

La Mondialisation e(s)t la Fin du Monde ?

Michaël Singleton

UCL

Qui parle de quoi ?

Vue par beaucoup d'Occidentaux et d'Occidentalisés comme la Fin, aussi imminente qu'immanente, du Monde, la Mondialisation est vécue par les autres habitants de la planète comme la fin de leurs mondes respectifs. En effet les spécialistes auront beau vouloir donner leurs sens spécifiques au phénomène de la globalisation – qui une portée purement économique, qui une signification surtout politique – la plupart des esprits, même avertis, perçoivent ce processus, justement, comme une réalité « globale » tellement évidente que sa définition va de soi. À ce titre le mot et la chose « mondialisation » font partie de cette série de signifiants heuristiques et de signifiés holistiques (tels que la « Vie », la « Beauté » ou le « Progrès ») dont tout le monde se sert à volonté, convaincu que leur portée est non seulement profonde, mais obvie. Il n'empêche que le statut flou, tant épistémologique qu'ontologique, de ces macro-réalités laisse le réaliste rigoureux pour le moins rêveur. À ses yeux, même complexe, le réel étant lui-même et rien d'autre, en principe, le savant devrait pouvoir en parler sans approximations ambiguës, par des définitions univoques et universelles¹. Mais depuis Austin nous savons que le langage sert légitimement à autre chose qu'à re-présenter aussi fidèlement que possible dans nos têtes la prétendue objectivité des choses. Et Wittgenstein est passé par-là pour nous dire non seulement la multiplicité des jeux de langages, mais leur incompressible complémentarité. Si le discours astronomique ne doit pas empêcher le poète de parler du soleil qui se lève, on ne voit pas pourquoi l'enjeu de la mondialisation devrait se jouer dans un seul jeu de langage.

¹ U. ECO [dans *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil, 1994], nous rappelle non seulement la quête chimérique d'une forme de communication universelle du genre esperanto, mais les tentatives avortées en vue d'un langage logiquement parfait où chaque signe serait utilisé de façon univoque.

Mais plus fondamentalement, si, de Héraclite à Teilhard de Chardin en passant par Bergson, le flux est primordial, seul le flou peut, en dernière analyse, l'épouser de près².

Néanmoins pour qu'on sache de quoi et comment je parle, je me permets de faire quelques distinctions, d'abord générales, puis appliquées à notre problématique. Le constructiviste doublé de nominaliste que je suis distingue entre « phénomène » et « fait », entre des données (*data*) qui donnent potentiellement à penser et leur (f)actualisation en tant que *facta* ou « faits ». Un exemple : les sensations-perceptions (de dureté, de couleur, de grandeur etc.) associées à l'affirmation, par un Occidental, qu'elles représentent une table, seront (f)actualisées par un Pygmée et un Esquimau d'une toute autre façon : au vu des mêmes données, le premier dira que les serpents doivent pouvoir entrer facilement dans la case des Blancs et le second de penser « quel drôle d'igloo ! ». Une table (mais ça peut être un phénomène naturel comme une montagne, un sujet humain ou un axiome mathématique « $2+2=4$ ») n'est donc jamais là, plein de sens « hors culture » ; la signification d'une réalité résulte de la rencontre entre un esprit inculturé et des data qu'il reçoit en site sociohistoriquement propre.

S'agissant de notre thématique, on a tout intérêt à distinguer les données de la globalisation du fait de la mondialisation. En tant que pure abstraction analytique, la globalisation ne jouit d'aucune antériorité chronologique et encore moins d'ipséité ontologique. Ce processus ou champ phénoménologique comprend entre autres des data tels que l'essor des télécommunications, l'impact des organisations internationales ou l'ubiquité de MacDonaldis et de Coca Cola. Leur apparente neutralité axiologique et innocence idéologique ne portent pas préjudice tant que l'analyste n'oublie pas leur caractère d'astuce artificielle. La seule chose qui existe effectivement, c'est le fait de la mondialisation, c'est-à-dire, « en fait » ce qu'une minorité hégémonique a réussi à faire avec les données de la globalisation. A priori ces potentialités « matérielles » auraient pu être informées ou (f)actualisées tout autrement. Mais de fait il arrive toujours qu'un monde fait de son monde le monde tout court. C'est pourquoi, de notre point de vue, la mondialisation n'est que le dernier avatar d'une

² T. WILLIAMSON [*Vagueness*, London, Routledge, 1994] ne m'a pas convaincu du fait qu'on devrait pouvoir, en principe philosophique, venir à bout du flou artistique de la communication et de la compréhension humaines. Bien qu'il y en a qui pensent qu'avec les « fractals » une certaine rigidité répétitive est de retour, je ne suis pas sûr non plus qu'ils tiennent suffisamment compte d'un phénomène plus fondamental encore : les « *fuzzy sets* ».

longue série de cultures particulières – des religions révélées au rationalisme moderne – qui se prennent pour le sens (sur)naturel de l’anthropogénèse. Tout gagnant provisoire tend à identifier ses valeurs et ses visions locales avec une visée globale qu’il se (re)présente comme le Sens même, voire la Fin de l’Histoire. L’image d’une lutte où certains gagnent et d’autres perdent nous rappelle opportunément que la mondialisation est aussi et foncièrement un fait de pouvoir. À quoi bon monter sur l’autoroute de l’information quand on n’a même pas une 2 CV ? Qui n’a pas le moindre atout, plutôt que se joindre à un jeu perdu d’avance, ne devrait-il pas plutôt proposer de jouer non pas autrement, mais à tout autre chose ?

« Mais tout ça n’est que poésie et propagande, le discours scientifique et même le parler savant se doivent d’être prosaïques. » À cette prétention pragmatique du positivisme scientifique, je réponds, avec Ricœur, « mieux vaut une métaphore vive que la létalité d’une définition littérale »³. Supposons que les choses soient irréductiblement singulières. Pierre est Pierre ; cette pierre est cette pierre et nulle autre ; la mondialisation est un fait sui generis. L’intuitionnisme courant le risque de solipsisme, la voie royale de la connaissance d’une chose passe par sa comparaison avec une autre. Tout en ne pouvant pas être identique à Jean, Pierre lui est semblable dans la mesure où on décide qu’ils ont tous les deux la même nature humaine. Mais il est crucial de se rendre compte du statut épistémologique de cette déclaration de ressemblance. Soit on imagine que les choses se ressemblent à cause de traits substantiellement communs. Soit (ce qui est ma (pro)position) on les considère comparables en fonction non pas de prétendues caractéristiques intrinsèques, mais uniquement à cause de critères de crédibilité, conventionnés par une culture donnée. Un exemple : notre socio-historique occidental nous a programmés à trouver que tous les hommes, ayant la même nature métaphysique, jouissent des mêmes droits fondamentaux, peu importe leur couleur ou leurs croyances. Par contre, les Asmats de la Papouasie parlent littéralement des habitants du village voisin comme de simples « comestibles ». Nous pouvons essayer d’élargir la conviction papoue jusqu’à nos propres horizons, les persuader que nos ampliations analogiques (Pierre et Jean en dépit de leurs singularités peuvent être dits également des hommes) sont plus adéquates que les leurs. Mais il n’est pas possible de montrer de manière apodictique que les Papous

³ P. RICŒUR dans *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975 – paradoxalement, le sens littéral serait toujours second par rapport au sens figuré.

ont objectivement tort là où nous aurions absolument la raison, dans la mesure où notre vision re-présenterait la réalité même des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes⁴. Car en dehors des faits, tout n'est qu'illusion ontologique.

