociétés post-totalitaires », in « Hannah ARENDT : de la théorie politique aux relations internationales », *Revue du GREPH*, n° 6, Octobre 2011, pp. 445-453.
- TERMINAUX, Jean, « Le paradoxe de l'appartenance et du retrait », in Miguel Abensour, *Ontologie et politique*, Paris, Tierce, 1989, pp. 191-222.
- TOUMANI TOURE, Amadou, « Forces armées africaines et paix civile », in *Pouvoir et paix civile en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1996, 108-122.
- WALD, Aliocha « Post-monde », *artpress* n°455, mai 2018, in SOLLERS, Philippe, *Centre*, Paris, Gallimard, 2018, pp. 84-85.

B) SUR LE COSMOPOLITISME

1) OUVRAGES

- CHAUVIER, Stéphane, *Du droit d'être étranger : essai sur le concept kantien du cosmopolitisme*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- DELMAS-MARTY, Mireille, *Pour un droit commun*, Paris, Seuil, Collection « Librairie du XXème siècle », 1994.
 - *Vers un droit commun de l'humanité*, Paris, Textuel, 1996.
 - *Trois défis pour un droit mondial*, Paris, Seuil, Collection « Essais », 1998.
- KISSINGER, Henry, *L'ordre du monde*, traduction d'Odile Demange, Paris, Fayard, 2016.
- LANGUILLE, Constantin, *La possibilité du cosmopolitisme*, Paris, Gallimard, 2015.
- ONGUÉNÉ, Christophe, *La question du cosmopolitisme chez Jürgen Habermas. De la cosmocitoyenneté à la cosmoresponsabilité*, Paris, Éditions Universitaires Européennes, 2020.

2) ARTICLES

- ELLIOTT Jay Soifer, « Perspectives sur le libre-échange », traduction de Florian Ferrand in Jocelyne Couture et Stéphane Courtois (dir.), *Regards philosophiques sur la mondialisation*, Québec, Presse de l'université du Québec, traduction d'Ève Gaudet et Jocelyne Couture, 2005, pp. 41-56.

C) SUR LA POLITIQUE ET L'ÉTAT

1) OUVRAGES

- ARISTOTE (1489), *La politique*, Paris, Librairie philosophique de Lagrange, traduction de Jean Barthélémy-Saint-Hilaire, 3^{ème} édition, « revue corrigée », 1874.
- ARON, Raymond (1962), *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.
- CANIVEZ, Patrice, *La logique du politique. Essai sur la philosophie politique d'Éric Weil*, Paris, Éditions Kimé, 1993.
- CHÂTAIGNER, Jean-Marc et MAGRO, Hervé (dir.), *États et sociétés fragiles. Entre conflits, reconstruction et développement*, Paris, Karthala, 2007.
- DELSOL, Chantal, *L'autorité*, Paris, PUF, 1994.

- ÉLA, Jean-Marc, *Quand l'État pénètre en brousse...Les ripostes paysannes à la crise*, Paris, Éditions Karthala, Collection « Les Afriques », 1990.
- HABERMAS, Jürgen, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1821), *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par André Kaan, Paris, Gallimard, 1940.
- HELLER, Mikhaïl, *Cogs in the Wheel: The formation of Soviet Man*, New York, Knopf, 1988.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduction de M. Philippe Folliot, Québec, Collection « Les classiques des sciences sociales, 2002.
- JAULIN, Robert, *La Décivilisation, politique et pratique de l'ethnocide*, Bruxelles, Edition Complexe, 1974.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Le prince*, Paris, Bordas, Collection « Univers des lettres », 1986.
- MALBERG, Carré (De), *Théorie de l'État*, Paris, Edition de la CNRS, tome 1, volume 2, 1922.
- MBEMBE, Achille (2005), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte Poche/Essais, 2020.
 - *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, Collection « Cahiers libres », 2013.
 - *Le Brutalisme*, Paris, La découverte, 2020.
- MCLUHAN, Marshall (1964), *The medium is the Massage. An Inventory of Effects*, New York, Bantam Books, traduction française de 1968.
- NEMO, Philippe, *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2002.
- NJOH MOUELLE, Ebénézer, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLE, 1998.
 - *Transhumanisme. Marchands de science et avenir de l'homme*, Paris, L'Harmatan, Collection « Éclairages Philosophiques d'Afrique », préface de Monique Castillo, 2017.
- PAULIN, Raymond, *Éthique et politique*, Paris, Sirey, 1968.

- PLATON (1985), *Le politique ou De la royauté*, traduction, notices et notes d'Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, Collection « Philosophie », 2016.
- POLIN, Raymond, *Éthique et politique*, Paris, Sirey, 1968.
- RICŒUR, Paul, *Ethique et politique*, Paris, Gallimard, Collection « Esprit », 1985.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Du contrat social*, Paris, Édition Garnier-Flammarion, 1966.
- TOKO NGALANI, René, *Propos sur l'État- nation*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- WEBER, Max, *Le Savant et le politique*, traduction de Julien Freund, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963.
- WEIL, Éric, *Philosophie politique*, Paris, J. Vrin, Librairie philosophique, 5^{ème} édition revue, Collection « Problèmes et controverses », 1989.
- WILMOT PYE, Lucian, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, Harvard University Press traduction, Cambridge (Mass), 1985.

2) ARTICLES

- FERRARESE, Estelle, « Le conflit politique selon Habermas », in *Multitudes* 2010/2 (n° 41), pp. 196-202.
- KOUVOUAMA, Abel, « Penser la politique en Afrique », in *Politique Africaine*, Paris, Karthala, n° 77, mars 2000, pp. 5-15.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, « Question proposée par l'Académie de Dijon », in *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Nathan, préface de Jean Deprun, 1755 ; *Lumière* 2021/1-2 (N° 37-38), pp. 225-245.

D) SUR L'ÉCONOMIE/CAPITALISME

1) OUVRAGES

- ALTHUSSER, Louis, *Avertissement au capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- BRAUDEL, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, Édition d'Armand Colin, Collection « Hors Collection », tome 3, 2022.
 - *Critique de l'Économie politique* (1859), traduction M. Rubel et L. Evrard, Paris, Gallimard, Collection « Bibliothèque de la pléiade », in *Œuvres*, 1972.
- LATOUCHE, Serge, *Entre mondialisation et décroissance. L'autre Afrique*, Paris, Gallimard, Collection « Ligne d'horizon », Préface de Gilles Luquet, 2007.
 - *La déraison de la raison économique : Du délire d'efficacité au principe de précaution*, Paris, Albin Michel, 2001.

- MARX Karl (1848), *Manifeste du parti communiste*, traduction inconnue, Pékin, Mermeix, 1970.
 - *Manifeste du Parti Communiste*, traduction de l'allemand par Laura Lafargue, Londres, Bibebook, 2015.
 - *Manuscrit de 1857-1858(Grundrisse)*, traduction de Jean Pierre le Fèbvre, Paris, Éditions sociales, 1939.
 - *Le capital*, traduction de J. –P. Samson, Paris, PUF, Édition Populaire, 1965.
- MAYNARD KEYNES, John, *Les conséquences économiques de la paix*, traduction française de Paul Frank, Paris, Édition numérique de Gemma paquet, 1920.
- POLANYI, Karl (1944), *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983.
- SÈVE, Lucien, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, Éditions sociales, 1980.
- STIGLITZ, Eugene Joseph, *La Grande Désillusion*, Paris, Fayard, 2002.

2) ARTICLES

- BRUN, Patrice, « La place de Jura franco-suisse dans l'économie-monde méditerranéenne au Premier âge du fer : essai de modélisation ». Gilbert Kaenel ; Philippe Curdy. L'âge du fer dans le Jura, acte du XVe colloque international de l'Association française pour l'étude de l'âge du Fer, du 9 au 12 mai 1991, Cahiers d'archéologie romande (57), Bibliothèque historique vaudoise ; Cercle Girardot, 1992, pp. 189-205.

E) SUR LA MORALE ET LA JUSTICE

1) OUVRAGES

a) SUR LA MORALE/ETHIQUE

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction de Jean Tricot, Paris, Vrin, 2007.
- DELMAS-MARTY, *Vers une communauté des valeurs*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.
- DUHIGG, Charles, *Le pouvoir des habitudes. Changer un rien pour tout changer*, traduit de l'anglais par Johan-Frédéric Hel Guedj, Paris, Flammarion, Collection « Champs », 2016.
- DUPUY, Jean René, *L'humanité dans l'imaginaire des nations*, Paris, Gallimard, 1991.
- FERRY, Jean-Marc, *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, Collection « Humanités », 1996.

- FREUD, Sigmund (1929), *Malaise dans la civilisation*, texte produit en version numérique par Gemma Paquet, Collection : "Les classiques des sciences sociales", consultable dans le site: <http://bibliotheque.ugac.quebec.ca/index.html>
- HABERMAS, Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, traduction de Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
 - *Morale et Communication*, traduction et introduction de Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1996.
 - *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
 - *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*, traduction de Christian Bouchindhomme Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.
- HUME, David, *La morale. Traité de la nature humaine*, traduction de Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1940.
- JOLY, Maurice, *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*, in Libroveritas, Collection « Philosophie ». À consulter dans le site <http://www.inlibroveritas.net>
- KANT, Emmanuel (1785), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de V. Delbos Paris, Les échos du Maquis, 2013.
 - (1794), *La Religion dans les limites de la Raison*, traduction d'André Tremesaygues, Québec, Collection « Les Classiques des sciences sociales », Document produit en version numérique par Pierre Tremblay, In <http://www.gallica.bnf.fr/>.
 - (1790) *Critique de la faculté de juger*, traduction et présentation d'Alain Renault, Paris, G-Flammarion, 2015.
 - *Œuvres philosophiques, III, Propos de pédagogie*, traduction française de Pierre Jalabert, Paris, Gallimard, 1985.
 - (1798), *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduction de Joseph Tissot, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
 - (1795), *Projet de paix perpétuelle*, traduction J. Barni, Paris, Hatier, Collection « Profil », 1988.
 - *Théorie et pratique*, Introduction, commentaires et traduction par Jean-Michel Muglioni, 1ère édition, Collection « Philosophie », 1990.

- (1803), *Réflexion sur l'éducation*, traduit en français par A. Philonenko, Paris, Vrin, 2004.
 - (1787), *Critique de la raison pure*, traduction française de Jule barni, Paris, Germer-Baillière, 1869.
- LEVINAS, Emmanuel, *Entre nous. Essai sur penser à l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
 - MALSON, Lucien, *Les enfants sauvages*, Paris, UGE, Collection « 10/18 », 2002.
 - MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit par les Éditions de Minuit, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
 - MONTAIGNE (1965), *Érasme*, traduction d'Albert Thibaudet, Paris, Gallimard, 1996.
 - NIETZSCHE, Friedrich (1883), *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, traduction française d'Henri Albert, Paris, Collection « Philosophie », 2009.
 - *La Volonté de puissance, essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, traduction d'Henri Albert, Paris, LGF, Livre de poche, 1991.
 - PONDY, Jean Emmanuel, *Harcèlement sexuel et déontologie en milieu universitaire*, Yaoundé, CLÉ, 2011.

b) SUR LA JUSTICE

- PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, Paris, Marpon, Collection « Garnier frères », tome 1, 1858.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Nathan, préface de Jean Deprun, 1755.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- BIDET, Jacques, *John Rawls et la Théorie de la justice*, Paris, PUF, Collection « Actuel Marx Confrontation », 1995.

