Dr Didier Désiré DANGA

Chaire UNESCO de philosophie, UQAM

(2003)

“La mondialisation à l’heure de la mutation démocratique”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Dr Didier Désiré DANGA
[Chaire UNESCO de philosophie, UQAM]

“La mondialisation à l’heure de la mutation démocratique”.

Un article publié dans l’ouvrage sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, **Souverainetés en crise**, pp. 405-419. Collection: Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003, 569 pp. [Le Dr Didier Désiré DANGA nous a gracieusement autorisé le 18 mai 2005 à diffuser ce texte.]

[Le Dr DANGA nous a gracieusement autorisé à diffuser ce texte le 18 mai 2005.]

Courriel dangadidier@yahoo.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 22 juillet 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Table des matières

[Introduction](#)

[La mondialisation dans son acception mythique](#)

[La souveraineté, source d’autonomie à l’heure de la mondialisation](#)

[Mondialisation et souveraineté : une opposition dialectique nécessaire](#)

Dr Didier Désiré DANGA

[Chaire UNESCO de philosophie, UQAM]

“La mondialisation à l’heure
de la mutation démocratique”.

Un article publié dans l’ouvrage sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, **Souverainetés en crise**, pp. 405-419. Collection: Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003, 569 pp.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

C'est une donnée évidente aujourd'hui que les sociétés démocratiques contemporaines vivent à l'heure du phénomène de la mondialisation dont on sait qu'il a produit ce qu'il convient d'appeler la culture de l'identique. Au sein de celle-ci, les états-nations ont commencé à se ressembler et à s'égaler sur les plans socio-politiques et économiques. Tandis que les individus humains eux aussi se perçoivent de plus en plus comme semblables, au moins en droit, au point que l'idée de penser autrement l'actuel ordre mondial peut relever du ridicule ou d'un manque de rectitude historico-politique.

Seulement s'il appartient à la philosophie comme à beaucoup d'autres sciences humaines et sociales de s'interroger sur la complexité du rapport entre mondialisation et souveraineté ; si depuis ces dernières décennies on a cherché à cerner les éléments fondateurs de la mondialisation, on peut prévoir qu'une mutation démocratique est en train de s'opérer. On peut même penser que la mondialisation a atteint un stade de fissuration, parce qu'elle semble trahir l'idéal démocratique, même si elle s'accompagne de l'idéologie néo-libérale. Du coup la perception du monde qu'impose ce phénomène de la mondialisation semble aussi ne plus correspondre du tout aux programmes et exigences de vie des peuples et des citoyens.

C'est pourquoi autant la mondialisation est devenue, pour les uns, objet d'angoisses, d'inquiétudes et de désenchantement, et, pour d'autres, sujets d'interrogation, de polémiques et de prise de conscience, tant les fractures

sociales se développent un peu partout dans le monde, même là où cette mondialisation a ses racines fondatrices ou, pour le dire autrement, l'on a commencé dans cette expérience du semblable à soupçonner les intuitions fondationnelles, les mécanismes de fonctionnement, ainsi que les conséquences qui en découlent. C'est à partir de toutes ces interrogations critiques, que tout semble s'enchaîner comme dans un mouvement strictement réactionnaire, pour faire resurgir entre autres la problématique de la souveraineté. En clair, envisager le renouvellement du débat sur la notion de souveraineté, dans une recherche de potentialités et pratiques locales, par rapport à l'irruption de la culture de l'identique. Cela suppose qu'on peut rationnellement discuter, penser la souveraineté, sans pour autant la sacrifier ou construire une société de « monades narcissiques, où l'individu est condamné à un autisme axiologique ». Car il est de l'intérêt de la pensée (philosophique) de confronter le phénomène de la mondialisation avec tout, y compris avec tout ce qui passe pour avoir toujours inquiété la modernité démocratique ; se mettre à l'écoute des tonalités et fines intuitions qui ont toujours échappé au débat rationnel, parfois pour des motifs idéologiques.

La mondialisation dans son acception mythique

[Retour à la table des matières](#)

Contrairement aux grands mythes fondateurs (généalogiques ou cosmogoniques), il existe une autre catégorie de mythes que nous nous permettons d'appeler mythes de prestige ou d'absolutisation, que Platon dénonçait déjà en son temps parce qu'ils entretiennent le dogmatisme, l'ignorance et l'illusion. Pour certains philosophes classiques (Xénophane, Héraclite), il n'était pas question de recourir à ce genre de croyances pour la connaissance du vrai et du réel. Cette attitude des premiers philosophes nous intéresse, parce qu'elle peut nous éclairer dans l'intelligence du phénomène de la mondialisation, dans son aspect mythique, et d'autant plus qu'il prétend être porteur de valeurs de l'humanité moderne. À cela, il faut ajouter que la mondialisation fonctionne

comme un mythe de prestige, c'est-à-dire par des effets d'obéissance absolue à son corpus doctrinal et à tous ceux qui en sont les garants institutionnels et auxquels il convient de vouer un culte. Ce dernier bien entendu est inlassablement repris par les chantres et griots de l'idéologie mondialiste.