S'agissant donc de comprendre le phénomène particulier de la mondialisation, le tout est de trouver une analogie adéquate, une métaphore qui donne plausiblement à penser. Or la plupart du temps on a l'impression que la plupart des gens s'imaginent la mondialisation (à l'instar de sinon confondue avec la Modernité), sous forme d'une tache d'huile qui finira par englober pour ne pas dire engluer tout le monde. Cette image n'est ni la seule ni surtout la plus manifestement *ad rem*. En effet, la mondialisation fait plus crédiblement figure d'un réseau limité actuellement dans l'espace et très probablement dans le temps⁵. Qui change de métaphore change non seulement de mentalité, mais tout simplement de monde (et en l'occurrence de mondialisation !). Et si la mondialisation, loin de représenter le destin de l'homme tout court, n'était autre que la tentative d'une certaine élite occidentale et occidentalisée de néolibéraliser sinon d'occidentaliser le monde ? En outre il semblerait certain que ce soit une entreprise vouée à l'échec, à plus ou moins long terme. Car jusqu'ici aucun des efforts pour mettre tout le monde au même pas totalitaire n'a réussi. L'Empire romain et le Troisième Reich ne sont plus. Et seule une foi aveugle permet à certains

⁴ Puisque la plupart des théologiens avertis avouent que, bien au-delà des notions inévitablement culturelles qui ont pour nom commun (et parfois propre) « Dieu », de l'Être Subsistent on ne connaît absolument rien si ce n'est qu'en Lui essence et existence coïncident, ce qui peut étonner dans le dogme de l'Incarnation, c'est la facilité avec laquelle certains confondent « nature humaine » avec la seule idée que l'Occident, à un certain moment, s'est fait de « l'être humain ».

⁵ Que le global ne soit qu'un local, provisoirement hégémonique, qui se prend pour le Tout définitif, je l'avais déjà suggéré dans « De l'espace local à l'espace mondial : changement d'échelle ou changement d'essence ? » [dans *L'éthique de l'espace politique mondial* (sous la dir. De K-G. GIESEN), Bruxelles, Bruylant, 1997]. B. LATOUR, Nous n'avons jamais été modernes : *Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997 [1991] pp. 158-166, en primordialisant la métaphore du réseau, montre qu'un global ne peut jamais tout englober. Ph. ENGELHARD exemplifie cette hypothèse du point de vue de l'économiste « Vers un développement à l'africaine », *Le Monde Diplomatique*, 20 septembre 1999, p. 20 : l'essor, si essor il y a, d'une économie qu'on imagine mondiale et mondialisable, ne peut concerner foncièrement que « le noyau dur du macrocapitalisme planétaire », des « pôles de prospérité » qui, en intensifiant leurs connexions et en augmentant leur propre épaisseur, excluent inexorablement « des pans entiers des pays du Sud », condamnés (heureusement pour notre avenir à nous tous) à inventer des modes de vie postmondiaux. C'est d'ailleurs l'Afrique qui lui a inspiré [ainsi qu'à Serge LATOUCHE, *L'autre Afrique*, Paris, Albin Michel, 1998] des idées quant au monde de demain ; plus globalement, c'est le cas de le dire, voir *L'Autre Davos* [coordonné par Fr. HOUTART et Fr. POLET, Paris, L'Harmattan, 1999].

d’imaginer qu’un jour toute l’Humanité sera réunie dans l’Église Catholique ou dans l’*umma* musulmane. A priori on ne voit pas pourquoi la Science (moderne) et la Raison (économique) réussiraient là où les croisades chrétiennes et les jihads musulmanes ont échoué⁶.

Mais revenons au caractère métaphorique de la mondialisation. Qui insinuerait que l’idée que je me suis faite de ce processus n’est ni claire ni nette, faisant plutôt figure d’un magma immonde, ne ferait que présupposer ce qui reste à prouver, à savoir que le sens littéral prime et doit primer sur le sens figuré. Si je ne sais pas exactement de quoi en définitive je parle, c’est que l’exactitude ne constitue pas le plafond, mais seulement un des paliers de mon paradigme épistémologique. Avant d’exiger une définition de quoi que se soit, ne faut-il pas savoir ce que définir est ? Or il se pourrait bien que le discours théorique, en se limitant au jeu de langage de la vérité propositionnelle, ne touche pas au fin fond des phénomènes. Certes, il n’y a de savoir – commun aussi bien que scientifique – que du général. Mais entre la partialité du savoir rationnel et le caractère plus complet de la connaissance, de la « co-naissance » concrète, il y a toute la différence entre un saisi accidentel par abstraction analytique et une intentionnalité cherchant à épouser de près une empirie en mouvement perpétuel. Un intellectuel qui ne parlerait que du côté conceptualisable d’un processus tel que la mondialisation risque de passer à côté de sa complexité existentielle – faite, entre autres, de volets pratiques, passionnels, personnels et projectifs. Si je ne veux pas seulement savoir ni faire savoir ce que la mondialisation diversement est pour les spécialistes, c’est que je sens tout ce que le phénomène représente de fait pour la plupart des gens qui en parlent et surtout qui en subissent l’impact, à savoir ni plus ni moins que la Fin du Monde – une Fin qui, en outre, s’annonce pour demain. Une réflexion sur la mondialisation qui ne s’adresserait qu’à ses aspects théoriques et disciplinaires risque de tomber bien en deçà de sa réalité téléologique. D’où les quelques pistes de réflexion de cet essai-ci.

⁶ Cfr notre « Galilée, mort ou vivant ? La fin de la science ? », *La Revue Nouvelle*, n° 9, 1997, pp. 58-73. À l’apogée du positivisme scientifique, un rationaliste victorien du gabarit d’un Sir James George FRAZER conclut de manière étonnante au caractère éphémère de cette science triomphante dont il venait de tracer l’émergence à partir de la magie et de la religion dans les douze tomes de son *Golden Bough*: « in the last analysis magic, religion and science are nothing but theories of thought ; and as science has supplanted its predecessors, so it may hereafter be itself superseded by some more perfect hypothesis, some totally different way of looking at the phenomena of which we in this generation can form no idea » [p. 712 de la version abrégée en un volume].

* * *

Le Monde de Demain est pour demain !