F) SUR L'HUMANISME ET LA GUERRE

A) SUR L'HUMANISME

1) OUVRAGES

- Alexandre Laurent, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, J.C. Lattes, 2011.
- BIANCO, Lucien, *Les origines de la Révolution chinoise*, Paris, Gallimard, 1967.
- BOAVENTURA SOUSA, Santos (De), *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, traduction de Magali Watteaux, Londres/Nex-York, Verso, 2007.

- CHARDIN, Pierre Teilhard (De), *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959.
- CRÉPON Marc et WORMS(1962), Frédéric *La philosophie face à la violence*, Paris, Éditions des Équateurs, Collection « Parallèle », 2015.
- DESCARTES, René (1637), *Le discours de la méthode*, Paris, Bordas, 1984.
- DIOUF Khare et ONDOUA, Pius (dir.), *Développement et authenticité humaine. Philosopher à l'ère de l'Anthropocène*, Paris, L'Harmattan, Collection « Connaissance et Savoirs », 2021.
- FOIX, Alain, *Martin Luther King*, Paris, Gallimard, 2012.
- GUITTON, Jean (de l'Académie Française), BOGDANOV, Grichka, BOGDANOV, Igor, *Dieu et la science. Vers le métaréalisme*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, Collection « Bernard Grasset », 1991.
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, traduction de A. Jacob, Paris, Fayard, tome 2, 1987.
 - *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, Collection « Bibliothèque philosophique », 1988.
- HICKS, Donna, *Éloge de la dignité*, Paris, Nouveaux Horizons, 2015.
- JASPERS, Karl, *La Bombe atomique et l'Avenir de l'homme*, traduction de R. Soupault, Paris, Pion, 1958.
- JONAS, Hans, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Edition du Cerf, 1990.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, Paris, Seuil, Édition de Martinus Njoff, 1971.
- MACHEREY, Pierre, *De Canguilem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique Éditions, 2009.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
 - *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986.
- MORIN, Edgar, *Science avec conscience*, Paris, Fayard, Collection « Points », Nouvelle édition remaniée, 1990.
 - *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.
- MOUCHILI NJIMOM, Issoufou Soulé, *De la signification du monde et du devenir de l'existence*, Yaoundé, L'Harmattan (Cameroun), 2017.

- NJOH MOUELLE, Ebénézer, *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme ?*, Paris, L'Harmattan, Collection « Éclairages philosophiques d'Afrique, Collection dirigée par Émile Kenmogne, préface de Monique Castillo, 2017.
- ONDOUA, Pius, *Existence et valeurs I. L'urgence de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2009.
 - *Existence et valeurs, un développement « humain ». Réflexions éthiques et politiques*, Paris, L'Harmattan, tome 2, 2009.
 - *Développement technoscientifique défis actuels et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2010.
 - *Humanisme et dialectique. Quelle philosophie de l'histoire, de Kant à Fukuyama ?*, Paris, L'Harmattan, Collection « Ouverture philosophique », 2012.
 - *Un monde différent. Défi du présent, utopie créatrice de l'avenir*, Paris, L'Harmattan, 2018.
 - *Vers une « vie sans fin » ? L'éternité de l'homme en perspective*, Paris, L'Harmattan, « Connaissance et Savoir », 2022.
- OWONO ZAMBO, Noël Nathanaël (dir.), *Humanisme et défis actuels. Entre anthropocentrisme et anthropothéisme, regards croisés de la philosophie*, Yaoundé, Afrédit, 2020.
- RICŒUR, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1994.
- ROSNAY, Joël (De), *L'homme symbiotique. Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1995.
- SAINT EXUPÉRY, Antoine (De) (1939), *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, Collection « Folio », 1943.
- SALOMON, Jean-Jacques, *Le destin technologique*, Paris, Balland, 1982.
- TEILHARD CHARDIN, Pierre (DE), *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, tome 5, 1959.
- VOLTAIRE, *Candide*, « Blackmask Online », 2001. Consultable à <http://www.blackmask.com>.

B) SUR LA GUERRE ET LA RÉVOLUTION

1) OUVRAGES SUR LA GUERRE

- ARON, Raymond (1962), *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.
- CELINE JOIN, *Le retour de la guerre juste. Droit international, épistémologie et idéologie chez Carl Schmitt*, Paris, J. Vrin, Éditions de l'EHESS, 2013.
- CLAUSEWITZ, Carl Von (1832), *De la guerre*, traduction de Denise Naville, Paris, Éditions de Minuit, 1955.
- DELEUZE, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.
- DERRIENNIC, Jean-Pierre, *Les guerres civiles*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005.
- ELSHTAIN, Jean Bethke, *Just War Against Terror*, traduction de Jean-Marc Flükiger, New York, Basic Book, 2003.
- FITZGERALD KENNEDY, John, *Stratégie de la Paix*, traduit de l'américain par Jean Bloch-Michel, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- FREUND, Julien, *Sociologie du Conflit*, Paris, PUF, Collection « La politique éclatée », 1983.
- HOLEINDRE, Jean-Vincent et TESTOT, Laurent (dir.), *La guerre. Des origines jusqu'à nos jours*, Paris, Éditions les Sciences sociales, 2014.
- KANT, Emmanuel, *Projet de paix perpétuel*, traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1975.
- MAFFESOLI, Michel, PESSIN, Alain, *La violence fondatrice*, Paris, Champ urbain, 1978.
- TOFFLER, Alvin et Heidi, *Guerre et contre-guerre. Survivre à l'aube du XXI^e siècle*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Pierre-Emmanuel Dauzat, New York, Librairie Arthème Fayard, 1994.
- TOLSTOÏ, Comte Léon, *La guerre et la paix*, traduit par une russe, Paris, Édition du groupe « Ebooks libres et gratuits », tome 3, 1867.
- TSU, Sun, *L'Art de la Guerre*, décembre 2003, Mise en page PDF par Bertrand Janin, Article I. Disponible [en ligne] : <[http : //www.ifrance.com/artdelaguerreselonsuntzu/](http://www.ifrance.com/artdelaguerreselonsuntzu/)>.
- VANDEN HEWEL, Katrina (dir.), *A Just Response. The Nation on Terrorism, Democracy, and September 11, 2001*, traduction inconnue, New York, Nation Books, 2002.
- WALZER, Michael (1977), *Guerres justes et injustes*, traduction française d'Anne Wicke, Simone Chambon, Paris, Berlin, 1999.

2) OUVRAGES SUR LA RÉVOLUTION/EPISTEMOLOGIE

- ALAIN, *Le citoyen contre les pouvoirs*, Paris-Genève, Seuil, Collection « Ressources », 1979.
- BLANCHE, *L'épistémologie*, Paris, PUF, 1972.
- CHARTIER, Roger (1990), *Les origines culturelles de la révolution française*, Paris, Le Seuil, 2000.

G) OUVRAGES SUR LA MÉTAPHYSIQUE/LOGIQUE, L'ONTOLOGIE ET L'HERMÉNEUTIQUE

1) SUR LA MÉTAPHYSIQUE/LOGIQUE

- BOYER, Pascal, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Édition Robert Laffont, 2001.
- COUTURAT, Louis, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie, 1903.
- HABERMAS, Jürgen, *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduction de Rochlitz, Paris, PUF, Collection « Quadrige », 1987.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Esthétique*, traduction de Ch. Bénard, Québec, Collection « Les classiques des sciences sociales », tome premier, 1835.
- HEIDEGGER, Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?*, traduction d'A. Baecker et G. Granel, Paris, PUF, 1957.
- HORHEIMER, Max, *Eclipse de la raison*, traduction de J. Debonzy, Paris, Payot, 1974.
- HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction, notes et préface d'André Leroy, Paris, Flammarion, 1747.
- LEIBNIZ, *La Monadologies et autres textes*, traduction de Didérot, Paris, Gallimard, Collection « Folio Essais », 2004.
- MARION, J.-L., *Prolégomènes à la charité*, Paris, Éditions La Différence, 1986.
- MORIN, Edgar en collaboration avec LE MOIGNE, Jean- Louis, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- PLATON (-399), *Phédon*, traduction, notices et notes par Émile Chambry, Édition électronique, Collection « PhiloSophie », 2009.
- POPPER, Karl, *La logique de la découverte scientifique*, traduction de Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot, 1973.
- ROSENBERG, Patrice, *Repères pratiques, la philosophie*, Paris, Nathan, 2008.

- RUSSELL, Bertrand, *Introduction à la philosophie mathématique*, traduction de l'allemand par Paul Ricoeur, Paris, Payot, 1991.
- STEIN, Édith, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, traduction de Philibert Secrétan, Paris, Cerf, 2013.
- THOUARD, Denis, *Liberté et religion. Relire Benjamin Constant*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2020.

2) SUR L'HERMÉNEUTIQUE

- DUFRENNE, Mikel et RICOEUR (1947), Paul, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, Édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, 1976.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, traduction B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Herméneutique, pour une logique du discours individuel*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, Collection « Opusculé », nouvelle édition, 2021.

3) SUR L'ONTOLOGIE

- ABENSOUR, Miguel, *Ontologie et politique*, Paris, Tierce, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférences*, traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958.
- Héraclite, *Les Fragments*, traduction de M. Conche, Paris, PUF, 1986.
- HUSSERL, Edmund (1950), *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1985.
- LAVELLE, Louis, *Introduction à l'ontologie*, Paris, PUF, Collection « Nouvelle encyclopédie philosophique », 1951.

H) OUVRAGES LITTÉRAIRES

- BACHELARD, Gaston, *La Poétique de la Rêverie*, Paris, PUF, Collection « Quadrige », 2010.
- FONTENELLE, Bernard Le Bouyer, Le Bouyer (De), *Histoire des oracles*, Paris, Édition Critique, 1687.
- KUNDERA, Milan, *L'Art du Roman*, Paris, Gallimard, 1986.
- TAHAR BEN JELLOUN, *Le miel et l'amertume*, traduction de l'Académie Goncourt, Paris, Gallimard, Collection « nrf », 2021.

