

HAMIDOU TALIBI

Moussa

Maître de Conférences
en Éthique, Philosophie
Morale et Politique

Département de
Philosophie, Culture
et Communication.

F.L.S.H, Université Abdou
Moumouni, Niamey Niger,
hamidoutalibimoussa@
gmail.com

La modernité, ni chasse-gardée d'une civilisation quelconque, ni réponse prêt-à-porter aux interrogations de l'humanité

Modernity, neither the preserve of any civilization, nor a ready-made answer to the questions of humanity

Résumé

Comment parvenir à une caractérisation adéquate de la modernité ? Est-elle une époque historique, un mode civilisationnel ou une attitude humaine intemporelle ? En emprunter le chemin qui part de Descartes à la Théorie critique de l'École de Francfort, en passant par Kant, Hegel et Marx, il est possible de concevoir la modernité comme le résultat historique d'une rationalité occidentale problématique. Mais en prenant congé de la dialectique négative, la modernité pourrait être envisagée comme la possibilité que la raison a, en tout temps, de se rapporter à elle-même, d'être la conscience du temps, la remise en cause, sinon la reconstruction permanente, d'une existence humaine, de toutes les façons, vouée à l'inanité et à la caducité. Mais, même dans cette deuxième acception, la modernité, en tant que telle, charrie des acquis irréversibles qui font qu'elle ne saurait être ni la chasse-gardée d'une civilisation quelconque, ni la réponse prêt-à-porter aux interrogations d'une humanité qui se découvre. A la rigueur, elle pourrait être comprise comme la convergence des rationalités pour, entre autres, la prise en charge d'une mondialisation économique problématique qui phagocyte et ghettoïse.

Mots clés : modernité, temps, civilisation, rationalité, convergence.

Abstract

How to achieve an adequate characterization of modernity? Is it a historical epoch, a civilizational mode or a timeless human attitude? Taking the path from Descartes to the Critical Theory of the Frankfurt School, via Kant, Hegel and Marx, it is possible to conceive of modernity as the historical result of a problematic Western rationality. But by taking leave of the negative dialectic, modernity could be seen as the possibility that reason has, at all times, to relate to itself, to be the consciousness of time, the questioning, if not the reconstruction permanent, of a human existence, in any case, doomed to inanity and obsolescence. But, even in this second meaning, modernity, as such, carries irreversible gains

which mean that it can neither be the preserve of any civilization whatsoever, nor the ready-made answer to the questions of ‘a humanity that is discovered. Strictly speaking, it could be understood as the convergence of rationalities for, among other things, the handling of a problematic economic globalization which swallows up and ghettoizes.

Keywords: modernity, time, civilization, rationality, convergence.

Introduction

La modernité est généralement opposée à la tradition, comme le moderne au traditionnel, le nouveau à l’ancien ou le présent au passé. Mais ces oppositions sont-elles fondées ? Ce qui est modernité aujourd’hui n’est-il pas appelé à se transformer demain en tradition, en ancien ou en ce qui relève du passé ? Comment, dans ces conditions, parvenir à une caractérisation adéquate de la modernité ? Est-elle une époque historique, un mode civilisationnel ou une attitude humaine intemporelle ? Eu égard à une mondialisation économique problématique qui phagocyte et ghettoïse, ne pourrait-elle pas être appréhendée en dernière instance comme le médium conduisant à une convergence des rationalités ? Pour répondre à ces interrogations complexes, l’approche ici sera, d’une certaine façon, structuraliste, historique, critique et prospective. En empruntant le chemin qui part de Descartes à Habermas, en passant par Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Max Weber, il est possible, d’une part, **(1)** de concevoir la modernité comme le résultat historique d’une philosophie occidentale qui a conçu des principes et mécanismes universels, qui sont désormais des acquis irréversibles de l’humanité, et, d’autre part, **(2)** de l’appréhender comme une rationalité instrumentale complexe et ambivalente. Mais, en prenant congé de la dialectique négative, l’on pourrait également **(3)** l’envisager comme la possibilité que la raison humaine a, en tout temps, de se rapporter à elle-même, d’être la conscience du temps, la remise en cause, sinon la reconstruction permanente, d’une existence humaine, de toutes les façons, vouée à l’inanité et à la caducité.

