

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST COORDINATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATION
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
SOCIAL SCIENCES

PHILOSOPHY DEPARTMENT

**L'IDÉE D'UNE MONDIALISATION HUMANISTE : UNE
ANALYSE DU *CHOC DES CIVILISATIONS* DE SAMUEL
PHILIPS HUNTINGTON**

Thèse de Doctorat/Ph. D. En philosophie soutenue publiquement le 27 Janvier 2025

PAR

APPOLINAIRE STEPHANE ONDOA

Titulaire du Master II en Philosophie

Spécialisation : Éthique et Philosophie politique

Matricule : 16W619

JURY

Président : Pius, ONDOUA, Professeur, Université de Yaoundé 1

Rapporteur : Oumarou MAZADOU, Professeur, Université de Yaoundé 1

Membres :

- Joseph TEGUEZEM, Professeur, Université Dschang
- Alice Salomé NGAH ATEBA, Professeur, Université de Yaoundé 1
- Ernest MENYOMO, Maître de Conférences, Université de Yaoundé 1



SOMMAIRE

DÉDICACE.....	iii
REMERCIEMENTS.....	iv
SERMENT DE PROBITÉ INTELLECTUEL	v
SIGLES ET ABREVIATIONS	vi
RÉSUMÉ.....	viii
ABSTRACT	viii
INTRODUCTION GENERALE	1
PARTIE I : LA MONDIALISATION OU LE CHOC DES CIVILISATIONS AVEC HUNTINGTON ?	12
INTRODUCTION PARTIELLE.....	12
CHAPITRE I : LE CONTEXTE D'EMERGENCE DE LA PENSEE DE HUNTINGTON.....	13
I. Le contexte historique.....	14
II. L'historicisme contemporain, au-delà de l'analyse de Fukuyama : Contexte idéologico-scientifique de la pensée de Huntington.....	19
CHAPITRE II : CULTURES ET CIVILISATIONS : RECENTRAGE CONCEPTUEL.....	46
I. Conception générique de culture et civilisation.....	46
II. Analyse huntingtonienne des entités civilisationnelles	55
CHAPITRE III : PROBLEMES D'INTERACTION INTERCIVILISATIONNELLE .	75
I. L'éveil des sociétés non occidentales : une menace pour l'Occident.....	76
II. Les causes des conflits intercivilisationnels	94
III. Le choc des civilisations sous le prisme de Huntington	106
PARTIE II : LES PROBLEMES DE PERTINENCE DU PESSIMISME INTERCIVILISATIONNEL DE HUNTINGTON	118
INTRODUCTION PARTIELLE	118
CHAPITRE IV : LA PRESENTATION SIMPLISTE DES CIVILISATIONS.....	119
I. La conception imprécise de la notion de civilisation.....	120
II. Le scepticisme huntingtonien sur l'existence d'une civilisation négro-africaine spécifique.....	134
III. L'Afrique à la recherche de son Renouveau culturel.....	154
CHAPITRE V : UNE LUTTE CONTRE LA PAUPERISATION ACCRUE DES FAIBLES : CAS DE L'AFRIQUE	164
I. Les enjeux politiques de l'impérialisme postcolonial.....	164
II. État des lieux de la situation économique de l'Afrique : mécanisme de paupérisation du continent.....	174
III. La riposte africaine face à la paupérisation de l'Afrique	185

CHAPITRE VI : CHOC DE RELIGIONS OU D'INTERETS HEGEMONIQUES ?..	202
I.La diabolisation de l'islam.....	203
II.Au-delà de l'intégrisme islamique.....	211
III. Conflits contemporains : choc du capitalisme marchand.....	223
CONCLUSION PARTIELLE	236
PARTIE III : LE PLURIVERSALISME CULTUREL : POUR UNE MONDIALISATION HUMANISTE.....	237
INTRODUCTION PARTIELLE.....	238
CHAPITRE VII : HUNTINGTON ET LA QUESTION DE L'IDENTITÉ DANS LA RÉOLUTION DES CONFLITS	239
I.La supranationalité et les apories de sa gouvernance	239
II.Le paradigme culturel et résolution des conflits.....	247
CHAPITRE VIII : DE LA TRANSNATIONALISATION DU CAPITAL MARCHAND À L'INTERNATIONALISATION DE L'HUMAIN : LA MONDIALISATION HUMANISTE	260
I.L'impasse de la mondialisation capitaliste	261
II.Pour une mondialisation humaniste.....	280
CHAPITRE IX : PLAIDOYER POUR LA PAIX MONDIALE	294
I.La lutte contre le capitalisme	295
II.La nécessité de la prééminence du raisonnable face à la déraison du rationnel	309
CONCLUSION PARTIELLE	321
CONCLUSION GÉNÉRALE	322
BIBLIOGRAPHIE	331
INDEX ALPHABETIQUE	339
INDEX DES NOTIONS.....	349

DÉDICACE

À

Ma fille,

Émeraude Salomé Ntsama.