I) OUVRAGES SUR LE POSTMODERNISME, L'ANTHROPOLOGIE ET L'HISTOIRE

1) SUR LE POSTMODERNISME

- BACHIR DIAGNE, Souleymane, *Reconstruire le sens. Textes et enjeux de perspectives*, Dakar, CODESRIA, Collection « État de la littérature », 2000.
- BECK, Urich, *La société du risque sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Champs Essai, 2008.
- DOCHERTY, Thomas, *Postmodernism: A Reader*, traduction de Longman, New York, Ebook Kindle, 1992.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, les Éditions de Minuit, Collection « Critique », 1979.
- MOUFFE, Chantal, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte/ Mauss, 1994.
- NKOLO FOÉ, *Le Post-modernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, CODESRIA, 2008.
- ROBELIN, Jean, *Pour une rhétorique de la raison*, Paris, Kimé, Collection « Philosophie en cours », 2006.
- SHARANSKY, Natan, *Défense de la démocratie*, Paris, Édition Bourin, 2006.

2) SUR L'ANTHROPOLOGIE

- AGOSSOU, Jean Marc, *Gbèts et Gbèdots. L'homme et le Dieu Créateur selon les Sud-Dahoméens. De la dialectique de participation vitale à une théologie anthropologique II. Approche anthropologique*, Cotonou, Philosophât, 2021.
- AMSELLE, Jean-Loup, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.
- ANTÉNOR FIRMIN, Joseph Auguste, *De l'égalité des races humaines : anthropologie positive*, Paris, Éditions de la Librairie Cotillon, Collection «F. Pichon », 1885.
- BALANDIER, Georges, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.
- NYA BONAMBELA, Prince Dika-Akwa, *Problèmes de l'anthropologie et de l'histoire africaines*, Yaoundé, CLÉ, 1982.
- DANTIER, Bernard, *Synchronie, diachronie, structuralisme et histoire autour de la langue : Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale*, Québec, Édition électronique complétée le 31 décembre 2008 à Chicoutimi, Collection « classique des sciences sociales », 2008.
- LÉVI STRAUSS, Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1974.
- MALSON, Lucien, *Les enfants sauvages*, Paris, UGE, Collection « 10/18 », 1964.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Émile ou de l'Éducation* (1762), Paris, Garnier-Flammarion, 2009.
- SCHELER, Max, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Édition Montagne, 1951.

3) SUR L'HISTOIRE

- ADJE VAN SANDE (De), BEAUVOLSK, Michel-André, Katharine Larose-Hébert, (dir.), *Le travail social. Théories et pratiques*, Montréal (Québec), 3ème édition, Collection « Chenelière éducation inc. », 2011.
- AMZAT BOUKARI YABARA, Thomas Borrel, COLLOMBAT, Benoit, DELTOMBÉ, Thomas (dir), *L'empire qui ne veut pas mourir. Une histoire françAfrique*, Paris, Seuil, 2021.
- KANT, Emmanuel, *La philosophie de l'histoire*, traduction de St. Piobetta, Paris, Gonthier, 1972.
- MAMA, Côme, *Le sens, la fin de l'histoire chez Hegel et le devenir du monde contemporain*, Paris, Editions du Net, 2020.

- STRAUSS, Léo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954.
- TEGGART, Frederick John, *The process of history*, London, Yale University Press, 1918.

VI) AUTRES OUVRAGES

1) SUR LE DÉVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE

- AMO, Antoine Guillaume, *Traité de l'art de philosopher avec précision et sans fioritures*, traduction de S. Mognol, Paris, L'Harmattan, 2013.
- ANTA DIOP, Cheikh, *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence Africaine, 1954.
 - *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, Edition revue et corrigée, 1974.
 - *Antériorité des Civilisations Nègres, Mythe ou vérité historique*, Paris, Présence Africaine, 1967.
- BAYARD, Jean François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- BIDIMA, Jean Godefroy, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la Docta spes africana*, Paris, publication de la Sorbonne, 1993.
- BIYA, Paul, *Pour le libéralisme communautaire*, Paris, Édition de Pierre-Marcel Favre, Collection « ABC », 1987.
- DEWEY, John (1955), *Liberté et Culture*, traduction de l'américain par Pierre Messaien, Paris, Aubier/Montaigne, 1958.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
 - *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.
 - *Lignes de résistance*, Yaoundé, CLÉ, 1999.
- ÉLA, Jean Marc, *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Paris, l'Harmattan, 2001.
- FERRY, Jean Marc et LIBOIS, Bons, *Pour une éducation postnationale*, Bruxelles, Edition de l'Université de Bruxelles, Collection « Philosophie et société », 2003.
- FERRY, Luc, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Livre de poche, 1997.
- KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993.

- KODJO-GRANDVAUX, Séverine, *Philosophies africaines*, Paris, Présence Africaine, 2013.
- KOJÈVE, Alexandre, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981.
- KOM, Ambroise (dir.), *Fabien Eboussi Boulaga, la philosophie du Muntu*, Paris, Karthala, 2009.
- KWAME NKRUMAH, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Payot, Collection « Études et documents Payot », 1964.
- MBEMBE, Achille, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988.
 - *De la Postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
 - *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, Collection « Cahiers libres », 2010.
- MBEMBE, Achille et Vergès, Françoise (dir.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010.
- MBOG BASSONG, *Les fondements de l'État de droit en Afrique précoloniale*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- MENU, Bernadette, *Égypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, Paris, L'Harmattan, Collection « Droits et Cultures », 2004.
- MONNE, Eya (dir.), *Les chauves-souris*, Yaoundé, MAM, 2003.
- MUDIMBE, Valentin-Yves, *L'odeur du père*, Paris, Présence Africaine, 1982.
- NASCIMENTO, Jose (Do), *la pensée politique de Cheikh Anta Diop*, Paris, L'Harmattan, 2020.
- NJOH MOUELLE, Ebénézer (1970), *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine de développement*, Yaoundé, CLÉ, 1988.
- OBENGA, Théophile, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- SÉDAR SENGHOR, Léopold, *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, Collection « Problématiques africaines », 2011.
- ZIEGLER, Jean(1971), *Le pouvoir africain*, Paris, Le Seuil, 1975.

2) ARTICLES SUR L'AFRIQUE

- COGNEAU, Denis, « Quelle place pour l'Afrique dans la mondialisation ? », in *L'économie mondiale*, Paris, La Découverte, CEPII, 2008, pp. 71-82.
- KAMTO, Maurice, « Pauvreté et souveraineté dans l'ordre international contemporain », in *Mélanges en l'honneur du Doyen Paul Isoart*, Paris, A. Pedone, 1996, pp. 284-305.
- KISUKIDI, Nadia Yala, « Introduction au thème. Fabien Eboussi Boulaga : espace et événement », Paris, Karthala, Collection « Politique africaine », 2021/4 n° 164 | pp 5-15.
- N'GORAN, David, « Une brève histoire des idées politiques (africaines) », in *De la culture littéraire, pour comprendre la littérature générale et comparée*, Abidjan, INIDAF, 2013, pp. 113-130.
- NGIMBI, Hippolyte, « Philosophicité et africanité », *RPK* vol. XVII, n° 31, janvier-juin 2003, pp. 117-126.
- POLIN, Raymond, « Culture et Civilisation » in *La création des cultures*(1993), Mis en ligne sur Cairn.info le 03/10/2016, pp. 89-152.
- SYLVAIN ZAMBLÉ, Bi Zaouli, « Hannah Arendt et les droits de l'Homme en Afrique coloniale », in *La Revue du Centre de Recherches et d'Études sur les Droits de l'homme*[online], n° 8, 2015, Online since 11 Septembre 2015, connection on 16 January 2023, <https://doi.org/10.4000/revdh.1409>.

VII) ARTICLES GÉNÉREAUX

- BALANDIER, Georges, « La violence et la guerre : une anthropologie », *Revue internationale des sciences sociales*, XXXVIII, 4, in *Violence et sécurité collectives*, n° 110, UNESCO / ERES, 1986, pp. 533-545.
- BELABDI, Mustapha et MATTELART, Tristian (dir.), *La mondialisation des médias contre la censure*, *Communication*[en ligne], Vol.24/1/2005, mis en ligne le 12 septembre 2013, consulté le 26 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/communication/576> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/communication.576>.
- BRUCE, B. Janz, « The Territory is Not the Map: Place, Deleuze, Guattari, and African Philosophy », in *Philosophia Africana*, Vol. 5, n° 1, March 2002, pp. 1-17.
- DELBOS, Victor, « *Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la faculté de juger* », Une édition électronique réalisée à partir de l'article de Victor Delbos, “ Les harmonies de la pensée kantienne d'après la *Critique de la Faculté de juger* ” in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904 (XIIe année), pp. 551-558.

- DELMAS MARTY, Mireille, « Homminisation et humanisation », in Prochiantz A. (dir.), *Darwin a deux cents ans*, Odile Jacob, 2010, pp. 23-24.
- DISSELKAMP, Annette et SOBEL, Richard, « *L'ambivalence politique du « social » dans les sociétés capitalistes : arendt avec castel* », Presses de Sciences Po | « Raisons politiques », 2012/2 n° 46 | pages 195 à 215 DOI 10.3917/rai.046.0195.
- ENEGRÉN, André, « Révolution et fondation », PUF, 1984, consultable dans <https://www.cairn.info/la-pensee-politique-de-hannah-arendt---page-173.htm>
- FORTIER, Frances, « Archéologie d'une postmodernité > dans Tangence, n° 39, 1993.
- FRIEDEN, Jeffry, « International Affairs », vol. 46, n°2, 1970, pp. 304-315.
- JONAS, Hans, « Agir, connaître, penser. Contribution à l'œuvre philosophique Hannah Arendt », in *Entre le néant et l'éternité*, textes rassemblés, traduits et présentés par Sylvie Courtine-Dénamy, Paris, Belin, 1996, pp. 90-108.
- LEE, Sang-Hoon et KIM, Yo-Han, « L'expression de soi et les réseaux sociaux », in *Sociétés* 2016/3 (n° 133), Mis en ligne sur Cairn.info le 22/02/2017 ; <https://doi.org/10.3917/soc.133.0049>, pp. 49-60.
- MANTSOUNGA MABELE, Elvy Roland, « Rousseau et la question de l'éducation » in Auguste Nsonissa (dir.), *La philosophie aux risques de la pensée libre*, Paris, Éditions Universitaires Européennes, 2021, pp.70-82.
- MATTEI, Jean-François, « Monde, mondialisation et liberté », in *Revue Arch. phil. droit*, n° 47, 2003, pp. 119-120.

VIII) QUELQUES REVUES, ÉDITORIAUX, CHRONIQUES ET SITES CONSULTÉS

A) REVUES

- SHERMAIN MANNAH (Bureau de l'éducation Syndicat démocratique des enseignants d'Afrique du Sud (SADTU) in cité dans « L'impact de la mondialisation en Afrique et la réponse des syndicats: le cas de l'Afrique du Sud », in *L'Afrique face à la mondialisation: le point de vue syndical*, Education ouvrière 2001/2 Numéro 123, pp. 41-48.
- STRICOT, Mathieu, « Réseaux sociaux : les rouages de la manipulation de l'opinion », publié le 08.03.22 et mis à jour le 09.03.2022 en référence à David Chavalarias, *Toxic data. Comment les réseaux manipulent nos opinions*, Paris, Flammarion, 2022.
- TASSIN, Etienne, « La Condition humaine au Temps de la Globalisation », *Journal of International Philosophy*, No. 2, 2013, pp. 202-210.

