



**Chaire de Recherche du Canada
en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie**
<http://www.chaire-mcd.ca/>

DOCUMENT DE TRAVAIL DE LA CHAIRE MCD

—
numéro 2003-01

Les idées exprimées dans ce document n'engagent que l'auteur. Elles ne traduisent en aucune manière une position officielle de la Chaire de recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie.

**Chaire de Recherche du Canada
en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie**

Université du Québec à Montréal
CP 8888, succursale Centre-Ville
Montréal, Québec
CANADA H3C 3P8

DOCUMENT DE TRAVAIL DE LA CHAIRE MCD

**NOMADISME, MONDIALISATION ET UNIVERSALITÉ :
LE DÉDALE DE L'IDENTITÉ CONTEMPORAINE**

Gisèle Szczyglak

Janvier 2003

« L'homme sédentaire envie l'existence des nomades »¹. T. Adorno, en affirmant cela, stigmatise l'existence ambiguë et incomplète de toute vie humaine où les choix qui sont faits ouvrent des portes au moment même où ils en ferment d'autres. Ceci paraît d'une évidence quasi grotesque, mais les évidences ont une valeur néanmoins axiologique. Au bout des évidences pend le poids des valeurs véhiculées. Et à leur tour, au bout de ces valeurs pend quelque vérité bousculée par le poids de sa propre évidence. Les évidences signifient parfois que la vérité des valeurs qu'elles révèlent plonge ses racines dans le proche et le lointain et, ne prenant partie ni pour l'un ni pour l'autre, reste nonobstant indéterminable. Cet aspect indéterminable de la vérité évidente montre à quel point elle met le doigt sur quelque chose d'essentiel qui n'est pas forcément extraordinaire ni définitif, mais qui demeure comme le mystère de l'incompressible : aucune réduction de la chose étudiée n'est possible, ni résorbable par un des termes de la dialectique. Le mystère reste entier et c'est pour cela que l'on l'étudie. Si le voile était finalement levé sur la somme tautologique de ces évidences, rien ne nous assurerait de l'intérêt de la chose dévoilée. I. Berlin affirmait que « [...] rien ne nous permet d'affirmer a priori que la vérité, lorsqu'on la découvrira sera passionnante »².

Essayons de voir ce qui peut être justement passionnant, ou qui ne le sera pas nécessairement, dès lors que l'on se penche sur l'opposition évoquée par T. Adorno opposant nomadisme et sédentarisation. La pensée qui s'en suit immédiatement est qu'il s'agit de territorialité, de territorialisation et de déterritorialisation dans l'acception deleuzienne. Entre le nomade et le sédentaire, bien plus qu'un désert ou une ville, c'est l'idée plus ou moins abstraite d'espace qui est en jeu ; un espace renvoyant à des sphères identitaires, des zones de production d'évidences plus ou moins partageables.

« Le propre de l'humain », écrit le philosophe P. Lévy, « est d'ouvrir constamment un espace »³ que cet espace soit géographique, noosphérique ou institutionnel. La question de l'espace est une question fondamentale aujourd'hui. On peut considérer dans la représentation que l'on pourrait s'en faire, d'un point de vue métaphorique, que l'identité humaine peut être entrevue comme une rotation d'axes incorporant plusieurs territorialités plus ou moins assimilables. Si l'espace identitaire vient à manquer, autrement dit, si le nombre de territorialités de sens à investir, proposées par la société, se réduit, on peut alors s'interroger sur ce qui bornera désormais l'identité. Il n'y a plus un seul

¹ Théodor Adorno. *Minima moralia*. Paris : Payot, 1980, p. 159.

² Isaiah Berlin. *Eloge de la liberté*. Paris : Calman-Lévy, 1988, p. 25-26.

³ Pierre Lévy. *World philosophie*. Paris : Odile Jacob, 2000. p. 177. (Champ médiologique)

endroit « non civilisé »⁴ écrivait Hanna Arendt. Ce qui revient à dire que si on est exclu de ce monde-là, on est exclu de l'humanité car il n'y a plus d'espace-refuge. L'espace à vivre se réduit peut-être au moment où sa visibilité s'étend aux limites de notre monde physique créant ce que la philosophe nomme un « monde unique ». Pierre Lévy voit, par exemple, dans le monde virtuel la création d'une « ville universelle »⁵ surplombant le monde physique. La finitude de notre monde physique nous pousserait vers un nomadisme virtuel qui pallierait aux limites, à l'essoufflement d'un monde mondialisé, « unique ». Un espace non territorial renouvellerait la carte du nomadisme et les potentialités pour l'être humain d'explorer d'autres paramètres de son identité.

Quelle typologie de l'identité possible du sujet occidental pouvons-nous esquisser à partir de cette opposition fondamentale entre le sédentaire et le nomade ? Quels champs de force sont à l'œuvre aujourd'hui et creusent le sujet de plusieurs types de nomadismes et de sédentarisation : nomadisme immobile via le réseau, ou « sédentarité virtuelle » selon le mot de J. Attali qui affirme qu'« avec la modernité, le nomade laisse la place au sédentaire »⁶. A quoi sommes-nous voués comme évidences incompressibles et vérités ordinaires dans l'espace contextuel de la mondialisation qui met en jeu d'une façon particulière la problématique de l'universel ?

« Jamais l'histoire n'a compris le nomadisme »⁷. Ce constat que faisait G. Deleuze nous amène à nous interroger sur ce que le nomadisme signifie comme soubassement de l'histoire et pourquoi il fut si significatif pour le philosophe. « On écrit l'histoire, mais on l'a toujours écrite du point de vue des sédentaires, [...] ce qui manque, c'est une Nomadologie, le contraire d'une histoire »⁸. Pourquoi est-il si nécessaire de contrecarrer l'histoire en opposant le nomadisme à l'histoire ? Et si le sédentaire a entièrement pris la place du nomade comme le suggérait J. Attali, cela signifie-t-il qu'il n'y a plus d'histoire car il n'y a plus d'espace disponible en dehors de la virtualité ? Ou bien, que le nomadisme ne fait pas partie de l'histoire en ce sens que sa nature serait autre que la linéarité irréversible d'un processus historique ? Pourquoi existerait-il dans ce cas divergence entre l'histoire canonique et le nomadisme ? Dès lors, la question qui se pose est : où est cette nature, de quoi est-elle faite et pourquoi, si elle se tient dans les marges de l'histoire, a-t-elle besoin d'être dissimulée ? En d'autres termes, qu'est-ce qu'une « Nomadologie » au regard de l'histoire ? C'est d'une certaine façon l'intérêt de notre recherche que d'essayer de cerner les enjeux d'une « Nomadologie » qui serait autre chose qu'une philosophie de l'histoire, peut-être un regard anthropologique sur notre monde aujourd'hui. Et que voyons-nous ? On y parle à l'envi de mondialisation, de circulation des

⁴ Hanna Arendt., *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*. Paris : Fayard, 1982, p. 282.