« La Fin du Monde, c'est pour demain ! » Nous sourions des sectaires dont les dates limites fixées pour le Dernier Jour sont toujours largement dépassées. Par contre nous prenons nos propres échéances empiriques très au sérieux – quitte à les réviser de temps en temps. « La Santé pour Tous – sinon en l'an 2000, sûrement pour 2050 ! » Même si nos météorologues ne font pas (encore ?) la pluie et le beau temps, leurs prévisions nous semblent autrement plus sérieuses que les divagations divinatoires auxquelles des sorciers sauvages se livraient à la veille de la saison des cultures en l'Afrique ancestrale. Cette conviction que nous sommes enfin en mesure de lire scientifiquement les signes du temps a fait penser à plus d'un Fukuyama qu'avec la Chute du Mur, pour l'essentiel, la Fin de l'Histoire était arrivée. Les crises boursières, des génocides et des purifications ethniques, pour ne pas parler du trou d'ozone ou les folies de l'agro-alimentaire, nous ont quelque peu désenchantés. Mais comme Teilhard de Chardin à l'apogée des affres de la Grande Guerre, notre foi aveugle dans le Progrès nous incline à identifier ces phénomènes à de simples accidents d'un parcours fléché d'avance, les douleurs de l'enfantement d'un Monde définitif fait d'un néolibéralisme économique, de la démocratie politique, d'une société civile à base des Droits de l'Homme, et d'un avenir incessamment maîtrisé grâce aux conquêtes exponentielles de la technoscience.

Certes nous, ou du moins les plus âgés parmi nous, n'imaginons pas pouvoir assister de notre vivant à la réalisation définitive de ce monde-là. Mais il doit y en avoir peu parmi nous qui ne pensent pas, d'un côté, que l'avenir ne saura, foncièrement, que faire éclore les acquis du présent, et, de l'autre, que l'avènement de ce Futur définitif s'annonce nettement plus vite que sa préparation multiséculaire. Démarrage lent de l'anthropogenèse il y a trois millions et demi d'années ; accélération rapide à partir de la Renaissance ; décollage abrupt après la Seconde Guerre Mondiale ; puis désormais une vitesse de croisière dans une seule et unique direction. Sachant désormais l'immense durée de l'Univers et le long cheminement de notre espèce, nous sourions aussi de la date de la Création fixée, en 1654, au 23 octobre l'an 4004 avant Jésus par le saint et savant évêque irlandais Ussher. Mais il se pourrait que notre imaginaire prospectif paraisse tout aussi risible à nos descendants de l'an 2,300.000 ! Car un scénario alternatif

pour les éons à venir pourrait être plus plausible que notre schéma actuel – qui fait la figure qui suit :

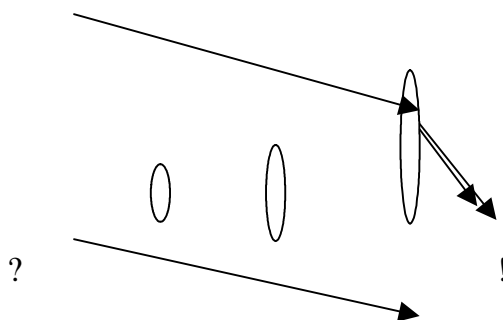


Figure 1

À partir d'un seuil (supposé avoir eu lieu il y a plus ou moins trois millions et demi d'années), foncièrement la même espèce humaine croît en se complexifiant tous azimuts (des croyances polythéistes et monothéistes, des systèmes de parenté monogamiques et polygamiques, des sociétés acéphales ou avec un roi divin, etc.), pour atteindre une apogée de diversité extrême inventoriée au XIX^e par les explorateurs et les ethnographes occidentaux, mais à partir de ce tournant-là l'humanité commence à s'homogénéiser rapidement autour d'un pôle (rationnel, scientifique, démocratique, économique, etc.), qui, émergé accidentellement en Occident, représente, pour l'essentiel, la fin imminente et immanente de l'anthropogénèse même.

À cet égard, nous avons sans doute tous en tête un de ces schémas en forme de ruban qui, dans des revues de haute vulgarisation illustrée, serpentant et étalés sur une année, montrent comment, dans l'histoire de l'univers, la vie n'est entrée en scène que le 25 décembre et l'homme juste une minute avant minuit le 31 du même mois. Ce que ce genre de tableau ne montre jamais, c'est ce qui va nous arriver, en toute probabilité, le mois de janvier de l'année suivante ! Ce manque de prospective est sans doute un des effets pervers d'une ethnoscience (celle de l'Occident) foncièrement rétrospective puisqu'elle s'est donné pour tâche l'explication des faits accomplis, laissant à la « science fiction » le rôle peu sérieux de fantasmer sur le futur. Or, même à supposer que l'espérance de vie des espèces mammifères est significativement moins longue que les cent millions dont jouissent en moyenne des espèces vivantes, et même en tenant compte du fait que certaines espèces se sont vite fossilisées (le limule n'a guère évolué depuis le dévonien), il resterait qu'en toute hypothèse, l'humanité serait, sinon à peine née, du moins nettement moins vieille qu'elle se l'imagine. Si une malencontreux comète n'avait pas coupé court leur aventure aux deux

tiers du chemin qui leur était en principe biologiquement destiné, les dinosaures auraient pu continuer encore sur leur lancée pour une bonne trentaine de millions d'années – pour s'éteindre tout naturellement ou, tout aussi naturellement, se transformer en autre chose. Puisque nos savants prévoient déjà la parade à une éventuelle collision astrale et puisqu'ils se voient sur le point de maîtriser une menace aussi mortelle que le SIDA, il semblerait que l'humanité a des chances de venir à bout du temps que l'évolution lui aurait aussi, en théorie, alloué... d'ici au bas mot deux millions d'années.

Comment suis-je arrivé à ce chiffre ? Tout simplement en prenant connaissance d'un article qui pourrait révolutionner notre façon de comprendre l'évolution humaine, voire le devenir cosmique tout court. J. Chaline, L. Nottale et P. Grou croient avoir découvert une loi mathématique au cœur de la chronologie du monde⁷. Quoi qu'il en soit du destin de leurs acteurs individuels, des systèmes de la taille des branches de l'arbre évolutif semblent suivre, de manière fractale, le même « pattern » dynamique d'une complexification croissante et accélérée, marquée par des seuils de restructuration critique qui aboutissent à un temps critique (T_c), une date limite au-delà de laquelle soit la branche évolutive meurt, soit elle ne se ramifie plus. Ce modèle mathématique a pu être illustré pour ne pas dire confirmé empiriquement dans le cas des sauropodes, des équidés, des rongeurs et des primates. L'anthropogénèse (qui a vu la naissance de l'homme moderne vers 40.000 A.P.) connaîtra un saut crucial (qui pourrait être sa transformation en une autre espèce humaine) d'ici 800 000 années, avec un T_c fixé à 2.300.000 ans. Le modèle ne tient pas explicitement compte d'une prise en main radicale par *Sapiens* de son destin.