1. Rationalité et temporalité

À la suite de Jürgen Habermas (1986, 1987), il est possible de concevoir la modernité occidentale comme un processus de rationalisation de sphères du savoir et de vie qui se sont progressivement différenciées et autonomisées, depuis le XVII^{ème} siècle. Il s’agit principalement de la philosophie, de la morale, de la politique et de l’économie.

Faisant l’histoire de la philosophie, Hegel (1969, 1982) descelle deux moments importants dans son accomplissement : d’abord la philosophie grecque, considérée comme la première période et le commencement de la pensée rationnelle ; puis la philosophie germanique ou moderne, présentée comme la seconde et l’ultime période. Entre les deux périodes s’interpose le moyen âge théologique comme période de transition et de fermentation des idées judéo-chrétiennes. Il est vrai qu’avant la philosophie grecque, l’auteur de

La Phénoménologie de l'esprit (1941) mentionne, dans sa systématisation, la philosophie orientale, mais c'est pour la rétrogradée comme une pensée obscure parce qu'elle serait teintée de religiosité. Et continent africain est considérée, lui, comme anhistorique, jusqu'à ce que Cheikh Anta Diop rétablisse la vérité historique qui démontre que l'Afrique est non seulement le berceau de l'humanité mais également celui de la civilisation à travers l'Égypte pharaonique (Diop, 1981) ; la source de la civilisation égyptienne à laquelle la civilisation grecque s'est abreuée.

Ce qui fait, selon Hegel, la valeur de la philosophie grecque est qu'elle apparaît comme un effort d'arrachement vis-à-vis des visions mythes et religieuses du monde pour s'établir comme rationalité ou pensée objectivité. Mais dans cette tension, elle n'a pas su faire le départ entre l'objectivité et la subjectivité. La distinction ne sera effectuée, qu'au XVII^{ème} siècle, avec l'avènement du cogito cartésien qui inaugure l'ère des « temps nouveaux », de la modernité en tant que telle. Le sujet pensant s'érigera comme conquérant scientifique et technique d'un monde désenchanté - par les découvertes de la physique mécanique - et réduit aux dimensions d'une étendue géométrique et maîtrisable. La philosophie du sujet est née et se présente comme le centrement de la rationalité sur le sujet pensant et moral.

Rationalité et subjectivité sont les deux principes fondateurs de la modernité philosophique (Habermas, 1986, p. 63). Descartes aura initié une rupture, une table rase avec la philosophie classique, sinon aura planté un arbre dont les racines sont le Sujet pensant responsable de sa vie et du monde et Dieu seulement garant des idées claires et distinctes. Il aura donné à la physique mécanique la conscience philosophique correspondante. Cela a permis ainsi à la philosophie de se présenter comme sphère autonome et distincte des légitimations religieuses et féodales (Cassirer, E., 1970, p. 103). La philosophie devient effectivement la mesure de toute chose. C'est comme cela que par la suite un philosophe comme Kant a pu mettre la raison à son propre tribunal, pour circonscrire le cadre de la connaissance scientifique, du point de vue de la raison pure théorique et pour fonder le respect de la loi sur la volonté autonome du sujet.

En effet, du point de vue de la raison pure pratique, Kant (1785) fondera la moralité sur la volonté autonome qui n'aura d'impératif que le respect de la loi et de la dignité - de tout humain - que le sujet moral découvrira en lui-même. Mais tout n'est pas que le sujet moral parvienne à se hisser à ce niveau : toute l'humanité doit pouvoir y parvenir, parce qu'il est à sa portée de s'émanciper, de quitter la minorité pour devenir majeure (Kant, 1785, pp. 34-56). Pour cela, il faut qu'elle prenne la décision et qu'elle ait le courage de se servir de son entendement, en abandonnant la lâcheté et la paresse qui la maintiennent sous le joug de la nature. C'est à ce niveau que la dimension de la temporalité est soulignée et mise en avant par Hegel (1807, p. 118-154). Car, même si Kant a formulé l'idée de progrès moral de l'humanité, c'est plutôt Hegel qui montrera les différents degrés de la moralité et de la liberté dans ce progrès moral. Que Hegel considère l'humanité comme moyen de réalisation de l'Esprit absolu,

comme Liberté, dont le théâtre est l'histoire, qu'il la considère comme l'agent de l'accomplissement de l'Idée absolue, la rationalité dont elle est porteuse est d'abord éprouvée par le temps avant qu'elle ne coïncide avec la modernité. En effet, il faut une longue histoire de maturation pour que surviennent « les temps modernes », comme, pour que l'enfant devienne adulte, il doit passer par des phases de développement. Du point de vue de la moralité, il a fallu tester et épuiser celles de la conscience du maître et de l'esclave, du stoïcisme, du scepticisme, de la conscience malheureuse, avant que le sujet moral ne soit adéquat à celle de la raison pure pratique. Il a fallu que la Raison éprouve des phases aussi successives que nécessaires telles que les civilisations orientale, romaine et grecque, avant que la modernité ne voie l'érection de l'État comme le rationnel en soi et pour soi.