⁵ Pierre Lévy. *Op. cit.*, p. 175.

⁶ Jacques Attali. *Les labyrinthes de l'information* in *Le monde*, jeudi 9 novembre 1995, p. 18.

⁷ Gilles Deleuze. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Editions de Minuit, 1980. p. 36.

⁸ *Ibid*, p. 34.

flux, de réseaux, de village global ou de société de l'information, autant de paramètres qui interagissent sur l'identité de l'individu contemporain et lui proposent tout un panel de vêtements idéologiques à revêtir.

Selon G. Deleuze, le nomadisme a engagé une lutte des plus déterminante, contre la « prétention de l'Etat à être l'image intériorisée d'un ordre du monde, et à enraciner l'homme »⁹ ; contre, encore, ce que M. Maffesoli nomme « l'assignation à résidence »¹⁰. Le nomadisme symboliserait une forme de socialité subversive. Cette « pulsion de l'errance », le sociologue l'analyse comme étant « totalement antithétique à la forme de l'Etat moderne » qui serait hanté, selon lui, « par le phantasme de l'un ».¹¹ Par opposition à l'unité, le nomadisme deleuzien est « conjonction » et, d'une certaine façon, pluralité, multiplicité. Il échappe à la tyrannie de l'Un. Les nomades « ont inventé une machine de guerre, contre l'appareil d'Etat »¹². Ils opposent le devenir-rhizomorphe au devenir-arborescent c'est-à-dire qu'ils relèvent d'une forme subversive de socialité appartenant à ceux qui se déplacent entre les points centraux de la norme.

Précisons, le concept de rhizome est, dans la philosophie deleuzienne, un concept lié à la figure du nomadisme. Citons : « un rhizome ne commence et n'aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, intermezzo. L'arbre est filiation, uniquement alliance. L'arbre impose le verbe « être », mais le rhizome a pour tissu la conjonction – et...et...et. Il y a dans cette conjonction assez de force pour secouer, déraciner le verbe être ».¹³ Déraciner le verbe être, c'est sortir de la linéarité de l'histoire, c'est l'acte révolutionnaire scellant un changement dans l'identité, celui d'accepter de se « déterritorialiser », c'est-à-dire de céder à la pulsion d'errance, et de ne pas intérioriser l'ordre voulu par l'Etat, de consentir à être « un phénomène de bordure »¹⁴ dans la proximité avec la figure de « l'anomal » et de « l'outsider ». Le rhizome se construit dans « une ligne de fuite » contre la norme fixe. Il est le vecteur d'une « déterritorialisation » permanente qui induit le phénomène du nomadisme, le fait de se décentrer perpétuellement par rapport à la norme et d'oser incarner un nouveau schéma identitaire.

Avec le type de devenir-arborescent, au niveau du « schéma arborescent »¹⁵ de la norme, tout ce qui définit une territorialité identitaire est subordonné à l'Un créant des points centraux dont dépendra le devenir-rhizomorphe. A l'opposé du devenir-arborescent, « la multiplicité », constituée par le devenir-rhizomorphe, « n'est plus subordonnée à l'Un, mais prend consistance en elle-

⁹ Ibid, p. 36.

¹⁰ Michel Maffesoli. Du nomadisme. Vagabondages initiatiques. Paris : Librairie Générale Française, 1995. p.15.

¹¹ Ibid, p. 22.

¹² Gilles Deleuze, Op. cit., p.35-36.

¹³ Ibid, p. 36.

¹⁴ Ibid, p. 299.

¹⁵ Ibid, p. 359.

même. Ce sont des multiplicités ou de masses ou de meutes, et non plus de classes ; des multiplicités de devenirs ou à transformations, et non plus à éléments dénombrables et relations ordonnées ; des ensembles flous et non plus exacts »¹⁶. En effet, le rhizome « ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple. Il n'est pas l'un qui devient deux. [...] Il n'est pas un multiple qui dérive de l'Un, ni auquel s'ajouterait (n+1) »¹⁷. D'une certaine façon, le devenir-rhizomorphe, qui a trait au nomadisme, pousse toujours plus loin les lignes de déterritorialisation en partageant les fonctions de l'anomal et de l'outsider, préfigurant à toute édification sociale et qui sont de permettre aux transformations du devenir de s'articuler entre des lignes de fuite, bordures et passages identitaires ; en d'autres termes de renouveler la question de l'identité qui n'est pas un processus achevé mais un devenir à l'opposé de l'identité fixe de la norme.

Opposé à l'anormal – « ce qui contredit la règle » -, « l'anomal est une position ou un ensemble de positions par rapport à une multiplicité »¹⁸. C'est un phénomène de bordure coextensif à un tout autre phénomène qu'est « la bande » ou « la meute ». « Il est vrai », spécifie G. Deleuze, que « les bandes sont minées aussi par des forces très différentes qui instaurent en elles des centres intérieurs de type conjugal et familial, ou de type étatique, et qui les font passer à une tout autre forme de sociabilité, remplaçant les affects de meute par des sentiments de familles ou des intelligibilités d'Etat »¹⁹. L'Etat régule l'anomal, transforme les phénomènes de bordure en intelligibilités ordonnées. Nonobstant, l'anomal en tant que phénomène liminal subsiste. L'Etat produit ses propres aspérités, ses anomies, ses zones de rejet.

Peut-on considérer, par exemple, que l'anomie analysée par E. Durkheim à la fin du XIX^e siècle trouve un prolongement dans la figure deleuzienne de l'anomal ? Ces deux concepts peuvent-ils rendre compte de l'origine collective du malaise individuel, de la dialectique toujours à l'œuvre entre l'instituant et l'institué, le divorce inévitable entre la société et l'individu ? E. Durkheim suggère que l'humanité n'est pas une nature mais avant tout une société et que tenir au concept même d'humanité implique d'en faire un concept social afin qu'il puisse être pertinent. « Car », écrit-il, « si nous tenons à l'humanité et si nous devons y tenir, c'est qu'elle est une société »²⁰. Ce n'est qu'en tant que société que l'humanité peut être appréhendée et devenir un concept cohérent. Le nomadisme suggère l'idée que le rapport à la norme et à la société, qui fonde majoritairement l'identité, se décline en termes de « déterritorialisation » ; la société étant facteur et vecteur de « territorialisation ». Une société composée d'éléments centraux, d'individus au destin identitaire déterritorisant que ce

¹⁶ Ibid, p. 631.

