

Mondialisation : de l'épiphanie au fondement ontologique

Par

Alain KIRONGOZI Itindi¹

Contacts : +243853313285/823117577

Mail : kirongozialain@gmail.com

Abstract

If in theoretical debates on globalization, empirical thinkers try to situate its foundation either in a logical process led by the emergence of the capitalist system, or in a logic affirming a multidimensional process having as cause the interconnection, thanks to New Information and Communication Technologies (NICT), multiple activities related concomitantly to technology, politics, culture and economics, this article demonstrates that the true foundation of globalization, where the experience of the unity and the plurality of the world is more than expressed, comes from being; first from being as a being, and then from being of a man.

Keywords: *Globalization-Foundation-ontology-Being-Dasein*

Introduction

La mondialisation fait référence aux mouvements d'échanges aussi bien de personnes que d'autres biens et services liés soit à la technologie, soit aux flux financiers et commerciaux, soit encore aux différents faits et pratiques civilisationnels et culturels. Ce qui est prégnant dans tout contexte appréhensif de la mondialisation – le concept « monde » dans *mondialisation* étant mis en exergue – est que ce phénomène est comme tel si et seulement si ces mouvements d'échanges recèlent en eux une amplitude mondiale, mieux planétaire. La mondialisation se manifeste, dans cette perspective, comme ce phénomène git par le principe de la compression spatio-temporelle.

Mais dans les débats théoriques sur la mondialisation, les penseurs empiriques tentent de situer cette base principielle, ce fondement de la mondialisation soit dans un processus logique mené par l'émergence du système capitaliste, soit dans une logique affirmant un processus multidimensionnel ayant comme cause l'interconnexion, grâce aux Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC), des multiples activités liées à la fois à la technologie, à la politique, à la culture et à l'économie. Mais cet article démontre que le véritable fondement de ce principe de la compression spatio-temporelle qui sous-tend la

¹ Chef de Travaux et doctorant à l'Université de Kisangani, Département de Philosophie

mondialisation où l'expérience de l'unité et de la pluralité du monde est plus qu'exprimée, relève de l'être, d'abord de l'Être en tant qu'être, ensuite de l'être de l'homme. Ainsi, dans la chaîne argumentative, nous commençons par faire une éclaircie sur la manifestation de la mondialisation, ensuite – et avant une brève conclusion – nous présentons le fondement ontologique de ce phénomène.

1. Articulations appréhensives et épiphanie de la mondialisation

La littérature est très foisonnante à l'égard de la (des) définition (s) de la mondialisation. Le constat général qui y ressort est que ces définitions sont de deux ordres : soit de l'ordre restreint, c'est-à-dire en réduisant le concept mondialisation à un simple principe d'internationalisation exacerbée de la vision économique poussant ainsi les économies nationales et locales à une intégration, voir une interdépendance quasi permanente. Soit encore de l'ordre plus général en posant les champs de la mondialisation à toutes les mutations humaines au sein de plusieurs domaines de la vie humaine. Cette vision est celle qui prêche la multidimensionnalité de la mondialisation. Il se remarquera clairement que toutes les définitions qui seront présentées ici porteront chacune l'une ou l'autre couleur des catégories définitionnelles sus évoquées.

Pour sa part, André Comte-Sponville (2001, p. 599.) appréhende la mondialisation comme le « devenir mondial d'un processus quelconque ». Tout en maintenant cet effort mondialisant, Comte-Sponville constate qu'aujourd'hui, l'appréhension de la mondialisation laisse tramer principalement l'idée d'une globalisation, à l'échelle mondiale, de l'ensemble de processus liés à l'économie. Ainsi, c'est l'idée de la marchandisation de tout, l'idée d'un seul monde avec un seul marché qui *prépondère* dans ce processus globalisant contemporain. La mondialisation, pense André, est un réel demandant soit à être transformé ou soit, quand on ne peut pas le transformer, à s'y adapter (A. COMTE-SPONVILLE, 2001, p. 599).

Abordant cette question, Glissant (1997, p. 21) pense que la mondialisation, aujourd'hui érigée en *totalité-terre*, est de plus en plus extensionniste, d'une extensionnalité dont la pulsion de conquête par des cultures (identités) ataviques est le maître-mot. L'idée qui y ressort est de considérer, dans la mondialisation, l'identité comme *racine unique*. Et l'Histoire démontre que c'est cette façon de concevoir l'identité qui a occasionné « la mesure au nom de laquelle [certaines] communautés furent asservies par d'autres, et au nom de laquelle nombre d'entre elles menèrent leurs luttes de libération » (E. GLISSANT, 1997, p. 21), créant et parsemant ainsi

la propension à la guerre (par ceux qui se croient supérieurs et veulent imposer leur identité) et au repli et à la défense de soi (pour ceux qui se sentent opprimés).