Tout se passe alors comme si l'opposition aux discours et aux méthodes-programmes de la mondialisation était synonyme de contre-social, voire de contre-nature. Pourtant à y réfléchir, on s'aperçoit très vite que cette mystification du phénomène de la mondialisation n'est rien d'autre qu'un processus d'exaltation d'un système pouvant conduire à la prolifération des pratiques les plus perverses pour l'être humain. Le but de l'exaltation : glorifier les qualités et exploits de la mondialisation, développer une certaine vision du monde sur fond des marchés communs. L'exaltation vise également à présenter le caractère inéluctable des principes de la dite mondialisation, l'intention à terme étant de s'assurer de l'adhésion de tous les peuples, pour la pérennisation d'un héritage, notamment l'héritage néo-libéral.

Manifestement, les préoccupations de la mondialisation sont peut-être d'ordre pratique, si tant est qu'elle permet de dynamiser et d'organiser la modernité démocratique, tout au moins sur le plan des marchés économiques et des systèmes qui les protègent. D'où peut-être aussi sa dimension politique. Mais du côté des masses populaires, presque illuminées, et dans certains cas ignorantes, il convient de souligner que toutes les manifestations de la mondialisation, comme dans les mythes de prestige, sont présentées comme « vérités indiscutables » et accueillies de manière passionnée, parce qu'elles donnent l'illusion de calmer les inquiétudes et de satisfaire les attentes des peuples profondément frappés de désespoir matériel et spirituel. Quant aux effets, ceux-ci visent à fasciner et peut-être à hanter l'imaginaire collectif, en vue d'un changement radical des comportements culturels.

Ainsi fonctionne la mondialisation dans les sociétés démocratiques et non démocratiques, tout comme leurs personnages que nous pouvons nous permettre de comparer aux êtres providentiels. Ce sont des personnages créés, transfigurés par les professionnels de la communication néo-libérale, thuriféraires de l'idéologie mondialiste. Devenus personnages mythiques, ceux-ci apparaissent finalement comme des dieux dont l'unique rôle est de « révéler », d'organiser et de guider les peuples de manière absolue, moyennant des créations idéales et fantasmées. À bien y penser, on ne peut pas vraiment dire que les préoccupations éthique et politique de la philosophie peuvent correspondre avec les objectifs et procédés de la mondialisation que nous avons déjà considérée pour notre part comme étant une sorte de mythe de prestige et d'absolutisation. Car du point de vue de ses intuitions fondamentales, le phénomène de la mondialisation porte en

son sein des germes de violation des consciences collective et individuelle, ne fût-ce que par ses modes de domination autoritaires, transcendant les peuples, qui eux sont supposés êtres souverains sur certains points de leur existence historique et locale. De plus, en ce qui concerne l'organisation socio-politique et économique, il ne fait plus de doute que la mondialisation a développé de nombreuses formes de décadences qui ont affaibli et appauvri encore un peu plus les populations. D'où la nécessité de mettre en perspective de nouvelles expériences, pour lutter contre toute tendance mondialiste.

Ce que nous venons d'exposer montre à quel point l'idéal de la mondialisation n'a consisté qu'à absolutiser et à sacraliser un système socio-économique, ainsi que le cadre politico-juridique, qui lui est inhérent. Là se révèle une des caractéristiques des mythes de prestige, dans la mesure où ils font exister dans les masses populaires des rapports de soumission et de dévotion semblables à ceux qui lient les églises ou les sectes à leurs fidèles adhérents. Car en tant qu'elle se veut phénomène moderne d'épanouissement, mieux de salut, la doctrine de la mondialisation est formulée une fois pour toutes et confiée à l'autorité de grandes institutions et sociétés écrans, chargées d'assurer le bon fonctionnement des marchés mondiaux, même au détriment des développements locaux des peuples. Ainsi, comme dans les mythes de prestige, il n'y a pas lieu d'imaginer d'autres possibilités d'être, de penser et d'agir, face au phénomène de la mondialisation. Il faut se contenter de reproduire et de recélébrer ce qui a déjà été pensé et fait par d'autres.