¹⁷ Ibid, p. 31.

¹⁸ Ibid, p. 299.

¹⁹ Ibid, p. 300-301.

²⁰ Emile Durkheim. De la division du travail social. Paris : Presses universitaires de France, 1930. p. 402

(Bibliothèque de philosophie contemporaine)

soit physiquement avec l'immigration – les travaux de Thomas et de Znaniecki sur les paysans polonais transplantés aux Etats-Unis ont montré que les concepts de démoralisation et de désorganisation sociale sont le produit d'une situation anomique – ou plus de manière plus informelle une déterritorialisation intérieure.

Au-delà de l'abstraction de la pensée deleuzienne, ce qui nous semble intéressant, c'est sa vision de la marge et du fragmenté, de l'éclatement de l'identité ailleurs que dans la norme, ouvrant une territorialité anormale positive, c'est-à-dire créatrice de pulsions et de mouvements qui ouvrent de nouveaux champs opératoires à la construction identitaire. Il existe un aspect positif du nomadisme et des situations limites, celles qui se trouvent à la « pointe de la déterritorialisation »²¹ intérieure, géographique, sociale ou culturelle.

Le nomadisme, bien que défini, ici, en termes philosophiques, renvoie non seulement à une pratique géographique de migration, mais encore fait référence à quelque chose d'irréductible dans l'identité humaine, quelque élément qui ne se saurait se résoudre à la domination d'un seul, l'emprise d'un mouvement ou de la pensée unique, voire une certaine rigidité des normes. Bien que ce ne soit pas de liberté dont il est essentiellement question ici, on peut dire qu'une liberté retorse, acquise sur les bordures de la territorialisation des codes officiels, a quelque chose d'irréductible, d'attirant et en même temps aussi de désespérant.

C'est précisément sur ces berges de la norme, dont la forme conceptuelle est le schéma de l'arborescence, que G. Deleuze situe les devenirs des minorités - femme, enfant, juif ou noir : autant de devenirs qui se développent entre les points de fuite du schéma central qui a accaparé à lui seul toute la mémoire et l'a enracinée à son profit. En effet, l'homme blanc occidental s'est conçu comme « un devenir majoritaire » incarnant « le point central » sur « le schéma arborescent de majorité ». Selon « la loi d'arborescence », l'homme blanc occidental se crée « une majorité comme redondance ». Quelles que soient les situations, elles partent de l'homme blanc occidental, se comparent à lui, et reviennent nécessairement vers lui pour se reterritorialiser. L'homme blanc occidental, en tant qu'élément centripète du devenir général, a la possibilité de « se reproduire dans le terme principal de l'opposition, en même temps que l'opposition tout entière résonne en lui »²². L'homme blanc occidental se situe au début et à la fin du parcours. Cet effet de redondance le préserve de la fonction du devenir-minoritaire. Il s'est construit comme référence par rapport aux autres, se définissant dans une dialectique où un seul terme constitue la thèse et l'antithèse.

Cette élaboration d'une « majorité comme redondance » lui a permis de se constituer de la sorte « comme une gigantesque mémoire, avec la position du point central, sa fréquence en tant qu'il est reproduit nécessairement par chaque

²¹ Gilles Deleuze. Op. cit. p. 298.

²² Ibid, p. 358.

point dominant, sa résonance en tant que l'ensemble des points se rapporte à lui »²³. Tout devenir minoritaire incarne l'antithèse. « D'après la loi d'arborescence, c'est ce Point central qui se déplace dans tout l'espace [...] ».²⁴ L'homme blanc a l'avantage du mouvement qui est, non pas un nomadisme déterritorialisant rhizomorphique, mais une production arborescente de la norme.

Le devenir nomadique deleuzien peut être interprété comme une réponse ou une réaction limite à cette emprise de l'homme blanc, ou une tentative de récupérer ou de créer la mémoire perdue. Soit on peut considérer le nomadisme tel que G. Deleuze l'expose comme une dialectique originale du maître et de l'esclave dans un langage abstrait et philosophique - le maître étant le possesseur du territoire de la norme et l'esclave l'anomal se déterritorialisant. Soit on peut en faire une lecture plus anthropologique et voir qu'elle recèle un refus fondamental d'un enfermement au sein d'une pensée unique ; ce qui fait du nomadisme un tropisme de l'identité réfractaire et du comportement humain, une position conceptuelle, une territorialité qui est l'indice d'une attitude anthropologique particulière qui a balayé l'histoire - le silence, l'anarchie, la révolte – tout ce qui de façon inconditionnelle ne se laisse pas enfermer. Comment ne pas faire le rapprochement avec la critique de la mondialisation comme imposition d'un modèle unique ?

Nous essaierons d'en garder les deux niveaux de lecture du nomadisme deleuzien que nous proposons afin de voir aujourd'hui, ce qu'ils peuvent nous apprendre. Vers quels dédales un certain nomadisme structurel nous pousse-t-il ? Retranchements identitaires, création imaginaire de plusieurs lignes de fuite, d'une « cinquième dimension » dans le sens qu'E. Bond donne à cette acception ? Etant donné que « ni nous ni la nature n'avons de raison pratique d'exister. Nous faisons face à un vide. Alors l'imagination crée des raisons - des fins – à la vie humaine : Dieu et les autres idéologies. En servant ces fins, nous créons notre humanité. Les moyens par lesquels nous vivons proviennent des quatre dimensions, les trois de l'espace et celle du temps. [...] L'humanité est créée dans une cinquième dimension. Elle est l'écart qui est comblé par l'imagination »²⁵. La mondialisation, si l'on poursuit la réflexion d'E. Bond, constituerait la sixième dimension élaborée par une espèce qui se crée de nouvelles ressources pour sa loge virtuelle, tant la mondialisation semble infiltrer toutes les territorialités possibles de nos identités quotidiennes et affecte nos vies.

E. Morin souligne l'aspect prégnant de la mondialisation dans notre quotidien et finalement l'assimilation inconsciente qui en est faite. « Le phénomène de mondialisation, n'est pas seulement le déferlement du marché mondial après

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Edward Bond. *L'humanité, l'imagination et la cinquième dimension*, Le monde diplomatique, Janvier 2001, www.monde-diplomatique.fr/2001/01BOND/14674

l'effondrement des économies dites socialistes. Nous voyons que le monde devient l'objet central de nos préoccupations, que le monde même est à l'intérieur de chacun de nous sans que l'on s'en rende compte, puisque le matin vous buvez du café de Colombie, à moins que ce ne soit un thé de Ceylan, que vous mettez votre chandail de coton d'Égypte [...] »²⁶.