Dans l'entendement de François Atekami (2011), la mondialisation se manifeste comme un processus dont le déploiement est similaire à la catégorie de l'entendement synthèse de l'unité et de la diversité. De cette considération, il tire la conception selon laquelle la mondialisation relève de deux dimensions fondamentales : la fusion (qui implique la conjugaison unité, interdépendance, interaction, intersubjectivité...) et la fission (qui implique l'indépendance, l'identité propre, la subjectivité...). Cette double dimension de la mondialisation, marquant aussi son ambivalence, se manifeste dans sa phénoménologie. En même temps qu'elle rend possible une certaine amélioration du bien-être de l'humanité et du monde, il n'est pas moins vrai aussi que la mondialisation a, à un certain sens, altéré cette même humanité (les inégalités, déperdition des certitudes, des images et des identités du monde et de l'humanité) (E. GLISSANT, 1997, p. 85).

La mondialisation vue sous l'angle des sciences sociales porte plutôt une charge sémantique plus large et englobante. Cette visée attend aborder la mondialisation comme ce processus toujours en développement tendant à l'interconnexion de plus en plus croissantes de tous les domaines de la vie humaine. Partant de l'économique en passant par le culturel, le technologique, le politique, le juridique, le militaire, l'environnemental jusqu'au social, la mondialisation est vue ici comme celle qui prend en compte la totalité des phénomènes associés à la vie et à l'existence humaine.

Du point de vue de sa manifestation, de son épiphanie, la mondialisation se montre comme ce phénomène qui procède par la contraction de la dimension spatiale et temporelle qui est prégnante quand on veut élucider la mondialisation dans cette perspective. Ainsi, la mondialisation désigne « l'intensification des relations sociales mondiales qui connectent entre elles les localités très éloignées, à telle enseigne que les événements locaux sont modelés par les événements qui se produisent à des milliers de kilomètres de distance et vice-versa » (P. MILETO, 2009). On comprendra que cette définition ou cette considération de la mondialisation tient en compte même les événements locaux comme des faits à part entière de la mondialisation parce qu'il y a désormais une connexion incessante des événements dans le temps et dans l'espace².

² Dans le même ordre d'idées, J. Leplaideur pense que la mondialisation s'apparente ainsi à un processus d'accroissement à l'échelle de la planète, des échanges, économiques et non économiques, et d'affaiblissements concomitant des freins à ces interactions liées aux distances spatiales [et temporelles]. Cf. J. LEPLAIDEUR,

Cette perspective perçoit la mondialisation comme un processus social, fortement influencé par le développement technologique qui a donné vie à un véritable réseau mondial des connexions spatiales et interdépendances fonctionnelles. Ce réseau, loin d'être un séparateur, il est pourtant une véritable machine-rassembleuse, c'est-à-dire il met en connexion permanente les différents « acteurs » de la mondialisation à travers les événements tant économiques, politiques que communicationnels.

S'en tenant à la perspective des sciences économiques, Jean-Luc Ferrandery (1993) donne une définition de la mondialisation en insistant sur sa nature liée au capital. Pour lui, la mondialisation désigne un « mouvement complexe d'ouverture des frontières économiques et de dérèglementation, qui permet aux activités économiques capitalistes d'étendre leurs champs d'action à l'ensemble de la planète » (p. 3). Selon cette définition, la mondialisation serait prise simplement comme une sorte d'extension du système capitaliste à l'échelle mondiale. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'Amin écrira : « si le capitalisme est un système mondial, c'est parce que l'économie mondiale qui le sous-tend est, dans sa globalité, régie par ce système de production capitaliste » (S. AMIN, 1998, p. 75).

Bien plus, lorsque la Commission Européenne tente de définir à son tour la mondialisation, elle lui associe, en plus du capital, l'idée du commerce international. Ce point de vue de la Commission Européenne est rendu par Thompson (1999) en ces termes : « la mondialisation peut se définir comme le processus par lequel l'interdépendance entre les marchés et la production de différents pays s'accroît sous l'effet des échanges de biens et de services ainsi que des flux financiers et technologiques. Il ne s'agit pas là d'un phénomène nouveau mais la poursuite d'une évolution amorcée depuis longtemps » (p. 160).