Puisqu'à juste titre on pourrait exprimer des doutes quant à la fiabilité précise de cette toute nouvelle théorie, notons que ma propre (pro)position n'affirme pas plus qu'il est très peu probable que l'humanité vit actuellement ses derniers jours. Or cette simple probabilité rend peu plausible, me semble-t-il, toute prétention de la part des hommes actuels d'avoir cadenassé l'avenir à tout jamais. Et pourtant, spontanément, la plupart des civilisations se (re)présentent comme vivant les temps derniers. Certes les cultures « primitives » tendent à vivre un temps cyclique où le passé ancestral (parfait) pèse à tout instant sur le présent sous forme d'un

⁷ *Comptes rendus de l'Académie des Sciences (section « Sciences de la Terre et des Planètes »)*, 15 juin 1999 – je me suis surtout fié à la vulgarisation de cette découverte faite dans *Eureka*, n° 47, septembre 1999, pp. 46-57.

paradigme apodictique. (Le « *dream world* » des aborigènes d’Australie, par exemple, n’a pas eu lieu une fois pour toutes lors d’un *illo tempore* lointain, il est d’actualité permanente : si on doit uriner avec la main gauche, ce n’est pas seulement parce que les premiers hommes ont fait ainsi à l’aube des temps, c’est que les ancêtres sont toujours là, veillant au grain !) En fait la vision eschatologique apparaît surtout comme l’apanage des religions qui se disent « grandes ». Ainsi, entre autres, le Christianisme et l’Islam ajoutent au pessimisme antique d’un monde s’abîmant toujours davantage depuis un Âge d’Or primordial, la conviction d’un Jugement critique qui, ayant déjà eu lieu dans la personne de leurs prophètes respectifs, font des temps actuels les derniers. L’optimisme de la seule culture qui se proclame « moderne », la nôtre, semble, à première vue, en faire un mutant radicalement autre. Mais vue de près, la différence entre Nous et Eux (tous les Autres) se révèle purement superficielle. Car peu d’Occidentaux et d’occidentalisés se montrent capables d’imaginer un futur qui, pour l’essentiel, ne ferait que prolonger les acquis de la modernité. Cette vision de l’avenir n’est pas substantiellement autre que l’eschatologie chrétienne la plus classique⁸ :

⁸ Voir O. CULLMAN, *Christ et le temps : Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1947.

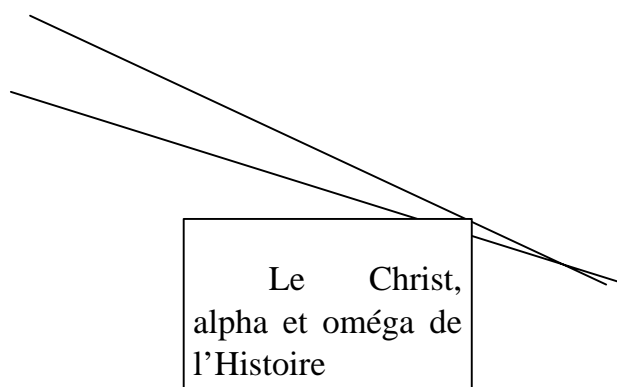


Figure 2

Ce schéma préside à la conception chrétienne du temps : tout converge vers le Christ, constitutif du sens même de l'Histoire, d'une Histoire qui se clôturera à l'entrée dans l'Église du dernier païen – en attendant et de toute façon, tout non chrétien qui s'est sauvé, qui se sauve ou qui se sauvera, n'a pu et ne peut le faire qu'en tant que « chrétien anonyme », rattaché à son insu, même à son corps défendant, au Corps Mystique de Jésus. Mais cette chrono-logique n'est pas seulement chrétienne. Les Musulmans croient que Dieu a dit son dernier mot par la voix du prophète Mahomet, le sceau de la prophétie : désormais jusqu'à la fin des temps, Dieu, ayant déjà tout dit, n'a plus rien de vital ou d'inédit à nous dire. Des esprits sécularisés insinueront, de manière irénique ou polémique, peu importe, que des religiosités qui se prennent pour surnaturellement garanties à vie éternelle sont une chose, tout autre chose est la longévité naturellement promise à une Raison qui se rapproche toujours davantage, et de toute évidence empirique, des natures de la Nature. Des savants clé comme Darwin, Freud ou Einstein ayant catalysé tout ce qu'il y avait de positivement vrai jusqu'ici dans l'histoire de l'humanité, demain et à tout jamais les hommes ne feront qu'explicitier ces intuitions géniales, portant sur la réalité même des choses, que furent l'Evolution, l'Inconscient et la Relativité. C'est dire que les laïcs modernes éprouvent à leur tour autant de mal que les anciens religieux à envisager un avenir qui ne soit pas foncièrement une continuation organique du présent.

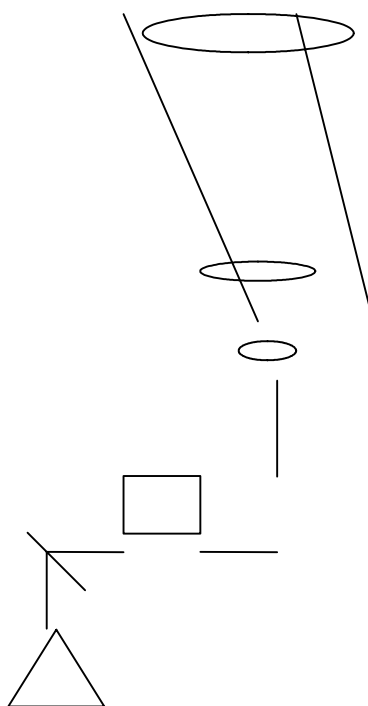


Figure 3

Acteurs de la Modernité (le cercle), nous reconnaissons derrière nous ou à côté de nous des discontinuités critiques – nous n’avons plus rien à faire au monde du Moyen Âge (le triangle) et (mal)heureusement le monde des tribus sauvages de l’Amazonie (le carré) ne résistera pas indéfiniment à la mondialisation. Mais avec l’avènement de cette dernière, l’anthropogénèse est désormais en bonne et unique voie : l’avenir bâtira sur les acquis actuels, les explicitera – à la manière dont l’*homunculus* s’est grandi *semper idem* en se gonflant. Ayant eu affaire comme son prédécesseur Lénine à des camarades communistes atteints de maladie infantile, Staline, dans sa lettre sur la linguistique, insista sur le fait que si la Révolution devait encore gronder à l’Ouest, en URSS, la Grande Soirée de l’Humanité étant déjà entamée, il n’y aurait plus à l’avenir que des évolutions graduelles. C’est ce même genre de gradualisme organique qui est prévu à tout jamais par Fukuyama & Cie : toujours plus du néolibéralisme démocratique, mais jamais radicalement autre chose.