REMERCIEMENTS

Nous exprimons notre gratitude à tous ceux qui, de près ou de loin, nous ont accompagnés dans la réalisation de cette thèse. En rendant grâce à l'Éternel, nos remerciements vont à l'endroit du Pr Oumarou MAZADOU qui n'a ménagé aucun effort pour nous encadrer minutieusement dans ce travail de recherche. Nous n'oublierons pas tous les enseignants du département de philosophie de l'Université de Yaoundé I, ceux de l'Institut de philosophie Saint Joseph-Mukassa de Nkolbisson, ainsi que tous ces enseignants du primaire et du Lycée de Nkolinda-Nsimalen. Nous remercions aussi la Congrégation des Rogationnistes du Cœur de Jésus pour la formation spirituelle, humaine et intégrale qu'elle nous a prodigué. Nous ne saurons achever sans marquer notre reconnaissance à notre famille et à amis pour leur soutien multiforme.

SERMENT DE PROBITÉ INTELLECTUEL

Je soussigné M. ONDOA Appolinaire Stéphane, reconnais par ce serment de probité et de propriété intellectuelle que cette thèse de Doctorat Ph/D. en philosophie est entièrement l'œuvre de mon esprit, ainsi que le produit de mes propres investigations intellectuelles. Elle ne fait par conséquent, d'aucune façon quelconque, l'objet de plagiat ou contrefaçon. Tout emprunt a été explicitement signalé et cité conformément aux conventions en vigueur dans la science en général et dans ma discipline en particulier. J'admets par-là que toute falsification probante de cette assertion puisse conduire à sa nullité.

SIGLES ET ABREVIATIONS

BAD	: Banque africaine de développement
CEEAC	: Communauté économique des États de l’Afrique centrale
CEI	: Communauté des États indépendants
CEMAC	: Communauté économique et monétaire de l’Afrique centrale
CARICOM	: Communauté des Caraïbes
COMESA	: Marché commun de l’Afrique orientale et australe
CPI	: Cour pénale internationale
ECOWAS	: Economic community of west-african States (Communauté économique des États de l’Afrique de l’Ouest)
ENAM	: École nationale d’administration et de magistrature
FAO	: Organisation des Nations unies pour l’alimentation et l’agriculture
FCFA	: Franc des colonies françaises d’Afrique
FMI	: Fond monétaire international
IDE	: Investissement direct étranger
NBIC	: Nanotechnologie, biotechnologie, technologie de l’information et science cognitive
OMS	: Organisation mondiale de la santé
ONG	: Organisation non gouvernementale
ONU	: Organisation des Nations unies
OPEP	: Organisation des pays exportateurs du pétrole
OTAN	: Organisation du traité de l’Atlantique Nord
OUA	: Organisation de l’unité africaine

PNUD	: Programme des Nations unies pour le développement
RCA	: République centrafricaine
RDC	: République démocratique du Congo
SADC	: Southern African Development Community (Communauté de développement de l’Afrique australe)
SDN	: Société des nations
UA	: Union africaine
UE	: Union européenne
UEMOA	: Union économique et monétaire ouest africain
UNESCO	: Organisation des Nations unies pour l’éducation, la science et la culture
UNICEF	: Fond des Nations unies pour l’enfance
USA	: United States of America (États-Unis d’Amérique)
ZMAO	: Zone monétaire ouest-africaine

RÉSUMÉ

Cette thèse met en lumière l'absence d'humanisme dans la mondialisation, à l'effet d'envisager sa possibilité en dépit des violences ou des guerres observées entre les peuples aux cultures diverses qui voudraient paradoxalement se rapprocher les uns les autres sous la houlette du projet unificateur de la mondialisation. En effet, dans *Le choc des civilisations* de Samuel Philips Huntington, nous lisons que ce qui caractérise la géopolitique globale de la période post-guerre froide c'est la confrontation entre les États aux civilisations différentes. La mondialisation contemporaine, de ce fait, se déploie sous le sillage d'un rapport de forces antagonistes entre les différentes entités civilisationnelles du monde. Cet antagonisme des civilisations, que Huntington appelle « le choc des civilisations », ébranle la paix mondiale et, par conséquent, nous fait perdre de vue l'anthropocentralité qui doit meubler les rapports entre les peuples. C'est pourquoi, en militant pour une mondialisation humaniste, nous entamons faire de l'homme, du moins de l'humain, le centre d'intérêt des interactions entre les civilisations.