La modernité politique - qui s'est accomplie avec des philosophes contractualistes des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles tels que Hume, Locke, Rousseau, Montesquieu - aura permis la différenciation et l'autonomisation de la sphère politique et des droits de l'homme vis-à-vis des légitimations féodales et théologiques (Axel Honneth, 2002). Les idéaux de liberté, d'égalité et de justice ont trouvé leur conception rationaliste et universaliste avec cette modernité politique. Elle aura réussi ainsi à désemplir le ciel métaphysique de ses richesses pour les réattribuer à une humanité émancipée et sans discrimination, sur la base de réflexions sur l'état de nature et du droit naturel. C'est un fait de la modernité que l'esclavage soit disqualifié comme contre-nature, car même du point de vue du message chrétien, si Dieu a donné à l'homme la raison et la terre en partage, c'est pour faire de chacune l'usage qui sied à son épanouissement. Il est contre-nature qu'un être humain soit esclave d'un autre tout comme il n'est pas normal que l'on soit dépossédé des fruits de sa force et de son temps de travail.

Tout sujet doit disposer de la liberté de pensée, d'exprimer ses opinions, de s'associer à d'autres pour des intérêts communs et pour un idéal commun. Du point de vue de la démocratie, le peuple doit être législateur et destinataire des lois et doit pouvoir décider de comment la gouvernance doit être conduite. C'est dans cette mesure qu'il faut comprendre le passage de la souveraineté du prince au peuple, de son inaliénabilité et de son indivisibilité (Rousseau, 1992). Dans le cadre de la démocratie représentative, la séparation et l'équilibre des pouvoirs exécutif, judiciaire et législatif vise à organiser la république sur des bases impersonnelles.

Dans les *Principes de la philosophie du droit* (1940), hormis sa préférence motivée pour la monarchie constitutionnelle, Hegel aura conçu la société moderne telle qu'elle fonctionne comme système rationnel et comme moralité objective imbriquée dans des rapports dialectiques : la sphère de la famille fondée sur la sainteté du mariage, la possession privée et l'éducation des enfants, la sphère de la société civile, domaine de la production, de l'expression des subjectivités, du calcul ratiocinant, des intérêts égoïstes, des échanges et des contrats régis par l'administration et la sphère de l'État, domaine de l'universalité, des intérêts collectifs, l'instance suprême de la gestion de la cité. L'État moderne

ou rationnel correspond à la réconciliation des libertés subjectives et de la liberté objective. Le citoyen y est un sujet de droit et de devoir. Cela n'a pas toujours été le cas dans l'histoire de l'humanité : le monde oriental est la consécration du paternalisme de l'empereur vis-à-vis du peuple dont les membres sont des sujets sans droit, le monde grec est celui d'une démocratie directe des chefs de familles qui exclut de la citoyenneté les femmes, les enfants, les esclaves et les étrangers ; enfin le monde romain, au sein duquel le citoyen est tout dévoué à la cause de l'État. L'État rationnel moderne est le seul qui consacre la citoyenneté intégrale.

L'économie est, comme l'a dit Marx (1986), la base de la vie sociale qui détermine et organise l'existence humaine. Elle secrète à chaque fois un type de rapports ou une idéologie qui justifie la domination d'une classe sur une autre. Au sein de la société esclavagiste, l'idéologie justifie la domination du maître sur l'esclave, dans la féodale, celle du seigneur sur le serf, avec l'avènement du capitalisme, celle de la classe bourgeoise sur le prolétariat. Selon Marx, la société civile telle que conçue par Hegel est en réalité constituée de deux classes essentielles : la bourgeoise et la classe ouvrière. Au-delà de ces clivages historiques, dans le cadre de la société moderne, la sphère économique, grâce à la science, finira à son tour par secréter ses propres principes et mécanismes de fonctionnement qui la détacheront progressivement de son arrimage à l'État : le capitalisme deviendra production industrielle et accumulation de richesses. Grâce au couple science-technique, le travail deviendra de plus en plus mécanique, automatique et électronique de nos jours.