- TSHIAMALENGA NTUMBA et NGOMBA BÎNDA, «Philosophons autrement. Proposition pour une nouvelle race de philosophes », in *Revue philosophique de Kinshasa*, Vol. 4, n° 6, 1990, pp. 75-85.
- ZARTMAN, William, « *Fin des conflits et réconciliation : conditions pour une paix durable* », in *Les Cahiers de la paix*, n° 10, 2004, pp. 227-238.

B) ÉDITORIAUX/COLLOQUES/AGENDAS

- A/47/277-S/24111 du 17 juin 1992, Agenda pour la paix. Diplomatie préventive, rétablissement de la paix, maintien de la paix. Rapport présenté par le Secrétaire général en application de la déclaration adoptée par la réunion au sommet du Conseil de sécurité le 31 janvier 1992.
- BOISMENU, Gérard et BEAUDRY, Guylaine, « Le numérique et la mondialisation de la diffusion du document universitaire », in *Du livre à l'internet, Quelle(s) universités ?*, Colloque Franco-québécois 2002, Paris, du 19 au 21 juin 2002, pp. 2527-2537.
- CHARMES, Jacques, HUSSON, Orstom Bernard, Ciedel, « Mondialisation et développement, des enjeux contradictoires? ». Actes du Colloque du 6 et 7 Juin 1996, *Revue trimestrielle* N° 34/35, pp. 1-6.
- DUROSELLE, Jean-Baptiste, Paix et guerre entre les nations : la théorie des relations internationales selon Raymond Aron. In *Revue française de science politique*. 12^e année. No 4, 1962. In http://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1962_num_12_4_403400 , doc généré le 27/05/2016.
- Eurobaromètre, 55.1, *Les Européens, la Globalisation et la Libéralisation*, printemps 2001.
- MANNAH, Shermain, « L'impact de la mondialisation en Afrique et la réponse des syndicats: le cas de l'Afrique du Sud », in *L'Afrique face à la mondialisation: le point de vue syndical* Éducation ouvrière 2001/2, Éditorial Numéro 123, pp. 41-48.
- MANUEL SIMÓN, Velasco, Directeur Bureau des activités pour les travailleurs (BIT), in *L'Afrique face à la mondialisation: le point de vue syndical*, Éditorial Éducation ouvrière 2001/2, N° 123, pp. 1-57.
- MOREAULT, Francis (1999), « Hannah Arendt, les États-Unis et la modernité politique. Politique et Sociétés », 18(3), <https://doi.org/10.7202/040194ar>, pp.121–144.
- OKOLO-OKONDA, Benoit, « Identité et développement », *Revue Philosophique de Kinshasa*, Vol. 4, n° 6, juillet-décembre 1990, pp. 9-16.

- PISTILLI, Giada, « L'égalité vue par Hannah Arendt », Séminaire « Égalité, propriété, communisme », Mai 2019, Consultable dans <https://www.researchgate.net/publication/333055473>, pp. 1-11.
- « Population of Africa (2020) » [archives], sur www.worldometers.info (consulté le 20 septembre 2020).
- ROVIELLO, Anne-Marie, « L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède », in Anne-Marie Roviello et Maurice Weyembergh (dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 142-153.
- SALAS, Denis, « Le droit entre mondialisation et universalisme », in *Revue de deux mondes*, 2000, pp. 23-31.
- SALAS, Denis, « Le droit entre mondialisation et universalisme », *Revue des deux mondes*, février 2000, Consultable dans <http://www.revuedesdeuxmondes.fr>, pp. 23-31.
- TASSIN, Étienne, « Les éléments totalitaires des sociétés post-totalitaires », in *Hannah Arendt : de la théorie politique aux relations internationales*, Arabes, *Revue en ligne Du Greph*, n° 6, Lyon, octobre 2011, pp. 44-52.

IX) QUELQUES MEMOIRES CONSULTES

1) SUR HANNAH ARENDT

- ANDRÉA, Flore, « Le concept d'acosmisme chez Hannah Arendt. Une perspective comparatiste ». Mémoire de Master de philosophie, Université de Lorraine, Nancy, Septembre 2020.
- DELOT, Anna, « Aux origines de la condition humaine: De la naissance selon Hannah Arendt à l'enfance chez Gaston Bachelard », Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Québec, 2011.
- DI CROCE, Marianne, « Le politique chez Hannah Arendt : entre fragilité et durée », Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en philosophie, Février 2013.
- GEOFFROY, Nicolas, « Analyse du concept de monde chez Hannah Arendt », Université du Québec, Mémoire soutenu comme exigence partielle de Maîtrise en philosophie, 2014.
- NDJANA ONGUÉNÉ, Jean François, « La question du politique chez Hannah Arendt : une lecture de *Qu'est-ce que la politique ?* », Mémoire rédigé et soutenu en vue de l'obtention du diplôme de Master, UY1, Septembre 2019.

- TALABULUTSHIS OSIBOWA, Godefroy, « De l'être politique au droit à la politique : un essai de compréhension du sens de la politique chez Hannah Arendt », Faculté de philosophie Saint Pierre Canisius, mémoire Online, 2007.

2) AUTRES MEMOIRES

- Charles Benjamin, « La théorie de la guerre juste face au terrorisme et à la lutte antiterroriste », Mémoire de Master, UQAM, Bibliothèque nationale du Québec, 2007.
- MEBEZOIA, Grégoire Marie, « Les enjeux scientifiques d'une transformation de l'humain en cybionte : une étude de l'homme symbiotique de Joël de Rosnay », Mémoire rédigé et soutenu en vue de l'obtention de Master en philosophie, UY1, Octobre 2017.

X) QUELQUES THESES CONSULTÉES

1) DE HANNAH ARENDT

- ARENDT, Hannah, « Le concept d'amour chez Augustin », traduction Anne-Sophie Astrup, Paris, Deuxtemps tierce, 1991.

2) SUR HANNAH ARENDT

- AMIEL, Anne, « La non-philosophie de Hannah Arendt », Thèse de Doctorat en philosophie, Paris 10, 1997.
- CARMONA HURTADO, Jordi, « Patience de l'action, Hannah Arendt », Thèse présentée à Université De Paris VIII Vincennes — Saint-Denis, Décembre 2012.
- MAKWA, André-Joël, « La pluralité comme condition de l'action et du pouvoir politique chez Hannah Arendt », Université Pontificale Grégorienne/Faculté de Philosophie Saint Pierre Canisius-Kinshasa, Graduate en Philosophie, 2006.
- SCHULZE, Sophie, « Hannah Arendt, les juristes et le concept de totalitarisme », Cergy-Pontoise, Thèse de Doctorat en Droit, 2017.
- VIGNEAULT, Luc, « L'itinéraire de pensée de Hannah Arendt », Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'université Laval pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.), Faculté de philosophie, Québec, Novembre 1998.

3) AUTRES THÈSES

- BERKANI, Abdenour, « Le cosmopolitisme en œuvre dans la mondialisation. Des identités multiples à l'identité cosmopolitique », Thèse présentée à l'Université Jean Moulin Lyon 3 en vue de l'obtention du grade de Docteur et à la Faculté des Études Supérieures de l'Université de Montréal en vue de l'obtention du grade de philosophae Doctor (Ph.D.), Novembre 2005.
- BOULANGER, Pier-Pascale, « Les théories postmodernes de la traduction », Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Philosophae Doctor (Ph.D.) en traduction, Université de Montréal décembre 2002.
- MASSAMBA-MAKOUMBOU, Jean-Serge, « Philosophie de l'africanité et africanité de la philosophie », Thèse de doctorat soutenue à l'École des Hautes Études en Sciences sociales, décembre 2018.
- NTUMBA KAPITA, Patrice Emery, « La pratique onusienne des opérations de consolidation de la paix : analyse, bilan et perspectives », Thèse de doctorat présentée et soutenue publiquement à l'Université de Nancy le 18 septembre 2010.
- YAMB, Gervais, « Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga : contribution à la reconstruction de l'État de droit en Afrique Noire », Thèse de Doctorat en Philosophie, Université Nancy 2, 2008.

XI) ACTES DE COLLOQUES ET DÉCLARATIONS

1- COLLOQUES

- Colloque organisé du 8 au 18 juillet 2002 au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle sous le thème « La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida », Paris, Galilée, 2004.
- DESMONT, Paul, in Colloque placé sous le thème : « Tradition classique et Modernité », Paris, Gallimard, 2002.
- « Feminist interpretations of Hannah Arendt » in DAYAN-Herzbrun, Sonia, « L'Afrique, monde fantôme et théâtre d'ombres », in *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées alternatives*, Colloque, Université Paris-Diderot, 2006.

2- DÉCLARATIONS

- Déclaration des peuples coloniaux par le V^e congrès panafricain réuni à Manchester en Octobre 1945, cité par Sophie Le Callennec in « L'Afrique et le Monde », seconde moitié du XX^e siècle, Hatier, Histoire 3^e.

XII) MANUELS, DOCUMENTS GENERAUX ET DICTIONNAIRES

- BANQUE MONDIALE, *Briser la spirale des conflits. Guerre civile et politique de développement*, Bruxelles, De Boeck Université, 2005.
- David Miller et autres, *Dictionnaire de la pensée politique*, Paris, Hatier, 1989.
- LALANDE, andré (1902), *Vocablaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Collection Quadrige, 1988.
- VATTIMO, Gianni, *Encyclopédie de la philosophie*, Paris, Librairie générale française, 1989.