Ces procédés illustrent bien le caractère pervers de tout système à prétention universaliste, d'autant que l'une des conséquences est de réduire la conscience humaine à n'être qu'une instance mimétiste dans son rapport au monde et phénomènes du monde. Le caractère mimétiste signifie ici désintégration du sujet créateur, qui West plus en mesure d'envisager son devenir historique propre, ni même celui de la société à laquelle il appartient. Ainsi, l'univers de la mondialisation, devenu subrepticement espace quasi mythique, n'est plus celui de la remise en question, ni d'évaluation critique. Il est quelque chose que le sujet humain doit plus qu'à accepter et à vivre de manière inconditionnelle. Si cet espace est tel, cela suppose également que la conscience historique dépend eue aussi de cet univers préfabriqué. Moralité : la mondialisation comme les mythes d'absolutisation, participent de la logique de la démission face aux défis locaux et régionaux. Le vivant démissionne de son rôle d'acteur historique régional, pour ne plus vivre que sous la mouvance de la doctrine mondialiste.

Autrement dit, si le sujet humain vit, il ne s'agit que d'une vie « sous perfusion », parce que dénuée de toute force permettant de se poser en acteur libre et autonome. Par les discours mondialisants, il y a en effet quelque chose qui est

de l'ordre du transcendantal et, qui renvoie à la reconsidération du principe d'indétermination. Ce dernier peut signifier l'aveu d'impuissance dans toute démarche humaine. Bien sûr, l'esprit humain a la capacité de se créer des artifices, qui donnent satisfaction pour la plupart d'entre-eux. Mais il n'est pas certain que cette artificialisation, symbolisée par la domination de la culture de l'identique, conduise nécessairement à l'élévation de l'être humain. Donc l'exaltation inconditionnelle toute seule ne suffit pas. Encore faut-il que le sujet humain y trouve sa dignité et surtout une meilleure qualité de vie.

D'ailleurs, la doctrine de la mondialisation, avec sa prétention à créer une histoire universelle et une « société bloquée », constitue une atteinte à l'évolution idéologique de l'humanité. On ne peut plus, même en s'inspirant de l'autorité de Hegel, réhabiliter et absolutiser les thèses universalistes et visions unitaires, dogmatiques et globales de l'histoire ou de tout autre domaine de savoir. Avec Popper, Aron et Merleau-Ponty, on assiste à un ébranlement de tous les totalitarismes prophétiques. On sait que ces derniers ont tendance à postuler un destin de l'histoire humaine, supposée évoluer selon des lois du développement historique. Selon Popper, ce serait faire de l'historicisme en réduisant l'histoire humaine à des prédictions et explications déterministes du devenir historique.

Pourtant, il ne fait pas doute que les manifestations de l'esprit dans les cultures, les civilisations sont toujours vivantes, favorisant un tant soit peu, le temps des inventions. D'ailleurs, d'après Auguste Comte, l'esprit est associé de tout temps et de manière active à toutes les conditions existentielles. Identique à lui-même, il est toujours animé d'un même désir, d'une même soif de connaître, de comprendre et de savoir plus. Au fond, ce qui nous semble particulièrement significatif dans la perspective comtienne, et que nous partageons, c'est que l'histoire de l'esprit exclut toute rupture, toute discontinuité, dépossession de soi, décadence ontologique ou anthropologique. Il n'y a donc pas, comme le pense Hegel, de métamorphose de l'esprit. Ce dernier se déploie sans cesse, à travers des moments, qui peuvent aller des chocs culturels aux crises politiques, en passant par des chaos socio-économiques. Dans un cas comme dans d'autres, l'esprit évolue en intégrant la logique de la continuité.

Ainsi, qu'il s'agisse de Hegel ou des commentateurs de Hegel, on est d'ailleurs en droit de s'interroger sur la manière dont les uns et les autres ont pu concilier la notion de « fin de l'histoire » et la méthode dialectique, une méthode pourtant très hégélienne, fondée on le sait, sur le non figé, le mouvement, le devenir, les tensions et les contradictions. Comment fonder le refus des idéologies statiques (comme le communisme finissant ou les partis uniques en Afrique), avec le caractère universellement achevé d'un système, d'une pensée ou simplement de l'histoire humaine ? De nombreux et des meilleurs spécialistes de l'hégélianisme

reconnaissent au philosophe allemand d'être le plus grand philosophe contemporain de l'histoire. Mais ils ne semblent guère attentifs à ce qui constitue pourtant la contradiction historique de cet hégélianisme ¹, contradiction dans laquelle réapparaît l'idée d'un système achevé et absolu chez certains auteurs contemporains ² qui ont eu tort de penser que la dialectique s'achevait dans une fin de l'histoire. Merleau-Ponty dira à ce propos « ce qui est caduc, ce West pas la dialectique, c'est la prétention de la terminer dans une fin de l'histoire... ou dans un régime, qui étant la contestation de lui-même, n'ait plus besoin d'être contesté du dehors, et en somme n'ait plus de dehors » ³.