Plus qu'un processus d'autonomisation des sphères existentielles, la modernité s'est voulue, à partir des XVII et XVIIIème siècles, une promesse de libération du genre humain du besoin et de la domination. Cela signifie, libérer l'humanité d'une double domination, celle de la nature et de la politique, grâce, d'une part, à la science et à son application, la technique, et, d'autre, au droit et à la démocratie. Elle est l'affirmation de la toute-puissance de la raison et d'une volonté de conquête du monde. Dans cette visée, elle devait être anéantissement de l'obscurantisme, bannissement de la violence aveugle et de la barbarie, fin de l'injustice sociale et des inégalités entre les hommes. Mais, que cela soit en référence à la philosophie, à la morale, à la politique ou à l'économie, la rationalité et la subjectivité, sur lesquelles tient et repose la modernité, ont fait par la suite l'objet de critiques de la part d'un certain nombre de philosophes, au point où certains ont pu postuler leur dépassement dans le cadre de la modernité même ou d'une postmodernité.

2. La modernité confrontée à ses propres principes

Pour HABERMAS, (1988), Hegel et Nietzsche semblent être les deux versants de la critique de la modernité : alors que le premier s'inscrit dans une critique constructive, le second assène un grand coup de marteau dans les fondations de la modernité. Ils ont induit dans leur sillage deux traditions différentes de mise en question de la modernité : une tradition qui est optimiste,

avec des penseurs comme Marx et Habermas ; une autre qui pessimiste avec des critiques tels Heidegger, Max Horkheimer et Theodore Adorno. Ces deux versants seront sommairement explorés ici, avec l'objectif d'éclairer une modernité problématique dans ses fondements.

Faut-il le souligner, pour Hegel, la modernité est l'achèvement sinon la réalisation de l'Esprit absolu, son accomplissement concret dans l'État, le rationnel en soi et pour soi. Ce dernier a pour mission de résoudre les contradictions au sein de la société civile, du fait justement de la subjectivité. Au sein de la société civile sont en œuvre la subjectivité, le calcul ratiocinant, la volonté arbitraire, l'individualisme et l'égoïsme. La société civile est la sphère de la dépendance réciproque, elle est le système des besoins. Chacun poursuivant un but égoïste, l'universel ne peut se réaliser dans cette sphère vouée à la futilité et à la déchéance. Hegel confronte la subjectivité - ou société civile - et la rationalité - ou l'État - dans une dialectique qui montre son parti pris pour un institutionnalisme fort. Les différentes subjectivités en compétition sont dépassées par une subjectivité suprême, le Prince - unificateur des trois pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire - qui se satisfait d'une constitution monarchique.

Quant à Marx (1986), en se préoccupant des conditions d'émancipation du prolétariat, il a joué la carte de la subjectivité, du travail non aliéné contre la rationalité d'un capitalisme exploiteur. L'État rationnel n'est pas l'universel qu'il prétend être : il est au service d'une classe bourgeoise dont les lois justifient un système de domination fondé sur le faux semblant qu'est le travail salarié. La production de la plus-value témoigne d'une exploitation de l'homme par l'homme. La modernité, à travers l'État bourgeois est cynique et apparaît comme la perpétuation d'une domination matérialiste. Seules les formes d'exploitation théologique changent mais le contenu reste le même avec la bourgeoisie. En voulant dépasser la rationalité, la théorie révolutionnaire disqualifie l'État moderne comme le garant d'un statu quo de la domination de classe. L'État, autant que la propriété privée, doit être dépassé par la dictature du prolétariat.

Pour Nietzsche (1977), la modernité est une promesse de libération qui ne pourrait aboutir parce qu'elle procède d'un nivellement des consciences ; elle est régie par une morale du ressentiment, celle de la médiocrité, la morale chrétienne d'égalité et de liberté de tous et pour tous. La modernité est une régression en deçà des valeurs de noblesse qui expriment mieux l'humain comme volonté de puissance. En revendiquant l'égalité et la liberté pour tous, la modernité ne fait que suivre la prescription religieuse qui induit l'anéantissement, le nihilisme. Pour Nietzsche, demander à l'agneau et au lion de cohabiter, c'est leur demander de ne pas vivre selon leur propre nature : il est dans celle du premier d'avoir peur d'être mangé par le second dont la nature est justement de bondir sur sa proie.