Il doit se trouver (puisque j’en suis !) des croyants contemporains qui, cherchant à (se) rendre leur foi crédible (*fides quaerens intellectum*), estiment problématique, pour dire le moins, que depuis l’an 33 (ou 632) rien d’intrinsèquement inédit ne puisse émerger en matière religieuse au moins jusqu’à l’an 2.300.000⁹. Cette prise de conscience critique est indissociable

⁹ Il ne faut pas être un gnostique à la RUYER pour soupçonner que donner à Jésus une place décisive et définitive non seulement dans la démesure cosmique, mais même

de la remise (toute récente) de l'homme à sa place dans la longue durée. Même après le tournant du XIX^e siècle, un grand savant chrétien et ethnologue redoutable, le Pater Wilhelm Schmidt, auteur de neuf volumes sur l'origine de l'idée de Dieu, pouvait toujours parler sérieusement des échos, qu'il avait trouvés chez les Pygmées africains, de la révélation primordiale (*Uroffenbarung*) faite par Dieu à Adam et Ève dans le Jardin d'Eden. Quand la fin du monde s'annonçait vraiment pour demain ou presque, il était encore possible et plausible d'imaginer que le magistère ecclésiastique aurait à peine eu le temps d'épuiser le Dépôt de la Foi (*depositum fidei*), que le Dernier Jour serait à nos portes. Mais qui prétend qu'en l'an 2.000.000 A.P., le Nouveau Testament donnera toujours mille fois plus à penser que les hiéroglyphes pharaoniques ou les calendriers maya, pourrait paraître dès à présent obéir plus au diktat d'un a priori dogmatique qu'à une simple question de plausibilité phénoménologique... et sa foi de relativement raisonnée de devenir absolument fidéiste. Certes, jusqu'à preuve manifeste du contraire, il est toujours loisible de penser (ce qui est de nouveau mon cas) que sur le marché mondial de l'activation de l'énergie, comme l'aurait dit Teilhard de Chardin, le Destin n'a pas encore fait mieux que Jésus¹⁰. Mais de là à exclure la possibilité qu'aujourd'hui même dans les favelas de Rio ou les bidonvilles de Delhi (comme hier à Nazareth) un nouvel ordre postreligieux se dessine, il y a un pas qu'un chrétien critique pourrait, crédiblement, hésiter à franchir.

Or si un croyant religieux peut envisager sereinement l'éventualité d'une ère où ce qu'il entend par religion aurait été métamorphosé en une philosophie et une pratique du monde que, bien au-delà de toute vraisemblance empirique, seule une option idéologique voudrait pouvoir encore désigner comme « religieuses », on ne voit pas pourquoi le scientifique d'aujourd'hui ne pourrait pas faire l'hypothèse d'un monde postscientifique, d'un monde où la science n'aurait pas seulement évolué significativement, mais où ce que lui avait pu comprendre par « science » n'existera tout simplement plus. Ma thèse c'est que pour tout phénomène (sauf le Tout) il y a un « pré » où il n'était pas et un « post » où il ne sera plus¹¹. À un certain niveau d'analyse, la seule alternative à cette chronologie

dans la durée prévisible de l'histoire humaine, implique des « contorsions mentales » peu crédibles [*La gnose de Princeton*, Paris, Fayard, 1977 (1974) p. 36].

¹⁰ Du moins du Jésus d'un F. BELO [*Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1974] ou d'un A. NOLAN [*Jesus before Christianity*, New York, Maryknoll, Orbis, 1978].

¹¹ L'ayant déjà dit et écrit (en écho à d'autres*) de l'économie, de la famille, de la médecine, du développement et de la religion je me devais de le dire de la science.

de ruptures de continuités donnant lieu à un radicalement inédit qui n'était pas présent préalablement, même pas de manière embryonnaire, est une vision organiciste du temps, où le devenir ne fait qu'explicitier de l'implicite. D'un côté l'absolument nouveau du nominaliste – le tissu embryonnaire qui ne mérite l'épithète de « potentiel humain » qu'à partir du 14^e jour – de l'autre le naturaliste et son « foncièrement le même » – le *semper idem* de l'*homunculus*, le spermatozoïde qui contient un homme miniaturisé, mais entier. Le nominaliste parce qu'il envisage une succession de singularités, irréductibles les unes aux autres, est bien obligé de savoir spécifiquement de quoi il parle et de le dire tout aussi catégoriquement. D'où par exemple son refus d'appeler le développement par autre chose que son nom propre : l'occidentalisation du monde. Par contre le naturaliste qui voit partout substantiellement la même chose se trouve devant un dilemme. D'un côté, en faisant abstraction des différences (qu'il qualifie de superficielles autant sinon plus que de spécifiques), il risque de se trouver non pas devant la supposée quintessence d'un phénomène, mais avec une simple description dénominateur commun. De l'autre, il pourrait s'engager dans une pure fuite en avant heuristique, ayant peu ou pas de sens saisissable. D'un côté, le développement défini comme « humain », et, de l'autre, comme répondant à la question « qui n'aimerait pas que les choses changent pour le mieux ? ».

Puisque tant le nominalisme que le naturalisme sont des producteurs de *facta*, on ne peut pas les départager en faisant appel à des faits objectifs ! Le choix entre les deux répond à des considérations de crédibilité sentie. Et le choix va déterminer la façon de concevoir la fin des choses. Si vous sentez qu'au-delà ou en deçà des apparences accidentelles de l'histoire culturelle de l'humanité, il y a des causes profondes, des constantes transculturelles, alors vous conclurez que depuis que « l'homme est l'homme » les religions, les familles, les modes de production, les avancées technologiques, les conceptions philosophiques etc. etc. ne sont que des avatars accidentels d'essentialités archétypiques. Tout ce foisonnement phénoménal ne contiendrait que des épiphénomènes, des variations provisoires sur les thèmes permanents de La Religion, de La Famille, de

[*pour ne citer que deux et non des moindres : R. NEEDHAM estime non seulement que « la parenté – ça n'existe pas », mais que « toute définition universelle du mariage est vaine » *La parenté en question : onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Seuil, 1977 (1971), pp. 106-107 ; et P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1996, p. 182 met en doute l'universalité d'un phénomène religieux univoque].

l'Économie, de La Science, de La Raison. Toutes ces substances ou structures majusculaires, présentes implicitement ou imparfaitement d'emblée, dès le départ de l'anthropogenèse, désormais, dans la Modernité, auraient assumé pour l'essentiel leur forme définitive. Si par contre vous êtes sensible à la spécificité des singularités et des situations sociohistoriques, tout en admettant la possibilité (inculturée) de regrouper certains phénomènes particuliers dans des grands casiers vides du genre « famille » « économie » ou « science », vous n'éprouverez aucun mal à accepter l'existence de cultures où il y a peu ou pas de sens à parler, mettons, de science (même implicite) et surtout l'éventualité de cultures où il n'y aurait plus de sens à parler, entre autres, de la famille. Si je prends ce dernier exemple, c'est que s'il y a un domaine où nos philosophies et pratiques actuelles risquent de paraître, bientôt, artisanales et amateurs, c'est bien celui de la reproduction (pour ne pas parler du champ de la neurophysiologie). Mais même en dehors de la maîtrise biotechnologique du destin humain, qui ne voit pas que notre électronique fera figure pour une génération à venir (prochainement) d'une étape préhistorique ?