À ce sujet, on comprend l'audace de Paul Ricoeur, philosophe français, qui suggère que l'on renonce à Hegel pour fonder herméneutiquement une conception de l'histoire qui se tourne résolument vers les histoires particulières. Ce sont ces dernières qui constituent de véritables champs épistémologiques. Loin d'affaiblir ou d'altérer l'intelligence de l'histoire des sociétés, elles fondent davantage le mouvement réflexif en l'enracinant un peu plus dans les structures locales existentielles : celles où l'être est vivant, agissant et souffrant. Par conséquent renoncer à Hegel signifie se libérer de toutes les représentations et visions fixistes, et laisser enfin parler les drames et autres événements locaux propres à un individu, un groupe humain, une culture. Car il est évident que les situations socio-historiques particulières échappent de plus en plus aux catégories et structures universelles trop abstraites. D'où l'urgence et la nécessité de revenir comme l'envisagent déjà certains historiens contemporains (P. Veyne, J. Le Goff), aux histoires particulières, parce qu'elles mettent aux prises avec les intérêts stratégiques, les souffrances, les actions des hommes, femmes et enfants d'une localité déterminée.

Par ailleurs, l'idée même de la mondialisation ne peut échapper à la vigilance critique, même si, faut-il le souligner, elle se présente comme une machine spéciale à faire reculer la pauvreté dans le monde, grâce à la circulation des personnes et surtout des richesses et des informations. Pareille perspective est fort louable, lorsqu'on connaît le degré d'indigence dans laquelle vivent certaines populations du Sud. Mais comment admettre les vertus d'homogénéisation d'une économie mondialisée dont la logique de fonctionnement est plutôt celle de la compétitivité et la maximisation des profits, parfois au grand détriment des règles

¹ Signalons que la contradiction ci-dessus évoquée n'enlève rien à l'autorité de l'œuvre philosophique de Hegel. Notre remarque critique ne reposant que sur le Hegel du savoir achevé, absolu, source de clôture, d'enfermement et de totalitarisme sur les plans culturel et intellectuel.

² Voir en particulier l'ouvrage de F. Fukuyam, *La fin de l'histoire et le dernier homme*.

³ M. Merleau Ponty *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, pp. 276 et 277.

du jeu. Comment assurer l'équilibre concurrentiel entre les grandes multinationales et les petits propriétaires qui tiennent à une agriculture paysanne ?

Donc, malgré tout l'engouement que peut susciter la mondialisation de ceci ou de cela, nous Pensons que d'un point de vue philosophique, sa doctrine ne peut justifier à terme ou constituer le point final de l'évolution des idées dans l'histoire humaine. Pour peu qu'on ait l'esprit avisé, il n'y a point à douter un instant qu'il se développera d'autres théories socio-politiques et économiques. Par conséquent, l'idée d'une fin de l'histoire ou d'un dernier homme semble inexorablement irrecevable. Parce que les sujets humains sont doués d'une faculté dynamique de penser, ils continueront toujours à penser après le système achevé de Hegel. De même, continueront-ils à concevoir d'autres théories et formes de gouvernement humain, après les idéologies universalistes. Des possibilités d'alternative restent pour ainsi dire ouvertes, pour que soient définies par les groupements humains et les peuples eux-mêmes les conditions de possibilité de nouveaux axes et choix de vie.

On l'aura compris : ce qui nous intéresse dans la mondialisation, c'est la conception de l'histoire, où démocratie et économie de marché sont étroitement liées et fonctionnent de manière quasi absolue, un peu comme fonctionnent les mythes de prestige et d'absolutisation. C'est cela que nous avons tenté de faire apparaître, parce que l'aspect mythe a ceci de particulier qu'il développe chez l'individu ce que Merleau-Ponty appelle le « somnambulisme dogmatique », qui anéantit toutes possibilités d'une pensée ou action par soi. En ce sens, il est évident que le phénomène de la mondialisation a des effets sur les consciences collective et individuelle, ne fût-ce que parce qu'il a incarné des utopies de liberté, de développement partout dans le monde. Mais contre toute attente, ce même monde dans sa grande majorité se découvre sans cesse confronté à un rempart d'illusions, n'ayant favorisé que le conformisme attardé, des consolations vulgaires et l'accroissement du chaos écolo-économique et social, notamment dans les pays de l'hémisphère sud.

La souveraineté, source d'autonomie à l'heure de la mondialisation

[Retour à la table des matières](#)

Dans un monde dominé par le culte et la culture de l'identique, la souveraineté a des chances de devenir elle aussi un lieu d'appel à de nouvelles ressources, malgré l'emprise et la fascination insidieuse que suscitent les valeurs de la mondialisation. Ce serait peut-être là une autre manière de vivre la condition humaine. De plus, s'il y a regain de la « conscience souverainiste » au cœur de la modernité démocratique, c'est parce qu'il s'est en même temps érigé une société tout entière fidèle aux principes d'une mondialisation dont les effets n'ont cessé d'accroître les incertitudes, angoisses et inégalités dans toutes les sociétés modernes, et pire encore jusque dans les pays en développement. Il y a donc comme une nécessité historico-culturelle d'opposer au phénomène de la mondialisation un autre pôle culturel d'exister. Une telle idée suppose que les êtres humains ont déjà pris conscience de leur humanité historique, c'est-à-dire prêts à mettre en perspective le sens de leur vie, d'instituer des réseaux de résistance et de prise en charge.