Heidegger (1966), s'attaquant à l'arbre cartésien, notamment aux racines que sont la rationalité et la subjectivité, estime que le sol métaphysique sur lequel s'est érigé le sujet pensant et conquérant du monde, n'a pas été suffisamment labouré, les penseurs modernes étant passés rapidement à l'étant, plutôt que d'interroger l'Être. L'oubli de l'Être est tel que l'étant a été intronisé maître

du monde. Pourtant, sa seule dignité serait, selon Heidegger, d'être le voisin sinon le berger de l'Être. Dans *La lettre sur l'humanisme*, il dérouté son lecteur lorsqu'il estime que sa critique de la modernité ne débouche ni sur une entreprise théorique ni sur un intérêt pratique : son humanisme n'est pas très lisible, sauf qu'il propose une déconstruction de la modernité.

De toutes les attaques de la modernité, dans le contexte notamment de la deuxième guerre mondiale, c'est surtout celle effectuée par Horkheimer et Adorno dans la *Dialectique de la raison* (1974) qui paraît être une radioscopie sans complaisance et qui décrit le retour à la barbarie prétendument dépassée est diagnostiqué à tel enseigne que l'idée de progrès est radicalement remise en cause. On a jamais autant mis la science et la technique au service de la violence des droits humains qu'avec les pogromes, l'holocauste, les chambres à gaz, les bombardements, à Hiroshima et Nagasaki... La raison censée émanciper le sujet moderne de la nature et de la religion pour son épanouissement personnel le plonge plutôt dans l'abîme de la barbarie aveugle avec les deux guerres mondiales. La Raison dans l'histoire, définie par Hegel comme progrès et émancipation de la nature et de la domination, comme processus de se soustraire de la représentation et des sentiments, retournent comme le disent les auteurs de *La Dialectique de la Raison* (1974) en mythologie, rechute dans la barbarie. Mais leur conviction est que cette raison est dans son essence instrumentale. La subjectivité est l'objet de cette instrumentalisation. Cela est de mise dans le capitalisme : au-delà de l'exploitation dans les usines décriée par Marx, la réification est dans la société de consommation, les mass media, les propagandes politiques. Cela est ouvert dans le communisme, le fascisme. Sans oublier le nazisme qui est une rechute dans la barbarie. En un mot, « la dialectique de la raison », plutôt que d'être progrès et émancipation, elle est régression, négation, instrumentalisation. Pour Horkheimer et Adorno, la modernité - ou les Lumières - est un mouvement du *logos occidental* qui a pris depuis l'Antiquité la forme du positivisme qui exige la réduction de toute chose à l'équation mathématique. Il réclame l'abandon de tout ce qui n'est pas divisible par Un. Les valeurs humaines morales sont progressivement remplacées par les valeurs marchandes, par la rentabilité économique et la technicité. Que le XXème siècle soit celui des grands traumatismes, n'était pas pour étonner les auteurs de *La Dialectique de la Raison*: c'était inscrit dans la dialectique négative. Une dialectique qui n'est ni réconciliation des oppositions, ni progrès de la liberté. Seules les formes d'instrumentalisation changent, mais le contenu est le même, c'est-à-dire, mutilant, chute de l'individu, exploitation de l'homme par l'homme.

Jürgen Habermas qui reprend à nouveaux frais la théorie critique de l'École de Francfort confrontera à son tour rationalité et subjectivité. Il déplore la réduction de la raison moderne au volet instrumental par les Théoriciens critiques. Le volet communicationnel de la raison humaine, qui permet la reproduction symbolique ou normative de la société, à travers la socialisation, l'intégration sociale et l'intégration systémique, est distancée par la raison instrumentale qui fait corps avec le capitalisme, la bureaucratisation, la publicité de manipulation.