La volonté démesurée de l'Occident de converger l'humanité tout entière vers ses idéaux de vie, politiques, économiques et culturels, d'une part et, l'éveil ou le réveil des civilisations montantes d'autre part, rendent caduque la mondialisation. Loin d'être un rapprochement harmonieux des peuples, la mondialisation s'exprime plutôt comme un hégémonisme où chaque puissance cherche à dominer l'espace politique, économique et culturel mondial. Tout ceci est dû au mobile qui sous-tend les rapports des États dans le monde : les ressources naturelles de la planète. La course aux ressources naturelles fait de la mondialisation un simple rapport des peuples à l'économie. Du coup, l'humanité est exposée à toute sorte de péril : guerres civiles, terrorisme, conflit entre les États. Toute chose qui rend difficile la coexistence harmonieuse entre les peuples, à l'intérieur comme à l'extérieur des États et des aires civilisationnelles. Pourtant la survie de l'espèce humaine n'est pas vouée à l'échec.

Convaincu d'une telle vérité, notre thèse vise à promouvoir le vivre-ensemble harmonieux entre les peuples. Celui-ci passe, *inter alia*, par le « panhumanisme ». Le panumanisme instaure une mondialisation humaniste au sein de laquelle l'homme ou, plus précisément, l'humain sera la valeur suprême qui meublera les rapports entre les peuples partout dans le monde. La mondialisation humaniste s'oppose alors à toute volonté d'homogénéisation des cultures. Mais, dans un contexte de diversité culturelle, elle invite les diverses civilisations à dépasser les replis identitaires afin de parvenir à la Civilisation, entendu comme défense et valorisation de l'humain, sans pour autant qu'aucune civilisation ne perde son identité.

Ainsi l'analyse critique du *Choc des civilisations* de Samuel Philips Huntington nous amène à rejeter son pessimisme sur la difficile cohabitation des peuples aux civilisations opposées. C'est pourquoi nous concluons qu'il n'est pas impossible ou difficile que les civilisations vivent pacifiquement et harmonieusement ensemble. Ceci est possible si et seulement si l'homme devient le centre d'intérêt, la fin en soi des rapports entre les peuples, entre les États. Nous sommes convaincus que la mondialisation humaniste est possible. Les résultats de notre recherche y jettent ses bases, à savoir : reformer l'ONU ; appréhender le monde sous l'angle du pluriversalisme culturel et non pas sous une vision d'universalisme ; lutter contre le capitalisme ; restaurer une société-monde égalitaire et enfin mettre en avant le communautarisme africain. C'est dans cette dynamique que l'humain aura droit de cité dans le concert des nations et, ainsi, l'humanité retrouvera la paix.

ABSTRACT

Summary this thesis highlights the absence of humanism in globalization, to consider its possibility despite the violence or wars observed between peoples with various cultures which would paradoxically want to get closer to each other under the leadership of the unifying project globalization. Indeed, in the shock of civilizations of Samuel Philips Huntington, we read that what characterizes the global geopolitics of the post-cold period is the confrontation between states with different civilizations. Contemporary globalization, as a result, is deployed under the wake of a relationship of antagonistic forces between the different civilizational entities of the world. This antagonism of civilizations, which Huntington calls « the shock of civilizations », shakes world peace and, consequently, makes us lose sight of the anthropocentrality which must furnish the relationships between peoples. This is why, by militant for a humanist globalization, we begin to make man, at least of the human, the center of interest of interactions between civilizations.