Ce que nous venons d'affirmer laisse à penser que la mondialisation n'a révélé jusqu'à présent qu'une humanité dénuée de toute autonomie ou de pouvoir de décision, d'un mode de vie librement choisi. Il s'agit donc d'un changement de mentalité à opérer au sein même de la modernité démocratique, qui n'a pour seul modèle à proposer que la machine de la mondialisation. Dans ce cas, la souveraineté, disions-nous, peut être envisagée comme une première étape dans un processus de responsabilisation permettant d'exercer autrement les libertés individuelles. Elle fournirait ce faisant des éléments en vue de la reconnaissance du droit à l'autodétermination des peuples. En effet, il ne nous semble pas que la modernité démocratique soit séparable des réalités des êtres humains au quotidien. Au contraire, elles peuvent contribuer pour le mieux aux transformations socio-politiques et offrir de nouveaux horizons d'existence là où les individus font au plus près les expériences du bien et du mal vivre.

Cette manière de concevoir l'existence permet de se libérer de multiples contraintes supra-locales et d'admettre en raison la pluralité des pratiques sociétales au sein même de la mondialisation. Une telle pluralité a d'autre sens et intérêt que parce qu'elle promeut l'hétéroclite, intègre tout ce qui peut paraître bizarre, étrange et fait coexister des réalités les plus disparates, voire contradictoires. De ce point de vue, la souveraineté doit être reproblématisée, parce qu'elle donne l'occasion de prendre une part très active chaque fois que l'existence humaine est en jeu. Cette reprise problématique des représentations de la souveraineté constitue un équilibre à la fois social et personnel, parce qu'il y est finalement question de droit à l'auto-détermination. Le sujet humain doit pouvoir être libre de choisir et de s'interroger sur la qualité et les garanties des produits de sa consommation. Ce qui West guère le cas actuellement, puisqu'un petit nombre de multinationales et sociétés écrans se sont arrogées ce droit sans limite. À cet égard, l'attitude de certains pays démocratiques hostiles à l'identification des produits génétiquement modifiés est plus que symptomatique.

Par le processus de la souveraineté, l'être se repersonnalise et se responsabilise à partir de son moi intérieur et de ses visées. Sinon sa vie sur le plan social n'aurait aucun sens. On comprend de ce fait que la reproblématisation du concept de souveraineté peut aider à la recherche de la qualité de « vie bonne », puisque c'est de cela qu'il est question dans une mondialisation, qui a malheureusement contraint l'individu à abandonner son mode de vie initial pour adopter un modèle unique de consommation, de communication, d'éducation et d'information. D'où le problème de la désocialisation. L'être humain est désocialisé par la mondialisation, parce qu'il West pas en mesure de se prendre en charge, de créer d'autres formes de socialisation.

Bien sûr, il ne s'agit pas de retomber dans les mêmes revers mondialistes en tentant de surévaluer la souveraineté et de penser qu'elle est la solution miracle à tous les maux causés Par les puissances visibles et invisibles de la mondialisation. Mais face à un phénomène qui ne cesse de susciter angoisses et inquiétudes socioculturelles, il doit s'imposer comme en temps de crise la nécessité d'une évaluation sans complaisance. C'est à partir de là que peuvent germer de possibilités de redéfinir les priorités, pour que s'exerce en toute liberté la recherche de la « la vie bonne ». En quoi consiste cette redéfinition ? À remettre le sujet humain au cœur des préoccupations quotidiennes ou des « choses de la vie », pour parler comme Lévi-Strauss.

En clair, il s'agit de dépasser paradoxalement la vieille anthropologie structuraliste, afin d'être attentif aux « petits riens » de la quotidienneté. C'est au cœur de cette dernière que se déploie la nouvelle anthropologie ou « anthropologie du proche ». Pour l'heure, il semble y avoir un grand décalage

temporel entre le phénomène de la mondialisation et la logique du proche. En ce sens, qu'il suffise encore de se rappeler la lointaine obligation faite aux pays en voie de développement d'accepter ce que les petits groupes de décideurs anonymes et impersonnels des mécanismes économiques du marché appellent si bien « mesures de restructuration ou de réajustement structurels ». Des mesures qui au lieu d'améliorer les conditions socio-économiques ont plutôt contribué à développer, comme en Afrique par exemple, d'immenses fractures à la fois sociales et politiques, culturelles et économiques. Jamais un phénomène, même naturel, n'avait causé autant de dégâts humains ailleurs qu'en Afrique. D'où naturellement le scepticisme qui entoure aujourd'hui tout discours sur la mondialisation, tant la grande majorité des populations victimes a le légitime sentiment d'avoir été plongé dans une sorte de « sommeil dogmatique ». Car la mondialisation comme phénomène social est devenue source de paupérisation et d'aliénation. L'individu s'appauvrissant semble aussi perdre sa capacité à être et à décider par lui-même.