INDEX

A-Index des concepts

Afrique, 3, 4, 6, 12, 13, 33, 58, 66, 75, 79, 87, 93, 96, 98, 100, 105, 112, 130, 160, 161, 162, 173, 174, 175, 191, 199, 202, 228, 237, 238, 239, 240, 242, 244, 250, 251, 253, 255, 258, 266, 267, 274, 275, 277, 281, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 340, 351, 352, 354, 355, 356, 358, 359, 364, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 378
 axiologie, v, 7, 52, 105, 106, 141, 158, 168, 179, 278, 335, 336
 Banque Mondiale, 67, 137, 333
 capitalisme, v, 2, 3, 7, 12, 15, 16, 19, 20, 31, 32, 36, 38, 40, 41, 53, 55, 63, 64, 66, 67, 74, 85, 108, 114, 118, 120, 121, 131, 145, 148, 150, 153, 154, 157, 160, 164, 176, 179, 180, 189, 216, 217, 219, 225, 231, 248, 250, 252, 256, 260, 283, 288, 317, 323, 324, 326, 327, 335, 339, 341, 342, 359, 368
 catégories, 7, 171, 245, 326
 civilisation, 109, 242
 conception, 2, 4, 6, 9, 11, 12, 17, 18, 19, 20, 35, 39, 48, 58, 63, 99, 100, 101, 102, 104, 111, 115, 118, 120, 121, 122, 128, 131, 138, 141, 143, 145, 151, 153, 158, 160, 161, 163, 167, 174, 181, 184, 189, 202, 205, 210, 217, 219, 224, 228, 229, 240, 249, 263, 264, 265, 271, 273, 275, 287, 290, 291, 293, 294, 298, 299, 308, 310, 312, 324, 331, 335, 337, 339, 342

concepts, 2, 5, 15, 17, 18, 19, 29, 60, 118, 120, 128, 133, 138, 148, 159, 172, 182, 188, 200, 203, 220, 222, 252, 257, 266, 275, 278, 282, 299, 307, 335, 337, 339
 concevoir, 8, 9, 16, 17, 19, 22, 23, 29, 31, 61, 64, 76, 78, 93, 97, 104, 105, 107, 118, 126, 127, 129, 146, 150, 154, 157, 161, 164, 172, 174, 177, 179, 182, 189, 194, 204, 211, 216, 221, 229, 231, 243, 253, 256, 260, 281, 283, 285, 290, 295, 298, 299, 301, 304, 308, 309, 314, 336, 340
 condition humaine, 24, 37, 58, 60, 64, 91, 96, 102, 105, 116, 157, 203, 236, 258, 265, 273, 278, 305, 322, 343, 375
 connaissance, 6, 7, 15, 39, 76, 91, 105, 107, 117, 147, 148, 159, 175, 190, 205, 208, 239, 247, 276, 278, 280, 292, 313, 324, 325, 329, 341
 conscience, 7, 9, 11, 25, 30, 35, 39, 43, 49, 51, 52, 60, 65, 76, 79, 83, 89, 93, 114, 122, 124, 128, 131, 139, 144, 146, 152, 153, 168, 172, 174, 190, 191, 198, 201, 207, 215, 218, 231, 238, 239, 240, 246, 249, 256, 262, 265, 272, 278, 283, 286, 287, 289, 303, 304, 310, 316, 317, 318, 320, 323, 330, 332, 363
 contexte, 2, 6, 10, 12, 20, 31, 34, 62, 66, 74, 83, 85, 87, 97, 105, 109, 115, 121, 129, 131, 136, 139, 143, 146, 151, 154, 155, 162, 165, 166, 168, 169, 172, 177, 181, 182, 183, 191, 192, 198, 202, 206, 213, 215, 216, 217, 219, 229, 232, 234, 236, 243, 247, 251, 261, 262, 266, 270, 276, 279, 280, 283, 295, 296, 298,

306, 312, 314, 316, 322, 323, 328, 330, 332, 337

crise, v, 2, 3, 4, 8, 12, 20, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 32, 37, 38, 40, 48, 52, 54, 57, 63, 64, 65, 74, 84, 88, 94, 99, 101, 102, 103, 145, 146, 147, 156, 178, 191, 193, 195, 214, 216, 217, 234, 235, 237, 244, 249, 252, 266, 269, 272, 274, 275, 293, 295, 298, 303, 304, 307, 313, 329, 336, 337, 340, 346, 347, 348, 350, 353, 358, 370

culture, 242

cultures, 8, 10, 18, 26, 27, 28, 56, 65, 69, 81, 93, 103, 123, 148, 180, 184, 186, 192, 208, 220, 238, 240, 242, 244, 259, 270, 299, 300, 320, 327, 340, 369, 370, 372

devenir, 239

différence, v, 25, 26, 29, 30, 57, 79, 90, 93, 104, 110, 113, 124, 150, 152, 177, 184, 202, 203, 215, 237, 328, 332

droits, 23, 31, 35, 46, 87, 90, 94, 100, 101, 122, 146, 156, 168, 169, 171, 180, 186, 195, 203, 204, 209, 217, 219, 230, 233, 281, 283, 302, 314, 316, 329, 343, 351, 372

économie, v, 4, 5, 22, 26, 27, 29, 30, 35, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 54, 57, 62, 64, 67, 68, 78, 83, 86, 88, 90, 103, 106, 120, 124, 125, 126, 132, 137, 162, 163, 164, 169, 177, 186, 203, 223, 225, 242, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 262, 272, 285, 301, 311, 317, 320, 321, 325, 326, 327, 335, 339, 342, 344, 354, 355, 359, 360, 372

économie-monde, 5, 251, 252, 253, 311

espaces, 10, 11, 24, 149, 213, 238, 247, 272, 293, 314

gouvernement, 6, 7, 23, 35, 47, 49, 82, 163, 165, 189, 194, 206, 213, 219, 236, 244, 273, 283, 322, 331

homme, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 16, 17, 20, 23, 25, 26, 27, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 116, 118, 122, 123, 124, 128, 129, 130, 133, 142, 143, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 164, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 190, 191, 192, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 203, 204, 208, 210, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 225, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 241, 242, 248, 249, 250, 251, 254, 255, 256, 258, 261, 262, 263, 264, 265, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 301, 302, 306, 307, 308, 309, 314, 316, 320, 324, 326, 328, 329, 330, 333, 338, 339, 341, 343, 344, 346, 347, 350, 351, 352, 353, 358, 362, 363, 364, 366, 369, 370, 372, 375, 376

hommes., v, 6, 8, 23, 24, 29, 50, 82, 83, 103, 118, 128, 132, 152, 156, 167, 171, 194, 195, 196, 198, 200, 243, 270, 278, 285, 333

humanisme, 57, 74, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 124, 177, 189, 230, 239, 260, 262, 264, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 292, 294, 297, 337, 339, 340, 343, 354

identités, 27, 70, 76, 81, 91, 118, 123, 124, 192, 226, 235, 247, 259, 269, 294, 296, 298, 299, 300, 303, 304, 332, 337, 339, 341, 377
impérialisme, v, 15, 19, 31, 32, 33, 36, 38, 40, 42, 43, 50, 63, 66, 104, 118, 173, 294, 295, 297, 326, 353

libéralisme axiologique, 5, 145, 156

liberté, v, 3, 5, 6, 15, 24, 25, 27, 34, 36, 40, 45, 47, 51, 52, 59, 60, 62, 64, 66, 70, 72, 78, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 94, 99, 100, 102, 103, 105, 107, 111, 115, 116, 120, 121, 122, 139, 141, 149, 152, 154, 155, 156, 157, 163, 165, 170, 179, 184, 187, 192, 193, 195, 196, 212, 213, 217, 220, 222, 226, 229, 240, 241, 247, 249, 255, 256, 257, 259, 261, 266, 268, 273, 274, 276, 279, 283, 285, 287, 288, 289, 293, 297, 305, 306, 307, 309, 311, 313, 316, 317, 318, 319, 329, 330, 331, 335, 337, 338, 339, 342, 343, 348, 350, 373

libre circulation, 4, 11, 22, 26, 73, 83, 85, 253, 335

Monde, v, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 34, 36, 39, 40, 41, 43, 45, 48, 49, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 133, 137, 140, 142, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 157, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 190,

191, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 262, 263, 265, 266, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 317, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 329, 331, 332, 333, 335, 337, 339, 340, 341, 343, 344, 347, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 360, 363, 364, 369, 375, 377

mondialisation, v, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 91, 92, 94, 101, 104, 106, 108, 112, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 143, 148, 150, 152, 153, 154, 157, 160, 164, 165, 167, 169, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 182, 184, 187, 188, 191, 194, 202, 203, 204, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 216, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 285, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299,

300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309,
311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320,
321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 331,
333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342,
343, 347, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356,
357, 359, 372, 373, 374, 375, 377

Mondialisation, v, 7, 10, 11, 18, 21, 26, 32,
41, 50, 57, 66, 74, 124, 150, 153, 224, 225,
229, 238, 251, 252, 257, 266, 267, 269, 272,
285, 286, 300, 301, 314, 317, 341, 352, 353,
355, 374

paradigme, 6, 34, 43, 63, 66, 70, 71, 77, 79,
81, 89, 90, 96, 98, 107, 114, 115, 125, 127,
136, 141, 158, 159, 175, 177, 182, 187, 188,
213, 225, 259, 292, 323, 325, 327, 340, 363
peuples, v, 3, 4, 8, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 19,
21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 35, 41, 42, 43, 48,
49, 55, 63, 66, 67, 69, 73, 74, 79, 81, 82, 87,
94, 96, 98, 104, 105, 111, 124, 126, 130,
141, 148, 173, 174, 175, 178, 180, 182, 183,
185, 188, 189, 194, 205, 209, 213, 215, 216,
219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 230, 231,
232, 235, 236, 238, 239, 240, 242, 252, 253,
254, 257, 258, 260, 263, 264, 267, 269, 271,
277, 281, 282, 284, 285, 286, 288, 289, 291,
297, 298, 299, 301, 304, 306, 307, 311, 315,
316, 318, 319, 326, 331, 335, 337, 339, 341,
343, 378

philosophie, 240, 241, 278, 364

pluralité humaine, v, 3, 12, 15, 16, 18, 19,
39, 61, 90, 93, 118, 121, 151, 152, 154, 156,
161, 178, 195, 219, 231, 239, 287, 288, 293,
328, 335, 337, 339, 340

politique, i, v, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11,
12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 61, 64, 67, 69, 72,
73, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 93, 94, 96, 98, 99, 102, 103, 104,
105, 110, 111, 112, 114, 118, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 137, 140, 141, 143, 144, 145, 148,
149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,
158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,
169, 170, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202,
203, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224,
225, 226, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235,
236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245,
247, 248, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 257,
258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266,
268, 269, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 280,
281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 291,
292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300,
301, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311,
312, 313, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322,
323, 324, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 335,
336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 346,
347, 348, 349, 350, 351, 354, 355, 356, 357,
358, 359, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 373,
374, 375, 376, 378

posthumanité, 117, 177

postmodernisme, 2, 65, 66, 70, 100, 102, 109, 165, 181, 186, 201, 282, 289, 290, 291, 343

postmodernité, v, 48, 52, 53, 64, 65, 66, 70, 91, 115, 161, 164, 189, 196, 204, 278, 280, 282, 290, 312, 373

pouvoir, 4, 6, 8, 11, 15, 30, 35, 39, 54, 62, 73, 77, 78, 82, 85, 88, 90, 94, 97, 99, 100, 129, 133, 142, 144, 145, 147, 149, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 164, 176, 183, 186, 192, 200, 206, 212, 216, 217, 223, 235, 242, 243, 250, 259, 262, 263, 264, 270, 271, 273, 284, 285, 291, 292, 306, 308, 309, 310, 312, 320, 329, 331, 333, 337, 358, 360, 371, 376

progrès, 3, 4, 10, 11, 63, 78, 85, 98, 106, 109, 114, 148, 150, 161, 183, 186, 203, 222, 239, 250, 254, 260, 262, 272, 291, 292, 306, 329

promouvoir, 7, 23, 57, 63, 67, 75, 78, 83, 128, 138, 142, 148, 171, 182, 188, 203, 213, 216, 221, 222, 225, 226, 237, 243, 256, 262, 272, 288, 299, 300, 302, 303, 313, 317, 319, 326, 331, 337, 339

rationalité, 3, 64, 65, 75, 81, 92, 109, 110, 113, 115, 121, 136, 146, 147, 157, 180, 186, 187, 213, 217, 220, 222, 250, 255, 273, 279, 331

service, 7, 8, 9, 11, 19, 32, 33, 46, 54, 61, 79, 85, 104, 115, 129, 130, 132, 138, 145, 154, 168, 224, 238, 260, 283, 294, 318, 327, 335, 337, 343, 354, 356