Toutes ces considérations de la mondialisation montrent en clair combien les penseurs sont loin de corroborer une et une seule connotation appréhensive de ce concept « mondialisation ». Mais quant à nous, et au regard des considérations susmentionnées, la mondialisation, cette épiphanie du principe ontologique de l'un et de multiple, et de la nature relationnelle essentielle de l'humain, fait référence aux mouvements d'échanges aussi bien de personnes que d'autres biens et services liés soit à la technologie, soit aux flux financiers et commerciaux, soit encore aux différents faits et pratiques civilisationnels et culturels. Ce qui est prégnant dans tout contexte appréhensif de la mondialisation – le concept « monde » dans *mondialisation* étant mis en exergue – est que ce phénomène est comme tel si et seulement

« Mondialisation », in R. BOURDON, M. CHERKAOUI, B. VALADE (dir.), (2005), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, p. 480-482.

si ces mouvements d'échanges recèlent en eux une amplitude mondiale, mieux planétaire. On voit clairement que la mondialisation implique l'intensification au niveau planétaire, mondial, de tout processus contribuant à instaurer progressivement des relations (et leur maintien) des sociétés et des individus du monde.

Ceci nous permet alors de distinguer, de manière synthétique mais claire, le principe caractéristique de l'épiphanie de la mondialisation. Au-dessus de toutes particularités, il y a l'interdépendance qui, grâce aux échanges dans les activités tant culturelles, économiques que politiques, consacre l'idée d'appartenir à un monde uni et unifié, d'appartenir à un monde où nous devons nous sentir et nous considérer comme des citoyens appartenant à un « Tout » qui est la planète ; d'appartenir à un monde dans lequel les sociétés humaines sont vues, non comme des Etats-Nations, mais plutôt comme une communauté des peuples où l'éthique principale est « vivre le présent avec la conscience d'être responsable de l'avenir de notre planète » (Cf. A. JONAS, 2008).

Gisant sous la caractéristique de l'interdépendance, la mondialisation entend œuvrer pour la porosité des frontières, la liquidité des allures souverainistes des Etats-nations, l'émergence d'un état d'inter connectivité à la manière d'un village-monde. Tous ces aspects induits par la nature interdépendante de la mondialisation laissent tramer l'idée de la base principielle de ce phénomène : c'est l'effort incessant de la compression spatio-temporelle de notre société (de la planète).

En effet, déjà Kouam (2003) était conscient du fait que la mondialisation, dans toutes ses dimensions, entre autres politique, économique, culturelle, technologique..., n'était ou n'est qu'une marche de l'humanité dans son projet de la construction d'un monde sans frontière « visé par l'idée du grand village planétaire » (p. 107). Nous faisons aujourd'hui, plus que jamais, l'expérience organique de la totalité qui, dans tout état de chose, « implique un processus d'interaction dans l'être-monde » (p. 108). Cette expérience de la totalité fait aussi appel à l'idée de la suppression de l'espace, du vide - car la totalité implique l'unité - et la suppression du temps parce que nous sommes désormais en interaction permanente.

Il n'est pas ici question de séparer les deux versants d'un même principe qui sont le temps et l'espace. Jamais l'un ne va sans l'autre. Ce principe de la mondialisation qui s'articule dans l'expérience de la totalité nous conduit, irréversiblement dans une sorte de société-monde où les acteurs épris de la mouvance transnationale, opérationnalisent leurs activités en bravant le principe du cercle restreint de territorialité étatique, dans un contexte de porosité des

frontières et de prolifération des flux transnationaux des investissements, des commerces, des médias, des religions, des cultures et nous en passons.

Sur le plan facticiel, l'extériorisation de ce principe se manifeste dans plusieurs domaines de la vie sociale planétaire pour autant que, et cela dans une certaine mesure, la mondialisation, grâce au progrès technologique, se moque nettement des paradigmes habituels et traditionnels de référence qui consacraient une grande importance à la notion de l'Etat-nation, de la souveraineté étatique, de l'appartenance à une communauté restreinte. Au contraire, il y a érection des nouveaux paradigmes propulsant une compréhension microsociale de la planète : la déterritorialisation du politique (pas des limites ni des frontières), la porosité des frontières (c'est-à-dire le global), la prolifération des flux transnationaux de toutes sortes (flux d'investissements, flux commerciaux, flux religieux, flux culturels,...).

Au regard de ce principe de la mondialisation, l'esprit philosophique doit toujours se poser la question des fondements profonds. Autrement dit, si la mondialisation git sous le principe de la compression spatio-temporelle où l'expérience de l'unité et de la pluralité du monde est plus qu'exprimée, il y a lieu de se questionner sur la cause de ce mouvement essentiel. C'est l'objet du point suivant.

2. Fondement ontologique de la mondialisation

Cette acception entend poser le fondement au-delà duquel la mondialisation ne serait pas ce qu'elle est et n'aurait pas sa base principielle. Il est vrai que dans les débats théoriques sur la mondialisation, les penseurs empiriques tentent de situer son fondement soit dans un processus logique mené par l'émergence du système capitaliste, soit dans une logique affirmant un processus multidimensionnel ayant comme cause l'interconnexion, grâce aux Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC), des multiples activités liées à la fois à la technologie, à la politique, à la culture et à l'économie.