En effet, « loin, d'ailleurs d'être réductible à une seule dimension, celle de l'économie en particulier », explicite la politologue K. Mellos, « le phénomène se déploierait bien au-delà de celle-ci jusqu'à affecter notre forme de vie, sinon dans toutes ces manifestations, au moins dans un nombre de celles-ci »²⁷. Elle ajoute que « ce n'est donc pas pour rien que le terme a fini par connoter le moment même dans lequel se trouve la société humaine, c'est-à-dire d'une manière ou d'une autre, l'ensemble des sociétés – et comme par ricochet la nature elle-même »²⁸. La mondialisation n'affecte pas que le marché, l'hyperdépendance entre les pays, ou encore, la façon dont nous nous nourrissons au quotidien ; nous affectant au-delà de notre mode de vie en modifiant en profondeur le fonctionnement de la société, elle atteint par là même notre nature. Elle nous affecte anthropologiquement. Est-ce parce qu'elle touche aux racines anthropologiques de notre nomadisme anomal paradoxalement en le bornant, bloquant et réduisant le champ indéfini de notre propension à la déterritorialisation ?

Il convient d'analyser, pour M. Maffesoli, « la lointaine origine » du « glissement du nomadisme vers la domestication »²⁹. Utilisant tout comme P. Sloterdijk la thématique de la domestication, M. Maffesoli assimile l'immobilité au pouvoir et la mobilité à une liberté qui briserait le cadre normatif des sociétés modernes, aboutissant à la saturation des catégories de la modernité qui sont « l'individu, l'identité, la nation, l'Etat »³⁰. Entre « l'errance et la diffusion de la subversion », précise M. Maffesoli, « il y a là une liaison qui est en quelque sorte anthropologique »³¹. Se pourrait-il qu'en admettant l'identité plurielle du sujet contemporain et ses prétentions nomadiques, la société actuelle exigea de l'ontologique, mais pas un ontologique fixe et catégoriel, plutôt une souplesse épistémologique proche d'un moment fondateur ? Il existe pour le sociologue « une dimension épistémologique de l'errance »³² qui mène à une « libération holistique », et qui correspond à l'universalité d'un tropisme anthropologique qui se révolte aujourd'hui contre

²⁶ Edgar Morin. Une deuxième mondialisation in *Penser la mutation*. Antibes : Cultures en mouvement, 2001. p. 23

²⁷ Koula Mellos. *Identité et globalisation* in *Mondialisation : perspectives philosophiques*, sous la direction de Pierre-Yves Bonin. Les presses universitaires de Laval, 2001. p. 237 (Mercure du Nord)

²⁸ Ibid.

²⁹ M. Maffesoli. Op. cit. p. 22.

³⁰ Ibid. p. 133.

³¹ Ibid, p. 152

³² Ibid, p. 174.

« un universalisme abstrait »³³ associé à la mondialisation, dont on recherche les valeurs au-delà de son effet homogénéisant, et à l'assignation à résidence. « Quelle qu'en soit la forme, la dialectique espace-histoire ou statique-errance est donc une constante. L'espace pouvant être un territoire stricto-sensu mais ce peut-être aussi l'espace clos d'un individu fermé sur lui-même »³⁴. Le nomadisme a quelque chose à voir avec ce qui est fondateur, c'est peut-être en ce sens que l'on peut observer que la modernité recycle ses fondations lorsqu'elle mêle dans une certaine contiguïté mondialisation et nomadisme, s'appropriant le concept d'universalité en le subordonnant.

M. Maffesoli associe le nomadisme à ce qui est fondateur. Relevant de la « dialectique fondamentale entre l'instituant et l'institué »³⁵, le nomadisme oscille entre la « domestication des mœurs » et « la nostalgie de l'errance primitive »³⁶. Il se trouve « au fondement même de tout état naissant » ; cet état « qui renvoie à la pureté des commencements »³⁷ à la thématique de la « naissance »,³⁸ du devenir et du changement. Cet aspect fondateur du nomadisme est d'autant plus intéressant que cette thématique de la naissance est également un thème traité par la philosophie contemporaine par le philosophe P. Sloterdijk.

Ce qui retient également notre attention, c'est que le sociologue M. Maffesoli, outre la thématique de la naissance qu'il associe au nomadisme, relie ce concept à la notion d'anomie. Nomadisme et anomie préfigurent au renouvellement du monde, à la naissance et à la fondation de quelque chose de neuf. L'anomie tout comme le nomadisme, dont elle est une expression, relève de ce qui est fondateur : « la création en son moment instituant, est toujours anémique »³⁹. Et aussi : « l'anomie et l'effervescence sont bien des fondations solides de toute structuration nouvelle »⁴⁰. L'anomie, en tant que prescience et anticipation des normes futures – « l'anémique d'un moment devient le canonique de demain »⁴¹, le nomadisme et la marginalité apparaissent dans la pensée de M. Maffesoli comme étant inextricablement liées. « Ce à quoi nous habitue le nomadisme contemporain, c'est de permettre à tout un chacun de vivre la marginalité dans un espace où il n'y a plus de centralité »⁴². Dans un espace où le centre est partout et la circonférence nulle part, c'est-à-dire virtuelle, pour reprendre une terminologie pascalienne, la position anémique s'universalise, se diffuse et devient le propre d'une identité contemporaine qui n'a pas d'autre choix que d'être vouée à la pluralité. Peut-être faut-il davantage se pencher sur

³³ Ibid, p. 133.

³⁴ Ibid, p. 75.

³⁵ Ibid, p. 53.

³⁶ Ibid, p. 119.

³⁷ Ibid, p. 37.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid, p. 162.

⁴⁰ Ibid, p. 51.

⁴¹ Ibid, p. 53 et 115.

⁴² Ibid, p. 123.

cette « fonction de l'errance » qui permet de « mettre en jeu une pensée progressive et pas seulement progressiste »⁴³ et prendre en compte que « l'éclatement, la fragmentation sont les données de base de l'existence sociale »⁴⁴, autrement dit que le fondement de la sédentarité, de l'institutionnel repose sur le mouvement anémique-rhizomorphe déterritorialisant d'un nomadisme anthropologique.