Stéphane Courtois, 7, 19, 23, 30, 32, 355, 356, 357

technique, 26, 78, 79, 106, 110, 112, 114, 160, 161, 162, 177, 189, 191, 201, 203, 242, 246, 260, 330, 378

techniques, 4, 11, 50, 78, 85, 106, 196, 221, 238, 253, 260, 262

transhumanisme, 66, 101, 107, 108, 109, 112, 118, 188, 189, 190, 274, 343

universel, 10, 21, 34, 50, 63, 70, 80, 81, 87, 90, 91, 92, 93, 96, 104, 110, 150, 152, 176, 179, 188, 190, 211, 213, 219, 221, 226, 252, 253, 255, 257, 258, 259, 261, 270, 275, 276, 277, 279, 291, 296, 310, 324, 333, 336, 340, 351, 354, 371

valeur, v, 12, 35, 37, 48, 51, 53, 58, 66, 78, 83, 87, 105, 122, 125, 147, 153, 171, 180, 181, 186, 189, 194, 196, 203, 222, 223, 229, 236, 241, 244, 247, 250, 255, 267, 278, 279, 280, 285, 290, 300, 320, 321, 323, 324, 325, 337, 338

valeurs, 2, 7, 10, 18, 20, 27, 29, 31, 32, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 56, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 72, 73, 77, 80, 86, 89, 91, 95, 98, 101, 104, 110, 111, 112, 116, 118, 121, 122, 123, 125, 132, 141, 144, 145, 146, 149, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 168, 169, 172, 175, 177, 178, 179, 182, 185, 190, 191, 192, 196, 198, 203, 204, 221, 231, 235, 237, 240, 241, 242, 245, 247, 249, 254, 256, 258, 259, 269, 270, 271, 276, 277, 278, 281, 283, 284, 288, 290, 291, 300, 303, 309, 314, 316, 317, 320, 330, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 360, 362, 364

valorisation, 241

B-Index des auteurs**A**

Alphonse Guérin, 57
 Achille Mbembe, 315
 Abel Kouvouama, 105
 Achille Mbembé, 40, 81, 99, 130, 152, 153, 302, 308, 314, 318
 Achille Mbembé, 19, 98, 112, 282, 284
 Adje Van De Sande, 211
 Alain, 134, 148, 237, 268, 291, 368, 370, 372
 Alain Pessin, 134
 Albin Michel, 17, 128, 335, 366
 Alexandre Laurent, 120, 369
 Alexandre Moret, 335
 Alvin et Heidi Toffler, 137, 138, 139, 149
 Amadou Toumani Toure, 107
 André Tosel, 11, 31, 55, 56, 65, 100, 101, 118, 131, 155, 161, 164, 227, 240, 243, 250, 254
 Andréa Flore, 43, 155
 Anne Amiel, 110
 Anne-Marie Roviello, 58, 182, 287, 382
 Annette Disselkamp, 349
 Anta Diop, 249
 Antoine Guillaume Amo, 113
 Antoine, Saint Exupéry, 66
 Aristote, 13, 14, 29, 30, 44, 46, 67, 100, 104, 129, 134, 142, 149, 153, 154, 156, 158, 165, 174, 188, 189, 201, 202, 208, 213, 218, 252, 259, 267, 279
 Armelle Choplin Olivier Pliez, 261
 Auguste Nsonsissa, 184, 217, 252, 291, 362, 380
 axiologie, v, 13, 58, 112, 113, 148, 165, 174, 186, 285, 342, 343

B

Banque Mondiale, 73, 144, 340
 Bernadette Menu, 330

Bernard Cassen, 17
 Bernard Dantier, 297
 Bernard Le Bouyer, 99, 375
 Bernard LEWIS, 35
 Bernard Stiegler, 194, 224
 Bi Zaouli Sylvain Zamblé, 309, 321
 Blanche, 149
 Boaventura de Sousa Santos, 334
 Bons Libois, 348
 Bruce B. Janz, 314
 Carl Von Clausewitz, 48, 148
 Caty Clément, 151, 152
 Cédric Durand, 49, 52, 174
 Chantal, 107, 108, 316, 364, 375
 Charles Benjamin, 140, 141, 383
 Charles Duhigg, 213
 Cheikh Anta Diop, 198, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 257, 271, 304, 305, 307, 314, 316, 317, 323, 324, 327, 332, 337, 378
 Cheikh Hamidou Kane, 232
 Cheikh nta Diop, 247
 Christian Bouchindhomme, 166, 177, 226, 359, 368
 Claude Lévi Strauss, 217
 Clausewitz, 48, 123, 139, 207, 343, 344
 Côme Mama, ii, 74, 82
 Comte Léon Tolstoï, 147, 149
 Constantin Languille, 176, 177, 184, 186, 230

D

David Ernest Apter, 11
 David Hume, 212, 216, 284
 David N'goran, 336
 Delmas-Marty Mireille, 13, 15, 276, 279, 280, 281
 Deng Xiaoping, 105
 Denis Salas, 17, 38, 42, 110, 287
 Denis Thouard, 264, 269
devenir, 246
 Diane Lamoureux, 12, 350, 357

Diodore, 332

E

Ebénézer Njoh Mouelle, 11, 28, 34, 71, 109, 118, 119, 157, 159, 211, 253, 257, 258, 292, 295, 310, 320, 321

Ebénézer Njoh Mouellé, 10, 245, 292, 293, 321, 362

Ebénézer Njoh-Mouelle,, 156, 168

Eboussi Boulaga, 107, 251, 314, 315, 378, 379, 384

économie, v, 11, 12, 29, 33, 36, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 61, 63, 69, 70, 74, 85, 89, 90, 92, 95, 97, 110, 112, 127, 131, 132, 139, 144, 168, 170, 171, 175, 176, 183, 193, 210, 230, 232, 249, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 269, 279, 292, 308, 318, 324, 327, 328, 332, 333, 334, 342, 346, 349, 351, 361, 362, 366, 367, 379

Edgar Morin, 121, 183, 184, 331

Elisabeth Young-Bruehl, 256

Elliott J. Soifer, 29

Émile Durkheim, 113, 135, 263, 332, 366, 371, 373, 376

Emmanuel Kant, 15, 41, 50, 77, 79, 82, 99, 102, 112, 115, 118, 123, 131, 133, 155, 158, 163, 178, 183, 185, 201, 226, 228, 253, 263, 270, 271, 283, 289, 291, 350

Emmanuel Levinas, 129, 131, 196

Enegrén, 308, 326

Éric Weil, 110, 133, 364

Ernest Menyomo, 120

Ernest-Antoine Seillière, 236, 264

espaces, 16, 17, 30, 156, 219, 245, 254, 279, 300, 321

Estelle Ferrarese, 194, 195

Etienne Tassin, 169, 256, 304, 306, 354

Étienne Tassin, 260, 287

F

Françoise Vergès, 315

Fernand Braudel, 259

Florian, 29, 188, 364

Francesco Fistetti, 39, 300, 301

Francesco Fistitti, 328

Francis Fukuyama, 18, 26, 30, 34, 52, 53, 74, 75, 84, 87, 89, 92, 94, 97, 99, 103, 104, 105, 108, 114, 131, 165, 167, 174, 182, 192, 193, 226, 227, 232, 240, 241, 242, 246, 268

Francis Moreault, 224

Francois Moreault, 229

Frédéric Lebaron, 13, 236, 264, 274, 278, 348

Frédéric Ramel, 261, 285, 362

Frederick John Teggart, 180

Friedrich Nietzsche, 42, 50, 58, 62, 66, 135, 142, 150, 197, 203, 291, 298, 323

G

G. Fradier, 90, 161

Gabriel Maissin, 309

Geneviève Azam, 87, 94, 95

Géneviève Azam, 86

Geneviève Vinsonneau, 24, 80, 131, 160, 231, 232, 307, 308

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 23, 77, 96, 153, 158, 196, 197, 220, 225, 227, 232, 246, 293, 296

Georges Balandier, 180, 181, 218, 219, 335, 339, 340

Gérard Boismenu, 274

Germer-Baillière, 270, 369

Gianni Vattimo, 277, 278

Gilbert Hottois, 66, 69, 72

Gilles Deleuze, 324

globalisation, 8, 9, 12, 17, 26, 29, 60, 110, 157, 181, 182, 191, 218, 227, 237, 254, 256, 257, 258, 264, 279, 292, 300, 343, 346

Goethe cité par Donna, 98

Gottfried Wilhelm Leibniz, 190

gouvernement, 13, 14, 30, 41, 53, 54, 55, 89, 170, 172, 196, 201, 213, 219, 226, 243, 251, 280, 290, 329, 338

Grégoire Marie Mebezoa, 119

Guyllaine Beaudry, 274

H

Hannah Arendt, v, vi, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 69, 72, 74, 75, 78, 79, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 100, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 117, 118, 122, 124, 126, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 148, 149, 152, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 174, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 190, 192, 194, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 212, 214, 219, 224, 226, 228, 229, 235, 236, 237, 239, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 254, 255, 256, 261, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 272, 273, 276, 279, 281, 283, 285, 286, 287, 290, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 334, 335, 338, 339, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 354, 355, 356, 357, 358, 362, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 398

Hans Jonas, 175, 235, 291, 345

Hans-Georg Gadamer, 78, 165, 266, 269

Hegel, 65, 74, 82, 83, 97, 99, 100, 132, 136, 138, 158, 167, 170, 174, 180, 197, 205, 208, 219, 225, 227, 228, 229, 235, 245, 246, 254, 268, 293, 296, 298, 376

Héraclite, 28, 66, 138, 169, 208, 212, 218, 374

Héraclite, *Fragment*, 28, 138

Herbert Marcuse,, 117, 203, 204, 226

Hervé Magro, 150, 151, 152

histoire, 248, 249, 310

Hubert Mono Ndjana, 53, 302, 303, 320

I

Issoufou Soulé Mouchili Njimom, 22, 273

J

Jacques Bidet, 146

Jacques Charmes, 16

James Douglas, 10

Jean Bethke Elshtain, 141

Jean Emmanuel Pondi, 326, 337

Jean François Ndjana Onguéné, 117

Jean Godefroy Bidima, 81

Jean Gottfroy Bidima, 84

Jean Guitton, 214, 215, 216

Jean Jacques Rousseau, 91, 95, 107, 113, 140, 157, 162, 173, 212, 247, 262, 263, 267, 288, 290, 323, 344, 346