Mais dans ce point, il est question de montrer qu'au-delà de ces bases fondamentales a posteriori présentées, il existe le fondement le plus profond sans lequel la mondialisation n'aurait pas son intelligibilité. Ce fondement relève de l'ontologie, c'est-à-dire de l'Être.

En effet, l'ontologie³ est un concept qui est récurrent dans la conceptualisation métaphysique. Du grec *ontos*, signifiant *être*, l'ontologie est une branche de la métaphysique

³ Nous nous servons ici, presque intégralement, des articulations faites sur cette question d'ontologie dans A. KIRONGOZI Itindi,(2022), « De l'impossibilité existentielle de la perte identitaire. Prolégomènes à une ontologie fonctionnelle », in *La philosophie et ses questionnements vus par les africains*, Kisangani, Revue Dynamique Critique, vol 1, n°3 (janvier-juin), pp. 140-153.

qui s'analyse à travers deux versants, distincts mais complémentaires. Le premier versant est celui qui considère l'ontologie comme uniquement la science de l'être en général (qu'est-ce que l'être ?) et de ses attributs. C'est dans ce sens qu'Aristote disait : « il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être en général et les attributs qui lui appartiennent nécessairement. Elle ne se confond avec aucune autre science particulière, car aucune de ces autres sciences particulières ne considère en général l'Être en tant qu'être, mais découpant une certaine partie de l'Être, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut » (M. BALAY, 2018, p. 580). Cet angle de vision considère l'être comme principe de connaissance, la réalité fondamentale, c'est-à-dire « l'essence [...] qui donne sens et l'être à tout ce qui existe » (J. MAIDIKA, 2013, p. 228). Il est celui qui, tout en se distinguant des étants, les présente ; car, en tant que principe fondamental, il est le ce à partir duquel les étants sont, le ce sans lequel les étants ne sont pas.

Le deuxième versant de l'analyse ontologique, profitant de la différence ontologique (entre être et étant) clarifiée par le premier versant, renouera avec la question de l'*être* de l'étant, de l'identité de l'étant (ce qu'est l'étant), cet étant dont l'être en tant qu'être est principe de présence. En fait, l'étant est un concept philosophique désignant ce qui est en tant que manifestation de l'être. Il est à noter que l'ontologie s'occupant de l'être de l'étant ne s'intéresse pas souvent à tout étant en tant qu'étant, mais à cet étant privilégié qu'est l'homme, le seul à se questionner sur lui-même et sur l'être. C'est pourquoi, ce versant ontologique permettra de distinguer, à partir du monde de l'existence, l'expérience phénoménologique vécue par tout étant humain en contact avec le monde dans lequel il est immergé, avec l'essence de cette présence au monde. C'est de cet aboutissant qu'émerge la philosophie dite existentielle qui, aux yeux de Sartre (1976), est une véritable ontologie phénoménologique.

Bien plus, l'ontologie a comme tâche non seulement de dire la nature du monde (du réel) tel qu'il est dans sa réalité la plus profonde, mais aussi et surtout de montrer ce que doit être le monde pour prétendre à l'intelligibilité et, ainsi, faire l'objet de connaissance. Dans ce processus de dire le monde, l'ontologie questionne le fait d'être de manière générale ou particulière, en cherchant le point commun à tout ce qui est, c'est-à-dire à tous les étants⁴ ou en cherchant plutôt ce qui, fondamentalement, constitue le *mobile* du monde, c'est-à-dire ce qui constitue le monde ou le type d'être dont il est formé. De manière spécifique ou particulière, l'ontologie interroge aussi les modes d'existence des étants (de quel mode d'être tel être existe-

⁴ Qu'est-ce que le réel ? c'est-à-dire qu'est-ce que l'être ?

t-il ?) et le mobile ou la constitution spécifique des êtres (de quel genre ou de quelle catégorie tel ou tel être est-il constitué ?).

Au-delà de ce deux modes d'interrogation ontologique, il faut dire qu'il est souvent possible de s'interroger ontologiquement sur, non seulement des types, des genres ou des catégories, mais aussi sur des êtres individuels⁵ ou même sur le statut d'être collectif ou immatériel⁶. C'est cette manière particulière de s'interroger sur ce qui est, qui est l'essence de la métaphysique (qui porte ici des nuances avec l'ontologie. Mais autant dire avec Mugneret (2007, p. 29) qu'il n'est pas possible de séparer l'ontologie de la métaphysique car celle-ci est à celle-là comme les sciences sont à l'épistémologie).