The disproportionate will of the West to converge the whole of humanity towards its life ideals, political, economic and cultural, on the one hand and, the awakening or the awakening of rising civilizations, on the other hand make globalization obsolete. Far from being a harmonious rapprochement of peoples, globalization is rather expressed as a hegemonism where each power seeks to dominate the global political, economic and cultural space. All this is due to the mobile underlying the reports of states in the world : the natural resources of the planet. The race for natural resources makes globalization a simple relationship of peoples to the economy. Suddenly, humanity is exposed to all kinds of danger : civil wars, terrorism, conflict between states. Everything that makes it difficult to harmonious coexistence between peoples, inside and outside the states and civilizational areas. Yet the survival of the human species is not doomed to failure.

Convinced of such a truth, our thesis is a contribution to a reflection on the conditions of possibility of a harmonious living together between peoples. This one passes, *Inter Alia*, by « panhumanism ». Panumanism establishes a humanist globalization in which man or, more precisely, human will be the supreme value that will furnish the relationships between peoples all over the world. Humanist globalization is opposed to any desire to homogenize cultures. But, in a context of cultural diversity, it invites the various civilizations to go beyond identity folds in order to achieve civilization, understood as defense and valuation of humans, without any civilization loses its identity.

Thus the critical analysis of the shock of the civilizations of Samuel Philips Huntington leads us to reject his pessimism on the difficult cohabitation of the peoples with opposite civilizations. This is why we conclude that it is not impossible or difficult that civilizations live peacefully and harmoniously together. This is possible if and only if man becomes the center of interest, the end in itself of the relationships between peoples, between states. We are convinced that humanist globalization is possible. The results of our research set its foundations there, namely: Reform the UN; Understanding the world from the angle of cultural multi -artist and not under a vision of universalism; fight against capitalism ; Restore an egalitarian world company and finally highlight it African communitarianism. It is in this dynamic that humans will have the right of city in the concert of nations and, thus, humanity will regain peace.

INTRODUCTION GENERALE

La fameuse théorie du Big-bang soutient que, jadis, le globe terrestre était un bloc. Les continents n'étaient pas séparés les uns des autres, comme nous le voyons de nos jours. Si nous examinons cette théorie, nous pouvons admettre l'idée d'après laquelle la terre était un seul continent, sans eaux. La naissance des océans et des mers, ainsi que des fleuves a fragmenté la terre et séparé ainsi les peuples. Une autre théorie mythologique, celle de Babel relate une certaine cohabitation des peuples du monde entier. Ils parlaient une même langue, se comprenaient. Mais miraculeusement, pendant la construction de cette tour mythique, un embrouillamini langagier et même linguistique s'est emparé d'eux, au point où ils ne pouvaient plus se comprendre, car certains s'exprimaient déjà à des langues incomprises par d'autres.

Ne pouvant pas ressouder les continents, afin de faire une seule entité physique, les habitants de la planète cherchent néanmoins à briser les frontières qui les séparent afin de se rapprocher et d'échanger facilement. Ils veulent unifier leurs idées, leurs pensées pour affronter ensemble, comme le souligne Njoh Mouelle, « *les problèmes qui mettent en cause l'existence de l'espèce humaine tels que la guerre, la faim, la pollution, la surpopulation et les perspectives d'une crise énergétique* »¹. À cette mobilisation commune pour venir à bout de ces calamités naturelles et humaines, s'ajoute aussi une volonté qu'ont certains (notamment l'Occident) d'universaliser leur vision politique, économique, culturelle et idéologique. Cette universalisation des schèmes de pensée et de valeurs est ce que les uns et les autres ont appelé : mondialisation. La mondialisation peut alors s'entrevoir comme l'extension, à l'échelle planétaire, d'une vision politique, économique, culturelle et idéologique afin qu'elles soient communes à tous les peuples de la planète. Il est question, en effet, pour les peuples de la planète, malgré les limites naturelles et les distances géographiques qui les séparent, d'opérer un rapprochement. Ils tendent d'instaurer un véritable « village » planétaire, ce que Jürgen Habermas appelle « *l'espace public planétaire* »². Cette entreprise est rendue possible grâce au développement des technologies de l'information et de la communication, lesquelles facilitent la mobilité des personnes et des biens.

Cette visée, en soi, n'est pas mauvaise. Mais une question demeure : cette valeur universelle viendra de quel peuple de la planète ? Si nous admettons, comme le reconnaît d'ailleurs la Charte des Nations unies, que le monde est constitué de plusieurs peuples³ et que

¹ E. Njoh Meouelle, *Mondialisation, rapport de forces et illusion de solidarité*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2016, p. 86.