Jean Ladrière, 205, 206

Jean -Luc Marion, 286

Jean Luc Nancy, 210, 215, 227, 243

Jean Marc Agossou, 285

Jean Marc Éla, 205, 209

Jean Marc ferry, 348

Jean Pisani-Ferry, 78

Jean René Dupuy, 129

Jean Robelin, 17, 345

Jean Vioulac, 60, 61, 62, 223, 224

Jean Ziegler, 338

Jean-Baptiste Duroselle, 144

Jean-Claude Poizat, 31

Jean-François Bayart, 68, 230, 231, 242

Jean-François Braunstein, 193

Jean-François Lyotard, 17, 65, 319

Jean-François Mattei, 11, 12

Jean-François Mattei,, 11, 12

Jean-Jacques Salomon, 120, 121

Jean-Loup Amselle, 187

Jean-Luc Nancy, 185, 210, 243, 282, 284

Jean-Marc Châtaigner, 150, 151, 152

Jean-Marc Éla, 46, 101

Jean-Marc Ferry, 103

Jean-Michel Maldamé,, 217

Jean-Vincent Holeindre, 142, 143, 144

Jeffrey C. Isaac, 170

Jeffry Frieden, 171

Jocelyne Couture, 14, 26, 29, 36, 39, 358, 362, 363, 364

Joël de Rosnay, 115, 119, 383
 Joël De Rosnay, 73
 Johannes Rau, 342
 John Dewey, 198, 199
 Jose Do Nascimento, 244, 271, 304, 305, 314, 317, 324
 Joseph Auguste Anténor Firmin, 324
 Joseph E. Stiglitz, 16
 Josué Délamour Foumane Foumane, 40
 Julien Freund, 134, 135, 136, 343, 366
 Jürgen Habermas, 9, 77, 78, 107, 122, 123, 165, 166, 177, 194, 221, 226, 229, 230, 245, 250, 272, 277, 278, 316, 364, 384

K

Kä Mana, 306, 307
 Kai Nielsen, 14, 26, 39
 Karl Jaspers, 112, 114, 239, 261, 356, 374
 Karl Marx, 9, 16, 43, 49, 50, 53, 61, 74, 89, 97, 99, 100, 112, 120, 138, 140, 160, 166, 167, 170, 172, 174, 219, 223, 224, 229, 262, 313, 343
 Karl Otto Apel, 222
 Karl polanyi, 61, 87, 356
 Karl Popper, 23, 77
 Katrina Vanden Hewel, 145
 Khare Diouf, 272
 Kwame Nkrumah, 64, 247, 313, 337

L

Laurent Bayle, 61
 Laurent Testot, 142, 143, 144
 Le Roi Salomon, 122
 Leibniz, 74, 190, 206, 262, 265, 282, 295, 373
 Léopold Sédar Senghor, 79, 222, 248, 264, 265, 266
 Louis Couturat, 74
 Luc Ferry, 178, 226, 304, 362
 Luc Vigneault, 205, 208, 239, 255, 256, 311
 Lucien Ayissi, 23, 53, 93, 114, 115, 116, 119, 361, 362, 363

Lucien Bianco, 327
 Lucien Malson, 117, 292, 293
 Lucien Sève, 28
 Lydie Christiane Azab, 116

M

Marc Crépon et Frédéric, 294
 Marcien Towa, 102, 103, 130, 168, 180, 199, 288, 298, 302, 305, 306, 310, 322, 326, 327, 332, 334
 Marianne Di Croce, 166, 170, 200
 Marlyse Pouchol, 60
 Martin Bayamba Kasongo, 300
 Martin Heidegger, 28, 32, 63, 64, 65, 67, 76, 85, 112, 113, 118, 138, 164, 165, 166, 169, 197, 207, 208, 225, 267, 286, 331
 Mathieu stricot, 275
 Maurice Joly, 189, 190
 Maurice Kamto, 82, 244, 339
 Maurice Merleau-Ponty, 131, 132
 Max Horheimer, 83
 Max Horkheimer, 192
 Max Weber, 134, 139
 Mbombog Mbog Bassong, 330
 Michael Walzer, 140, 141
 Michel Foucault, 223
 Michel Maffesoli, 134
 Mikhaïl Eltsine, 242
 Mikhaïl Heller, 94
 Milan Kundera, 45, 121
 Mireille Delmas, 13, 18, 41, 102, 113, 197, 279, 280, 282, 298, 299, 362
 Mireille Delmas-Marty, 13, 18, 41, 102, 113, 197, 279, 280, 282, 298, 299, 362
 Montaigne, 106, 294, 377
 Muriel Gilardone, 31, 32, 46, 47, 74, 75, 103, 104, 121, 256
 Mustapha Belabdi, 69

N

Natan Sharansky, 266
 Ngomba Bînda, 320

Nicolas Machiavel, 84, 130, 171, 230, 250
 Nicolas Tenzer, 151
 Nkolo Foé, 59, 60
 Noël Nathanaël Owono Zambo, 53, 93, 98,
 115, 116, 197, 282, 361, 362, 363

P

Pascal Boyer, 210, 295
 Patrice Canivez, 133
 Paul Biya, 338, 339
 Paul Ricœur, 25, 266, 277
 Paul Valéry, 83
 Paul valéry, 298
 Philippe Boulanger, 68
 Philippe Nemo, 12
 Philippe Sollers, 297
 philosophie, 247, 248, 285, 371
 Pier-Pascale Boulanger, 289
 Pierre Boisard, 135
 Pierre Macherey, 119, 120
 Pierre Teilhard de Chardin, 197, 279, 280,
 299
 Pierre-Joseph Proudhon, 129
 Pierre-Yves Néron, 36
 Pius Ondoua, 19, 58, 71, 75, 76, 79, 80, 115,
 122, 123, 246, 248, 249, 272, 279, 280, 285,
 286, 287, 310
 Platon, 10, 12, 13, 14, 28, 29, 30, 57, 67, 76,
 78, 97, 100, 114, 134, 136, 137, 163, 169,
 171, 174, 177, 178, 185, 188, 190, 192, 202,
 208, 212, 218, 238, 243, 252, 262, 263, 264,
 267, 296, 305, 311, 332, 335, 340, 349

R

Ramon Grosfoguel, 315
 Ramatoulaye Diagne, 260, 262, 265
rationalité, 9, 71, 81, 88, 99, 115, 116, 117,
 120, 122, 128, 143, 153, 164, 187, 193, 194,
 220, 224, 227, 229, 257, 262, 280, 286, 338
 Raymond Aron, 48, 118, 123, 139, 143,
 144, 145, 150, 173, 175, 207, 344, 363, 381

Raymond Paulin, 37
 Raymond Polin, 36, 37, 171, 249
 René Descartes, 32, 71, 72, 95, 97, 99, 101,
 116, 121, 179, 187, 198, 212, 250, 279, 320
 René Toko Ngalani, 38, 72
 Richard Sobel, 349
 Robert Jaulin, 62
 Roger Chartier, 245
 Romain Bertrand, 230, 231, 242
 Russell, Bertrand, 252

S

Stanislaw Bellert, 65
 Samir Amin, 43, 64, 70, 71, 81, 288, 322
 Samuel Huntington, 11, 35, 103, 128, 342
 Serge Latouche, 9, 16, 17, 35, 41, 47, 48,
 63, 71, 82, 83, 95, 128, 187, 233, 311, 333,
 342
 service, 14, 15, 16, 18, 26, 39, 40, 52, 61,
 68, 86, 92, 111, 122, 135, 136, 139, 145,
 152, 161, 175, 231, 245, 267, 290, 301, 325,
 334, 342, 344, 350, 361, 363
 Séverine Kodjo-Grandvaux, 222, 258, 280,
 316, 318, 322, 333
 Shermain Mannah, 273, 281, 313
 Souleymane Bachir Diagne, 317
 Steinbrecher Tal, 312
 Stenger, 102
 Stéphane Courtois, 14, 26, 29, 36, 39, 362,
 363, 364
 Sun Tsu, 207, 219
 Sylvie Courtine-Denamy, 8, 10, 136, 235,
 331, 354
 Sylvie Courtine-Dénamy, Christain
 Bourgeois, 156, 353

T

Tahar Ben Jelloun, 129, 347
 Théophile Obenga, 246, 303, 337
 Thomas Borrel, 39, 40, 376
 Thomas Hobbes, 15, 42, 100, 140, 157, 164,
 173, 241, 294, 336

Tshiamalenga Ntumba, 320

U

Uriche Beck, 229

162, 163, 164, 167, 168, 169, 174, 176, 179,
182, 183, 184, 185, 186, 189, 192, 196, 197,
198, 199, 203, 205, 210, 211, 228, 238, 242,
244, 247, 248, 249, 252, 254, 256, 261, 263,
265, 266, 276, 277, 278, 283, 284, 285, 288,

290, 291, 295, 297, 298, 307, 310, 316, 321,
323, 324, 327, 337, 340, 342, 343, 344, 345,
346, 367, 369, 371

Victor Brochard, 189

Victor Delbos, 82, 241, 253, 270, 379

Voltaire, 160, 204, 206

W

William Zartman, 241

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
DÉDICACE.....	i
REMERCIEMENTS	iii
SERMENT DE PROBITÉ INTELLECTUEL OBLIGATOIRE	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	vi
ABRÉVIATIONS ET SIGLES	vii
 INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	 1
PREMIÈRE PARTIE :LES JALONS DE LA MONDIALISATION DANS LA PENSÉE POLITIQUE DE HANNAH ARENDT	 14
CHAPITRE 1 :LA PLURALITÉ HUMAINE ARENDTIENNE COMME POINT DE DÉPART DE LA MONDIALISATION	 16
I- LA PLURALITÉ HUMAINE ARENDTIENNE COMME FONDEMENT DE LA MONDIALISATION.....	 16
2- La dialectique entre l'unité et la pluralité au sein de la mondialisation	21
3- L'espace politique arendtien et la mondialisation.....	24
II- DU MONDE ARENDTIEN À LA MONDIALISATION	26
1- La mondialisation et la crise de cultures	26
2- L'idée de l'uniformisation planétaire	28
3- L'égalité politique arendtienne et la pratique possible de la justice distributive au sein de la mondialisation	29
III- L'IMPÉRIALISME COMME MODE OPÉRATOIRE SPÉCIFIQUE À LA MONDIALISATION.....	31
1- L'impérialisme mondial, la citoyenneté et la dégradation tendancielle de l'espèce humaine.....	32
2- L'impérialisme et le désert comme conséquences de la mondialisation capitaliste	36
3- De l'impérialisme économique à la disharmonie de la société mondiale	38
 CHAPITRE 2 :DE LA MONDIALISATION TOTALITAIRE À LA CONSTRUCTION D'UN MONDE EN ABIME : LES DÉRIVES DE L'ULTRALIBÉRALISME	 45