Le philosophe P. Sloterdijk substitue au cogito cartésien ce qu'il nomme un « cogito cinétique : je pense parce qu'un mouvement m'a précédé »⁴⁵. Le genre humain peut, selon lui, être défini autrement, avoir comme catégorie taxinomique l'appellation de « genre excentrique »⁴⁶, désignant consécutivement les êtres humains comme « ceux-qui-vont-au-loin »⁴⁷. Les êtres humains se décentrent perpétuellement. Ils vivent dans une mobilité à plusieurs dimensions. Un nomadisme anthropologique est constitutif de leur identité. P. Sloterdijk pense que « nous devrions, sans redouter les raccourcis ontologiques, désigner l'être humain comme l'animal du déménagement »⁴⁸, étant donné que « cet animal vit historiquement parce qu'il suit dans le lointain un trait qui vient lui-même de loin. Dès que les hommes entrent dans la chair de l'histoire, c'est-à-dire dans la temporalité des empires et de la technique, ils découvrent sur eux-mêmes qu'ils sont des créatures vivantes affectées par de grandes choses. Ils sont condamnés au devenir-maître et donc à la souffrance que causent les accroissements de pouvoir ». La condition historique humaine serait majoritairement le mouvement. Avec la mondialisation, on ne parviendrait plus à gérer les accroissements de pouvoir.

C'est pour cette raison que la mondialisation peut être considérée comme une crise qui affecte notre nature. Il n'y aurait donc pas une antinomie ontologique profonde - de nature - entre le sédentaire et le nomade mais alternance de tropismes si tant est que l'on considère la sédentarité et le nomadisme comme deux tropismes appartenant à toute anthropologie. C'est ce qui rend la question de la mondialisation si complexe au-delà de sa facture principalement économique. Elle convoque deux traits anthropologiques de l'histoire humaine qu'elle problématise de façon nouvelle car ce qu'il y a aujourd'hui qui n'existait pas hier, c'est une hypertrophie de l'économie et l'appareil de communication technico-virtuel qu'est le réseau.

Ce processus réticulaire va peut-être produire une nouvelle anthropologie. C'est l'interrogation que formulent P. Forget et G. Polycarpe dans la conclusion de leur essai Le réseau et l'infini : « quel est donc le type d'homme dont va

⁴³ Ibid, p. 170.

⁴⁴ Ibid, p. 171.

⁴⁵ Peter Sloterdijk. *Tournant et révolution* in *Essai d'intoxication volontaire suivi de l'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Paris : Hachette Littératures, 2001. p. 298.

⁴⁶ Ibid, p. 307.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

accoucher le processus réticulaire ? »⁴⁹ Selon eux, l'homme est devenu historiquement réticulaire pour survivre et maîtriser son environnement. La mondialisation aujourd'hui fait dériver l'organisation réticulaire des sociétés vers une réification de l'espace, de la mobilité et des êtres. « Le réseau ultra-moderne se révèle, en définitive, être la méthodologie inexorable de l'appropriation technicienne et marchande de la terre et de ses habitants. De simple et élémentaire activité que déployaient les communautés humaines pour s'assurer de leur vie matérielle, il est devenu le motif central de l'activité sociale et industrielle »⁵⁰. Davantage « méthode bien plus qu'une structure »⁵¹, dans son sens étymologique, « le réseau consiste en une extension élémentaire et méthodique (*met'odos* : par chemin) du mouvement corporel, il exprime le genre d'infrastructure vitale qui soutient les êtres et les collectivités, confrontés à leur pulsion brute vers le mouvement, leur conatus pratique »⁵². Au palier de la mondialisation, l'application méthodologique ultra-moderne du réseau fait que tout devient « mobilisable » si bien que l'être humain « connaît la destinée d'être une variable » apprenant « sa valeur de stock »⁵³. Cette méthodologie, ce chemin qu'est le réseau correspondent-ils à ce que P. Sloterdijk nomme une « anthropotechnique »⁵⁴, c'est-à-dire une nouvelle technique d'autoformation de l'homme, une nouvelle culture, issue d'une maîtrise de l'espace qui, à la fois, a permis la domestication et la sédentarisation de l'homme - « certaines puissances créatrices d'espace liées spécifiquement à l'espèce débouchent sur une production d'hommes domestiques »⁵⁵ - et son contraire, le nomadisme perpétuel ?

Le « devenir-maître » qui est aussi notre condition humaine, appliqué à la mondialisation, suscite nécessairement de la souffrance, celle de ne pouvoir maîtriser ce qui échappe : le mouvement qui est l'attribut historique de la nature humaine.

D'une certaine façon, on pourrait penser que la mondialisation ne fait qu'accomplir cette caractéristique constitutive de l'identité historique de l'être humain. Aussi, il est intéressant d'observer justement que la philosophie contemporaine retient le mouvement comme un attribut incontournable de la condition humaine. « Le venir-au-monde historique ne peut être accompli sans déménagement et sans départ [...] ». Nonobstant, P. Sloterdijk souligne que « le déménagement dans le grand monde, rendu obligatoire par l'histoire, ne peut que déclencher une crise dans la nature humaine »⁵⁶. Cette crise c'est

⁴⁹ Philippe Forget et Gilles Polycarpe. *Le réseau et l'infini. Essai d'anthropologie philosophique et stratégique*. Paris : Ed. Economica, 1997. p. 166.

⁵⁰ Ibid. p. 157.

⁵¹ Ibid, p. 102.

⁵² Ibid, p. 21.

⁵³ Ibid, p. 167.

⁵⁴ Peter Sloterdijk. *La domestication de l'être*. Paris : Editions Mille et une nuit, département de la Librairie Arthème Fayard (La petite collection ; 296). p. 18.

⁵⁵ ibid, p. 43.

⁵⁶ Peter Sloterdijk. *Op. cit.*, p. 309.

l'impossibilité d'échapper à l'impératif de la mobilité, d'autant plus que cette mobilité historique est ambiguë. Elle a pour ressort une donnée constitutive de l'identité historique de l'être humain – la pulsion de l'errance, la mobilité anormale - et en même temps c'est sur cet universel anthropologique que vient se placer un autre mouvement historique, peut-être moins ontologique, celui de la mondialisation qui touche aussi l'identité profonde des individus.

Dès lors, la mondialisation déclencherait la plus grande crise, une sorte d'accélération de la dialectique entre l'instituant et l'institué et de l'alternance des tropismes territorialisation par la norme/déterritorialisation à la pointe de la norme. Est-ce pour cette raison que ce que les travaux contemporains de la sociologie politique, notamment ceux de G. Bourque, J. Duchastel et E. Pinault, observent une «judiciarisation des rapports sociaux»⁵⁷, en définitive une judiciarisation technocratique du politique ? Plus que jamais la question de la norme, de la territorialisation est la question politique. Est-ce que la «révolution» à mener, le mouvement contestataire serait ce que P. Sloterdijk nomme une «contre-mobilité»⁵⁸, comme un mouvement ralentissant ou réorientant les flux de la mondialisation ?