La raison communicationnelle est cette raison qui tient par le langage qui nous perd l'accès et la reproduction d'un monde vécu normatif. Par ailleurs, Habermas propose un changement paradigmatique qui consiste à passer de la philosophie du sujet à celle de l'intersubjectivité. La modernité occidentale s'est construite sur le modèle d'un sujet conquérant du monde, qui a favorisé l'instrumentalisation de l'humain ; il est temps de passer à la philosophie de l'intersubjectivité, qui conduit à la reconnaissance réciproque, à une altérité langagière féconde, à l'intercompréhension et au consensus normatif. D'où la nécessité d'accorder la prédominance à la raison communicationnelle à même de conduire à l'entente sociale, culturelle et politique, entente obtenue au travers de discussions, de délibérations discursives.

3. Convergence des rationalités pour un mieux vivre ensemble

Pour Habermas, la modernité n'a pas échoué, elle demeure tout de même un projet inachevé, car elle n'est que réalisée partiellement dans le volet instrumental, la production, selon le modèle de la philosophie du sujet. Dans *Le Discours philosophique de la modernité* (1988), il souligne les limites de cette philosophie tout en indiquant comment basculer vers l'intersubjectivité. On peut retenir de la critique de la modernité qu'il était possible, avec le contre-discours co-existentiel à celui fondateur d'une raison transformatrice et émancipatrice, d'arriver à la mise en pratique de la raison communicationnelle. Hegel (, 1969) qui a découvert le principe de la modernité, la subjectivité, a, enfin de compte, manqué d'emprunter le chemin qui y mène. En voulant dépasser ce principe, dont le foyer se trouve être la société civile, il a placé la rationalité au niveau de l'État (Hegel, 1954). Pour ce penseur, la raison est avant tout une Idée dont le destin est de se réaliser par l'État, en intégrant individus et passions. Marx, son disciple qui a voulu réaliser sa philosophie en la rendant matérialiste, est à l'origine d'un programme ambitieux qui ramène cette rationalité dans la société humaine. Mais parce que cette rationalité est réduite au travail transformateur de l'espèce humaine par une synthèse sociale, l'activité communicationnelle est condamnée à disparaître ; car l'interaction est analysée comme « travail des hommes sur les hommes ». Avec Nietzsche et ses héritiers, ce n'est plus la raison qui est systématiquement critiquée, c'est tout le mouvement de la rationalité qui est taxé d'*unilatéralité et de totalitarisme*. Mais il aurait fallu que ces critiques, appelées parfois du nom de post-modernes, donnent leurs présuppositions philosophiques. La seule volonté de critique honnête ne justifie guère, aux yeux de J. Habermas, une *déconstruction-destruction* : vouloir détruire la rationalité moderne, c'est scier la branche sur laquelle on se tient ; c'est évoluer ainsi dans une contradiction performative.

On peut tout de même retenir de cette critique de la modernité qu'il demeure possible, avec un concept de reconnaissance réciproque développé par Hegel et celui de la reproduction matérielle de la société mise en évidence par Marx, de parvenir à une rationalité élargie. Il faudra, pour y parvenir, changer de

paradigme: le modelé du sujet conquérant du monde doit-être dépassé par celui d'une entente intersubjective.

À partir des postulats de l'intersubjectivité et de la raison communicationnelle, il est possible, à l'échelle de l'humanité, d'envisager une convergence des rationalités. Car même si les autres habitants de la terre ne sont pas à l'origine du processus ayant abouti à la modernité telle que présentée ici, cela ne signifie pas qu'ils n'ont rien de nouveau à proposer au monde (Senghor, 1984). La modernité ne saurait être ni la chasse-gardée d'une civilisation quelconque, ni la réponse prêt-à-porter aux interrogations d'une humanité qui a besoin de se découvrir (Vieillard-Baron, 2006). A la rigueur, la modernité, du fait d'une mondialisation qui enlace et entrelace les vécus des humains, doit s'entendre comme l'attitude d'un sujet individuel ou collectif de se redéfinir pour soi-même mais aussi pour une altérité féconde avec l'autre. Plus que cela, elle pourrait être aussi l'abandon d'un ego particulier et particularisant pour devenir un universel construit ensemble avec l'autre. La mondialisation économique exige cette redéfinition de la modernité comme l'attitude qui consiste à reconstruire le monde à partir de l'existant, de questionner l'actualité problématique, de repenser par exemple l'État-nation en perte de vitesse (Zue-nguema, 2006). Les défis sont nombreux: penser la mondialisation en rapport à de *la périphérisation* d'une partie de l'humanité, réfléchir sur le problème du repli identitaire ethnique, l'extrémisme religieux violent avec ses formes nouvelles etc.