Ainsi remarquons-nous de manière claire que l'ontologie et la métaphysique, partant de l'espace et du temps, cherchent à poser les fondements (causes) de ce qui est, non dans ce même espace et temps, mais dans un effort permettant de trouver le principe transcendant l'espace et le temps. Pour y arriver, « elle tente une inférence à la meilleur explication (qui est une forme *d'abduction créatrice* (p. 29)».

C'est dans cet angle d'idée que les arguments qui sous-tendent ce point vont s'articuler. Il s'agira de répondre à la question de l'être de la mondialisation. L'être de la mondialisation reçoit-il son fondement dans un principe immanent à l'espace et au temps ? Ou son fondement excède-t-il la sphère spatio-temporelle ? Ce point entend démontrer que la mondialisation tire ses fondements de l'Être. Elle est de l'Être. D'abord de l'Être-en-tant-qu'Être, ensuite de l'être de cet étant privilégié qu'est le *Dasein* humain. Si le premier constitue le fondement premier de la mondialisation, le second en est son fondement direct et, partant, *occasionnel*.

2.1. L'Être, fondement véritable et premier de la mondialisation

Quant André Comte-Sponville, dans son Dictionnaire Philosophique, dit que la mondialisation relève de la *réalité*, du réel ; quand François Atekami postule que la mondialisation est de l'être, nous sommes devant les penseurs qui posent l'Être comme fondement de la mondialisation. La mondialisation tire son être de l'Être dont l'essence est de se manifester à travers les étant (la mondialisation étant un étant). Qu'est-ce qui justifie un tel argument ? Comment l'être peut-il se constituer en fondement de la mondialisation ? De quelle nature de fondement s'agit-il (premier ou occasionnel) ? Ce sous point de notre investigation répond philosophiquement à ces questions. Dans la chaîne argumentative, il s'opérera d'abord

⁵ Quelle est l'essence de cet être là ? De quel être individuel est ?

⁶ Quelle est l'essence du peuple congolais ? Il y a-t-il une loi morale ?

une relative et sommaire éclaircie sur la question de l'être, ensuite nous démontrerons comment l'être est le fondement de la mondialisation, mais un fondement premier, étant entendu qu'il y a une autre cause occasionnelle.

En effet, si en grammaire le mot être semble ne pas avoir des implications quant à sa sémantique et son utilisation dans l'angle lexical, en philosophie, par contre, la saisie directe de son appréhension n'a guère de facile. En fait, le terme, mieux le concept être dans la sphère philosophique implique des charges sémantiques écartelées en trois sens.

Il peut signifier une simple copule ayant comme tâche de joindre l'attribut au sujet (dans cet angle il est pris au sens verbal), il peut encore renvoyer à une ontologie régionale exprimant le statut de ce qui *est* de manière particulière et déterminée (au sens de l'étant particulier. Ici, être est pris substantiellement) et, enfin, on peut appréhender *être* au sens le plus général, enveloppant tous les êtres déterminés, les êtres dont il (être) est le fondement, la réalité fondamentale (il s'agit ici de l'être, certes pris substantiellement, mais appréhendé uniquement dans sa conceptualité d'être-en-tant-qu'être en général, l'être au sens absolu).

Il saute aux yeux d'un lecteur avisé que toutes les considérations ontologiques liées à la question de l'être qui sous-tendent les analyses dans ce point prennent appui sur la troisième sémantique du concept être ; car il est question ici de faire une brève éclaircie de l'être pris de manière générale, c'est-à-dire de l'être-en-tant-qu'être et ses attributs essentiels.

En fait, l'être est la réalité, une réalité fondamentale au sens de ce qui *est* dans une perspective absolue. Il est le ce sans quoi tout ce qui est ne saurait être, le ce à partir de quoi tout ce qui est *est*, tout ce qui est *est* à/dans l'être. C'est dans cette optique qu'on peut constater que l'expression verbale grecque *einai* rend bellement le sens de l'être comme *réalité* (M. BALAY, 2018, p. 580). La perception de l'être comme réalité intrinsèque de tout ce qui est n'est pas un allant de soi. Ainsi, un détour illustratif s'impose ici.

En effet, l'expérience existentielle d'observation nous permet régulièrement de constater que l'homme *est*. En plus d'homme, l'arbre *est*, la pierre *est*... Et pourtant, il est aussi d'une évidence notoire de remarquer que l'homme n'est pas un arbre et vice versa (l'un appartenant à l'espèce animale et l'autre végétale) et la pierre n'est ni homme ni arbre (elle appartient à l'espèce minérale). Mais malgré cette différence notoire, il y a lieu de déterminer avec la quasi aisance ce qu'ils ont en commun : il est dit d'eux tous qu'ils *sont*. C'est donc l'être, le fait d'être qui constitue leur soubassement ontologique. C'est sous cette perspective que

l'ontologie générale entend aborder cette question de l'être-en-tant-qu'être dans son sens absolu.