De nouveau tout est question en dernière analyse non pas de crédulité candide, mais de crédibilité critique. Or si l'anthropocentrisme mitigé qui découle du principe anthropique faible peut nous faire penser plausiblement (n'en déplaise aux *Deep Ecologists*) que l'homme se trouve être le sens ou la fin (actuelle) de cet Univers-ci, il me paraît proprement incroyable d'imaginer que les productions de notre humanité contemporaine sont sempiternelles, et représenteraient la fin (essentielle) du monde tout court.

La fin de Tout ?

Jusqu'ici notre seule thèse, d'ordre phénoménologique, a été que toute chose, bonne ou mauvaise (et donc a fortiori la mondialisation), connaîtra une fin. J'aimerais conclure sur une note philosophique autrement plus fondamentale. Aucun individu, institution¹² ou idéologie n'est infini, mais le Tout, auquel à première vue, toutes ces parties finies appartiennent, peut-il à son tour connaître une fin ? Spontanément cela ne paraît pas impossible et certains l'ont pensé spéculativement. Mais toute réflexion faite, cette impression ou idée pourrait être moins crédible que son contraire.

¹² Cfr « Le vieillissement des organisations » P. de BRUYNE, dans *Populations âgées révolution grise*, (sous la dir. de M. LORIAUX et alii), Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1990, pp. 389-400.

Il est évidemment exclu d'être exhaustif. Mon but n'est pas de démontrer, mais tout simplement de déclarer le caractère sans fin du Tout, en m'appuyant sur un (très bref) échantillon des penseurs qui, en dépit de leur diversité et de leur complexité, convergent autour d'une impossibilité à penser l'in-fini ab-solu (les traits d'unions pour rappeler l'étymologie des termes). Qu'on puisse imaginer non seulement une fin à tout, mais la Fin du Tout et en parler, est une chose, qu'elle soit conceptualisable par nos esprits sans contradiction est une autre chose. Au-delà des illusions optiques il y aurait des illusions épistémologiques : qui croit savoir ce que la Fin du Tout signifie se tromperait autant que celui qui croit que le bâton qu'il voit dans l'eau est vraiment brisé¹³. Cette illusion vient en grande partie du télescopage de deux réalités totalement différentes : le concept-limite de la totalité du pensable ou de l'intelligible (dont fait partie la mondialisation) et un Tout dont on peut parler, mais pour ne rien dire.

– ...où la totalité, tout en étant infinie, n'est pas Tout

N'étant pas mathématicien, je suis loin d'être sûr d'avoir compris les théorèmes que Gödel formula en 1931 quant à l'indicible indécidabilité ou l'incomplétude intrinsèque de toute approche axiomatique¹⁴. Il n'empêche qu'il fait figure emblématique de toute une série de penseurs pour qui les prémisses d'un paradigme, bien que jouissant d'une plausibilité certaine aux yeux de ceux qui s'y (re)trouvent, ne peuvent jamais être affirmées de manière apodictique. Ce qui veut dire aussi non seulement qu'il ne peut pas y avoir de penser (scientifique ou « pratique »¹⁵) hors paradigme, mais que les assises d'un paradigme qui voudrait tout englober ne peuvent pas être plus absolues que les bases d'un paradigme partiel. Penser à la fin de la totalité du pensable ne donnera jamais lieu qu'à une pensée relative. Chez les littéraires cette intuition prend la forme du fameux cercle ou situation herméneutique¹⁶ : la lecture de n'importe quel texte a lieu au-dedans d'un

¹³ « De même qu'il existe des ambiguïtés perceptives, il existe des ambiguïtés cognitives et des ambiguïtés référentielles », U. ECO, *Kant et l'ornithorynque*, Paris, Grasset, 1999, p. 324.

¹⁴ On sait que CANTOR, à force de réfléchir sur l'(im)possibilité d'un « *set of all sets* », est devenu fou. Je me suis adressé à l'ambiguïté de la notion d'un Système des systèmes dans « Six thèmes sur les systèmes », in M. LORIAUX (éd.), *Populations et développements : une approche globale et systémique*, Louvain-la-Neuve/Paris, Academia/L'Harmattan, 1998, pp. 167-198.

¹⁵ *Le sens pratique* de BOURDIEU [Paris, Minuit, 1980] s'appuie pas mal sur le « *common sense* » ou « *ordinary language* » des « *linguistic analysts* » anglo-saxons.

¹⁶ P. RICŒUR dans les pages qu'il consacre à « l'impossible médiation totale » du type hegelien conclut à une inéluctable « finitude de l'interprétation » dans la mesure où

contexte qu'un lecteur ne peut aborder que fragment par fragment, secteur par secteur, jamais dans son ensemble et surtout pas d'en haut ou du dehors. Pour les ténors contemporains de la philosophie anglo-saxonne prédominante, discourir sur des jeux de langage est aussi un jeu de langage : il ne peut pas y avoir de méta-langage. En outre, puisque parler des « choses » particulières fait déjà énormément de (faux) problèmes, on comprendra aisément que ces « *logical positivists* » trouvent qu'un discours qui prétendrait porter sur la totalité absolue des choses aboutirait à des non-sens tout aussi absolus. (Si on peut à la limite parler d'« *everything* » il est exclu de pouvoir parler d'un « *whole thing* » comme d'une singularité universelle et univoque.) De totalité synchronique en totalité synchronique la totalisation diachronique du pensable tend vers une utopique totalité terminale : mais, en cours ou finalisée, la totalité du pensable doit obéir aux lois de la pensée, des lois qui ne permettent pas de penser à l'ensemble de la même manière qu'on peut penser aux parties.

Mais arrêtons là notre listing des esprits qui ont pris le contre-pied de toutes les philosophies inspirées par Hegel et qui prévoient un terme totalisateur de l'histoire, un aboutissement synthétique de la dynamique dialectique. Tout ce que j'ai voulu faire était signaler l'existence d'une série de positions qui contestent fondamentalement la possibilité de penser la totalité dans le sens habituel du terme, où penser à quelque chose c'est aussi en avoir, en principe, une pensée perfectible sinon parfaite. Or, au concept-limite d'une totalité extensible à volonté, mais ayant une intelligibilité intrinsèque quasiment nulle, la notion d'indéfini convient plus crédiblement que l'opposition trop carrée entre le fini et l'infini. (Ceci dit pour répondre à la question : sur quel fond philosophique le processus de la mondialisation a-t-il lieu ?)