I- LA LOGIQUE TOTALITAIRE COMME FONDEMENT DE LA PENSÉE LIBÉRALE : UN MONDE EN ABÎME ?.....	46
1- De la mondialisation « plurielle » à la crise de l'État-nation	48
2- La mondialisation et la banalité du mal.....	50
3- L'« esthétique postmoderniste » et l'esprit de marchandisation des sphères de l'existence humaine	53
II- LE POSTMODERNISME ET L'IMPOSITION DES VALEURS : LA QUESTION DU PARADIGME CENTRE/PÉRIPHÉRIES	56
1- La mondialisation médiatique et la crise des rapports intersubjectifs.....	57
2- Du dualisme entre Centre et périphéries au sein de la mondialisation.....	63
3- Le postmodernisme et la question de « l'irrationnel rationnel ».....	65
III- LA MONDIALISATION ET LA DÉMOCRATIE NÉOLIBÉRALE COMME MOUVEMENTS ESCHATOLOGIQUES ILLUSOIRES DE L'ÉVOLUTION DE L'HISTOIRE HUMAINE.....	67
1- Les défis liés au processus de la mondialisation démocratique-néolibérale	69
2- La mondialisation et les défis de la cosmocitoyenneté	72
3- La fin de l'histoire humaine et l'histoire des fins humaines	75
 CHAPITRE 3 :LA MONDIALISATION DÉMOCRATICO-LIBÉRALE ET LA QUESTION DE LA PERTE DU SENS DU POLITIQUE : L'HISTORICITÉ	82
I- LA MONDIALISATION, LE LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE ET L'ISONOMIQUE POLITIQUE.....	83
2- L'avènement des Droits de l'Homme comme forme actuelle du totalitarisme.....	86
3- L'isonomie politique comme fondement de la démocratie libérale	89
II- DES CONTRADICTIONS HISTORIQUES À L'AVÈNEMENT DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE	92
1- L'idéalisme historico-universel de la religion chrétienne	93
2- De la signification de l'autorité à l'élaboration des principes libéraux : la crise de l'éducation familiale et communautaire.....	99

3-	Des contradictions internes au monde politique à la construction d'un monde commun	102
III-	LA CONDITION HUMAINE À L'ÈRE DE LA TECHNOSCIENCE	105
2-	De l'ontotechnicisation du politique à l'ère postmoderne	110
3-	Le devenir de l'humanité à l'ère de la mondialisation	115
DEUXIÈME PARTIE :LE POLITIQUE ARENDTIEN ET LA MONDIALISATION : UN DUALISME EN QUESTION		119
CHAPITRE 4 :L'ESSENCE DU POLITIQUE ARENDTIEN ET LE SENS DE LA POLITIQUE MONDIALE : UNE OPPOSITION SÉMANTICO-CONCEPTUELLE ?.....		121
I-	LA CONCEPTION DU POLITIQUE ARENDTIEN COMME PHILOSOPHIE AXIOLOGIQUE ANTICAPITALO-MONDIALISTE	122
1-	De la dialectique entre l'identité particulière et l'identité universelle	123
2-	La question des guerres dans le monde postmoderne : la dialectique entre l'économie, l'Homme et la guerre	126
3-	La théorie de la guerre juste comme une panacée des relations internationales	133
II-	DE LA DIALECTIQUE ENTRE LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE, LA FRAGILITÉ DES ÉTATS NÉOCOLONIAUX ET LES GUERRES CIVILES	140
1-	De la guerre comme tradition à la question de la guerre civile comme modernité	142
2-	La crise de l'autorité comme conséquence du libéralisme axiologique mondial.....	145
3-	De l'acosmisme, la désolation et l'isolement au cosmopolitisme mondial : un itinéraire politique antinomique ?.....	148
III-	DU DUALISME OPPOSITIONNEL ENTRE LA THÉORIE DE LA PLURALITÉ HUMAINE ARENDTIENNE AVEC LES ÉGOÏSMES NATUREL ET ARTIFICIEL HUMAINS	150
1-	La pluralité humaine et l'humanité plurielle	152
2-	L'état de nature comme obstacle à la réalisation de la liberté politique	155
3-	La fragilité du pouvoir politique comme conséquence de l'avènement du libéralisme axiologique.....	156

CHAPITRE 5 :DE L'HERMÉNEUTIQUE POLITIQUE À UNE POLITIQUE ANTI-HERMÉNEUTIQUE : LA QUESTION D'UNE TRADITION POLITIQUE PERDUE.....	158
I- DU RECOURS À LA TRADITION HISTORIQUE AU REJET DE CELLE-CI : LA QUESTION D'UN ITINÉRAIRE PARADIGMATIQUE DU POLITIQUE DE HANNAH ARENDT À LA MONDIALISATION CAPITALISTE	160
1- La tradition historique, la modernité et la postmodernité politiques.....	161
2- De la résolution traditionnelle des conflits par le moyen de l' « arrangement » à la guerre comme moyen politique	165
3- L'idée de morale face aux questions cosmo-économique, cosmo-socialiste et cosmopolitique	169
II- DE LA PROBLÉMATIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE MONDIALE OU DE LA COSMO-ANTHROPOLOGIE	172
1- Les apories historiques d'une anthropologie politique universelle	173
2- De l'humain capital au capital humain : l'humanisme en question	177
3- De l'anthropologie universaliste significative : le dualisme entre la « qualité » et la « quantité » dans les rapports intersubjectifs contemporains.....	179
III-LA PLURALITÉ ONTOLOGIQUE ET L'ONTOLOGIE PLURIELLE	183
1- De la nature appétitive de l'humain à la mort de l'humanité	185
2- De la politique du commun au transhumanisme éthique	188
3- De l'art de vivre dans un contexte de pluralisme culturel	191
CHAPITRE 6 :HUMANITÉ GÉNÉRIQUE ET MONDIALISATION PACIFIQUE	194
I- L'HUMANITÉ GÉNÉRIQUE PAR-DELÀ L'ÉGALITÉ IMPARFAITE ARENDTIENNE.....	195
1- De la valeur libératrice du travail à sa définition comme source d'aliénation de l'homme : entre paradigmes scientifiques et paradigmes idéologico-politiques	196
2- Entre l'égalité parfaite promue par les Droits de l'Homme et celle imparfaite de Hannah Arendt : de l'humanité contemporaine en question.....	203

II- DE L'IDÉE D'UN UNIVERS UNIQUE À L'IDÉE D'UNE PLURALITÉ D'UNIVERS : ENTRE SCIENCE ET POLITIQUE.....	205
1- De l'idée de l'unicité de l'univers	207
2- De l'idée de la « pluricité » d'univers-mondes	209
3- De la stratification des « univers » socio-politiques	212
III-. POUR UNE ÉTHIQUE JURIDIQUE DE COMMUNICATION ET DE COHÉSION DES PEUPLES ET DES ÉTATS DU MONDE.....	213
1- Le droit, l'éthique et la souveraineté des peuples du monde.....	216
2- Du droit subjectif aux souverainetés individuelle et populaire	217
3- Quelle éthique de communication pour une égalité entre les peuples ?.....	221
 TROISIÈME PARTIE :LA MONDIALISATION AU SENS ARENDTIEN : ENJEUX ET PERSPECTIVES.....	227
CHAPITRE 7 :LES IMPLICATIONS DU POLITIQUE ARENDTIEN DANS LA SOCIÉTÉ GLOBALE ACTUELLE.....	229
I- LES ENJEUX ÉTHICO-POLITIQUES DU POLITIQUE ARENDTIEN DANS LA MONDIALISATION	230
1- La communication et l'harmonie socio-mondiale.....	232
2- L'esquisse d'une morale transitive entre l'antérieur et l'ultérieur historiques.....	237
3- Les cultures et les civilisations dans l'ordre du global : Du conflit à l'harmonie.....	242
II- LES ENJEUX ÉCONOMIQUES DU POLITIQUE ARENDTIEN DANS LA GLOBALISATION MARCHANDE	247
1- De la primauté des économies internes des nations par rapport à l'économie mondiale 247	
2- De l'économie-monde	251
3- Les conditions de possibilité d'une « mondialisation riche »	253
III-..... DE L'IDÉALISATION DE LA MONDIALISATION À L'AVÈNEMENT D'UN MONDE MEILLEUR	255
1- Pour une liberté politique effective dans le monde contemporain	256
2- Du retour à l'être politique	260

3- Le politique : entre vouloir et pouvoir.....	262
CHAPITRE 8 :POUR UNE MEILLEURE CONDITION DE L'HOMME	
POSTMODERNE... ..	265
I- LA MONDIALISATION ET LA QUESTION DU SENS	265
1- La mondialisation numérique et les opinions « politiques »	266
2- La mondialisation et la question de la signification	269
3- La mondialisation et sa nouvelle orientation.....	272
II- HUMANISME MONDIAL ET « DÉMOCRATIE À VENIR »	275
1- De l'humanisme entre l'universel et le commun « demos »	275
2- Humanisme et valeurs	278
3- Pour une défragmentation dans le monde postmoderne.....	280
III-.....LE POSTMODERNISME : ENTRE SOCIABILITÉ ET INSOCIABILITÉ DES PEUPLES DU POSTMONDE	282
1- L'insociabilité des « Hommes » du monde	284
2- De la sociabilité des « Hommes » dans le monde	286
3- Par-delà l' « Homme» post-monde	290
CHAPITRE 9 :LA MONDIALISATION AU SENS ARENDTIEN : QUEL IMPACT POUR L'AFRIQUE ?	
I- L'IDENTITÉ AFRICAINE ET LA MONDIALISATION ARENDTIENNE.....	294
1- L'«identité et transcendance » : défis d'ajustement, de construction ou de perte du monde commun.....	295
2- De la portée du discours arendtien en Afrique	301
3- L' « action » comme modalité politique pour une renaissance africaine	305
II- LA POSTCOLONIE ET LA MONDIALISATION : ENTRE LA VIE POLITIQUE PARTICIPATIVE ET LA RÉFORME MENTALE DE L'AFRICAIN	311
1- De la révolution des mentalités postcoloniales en Afrique	312
2- La révolution nihiliste et la libération de l'Afrique.....	316

3- La mondialisation et les politiques africaines	317
III-...LE RECOURS AUX SOURCES COMME LA CONDITION DE RÉSURRECTION DE LA BIOPOLITIQUE ARENDTIENNE.....	321
1- Des stratégies de gouvernance « à l’africaine » de la société mondiale.....	323
2- De la restructuration politico-économique en Afrique pour un équilibre du monde marchand.....	325
3- De la différence à la référence : la question de la démocratie à l’africaine	328
CONCLUSION GÉNÉRALE	334
BIBLIOGRAPHIE	345
INDEX	379