Pris dans son sens absolu, l'être se révèle être l'indétermination absolue, parce qu'il constitue le substrat de tout étant, il n'est ni ceci ni cela. Il est, au dire de Heidegger, un mystère (Geheimnis) qui se dispense en s'occultant (J.M. VAYSSE, 2007, p. 57). En ce sens, l'être, en même temps qu'il est irréductible aux étants, il ne se démontre pas mais se montre par les étants. Cette monstration est rendue possible parce que, avons-nous dit, il est de l'essence de cet être-en-tant-qu'être de se donner (se montrer ou se dévoiler) à partir des étants et de se voiler (de s'occulter).

Dans *Existence et signification*, De Waelhens (1973, pp. 119-120) pense que l'être ne peut pas entrer dans l'optique de la thématization car il est pur abstraction qui ne se rend manifeste que par les étants, ceux-ci n'étant pas, bien sûr, l'Être, mais constituant ceux à partir desquels l'Être se manifeste. L'être n'apparaît que par eux, comme eux ne sont que par l'être, de sorte qu'il est légitime de penser l'être, en tant que réalité fondamentale, comme le fondement sans fond, le fondement ultime des étants, c'est-à-dire penser l'être comme l'étoffe ultime du monde (G. MARCEL, 1935, p. 174), le fond des choses, la réalité plénière, le principe d'inexhaustivité, excluant toute possibilité d'inventaire et ne se laissant pas dissoudre par la dialectique de l'expérience.

Un tel Être, c'est-à-dire fondement et réel le plus réel, est ce qui permet aux êtres d'avoir l'être, d'être de l'Être parce que participant à l'Être. Il y a donc un mouvement de l'un (être) qui se décline en multiple (étants) tout en gardant son unicité. Au sens inverse, les étants, parce qu'étant de l'Être et participant à l'Être, sont intrinsèquement portés vers l'Être qui est principe de leur présentification, principe de leur déploiement. La mondialisation, en tant qu'étant, porte en elle cette dynamique intrinsèque de l'être parce qu'elle participe à l'Être, elle est de l'Être.

C'est ce que pense d'ailleurs François Atekami (2011) quand, traitant la question de l'ontologie de la mondialisation, il affirme que « la mondialisation, considérée en elle-même, est d'abord de l'être, est du réel » (p. 108). Pour cet auteur, en effet, parce qu'étant de l'Être, la mondialisation est celle qui se phénoménalise à partir du monde qui est son objet matériel. L'Être constitue le fondement de l'être de la mondialisation qui se donne, comme l'Être, toujours et déjà comme « un fait complexe, c'est-à-dire, une diversité d'aspects, une multiplicité des modes... » (p. 109). Cette diversité, multiplicité caractéristique de la mondialisation, parce qu'appartenant et participant à la dynamique intrinsèque de l'Être, de l'unité et de la multiplicité, ne se maintient que grâce à la coexistence.

Ici, il se constate clairement avec Atekami que toute appréhension du fondement ontologique de la mondialisation doit d'abord poser l'Être comme ce sans quoi la mondialisation ne saurait être possible. C'est l'Être qui, imprimant sa dynamique de l'un et de multiple dans la nature, fonde l'être de la mondialisation, la nature étant comprise comme ce lieu à partir duquel est rendu possible l'interagissement, l'entrelacement, l'interconnexion (Cf. AKENDA, 1998, p. 45), la coexistence des entités, des étants en tant que manifestations de l'Être.

Il sied de préciser ici que considérer l'Être comme « l'étoffe », la trame de fond, la base, le fondement de la mondialisation est une entreprise logiquement valide d'autant plus qu'en tant que fait et, partant, étant, elle tient son être de l'Être et participe à la dynamique de l'unité-pluralité de l'Être. Dans cette perspective l'Être constitue le fondement, la cause véritable de la mondialisation, sa cause *première*, son moteur premier – tout comme moteur premier de tout étant en tant qu'épiphanie, déploiement de l'Être.

Cette insistance sur le fait que l'Être n'est que la cause véritable, efficace et première, tant est vrai qu'il meut tout et éclaire tout, tient du fait qu'il y a possibilité de trouver la *cause occasionnelle*, la cause directe, mieux le fondement direct de la mondialisation telle que manifestée ou en train d'être phénoménalisée dans son architecture basée sur l'infinité de rationalités et de fonctionnalités. Cette cause occasionnelle, cette cause qui semble mouvoir la mondialisation dans un mouvement dont l'origine logique est l'Être, c'est le *Dasein humain* en tant que *Mitsein*.