Impensable en elle-même, la totalité du pensable ne se prête guère plus à l'imagination. Néanmoins l'image d'horizon paraît parmi les moins inadéquates. Par définition aussi fuyant qu'étendu, un horizon est inaccessible. Et pourtant le chercheur tend vers lui comme vers une sorte de

« toute pensée pensante a ses présuppositions qu'elle ne maîtrise pas, et qui deviennent à leur tour des situations à partir desquelles nous pensons, sans pouvoir les penser pour elles-mêmes », p. 372 *Temps et récit : t.3 : Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985. Identifiant la condition humaine à celle d'une interprétation permanente, J. HABERMAS assume l'impossibilité d'un recul absolu, donnant accès à une vision définitivement globale : si l'homme en tant qu'interprète peut jouir d'une certaine « précompréhension ... de la situation herméneutique » celle-ci « ne peut être vérifiée que par fragment, mais ne peut jamais être mise en question comme un tout » [*Morale et communication*, Paris, Flammarion, 1999 (1986), p. 47].

« limite idéale de la connaissance », le pensable enfin totalisé, finalisé¹⁷. Mais l'image a l'inconvénient de laisser croire qu'il y a un au-delà et pas uniquement un en deçà de la ligne horizontale. Tant que cette limite ne fait que séparer le déjà pensé du pensable non encore pensé, nous restons dans la plausibilité de l'indéfini. Cette limite deviendrait plus que problématique s'elle était conçu à la manière d'un certain kantisme candide. En effet il y a quelque chose d'excessivement équivoque à concevoir le *noumenon* comme limitant le *phaenomenon*¹⁸. Car soit le *noumenon* représente l'envers d'un endroit phénoménal (et en ce cas il ne signifie pas plus que la frontière ou l'interface entre les phénomènes reconnus et ceux actuellement inconnus) soit le *noumenon* est proprement inconnaissable en lui-même et à tout jamais (mais à ce moment là, faisant figure pour nous de rien du tout, il est impropre à jouer le rôle de limite qui, comme toute frontière, suppose quelque chose de l'autre côté de la barrière). On voit ici l'écart ontologique qui sépare la totalité du Tout. En aucun cas il ne faut penser à ce dernier comme la totalité des totalités, comme ce qui, en définitive, est au-delà de l'horizon, comme la Fin infinie des fins finies. Ce qui sépare le Tout de la totalité n'est pas du tout ce qui distancie le Dieu de l'histoire des religions de ses créatures¹⁹. Il faut à tout prix éviter de faire du Tout un *numen*²⁰ qui serait le *noumenon* de tous les *noumena* ! Il n'y a tout simplement pas d'au-delà infini du fini, il n'y qu'un en deçà indéfiniment définissable.

L'univers, notre univers, est illimité puisque, à la limite, à sa limite, la notion même de limite n'a plus lieu. En effet la notion même de limite est limitée. Si elle peut s'appliquer aux parties, démesurément grandes ou infiniment petites, elle a peu de prise sur l'idée de la totalité du pensable et

¹⁷ ECO, *op. cit.*, p. 315. « Il s'agit d'un concept régulateur qui... laisse entendre que le processus de l'interprétation, bien qu'il soit infini, tend vers quelque chose » [p. 314].

¹⁸ Bien que plus subtile, la position de Kant, (qui veut que le concept du noumenon soit celui d'une limite négative), n'échappe pas à l'équivoque de la métaphore spatiale : « au-delà du sphère des phénomènes, tout pour nous n'est que le vide » [*Kritik der reinen Vernunft* [Analytique transcendentale, livre II, chap. III].

¹⁹ Des philosophes croyants du gabarit d'un RICŒUR [*Soi-même comme autrui*, Paris, Seuil, 1990] ou d'un Marion [*Étant donné*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998] font tout pour souligner la discontinuité entre la philosophie et la théologie, un seuil que seul le saut de la foi peut traverser. Pour ma part, si la notion d'Être Subsistant (d'un être dont l'essence serait d'exister) n'est pas contradictoire (ce qui ne veut pas dire automatiquement effectif), j'ai eu à insister à plusieurs reprises sur toute l'ambiguïté qu'il y aurait à identifier cet *Esse Subsistens* et une quelconque figure divine de la phénoménologie des religions – cfr « Theology, Zande Theology and Secular Theology » in *Zande Themes : Essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard*, Oxford, Blackwell, 1972.

²⁰ C'était le terme que R. OTTO, un des fondateurs de l'histoire des religions, au Sacré transcendant, *Das Heilige*.

aucune sur le Tout ut sic et en soi. De toute façon, « notre » distinction entre la totalité (physique) et le Tout (métaphysique) étant peu (re)connue, un esprit moderne tend à identifier l'ensemble des réalités à l'Univers, qu'il imagine sinon comme infini de fait, du moins comme infinissable en principe : la totalité formée par tous les réels (possibles aussi bien qu'effectifs) s'étendrait indéfiniment comme un ballon qui se gonfle. Mais cette image analogique n'est pas du tout à la hauteur de ce qu'on peut et même doit penser de la totalité et encore moins du Tout. Car la surface externe d'un ballon en expansion fait interface avec un espace environnant qui, même imaginé comme noir et vide, n'est pas rien, loin s'en faut ; là où, par définition, si la totalité est vraiment tout, il n'y a absolument rien en dehors de lui dans quoi il pourrait avancer. Vient un moment, le moment du seuil ou mieux du saut critique entre le niveau de réalité des parties et le niveau de réalité sui generis à la fois de la totalité et du Tout. Au-delà de ce seuil un discours en terme de fin(s), qu ce soit comme but ou comme direction, ne peut qu'être ambigu. En disant de manière poétique que l'Univers est « illimité », nous imaginons une totalité immense, en expansion permanente, mais philosophiquement parlant nous ne pouvons strictement rien entendre par le mot, puisque le concept de « l'ensemble du réel » est au-delà du domaine où l'idée de limite reste compréhensible. Mais c'est surtout à l'égard du Tout que d'équivoque, la pensée devient énigmatique. Si dans un sens on peut parler de la totalité comme indéfinie, comme quelque chose qui n'en finit pas de finir, s'agissant du Tout, même l'expression « infini » ne dit rien de positivement compréhensible. Le Tout est tout autre chose que l'ensemble (même arrivé à terme), de tous les contenus compréhensibles, imaginables et possibles. Le Tout n'est pas un mystère, insondable par notre raison, il est littéralement inintelligible puisqu'il n'y a rien à comprendre. Le Tout n'est pas insaisissable parce qu'il serait inépuisable, le Tout est tout simplement im-pensable.