C'est à partir de la nécessité de faite autrement devient inéluctable. Parce que le phénomène de la mondialisation apparaît lui aussi plus proche d'un état de nature, il est source d'inégalités sociales. Que l'on nous pardonne de faire un tel rapprochement. Toutefois, on ne peut pas oublier que l'état de nature chez Rousseau fit l'objet du discours sur l'origine de l'inégalité. On peut donc penser qu'il y a eu chez Rousseau une prise de conscience de la nécessité de penser un contrat qui mettrait fin aux nuisances de l'état de nature. À remarquer, il ne s'agit pas de substituer la souveraineté à la mondialisation, comme si l'on devait passer d'un état à un autre, mais de se convaincre que le phénomène de la mondialisation est par certains côtés anti-historique, parce qu'il ne tient pas suffisamment compte du poids des existences historiques particulières. En effet, vivre à l'heure de la mondialisation, c'est se contraindre à vivre de manière quasi non historique. Or, l'être humain ne trouve son accomplissement véritable que dans et par la force de son histoire propre. Autant dire que c'est par l'élément historique que le sujet humain commence à être.

Nous prenons l'expression « commence à être » dans le sens de prise de conscience des défis du monde qui nous est plus proche. Celle-ci est la première expression qui fonde tout acte humain. Vue sous cet angle, la souveraineté prise comme manifestation du pouvoir et du devoir être apparaît comme ce qui fait participer l'individu aux valeurs fondamentales d'où il puise les raisons de vivre et de mourir. Ce sont ces aspects existentiels qui intéressent les peuples dans leur mal être, et non pas les considérations macro-économiques et leurs explications déterministes, incompatibles avec les enjeux locaux. Par la souveraineté par contre, l'être est directement aux prises avec son monde ; il est surtout face à une histoire qui lui est propre. De ce fait, il apparaît que la souveraineté porte

l'individu humain vers un processus d'auto-responsabilisation, repersonnalisation et réalisation. Sans ces principes d'attestation égologique, aucun peuple ne peut assigner de contenu valable et viable à son histoire propre.

Mondialisation et souveraineté : une opposition dialectique nécessaire

[Retour à la table des matières](#)

Si nous considérons la mondialisation et la souveraineté dans un rapport d'opposition dialectique, c'est-à-dire explicite, c'est parce qu'il s'est avéré que la logique des oppositions systématiques et radicales était source d'enfermement et d'impasse, en même temps qu'elle fausse tout débat, comme cela peut se vérifier dans le cas des arguments et positions d'autorité. Pour nous, la mise en opposition dialectique a l'avantage de poser les deux termes du rapport sous forme de tension fondationnelle. Celle-ci permet pour ainsi dire de sortir de toutes logiques et procédés unitaires qui obligeraient à adopter la seule rationalité souverainiste, soit l'unique paradigme mondialiste. C'est pourquoi nous pouvons considérer mondialisation et souveraineté comme deux moments essentiels de l'existence historique moderne. Car en fait, la souveraineté donne la possibilité de faire l'expérience du rapport de l'homme à l'homme d'une part, et d'autre part de l'homme au monde. Ce sont des rapports essentiellement d'ordre existentiel. Parce que le monde comme terme d'un rapport ne peut l'être que par un sujet intentionnel : il n'a de sens que par une conscience qui peut en faire son objet, pour ses multiples jugements.

Mais d'une manière plus précise, ce rapport au monde ne peut se manifester qu'à trois moments principaux, qui sont les moments d'une dialectique existentielle, traduisant chacun les principes d'attestation de soi, de réflexivité et de transitivité.

1/ L'attestation de soi suppose un sujet capable d'interrogation et d'être lui-même. Parce que l'être est voué au monde, il est par le fait même constitué comme être au monde. Son rapport au monde constitue le premier moment du

monde vécu, en même temps qu'il le situe comme une existence dans l'histoire. Or, ce n'est que sous le mode de corps que l'existence se pose à la fois comme sujet et comme objet. Le corps objet signifie que l'être est pris dans un ensemble de déterminations et de conditions extérieures qui l'assaillent et l'interpellent sans cesse. Tandis que le corps-sujet, quant à lui, fait appel à un être de liberté et de projet, capable de dépasser toute nécessité et utopie de type déterministe. C'est à cette seule condition que l'être peut s'inventer des trajectoires de vie et de réalisation.