Par ailleurs, la modernité comme convergence des rationnelles ambitionne d'être une sorte d'antidote au choc des civilisations postulé par Samuel Huntington (2007), notamment entre celle occidentale, celle chinoise et celle islamique. L'intersubjectivité que permet la rationalité communicationnelle suppose que des valeurs universelles à partager dans le cadre de la présence au monde de l'humanité ne doit pas être l'émanation d'une seule rationalité, mais celle qui résulte d'une intersubjective mondiale, d'un dialogue constructif des différentes expériences du monde.

La présence au monde de l'humanité est une aventure trépidante et escarpée. Les défis, ont toujours été de créer ou de négocier des médiations vis-à-vis de la satisfaction des besoins et de la domination, dans une visée émancipatrice (Kant, 1976). Ces efforts sont symétriques à chaque époque, à chaque moment aux obstacles et/ou aux problématiques qui se posent et s'imposent à l'humanité.

Les équations de l'heure sont nombreuses. D'abord, l'abandon de l'idée de maîtriser la nature pour la considérer comme un vivant qui nous porte, qui a mal quand on pénètre ses entrailles, quand on déverse nos déchets sur elle ou en elle. Puis la périphérisation du reste de l'humanité, alors que la production mondiale couvre la consommation des hommes. Enfin, l'abandon de la barbarie, de la colonisation, pour la reconnaissance intersubjective qui suppose le dialogue franc et sincère entre les civilisations.

Conclusion

La modernité occidentale est certes un processus d'autonomisation des sphères de savoir et d'existence. Elle est également capacité de maîtrise de la nature externe de la nature interne, maîtrise du besoin et de la domination. Mais en tant que rationalité centrée sur le sujet, elle est ambivalente. Car s'il est vrai que la modernité est porteuse de lumières, elle apparaît beaucoup comme un progrès meurtrier, qui marginalise et phagocyte. La mondialisation pose la nécessité de passer à l'intersubjectivité, car le projet moderne est intemporel et doit être une quête permanente de sens de la vie pour structurer au mieux la présence au monde de l'humanité.

Bibliographie

- CASSIRER, Ernest, 1970, *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard.
- DESCARTES, René, 1953, *Lettres et œuvres complètes*, Paris, Gallimard.
- DIOP, Cheikh Anta, 1981 *Civilisation ou barbarie* (Anthropologie sans complaisance), Paris, Présence Africaine.
- HABERMAS, Jürgen, 1986, *Morale et communication*, Paris, Les Ed. du Cerf.
- HABERMAS, Jürgen, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- HABERMAS, Jürgen, 1988, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1940, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1941, *La Phénoménologie de l'esprit* (2T), Paris, Aubier.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1954, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T2. Paris, Gallimard.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1969, *La première philosophie de l'esprit* (Iëna, 1803 - 1804), Paris, Puf.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1982, *La philosophie de l'esprit : de la Real philosophie : 1805*, Paris, Puf.
- HEIDEGGER, Martin, 1966, *Questions III*. (« Lettre sur l'humanisme »), Paris, Gallimard.
- HONNETH, Axel, 2002, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du CERF.
- HORKHEIMER, Max. /ADORNO, Theodore, 1974, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard.
- HUNTINGTON, Samuel, 2007, *Le choc des civilisations*, Paris, Editions Odile Jacob.
- KAKE, Ibrahima Baba, 2003, *La traite négrière (L'Afrique brisée)*, Paris, ABC, 1977.
- KANT, Emmanuel, 1943, *Critique de la raison pratique*, Paris, Puf.
- KANT, Emmanuel, 1947, *La philosophie de l'histoire*, Paris, Denoël.
- KANT, Emmanuel, 1976, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion.
- MARX, Karl, 1982, *Capital* (T1), Moscou, Ed. Du progrès.
- MARX, Karl, 1986, *De l'État* [morceaux choisis], Moscou, Ed. Du Progrès.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1977, *La Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1977, *La Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard.
- SENGHOR, Léopold, Sédar, 1984, *Liberté 1 : négritude et humanisme*, Paris, Seuil.
- Présence Africaine.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1992, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, 2006, *Hegel système et structures théologiques*, Paris, Cerf.
- WEBER, Max, 1959, *Le savant et le politique*, Paris, Plon.
- ZUE-NGUEMA, Gilbert, 2006, *Les Africanités hégéliennes*, Paris, L'Harmattan.