La mobilité historique a deux composantes : l'une anthropologique et l'autre analysée comme un phénomène plutôt récent. S'appuyant sur les travaux de l'historien Armand Mattelard, Jean Robillard situe la naissance du phénomène de la mondialisation « dans le contexte historique particulier à l'Europe vers la fin de la Renaissance avec en toile de fond la découverte du Nouveau Monde »⁵⁹. Il positionne ce concept « dans l'entreprise pluriséculaire d'un ordre social inspiré de [la] vision du Progrès humain ».⁶⁰ L'altération anthropologique que nous évoquions précédemment s'inscrirait dans la continuité historique du développement des sociétés orientées vers un « bien commun », fut-il paradoxalement aujourd'hui néo-libéral. Elle serait le résultat du choc entre un nomadisme anormal ou « cogito cynétique » producteur de marges de liberté pour l'individu et la mondialisation telle que nous la connaissons aujourd'hui, dont le risque serait de déboucher pour P. Constantineau sur une « anomie généralisée »⁶¹ si la société civile était complètement éclipsée de « l'occupation de la sphère publique » par ce qu'il nomme la « société économique ».

⁵⁷ Gilles Bourque, Jules Duchastel et Eric Pinault. *L'incorporation de la citoyenneté* in *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, n°2, automne 1999, p. 42.

⁵⁸ Ibid. p. 329.

⁵⁹ Jean Robillard. Peut-on estimer les impacts de la mondialisation sur la communication sociale et la culture ? in *Mondialisation : perspectives philosophiques*, sous la direction de Pierre-Yves Bonin. Les presses universitaires de Laval, 2001. p. 281 (Mercure du Nord)

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Philippe Constantineau. L'évolution de la société civile dans le contexte de la mondialisation in *Mondialisation : perspectives philosophiques*, sous la direction de Pierre-Yves Bonin. Les presses universitaires de Laval, 2001. p. 70. (Mercure du Nord)

On peut se demander, sur ce point précis, si le rôle de la société civile pourrait être assimilé à la figure de l'anomal, dont la fonction serait, d'une certaine façon, de récupérer à son avantage la mémoire et le contrôle de sa destinée, en d'autres termes de se déterritorialiser dans une perspective deleuzienne, de produire du fondateur par le biais du mouvement et de la subversion selon la perspective de M. Maffesoli ; et de maîtriser l'accident historique et ontologique de la mobilité dans la perspective de P. Sloterdijk. S'il n'y a plus d'espace possible de libre pour une telle activité aujourd'hui avec la mondialisation, du moins le réseau constitue un espace nouveau pour que communiquent « les flux déterritorialisés »⁶², augurant un nouveau type de nomadisme. Ce qui peut constituer un espoir pour tous les devenirs minoritaires ayant la possibilité avec ce moyen de s'appuyer sur une positivité créatrice.

La mondialisation laisse-t-elle encore de la place encore au nomadisme ? Et de quel nomadisme s'agit-il : un nomadisme intrinsèque correspondant à une « structure anthropologique », une sorte de nomadisme anomal fondateur, se développant de façon tout à fait particulière par le biais du réseau, ou un nomadisme anomique : résultat de l'organisation du travail et des migrations dans la société moderne ? Que veut maîtriser la mondialisation : les paramètres anthropologiques du nomadisme en les enracinant dans une norme et en produisant du nomadisme anomique ? La mondialisation empêcherait, peut-être, une certaine universalité anormale au profit d'une mondialisation anomique, entraînant l'opposition faite par Adorno entre nomades et sédentaires dans une position nouvelle. La nouvelle dialectique qui s'est mise en place entre ses termes absorbe l'universalité anormale au profit d'une mondialisation anomique en affectant les fondements anthropologiques d'un nomadisme structurel.

Les réalités de notre monde sont complexes, c'est une évidence. Nous participerions des deux niveaux du nomadisme : un nomadisme-anomal universel et un nomadisme-anomique mondialisé. Le nomadisme-anomal universel ou « mal de l'infini » tel que le définit M. Maffesoli, reprenant à son compte la terminologie durkheimienne, est une ressource importante de l'identité. Il constitue « une constante anthropologique »⁶³, « [...] un des pôles essentiels de toute structuration sociale »⁶⁴ travaillant l'ensemble du corps social.

C'est une sorte de « mutation » encore quelque peu informe que nous vivons. « Les choses n'ont pas vraiment pris leurs visages pour qu'on puisse les nommer » écrit E. Morin à propos des métamorphoses à l'œuvre dans notre

⁶² Gilles Deleuze. op. cit., p. 19.

⁶³ Michel Maffesoli. Du nomadisme. Vagabondages initiatiques. Paris : Librairie Générale Française, 1995. p .31

⁶⁴ Ibid. p. 29.

monde. On observerait un « ensemble de transformations de tous ordres »⁶⁵. Le sociologue nomme « ère planétaire »⁶⁶ le phénomène de mondialisation regroupant l'ensemble de ces modifications. Cette « ère planétaire » se manifeste d'abord comme un « processus agonique »⁶⁷ à grande échelle, processus aussi bien « incertain » qu' « aléatoire » qui comporte un « double processus » : « le processus de standardisation, de déferlement techno-économique » et celui qui vient de « la crise de la modernité »⁶⁸, l'absence désormais de croyance dans le futur et le progrès. Ce qui est intéressant c'est que cette seconde partie du processus aboutit à « une deuxième mondialisation » qui est pour E. Morin un mouvement de protestation contre la première mondialisation et qui consiste à substituer à cette mondialisation écrasante une universalité, plus précisément l'idée que « l'espèce humaine n'est plus seulement l'espèce humaine, elle est devenue le genre humain dans le sens où toutes les portions d'humanité vivent un destin commun, une communauté de destin. Car les problèmes de vie et de mort sont communs à toute l'humanité »⁶⁹. Bien sûr, les problèmes de vie et de mort ont toujours été communs à l'humanité, nous sommes une espèce indivise ; il n'y a pas de sous-espèce au sein de l'espèce humaine n'en déplaise aux partisans de la supériorité des races ; mais ce qui change c'est que dans la théorie d'E. Morin la mondialisation a pour effet secondaire de générer une nouvelle conscience de l'espèce qui serait issue de la tradition de l'humanisme européen, la reconnaissance par M. de Montaigne, par exemple, de la diversité culturelle. Ce type d'universel signifie une généralisation maximale du relativisme des valeurs et des cultures en même temps que la certitude incompressible de leur appartenance commune au genre humain. C'est pour E. Morin le contenu et l'effet positif de la deuxième mondialisation.