2.2. Mondialisation, une extrapolation existentielle du Dasein

Poser l'homme comme fondement occasionnelle et, partant direct de la mondialisation n'est pas nier l'Être comme fondement originellement premier. Au contraire, nous avons démontré précédemment que l'Être est ce qui illumine les étants, ce qui les présentifie et, partant, constitue leur condition de possibilité. Et, de ce fait, les étants dans leur multiplicité, participent à l'unicité de l'Être. Ils sont donc les moyens par lesquels l'Être se montre, se laisse dévoiler en se voilant.

En se dévoilant à partir des étants, l'Être ne se donne pas de manière uniforme. Chaque étant se pose donc comme un mode particulier à partir duquel se possibilise la manifestation de l'Être. Ainsi, selon les différents modes de son déploiement, l'Être imprime deux formes de statut ontologique aux étants. Il y a des étants dont le statut ontologique est relativement autonome (les étants existentiellement autonomes) et ceux dont la structure ontologique est

marquée par la quasi dépendance à l'égard des autres étants (étants existentiellement non autonomes).

Les étants possédant un statut ontologique pourvu d'une certaine autonomie sont ceux qui se tiennent existentiellement, c'est-à-dire ceux qui existent par eux-mêmes, même s'il est possible qu'ils entretiennent une relation de coexistence avec les autres. Ce type d'étants sont des manifestations directes de l'Être en ce sens que c'est l'Être qui constitue leur principe direct de présence, leur fondement véritable et, de ce fait, ils participent à l'Être parce qu'étant directement *par* et *de* l'Être. Ces étants sont groupés en substances minérales (l'or par exemple), substances végétales (le palmier) et les substances animales en général (le chien par exemple) puis humaines en particulier. Le propre de ces étants est que d'eux peuvent provenir d'autres étants dits existentiellement non autonomes.

En effet, le statut ontologique des étants existentiellement non autonomes est jugé comme tel parce que ceux-ci tirent leur étantité non directement de l'Être en général, mais des étants existentiellement autonomes, chacun selon son statut existentiel. Les étants existentiellement non autonomes sont de l'Être mais leur participation à l'Être n'est rendue possible qu'à l'occasion de la dynamique intrinsèque que l'Être a imprimé aux étants existentiellement autonomes. Dans ce sens, les substances (étants) autonomes deviennent, non des causes premières des substances (étants) non autonomes, mais leurs causes occasionnelles. C'est ainsi que, par exemple, l'eau peut être cause occasionnelle de l'érosion, le manguier cause occasionnelle de la mangue et l'homme cause occasionnelle de la mondialisation.

Cet argumentaire a pour aboutissant la démonstration de la mondialisation comme fait tirant son fondement, son socle occasionnellement de l'homme, du Dasein (être-là) en tant que Mitsein (être-avec). La mondialisation, pense Maidika (2016), « a un fondement métaphysique [ontologique], dans ce sens que l'homme, de par son essence, est-un être-avec-autrui » (p. 89). C'est dans cette optique qu'Onaotsho voit la chose quand il définit la mondialisation comme une extrapolation nécessaire de l'homme en tant qu'être-avec. Il l'exprime en ces termes : « ce phénomène relève de la socialité humaine et repose sur elle [...]. La mondialisation n'est qu'une extrapolation symbolique de cette catégorie existentielle du Dasein, un élargissement progressif des contacts et de pensée » (ONAOOTSHO, p. 27-28). Comment ceci peut-il être possible ?

En réalité, il est d'une notoriété indubitable de constater que depuis l'époque antique jusqu'aux époques modernes et contemporaines en passant par celle médiévale, l'interminable activité des chercheurs (philosophes) et scientifiques qui, dans tous les temps et espaces, ont cherché et continuent à faire des investigations sur l'homme et ses agissements dans son

environnement existentiel et, aussi, sur sa structure interne ou psychologique. Et leurs résultats convergent vers un unanimisme affirmant que l'homme est, par essence, un-être-avec-les autres, c'est-à-dire « un être qui n'est jamais seul » (MAYIVANGWA, 1985, p. 34). En tant que tel, il ne peut pas ne pas vouloir côtoyer celui qui se trouve à sa proximité.

Outre cette modalité d'être-avec, nombreux des penseurs, à la suite d'Aristote, affirment encore que cet homme est un être raisonnable, c'est-à-dire un être pourvu d'une capacité élevée de la discursivité. Chose qui implique alors qu'il soit capable de se poser la question sur son existence et sur ce qui, par le fait qu'il soit quelque part, l'environne et constitue ainsi sa proximité. Cette interrogation sur soi et sur ce qui se trouve dans son milieu ambiant se complète inextricablement par celle de l'au-delà. L'homme se pose la question sur ce qu'il y a, ce qui *est* et ce qui se *fait* en dehors de son environnement direct.