Ainsi, le corps apparaît-il comme lieu de positionnement existentiel. Il est la manière dont le sujet humain accède au monde et détermine ses perceptions. De plus, parce qu'il est lié à la conscience humaine, il est la première sphère de sens d'où se déploie la conscience pour réfléchir et se réfléchir, connaître et se connaître. Mais cette capacité de retour sur soi n'a de sens que parce qu'elle peut aussi se réaliser par des actes concrets. Ce qui implique pour l'être, une « sortie de soi » vers le monde.

2/ C'est cette « sortie de soi » que nous traduisons ici en termes de transitivité. Parce que non-coïncidence de soi avec soi, on peut affirmer que l'être ne se réalise que dans la transitivité, c'est-à-dire dans un processus d'activation. En effet, l'être qui dit « je suis » a aussi comme devoir un agir. Et plus qu'un principe d'auto-accomplissement, il s'agit d'une éthique tout court, une sorte d'impératif humain qui suppose volonté de transformation de l'univers, parce que la saisie du monde n'est pas seulement théorique, elle est aussi agir pratique, utilitaire.

Par ce dernier, le sujet humain atteint la rationalisation technique de son rapport au monde et s'affirme comme être agissant. Il est donc évident que l'être n'existe que par un ensemble d'actes et d'œuvres. C'est aussi par là qu'il acquiert son pouvoir être qui le fait entrer dans l'ordre de l'histoire vivante. Une histoire où il fait de son rapport au monde un moyen gestion de son existence, dans un acte de liberté. Par le fait même, le monde lui-même devient espace de liberté, c'est-à-dire de mouvements intentionnels. C'est compte tenu de cette liberté que l'être devient ce qu'il est, en se construisant un « chez-soi ». Ce dernier désigne par extension, un champ d'opérations, de projets et de présence active de soi. Autant dire que la notion de « chez-soi » est intimement liée à la question de lieu géographiquement et historiquement localisable. Seulement, il ne sert à rien de revendiquer une appartenance géographique, territoriale ou historique, encore faut-il pouvoir justifier ces revendications et appartenances au miroir des actes, pour utiliser une terminologie ricoeurienne. De ce point de vue, la notion de « chez-soi » est à prendre cette fois au sens de force, capacité de prise en charge de l'organisation de son environnement immédiat. Ou pour le dire autrement, la notion de « chez-soi » inclut les buts, les projets et intérêts sociaux. En effet, c'est

cette capacité de prise en charge, qui engendre la conscience d'un chez soi, véritable lieu de naissance du sujet humain.

3/ Quant à la réflexivité, celle-ci se présente comme pouvoir d'interrogation sur et dans le monde. En tant que signe de liberté d'esprit, l'ordre réflexif symbolise la non-saturation. Il est une instance constitutive, qui est la nécessité de ne point s'en tenir aux simples apparences ou « déjà-là » des contextes socioculturels. D'ailleurs, l'esprit n'est lui-même que par la capacité qu'il a de se remettre sans cesse en question, Par conséquent, la réflexivité est à considérer comme instance judiciaire. Dans son souci de dire le monde, elle est presque tenue de s'en détacher, pour mieux l'appréhender. Mais en réalité, elle ne le peut qu'en étant lui-même, puisqu'elle ne le dépasse qu'en l'interrogeant. Autrement dit, la réflexivité est l'acte de transcendance par lequel l'esprit dépasse les objets en les visant, juge une situation sans s'y laisser enfermer. C'est un acte à jamais achevé, parce qu'il y a toujours à découvrir et à interpréter.

Ces trois principes ontologiques montrent à quel point la reproblématisation du concept de souveraineté peut féconder le phénomène de la mondialisation et vice versa. Il est vrai que sémantiquement, ces deux termes sont antinomiques. Mais il n'est pas inconcevable que mis en opposition explicite, ils constituent deux moments d'inspiration dans l'existence humaine. Ce qui éviterait en l'absence de discours d'un soi en projet, de ressasser inlassablement les méfaits de la mondialisation. En effet, on peut penser que le vivant humain, en état de crise socio-politique et économique, c'est un vivant en état de maladie, et dont l'unique souci est de pouvoir s'en sortir. Cela veut dire que les tristes événements ou phénomènes de l'existence ne peuvent empêcher la prise de conscience et de distance, ni même la recherche de nouveaux horizons d'être. D'où la nécessité de rompre avec la violence des discours identitaires et l'insignifiance des attitudes de ressentiment ; parce que les problèmes de la mondialisation ne se résoudront pas en se donnant bonne conscience, ni en justifiant sans cesse l'existence des malheurs par les seuls éléments extérieurs.