Tenant compte d'une telle perspective, on peut se demander subséquemment si l'enjeu actuel ne consisterait pas dans une opposition sans précédent entre mondialisation et universalité. La mondialisation, d'après l'analyse qu'en fait la philosophe P. M. Vernes, s'effectue « dans l'indifférence à l'universel »⁷⁰ et pas seulement « contre ». La spécificité de la mondialisation ne réside pas tant dans son aspect économique puisque que les sociétés ont toujours pratiqué des échanges que ce soient « des coquillages, des armes, des femmes », mais plutôt dans sa fausse neutralité qui cache une indifférence à l'universel. L'impossible coexistence d'une mondialisation neutre et sans autre idéologie ou valeur précise que la circulation elle-même « des flux internationaux immatériels »

⁶⁵ Edgar Morin. Une deuxième mondialisation in *Penser la mutation*. Antibes : Cultures en mouvement , 2001. p. 19.

⁶⁶ Ibid, p. 23.

⁶⁷ Ibid, p. 20.

⁶⁸ Ibid, p. 23.

⁶⁹ Ibid, p. 25.

⁷⁰ Paule-Monique Vernes. L'universel (...et le mondial) in les batailles de la mondialisation, Germ, groupe d'études et de recherches sur la mondialisation, www.liberation.com/omc/dico/germ_universel.php3

avec « l'universel » serait le symptôme de « l'impossibilité d'un nouvel ordre mondial ».

J. Baudrillard va même un peu plus loin. La mondialisation ne fait pas qu'être seulement incompatible avec l'idée d'universalité, avec, en quelque sorte, la deuxième mondialisation décrite par E. Morin, elle tue radicalement l'universalité. Dans un premier temps, cette mort recèle peut-être quelque élément salvateur en ce sens qu'elle permettrait à l'humanité de dépasser « le stade du miroir ». ⁷¹ Reprenant la thèse lacanienne de la formation du je au stade du miroir, J. Baudrillard sous-entend que jusqu'ici l'humanité n'a fait que se regarder sans se voir vraiment, maintenant qu'elle s'est reconnue dans un miroir, celui de l'universalité de son identité – et ici on retrouve la fonction puissamment anthropogène de la notion de genre humain même si énoncer cela ressemble à une tautologie – elle peut passer à autre chose. Cela signifie alors que la mondialisation constitue une transition vers une autre étape. Toutefois, ni E. Morin qui a suggéré l'idée de transition historique, ni J. Baudrillard ne se prononcent sur ce qui va suivre. Nonobstant, dans un entretien diffusé sur le réseau, J. Baudrillard s'exprime sur le sujet dans les termes suivants : « d'un point de vue humaniste, la mondialisation apparaît, à sa limite, comme un holocauste mondial, on va vers je ne sais quelle disparition » ⁷². Il explique l'usage qu'il fait de ce terme sensible en précisant qu'avec la mondialisation se déploie « un processus où toute l'espèce est mise en jeu ».

Pour étayer l'usage de ce terme connoté, J. Baudrillard prend l'exemple du clonage et affirme que la reproduction de l'espèce à l'identique constitue une façon pour elle paradoxale de disparaître et de se sacrifier ; mais il s'agit d'une autre question que nous n'aborderons pas ici. Le sociologue évoque même l'idée d'une « quatrième » guerre mondiale, la troisième ayant été la guerre froide. L'enjeu de cette quatrième guerre mondiale est la mondialisation elle-même, dont la spécificité est d'être ubiquitaire : « la quatrième guerre mondiale, elle est là : elle n'a pas de front, mais elle se joue partout. Même à l'intérieur de nous. Qu'est-ce qui résiste en nous, à ce mode de vie duquel nous participons ? » ⁷³.

Une telle perspective n'a rien de rassurant et paraît quelque peu hyperbolique. Reste à identifier ce qui se joue vraiment en-deçà de la complexité des facteurs à l'œuvre. Si la deuxième mondialisation telle que l'a décrite E. Morin « passe » entre guillemets, alors l'humanité aura vraisemblablement franchi le stade du miroir dans la vision et la reconnaissance qu'elle a d'elle-même. D'autres vocables peut-être plus adaptés semblent prendre la suite de son universalité devenue caduque.

⁷¹ Jean Baudrillard. La mondialisation tue l'universel in L'humanité www.humanite.presse.fr/journal/2002/2002-01/2002-01-07/2002-01-07-053.html

⁷² Jean Baudrillard, la mondialisation ? Un holocauste ! www.construire.ch/SOMMAIRE/0046/46entre.htm#lire

⁷³ Ibid.

M. Hardt et A. Negri évoquent les concepts de « multitude mobile » et de « circulation » qui, pour ainsi dire, définiraient maintenant cette idée que l'humanité, en tant que concept mondialisé et universel, ne peut être désormais qu'associée à un concept de communauté mobile : « c'est par la circulation humaine que l'humanité se constitue »⁷⁴. La notion d'universalité devient concrète en raison d'un métissage et d'un nomadisme des populations qui ôtent le caractère abstrait à la figure de l'homme blanc universel analysée par G. Deleuze. « L'universel concret est ce qui permet à la multitude de passer d'un lieu à l'autre et de se l'approprier ».⁷⁵ M. Hardt et A. Negri réactualisent la problématique du nomadisme qui récupère à elle seule toute l'ontologie que contenait l'idée d'une universalité abstraite héritée des Lumières. Il y aurait une « dimension spatiale de l'ontologie » qui serait « actuellement démontrée par les processus concrets de mondialisation – c'est-à-dire de "communisation" - de la multitude, du désir de communauté humaine ».⁷⁶ Ce désir de reconnaissance pratique et politique de la mobilité humaine qui se reconnaît comme telle « c'est le lieu commun du métissage et du nomadisme ». La circulation devient « un exode mondial, c'est-à-dire un nomadisme ; et c'est un exode physique, c'est-à-dire un métissage »⁷⁷. La mondialisation et la notion d'universalité en tant qu'idéal générique coïncident avec l'idée de « Pentecôte laïque », de nomadisme et de métissage activant le cogito cinétique de l'humanité.