C'est cet élan de vouloir connaître l'au-delà de soi, de vouloir comprendre la manière de faire, de penser, d'agir... des autres se trouvant dans un environnement vital autre que le sien qui est à la base de ce que nous appelons aujourd'hui « Mondialisation ». Car l'homme a toujours développé les ambitions qui vont au-delà de ses conditions habituelles d'existence. Il est bâti ontologiquement comme un *Mitsein*, celui-ci étant l'un de ses existentiels.

Conclusion

L'objectif de cette réflexion était de s'inscrire en faux contre les différents faits superficiels que certains penseurs posent comme fondements de la mondialisation. La question majeure qui a présidé à cette étude était celle de savoir le vrai fondement du mouvement essentiel de la compression spatio-temporelle (où l'expérience de l'unité et de la pluralité du monde est plus qu'exprimée) qui git le phénomène de la mondialisation.

De l'architecture argumentative construite, il est ressorti en substance qu'au-delà des superficialités, le fondement le plus profond de la mondialisation c'est l'Être (l'être en tant qu'être et l'être de l'homme). Si l'Être en tant qu'être est que la cause véritable, efficace et première (car il meut tout et éclaire tout), le *Dasein* (homme) est la *cause occasionnelle*, la cause directe, mieux le fondement direct de la mondialisation telle que manifestée ou en train d'être phénoménalisée dans son architecture basée sur l'infinité de rationalités et de fonctionnalités.

Bibliographie

- AKENDA Kapumba J.-C., (1998), « Ethique et mondialisation. Problématique de l'intersubjectivité à l'échelle planétaire », in *Les enjeux de la mondialisation en Afrique*, Actes des Journées Philosophiques de Canicuis, Avril 1998, Editions Loyola, pp. 31-47.
- AMIN S., (1998), *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.
- ATEKAMI LIMSE F., (2010-2011), *Pacte de Sang Africain et Mondialisation à la lumière de l'architecture de la raison chez Jürgen Habermas et du chiasme chez Maurice Merleau-Ponty*, Thèse de Doctorat, Kisangani, UNIKIS.
- BLAY M. (dir.), (2018), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse et CNRS.
- COMTE-SPONVILLE A., (2001), *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF.
- DE WAELHENS A., (1973), *Existence et signification*, Louvain, Nauwelearts, Paris, Béatrice, Béatrice- Nauwelearts.
- FERRANDERY J.-L., (1998), *Le point sur la mondialisation*, Paris, PUF.
- GLISSANT E., (1997), *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard.
- JONAS H., (2008), *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot.
- KIRONGOZI Itindi A., (2022), « De l'impossibilité existentielle de la perte identitaire. Prolégomènes à une ontologie fonctionnelle », in *La philosophie et ses questionnements vus par les africains*, Kisangani, Revue Dynamique Critique, vol 1, n°3 (janvier-juin), pp. 140-153.
- KOUAM M., (2003), « Humaniser la mondialisation par la musique et la danse », in *Revue Philosophique de Kinshasa*, vol. XV, n° 27-28, Kinshasa, FCK.
- LEPLAIDEUR J., (2005), « Mondialisation », in R. BOURDON, M. CHERKAOUI, B. VALADE (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF.
- MAIDIKA Asana Kalinga J., (2016), *La drame migratoire à l'aune du droit cosmopolite. Relecture de la sagesse kantienne*, Paris, L'Harmattan.
- MAIDIKA Asana Kalinga J., (2013), *Métaphysique et technique moderne chez Martin Heidegger*, Paris, L'Harmattan.
- MARCEL G., (1935), *Être et avoir*, Paris, Aubier.
- MAYIVANGWA P., (1985), *De la communication avec l'autre à la réalisation de soi. Métaphysique sur l'homme selon Karl Jaspers*, Paris, PUF.
- MILETO P., (2009), *Globalisation*, Kisangani, PES.
- MUGNERET M., (2006-2007), *Ontologie, Sciences cognitives et identité personnelle*, Thèse de doctorat en philosophie, Université de Nancy 2.

ONAOTSHO J., (2005), « Mondialisation, technologie et culture », in *Revue Philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, FCK, pp. 25-40.

SARTRE J.-P., (1976), *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.

THOMPSON G., (1999), « Introduction : situer la mondialisation », in *Revue internationale des Sciences Sociales*, n° 160, pp. 159-174.

VAYSSE J.-M., (2007), *Dictionnaire de Heidegger*, Paris, Ellipse.