Certes, il peut y avoir domination planétaire d'un système social, politique ou économique : mais on peut aussi admettre que cette domination, au lieu d'être vécue comme une menace d'asphyxie totale, devrait être perçue comme élément d'incitation à la réflexion, pour la réalisation d'un projet de constitution de soi pour soi. C'est alors nous semble-t-il qu'on peut se libérer d'un certain type dominant de servitudes conjoncturelles, et surtout de tous les complexes, frustrations et humiliations engendrés par le phénomène de la mondialisation. Car dans toute réaction d'humiliation, il y a une charge psychologique de sentiments négatifs : les victimes de la mondialisation vivent comme on peut l'imaginer aujourd'hui des sentiments d'angoisse, d'insécurité et de résignation. Ce sont ces

derniers qu'il convient de dépasser, afin d'en fonder d'autres, plus positifs : ceux-là, qui contribuent à la considération et à l'élévation de l'être, parce qu'ancrés pour une grande part sur ce que veut, recherche et imagine le sujet.

C'est pourquoi l'opposition dialectique entre souveraineté et mondialisation traduit une tension vers un mieux être, une aspiration nouvelle et décisive. Elle est pour tout dire le triomphe sur les discours de ressentiment et attitudes victimaires. Par cette dialectique, on peut supposer que l'état de désocialisation causé par la mondialisation n'altère pas nécessairement les forces de conquête de soi et de reconstruction culturelle et historique. Peut-être faudrait-il même envisager avec plus de force le caractère inspirateur de toute situation de désenchantement, d'aliénation ou de détresse sociale. En ce sens, pourquoi ne pas supposer que c'est entre les pôles de souveraineté et de mondialisation qu'il doive se construire l'existence historique moderne de chaque peuple. Celui-ci étant à la fois le lieu de transformation de son existence et témoin de cette transformation. Parallèlement, c'est à partir de ce moment qu'on peut évaluer ce en quoi un peuple existe réellement, en dehors de toute résistance d'ordre souverainiste ou mondialiste.

Par conséquent pour éviter toute spéculation oiseuse, il convient de transformer par la « ruse de la raison » tout phénomène de crise ou de dérive en facteurs positifs, pour que l'inventivité soit rendue possible. C'est de cette manière que peuvent se féconder des zones d'interrogation qui permettraient à l'être vivant de donner le meilleur de lui-même, et de se refaire une existence viable et digne. C'est pourquoi du point de vue des enjeux de connaissance, le foisonnement des discours de ressentiment sur la mondialisation constitue finalement des littératures de diversion qui installent sempiternellement l'esprit humain dans l'angoisse, l'inquiétude et en dernier ressort dans une fuite en avant dans l'histoire. jusqu'alors, qu'y a-t-il de plus originalement néfaste qui n'ait été déjà pensé, dénoncé et décrié au sujet du phénomène de la mondialisation ?

Peut-être est-il temps de passer à une autre étape, et de se convaincre auparavant que tout phénomène quel qu'il soit est possibilité d'ouverture et non de fermeture au monde. Ouverture en tant que moment de capacité d'aller toujours plus loin en avant. Là se découvre l'un des mystères de l'existence humaine dans lequel l'être se révèle à la fois comme lieu d'événements malheureux et de dépassements de ces mêmes événements. Pour exister, l'être doit pouvoir s'ouvrir au monde, sinon il court le risque de s'auto-détruire. En ce sens, tout projet, tel que celui de la souveraineté, doit aussi pouvoir accueillir tout apport extérieur, fut-il celui de la mondialisation. Mais l'intégration de celui-ci ne signifie pas qu'il faille supprimer le projet à réaliser. Au contraire, ce dernier a le mérite de féconder les moyens, les conceptions et les multiples logiques et rationalités à mettre en œuvre.

Il est donc vain de concevoir ou d'interpréter la période de la mondialisation comme étant l'unique motif de décadence des sociétés contemporaines. Et même si c'était le cas, rien n'interdirait aux groupes humains de se doter eux-mêmes de nouveaux et puissants réseaux de résistance, et de prendre le risque de traduire leur mal être en termes d'inventivité. Les phénomènes historiques en effet ne peuvent altérer à tout jamais les capacités d'invention et d'imagination. Tout le problème dans ce genre de débat est de savoir où et comment fonder en raison de nouveaux systèmes de représentation du monde et de l'histoire. Si le concept de souveraineté en est un, pourquoi ne pas en envisager les conditions de possibilité. Car sur le plan épistémologique, rien n'empêche de le faire.

Dr DIDIER DÉSIÉ DANGA
Montréal et Chaire Unesco de philosophie
UQAM

Fin du texte