Dans l'avertissement à son essai Moyens sans fins. Notes sur la politique, G. Agamben explique le déclin actuel de la politique, « son éclipse persistante » par le fait qu'elle a justement perdu conscience de « son propre rang ontologique » car « elle a négligé de se confronter aux transformations qui ont vidé progressivement de l'intérieur ses catégories et ses concepts »⁷⁸. Nomadisme, métissage, « multitude »⁷⁹ concept qu'Agamben reprend de la philosophie de Dante, mobilité, déterritorialisation, autant de concepts qui redonneront peut-être de l'ontologique à la politique ; du moins des « concepts-guide » pour reprendre la terminologie d'Agamben qui permettront d'apporter quelques perspectives à l'opposition sédentaire/nomade que la mondialisation a problématisée radicalement. Le concept d'Etat-nation devient pour G. Agamben caduque et particulièrement celui de nation, car les nouveaux enjeux de notre monde n'étant plus territoriaux au sens classique du terme, la naissance et le lieu ne pourront plus être considérés comme les fondements de la politique à venir qui doit se préoccuper d'inventer une politique sans territoire fixe ; ce qui est extrêmement complexe puisque le territoire est un fondement de la politique

⁷⁴ Michael Hardt et Antonio Negri. *Empire*. Paris : Exils, 2000. p. 436. (Essai)

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Giorgio Agamben. *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Paris : éditions Payot et Rivages, 2002 p. 7.

⁷⁹ Ibid, p. 22.

et la naissance un fondement de la nation. G. Agamben rappelle « l'étymologie du mot *natio* qui, à l'origine, signifie simplement "naissance" »⁸⁰.

C'est à la notion d'idéal démocratique que nous adresserons au final notre requête en lui demandant de synthétiser l'ensemble de ces réflexions, de prendre en compte l'idée du philosophe G. Agamben qui se plaît à émettre l'hypothèse d'une politique capable de gérer « l'extra-territorialité », c'est-à-dire capable de concevoir l'espace physique et politique, les deux étant intimement liés, comme « un espace a-territorial ou extraterritorial »⁸¹. G. Agamben pense ici particulièrement à l'espace européen mais il étend sa réflexion à un point de vue plus large : « la survivance politique des hommes n'est pensable que sur une terre où les espaces auront été ainsi "troués" et topologiquement déformés, et où le citoyen aura su reconnaître le réfugié qu'il est lui-même »⁸² avant d'être le natif. L'extra-territorialité est la vocation du politique ; la citoyenneté ne peut être qu'extra-territoriale et c'est à cette condition exclusive que le « camp » ne sera plus une catégorie de la politique. Reste à en déterminer les modalités.

Comment l'idéal démocratique pourra-t-il penser une politique déterritorialisée, dépasser l'opposition entre une conception de la démocratie « universaliste-relativiste » et une autre « universaliste-formaliste »⁸³ pour créer une autre « vérité du politique »⁸⁴ ? La question est ouverte.

⁸⁰ Ibid, p. 31.

⁸¹ Ibid, p. 36.

⁸² Ibid, p. 37.

⁸³ Boniface Kaboré. L'idéal démocratique entre l'universel et le particulier. Essai de philosophie politique. Laval : Presses universitaires de Laval, L'Harmattan, 2001. p. 17. (Collection Zêtésis)

⁸⁴ Ibid, p. 166.

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, Théodor. *Minima moralia*. Paris : Payot, 1980
- Agamben, Giorgio. *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Paris : éditions Payot et Rivages, 2002
- Arendt, Hanna. *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*. Paris : Fayard, 1982
- Attali Jacques. *Les labyrinthes de l'information* in *Le monde*, jeudi 9 novembre 1995
- Baudrillard, Jean. *La mondialisation tue l'universel* in *L'humanité*
www.humanite.presse.fr/journal/2002/2002-01/2002-01-07/2002-01-07-053.html
- Baudrillard, Jean. *la mondialisation ? Un holocauste !*
www.construire.ch/SOMMAIRE/0046/46entre.htm#lire
- Berlin, Isaiah. *Eloge de la liberté*. Paris : Calman-Lévy, 1988
- Bond, Edward. *L'humanité, l'imagination et la cinquième dimension*, *Le monde diplomatique*, Janvier 2001, www.monde-diplomatique.fr/2001/01BOND/14674
- Bourque, Gilles, Duchastel Jules et Pinault, Eric. *L'incorporation de la citoyenneté* in *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, n°2, automne 1999
- Contanstineau, Philippe. *L'évolution de la société civile dans le contexte de la mondialisation : perspectives philosophiques*, sous la direction de Pierre-Yves Bonin. Les presses universitaires de Laval, 2001. (Mercure du Nord)
- Deleuze, Gilles. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Editions de Minuit, 1980.
- Durkheim, Emile. *De la division du travail social*. Paris : Presses universitaires de France, 1930 (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
- Forget, Philippe et Polycarpe, Gilles. *Le réseau et l'infini. Essai d'anthropologie philosophique et stratégique*. Paris : Ed. Economica, 1997
- Hardt, Michael et Negri, Antonio. *Empire*. Paris : Exils, 2000. (Essai)
- Kaboré, Boniface. *L'idéal démocratique entre l'universel et le particulier. Essai de philosophie politique*. Laval : Presses universitaires de Laval, L'Harmattan, 2001. (Collection Zêtêsis)
- Lévy, Pierre. *World philosophie*. Paris : Odile Jacob, 2000. (Champ médiologique)
- Maffesoli, Michel. *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris : Librairie Générale Française, 1995
- Mellos, Koula. *Identité et globalisation* in *Mondialisation : perspectives philosophiques*, sous la direction de Pierre-Yves Bonin. Les presses universitaires de Laval, 2001. (Mercure du Nord)
- Morin, Edgar. *Une deuxième mondialisation* in *Penser la mutation*. Antibes : Cultures en mouvement, 2001
- Sloterdijk, Peter. *Tournant et révolution* in *Essai d'intoxication volontaire suivi de l'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Paris : Hachette Littératures, 2001
- Sloterdijk, Peter. *La domestication de l'être*. Paris : Editions Mille et une nuit, département de la Librairie Arthème Fayard (La petite collection ; 296)
- Robillard, Jean. *Peut-on estimer les impacts de la mondialisation sur la communication sociale et la culture ?* in *Mondialisation : perspectives philosophiques*, sous la direction de Pierre-Yves Bonin. Les presses universitaires de Laval, 2001. (Mercure du Nord)

Vernes, Paule-Monique. L'universel (...et le mondial) in les batailles de la mondialisation, Germ, groupe d'études et de recherches sur la mondialisation, www.liberation.com/omc/dico/germ_universel.php3