– *Tout ou Rien... c'est du pareil au même*

Par la force des choses nous avons déjà entamé une réflexion sur le Tout – qui ne saurait dépasser ici une simple allusion pour la forme. Ne remontons pas jusqu'au lancement du débat métaphysique (et insoluble ?) entre l'éternelle unicité de l'Être que rien ne saurait entamer (surtout pas la multiplicité intrinsèquement illusoire des étants, ontologiquement limités dans la mesure où leurs essences ne s'identifient ni à leur existence ni surtout à l'existence tout court). Commençons vers la fin avec cette affirmation lapidaire de Heidegger : il « subsiste une différence essentielle

entre appréhender la totalité de l'étant en soi et se trouver au cœur de l'étant dans sa totalité. La première est par principe impossible, la seconde se réalise constamment dans notre *Dasein* » (la façon typiquement humaine « d'être là »)²¹.

Il y aurait donc au-delà (mais l'imaginaire spatial ici n'a de portée que poétique) de la totalité où déjà la téléologie bat de l'aile, un Tout sans fin du tout. Mais puisque de « lui » on ne sait rien si ce n'est qu'en principe, exister épuise ou épouse entièrement son identité « essentielle », mieux vaut ne plus rien en dire, sauf qu'un Être Subsistant mettrait vraiment fin à tout ! Pour finir (et pour de bon !), la voie la plus plausible pour parler du Tout serait celle toute négative déjà explorée par certains des plus grands théologiens chrétiens qui ont fini par devenir tout aussi a-thées et taiseux que leurs homologues asiatiques : « pour arriver à comprendre (le Dao, le Tout) il faut ne prendre aucune position, ne rien faire. Pour arriver à l'atteindre, il ne faut partir d'aucun point précis et ne suivre aucune voie déterminée... qui sait ne parle pas ; qui parle montre qu'il ne sait pas. » « *and the rest is silence* » comme disait un barde bavard !

* * *

Tout ça pour dire, somme Tout, que la mondialisation qui nous obnubile, loin d'être la fin de tout, est peu de chose. Le phénomène nous est paru plus que passager et provisoire d'un point de vue chronologique. Devant l'étendue de la totalité et l'éternité du Tout, *sub specie aeternitatis*, la mondialisation pèsera-t-elle pour toujours ?

Une partie du problème que la mondialisation nous fait (comme d'ailleurs n'importe quel problème) est due au caractère judicieux ou pas des métaphores employées²². Notons d'abord que le recours à des métaphores n'est ni second ni en option. Tant épistémologiquement qu'ontologiquement il est absolument primordial. Le réel qui compte pour

²¹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Question 1*, Paris, Gallimard, 1968 (1929), p. 50. Le langage heideggerien est excessivement codé ; qui voudrait un décodeur ciblé sur la problématique « *fini versus infini* » le trouverait dans A. DE WAEHLENS, *Phénoménologie et Vérité*, Paris/Louvain, Nauwelaerts, 1965, chap. IX. Si nous pouvons avoir un rapport « sentimental » (*Stimmung*) avec le Tout, le savoir (scientifique surtout) ne saurait jamais s'égaliser avec Lui : « tout comprendre » n'équivaut en aucune manière à « co(n)-naître (avec) le Tout ».

²² RICŒUR. Nous développons tout en le résumons dans ce paragraphe l'argument de B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1997 (1991) pp. 158-166, ainsi que nos textes.

nous étant fait de singularités irréductibles les unes aux autres, il est impossible de comprendre une chose sans la comparer à une autre chose ; la déclarer identique est exclu : il ne peut s'agir que de ressemblances, d'analogie que nous estimons crédibles à cause des causes et des contextes qui sont les nôtres. Il est crucial donc de trouver pour le phénomène de la globalisation une métaphore adéquate. Or la plupart du temps ce n'est pas le cas, puisque nous en parlons en termes d'extension spatiale, nous l'imaginons sous forme d'une couverture totale, d'une sorte de tâche d'huile se répandant sur la surface de la terre tout entier, l'englobant de manière homogène. Mais en changeant de métaphore la « réalité » change aussi. Un World Airlines est global, mais il couvre la planète sous forme de réseau et à chaque moment consiste dans une multitude de points locaux, reliés entre eux les uns plus serrés que les autres. Une carte d'un in flight magazine qui au lieu de lignes même multiples couvrirait solidement le globe n'aurait pas de sens. Prenons une autre métaphore : la globalisation de l'aspirine ne représente une véritable universelle à l'ancien (l'être, le beau, le vrai etc sont omniprésent, couvre tout, comme des transcendentaux) une aspirine suppose 1/ des réseaux de distribution – grossistes, détail, etc. ; 2/ la présence d'une mentalité/anthropologie *ad hoc* – quand on sait que la migraine vient d'un envoûtement il n'y a pas le même lieu que là où l'opposition corps/âme fait penser qu'on peut venir à bout d'une migraine par analgésique. Ce ne sont pas les données du même problème qui change grâce à un changement de métaphore, c'est la réalité même qui devient tout autre : le global ne peut pas occuper le globe à la manière des universaux d'antan, il ne peut que exister selon des lignes de forces... ou de faiblesse.

Prenons le discours sur le divin – mais nous aurions pu tout aussi bien choisir le domaine du développement ou de la mondialisation. Mettons qu'il y a trois ethnies les X, Y, Z qui, appartenant à la même aire linguistique, se servent d'un terme commun *Jok* pour désigner une réalité que le missionnaire catholique francophone traduit actuellement par « Dieu », mais qui pourrait être compris de manière plus crédible comme étant un modèle de référence aux traits personnels. Il se fait aussi que dans le domaine moral, *Jok* est dit « voir » certaines fautes. Vu de près par des ethnographes *Jok* chez les X voit d'un mauvais œil le viol, là où chez les Y c'est le vol qui est mal vu et chez les Z la violence. En outre le *Jok* des X est positivement bénin là où chez les Y il est carrément capricieux et chez les Z plutôt indifférent. Face à cette épaisseur empirique, le nominaliste pourra créer une catégorie globale où ranger des divinités du type « voyant » tout en se demandant pourquoi *Jok* est censé cibler la sexualité chez les X et la

propriété chez les Y et surtout en essayant d'associer l'attribution des traits divins à d'autres facteurs : si Jok est bon chez les uns et méchant chez les autres, se pourrait-il que l'environnement des premiers ne pose guère de problème, là où chez les seconds il est hostile ? Changer de climat et on changera de culture divine. Mais il ne viendrait jamais à l'esprit d'un nominaliste d'imaginer qu'en s'éloignant des situations socio-historiquement spécifiques et irréductibles, il pourrait se rapprocher d'une substance ou d'une structure sous-jacente, causes profondes des épiphénomènes qu'il a décrit. Le naturaliste par contre non seulement privilégiera le casier « omnivoyant » (oubliant que Jok ne voit pas tout indistinctement) mais élaborera une notion qui lui semblera encore plus près du vrai : l'omniscience, dégagé des impuretés de l'imagination indègne, pour finir avec une idée que derrière tout ça il y a un seul et même Dieu, même si les indigènes n'en soient pas tout à fait ni toujours conscients.

Bien que, s'agissant du Tout, tout risque d'induire une illusion d'optique imaginative, il reste que certaines illusions imaginées pourraient être moins illusoire que d'autres