² J. Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Trad. Rainer Rochlitz, Col. « Humanités », Paris, Cerf, 1996, p. 44.

³ Dans le préambule de cette charte, on peut lire : « Nous peuples des Nations Unies... ».

chaque peuple renferme des spécificités qui font sa particularité et qui le différencient d'un autre – l'histoire, le territoire occupé, la langue, les valeurs morales, la religion qui ne sont pas les mêmes chez tous les peuples – nous pouvons postuler que la mondialisation, dans une visée d'extension, d'universalisation d'une valeur quelconque est un faux rêve trompeur.

Dans *Le choc des civilisations*, Samuel Philip Huntington montre que le monde est constitué de plusieurs entités culturelles ou civilisationnelles ; il est divisé en sept ou huit principales aires culturelles, à savoir : la civilisation occidentale, latino-américaine, africaine, islamique, chinoise (confucéenne), hindouiste, orthodoxe, bouddhiste et japonaise. Ces civilisations sont les bases définitionnelles des peuples dans le monde, elles constituent l'identité spécifique de chaque peuple et, de ce fait, elles sont le principe d'attraction et de répulsion des peuples. Chacune de ces civilisations fait la fierté des peuples qui en font partie et chacune d'elle est estimée et clamée par son peuple. Chaque peuple surestime sa culture, il tend à la prévaloir dans le reste du monde. Ceci ne peut alors qu'aboutir à de vifs conflits, ainsi que le fait remarquer Huntington : « *Dans ce monde nouveau, les conflits les plus étendus, les plus importants et les plus dangereux n'auront pas lieu entre classes sociales, entre riches et pauvres, entre groupes définis selon des critères économiques, mais entre peuples appartenant à différentes entités culturelles.* »⁴ Si Karl Marx voyait en l'histoire de l'humanité un antagonisme des classes sociales, Huntington lui, il voit une rivalité des entités civilisationnelles. Et dans la mesure où une civilisation quelconque intègre les individus, non pas d'un seul État, mais de plusieurs et que ceux-ci se rapprochent davantage selon qu'ils partagent la même civilisation, « *les conflits locaux qui ont le plus de chances de provoquer des guerres élargies ont lieu entre groupes et États issus de différentes civilisations.* »⁵ Bien plus, poursuit Huntington, « *Les problèmes internationaux les plus importants tiennent aux différences entre civilisation.* »⁶

Ce chaos mondial, dû à cette confrontation des civilisations, peut être contourné si chaque peuple se met à l'évidence que le monde, l'humanité qu'il a à construire est un édifice qui a besoin de l'expertise de chaque culture. Pour sa beauté, sa prospérité, chaque culture doit se compléter, car ce monde est comparable à une forêt. La forêt, certes, est une, mais elle regorge de nombreuses essences (arbres) différentes les unes des autres. À chacun de ces arbres, ses racines. Le manguier ne saurait avoir les racines du palmier, encore moins celles de

⁴ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Trad. Française, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ *Id.*

l'avocatier ou du baobab. Si un tel changement s'opérerait, cet arbre perdrait sa nature, sa valeur et deviendra autre chose. C'est de cette diversité végétative que la forêt tient sa beauté, son harmonie ainsi que son unité.

Sur la base de cette logique, nous disons que chaque peuple ou encore chaque État représente un arbre qui constitue la grande forêt qu'est la mondialisation. Les racines dont chacun de ces arbres tire sa substance et sa force, c'est sa culture. De même qu'à chaque arbre ses racines, de même à chaque peuple sa culture. La logique de la mondialisation qui « *consiste à étendre dans toutes les régions géographiques et culturelles du monde, des idéaux, des schèmes de comportements, des valeurs et des relations d'échanges de toutes sortes, voire des idéologies*⁷ », pourtant propre à une seule civilisation qui s'estime supérieure aux autres, est une visée impérialiste. Il s'agit en effet, pour les civilisations qui entrent dans cet universalisme, à l'instar des pays faibles, d'un postcolonialisme ou plus précisément, de ce que Nkrumah appelle le néo-colonialisme. C'est la raison pour laquelle la mondialisation, tel que définie par l'*Encyclopédie en ligne* nous paraît peu crédible, car elle porte les marques d'un impérialisme voilé. En effet, cette encyclopédie définit la mondialisation comme un processus d'intégration nationale qui naît des échanges de visions du monde, de produits, d'idées et autres aspects de la culture. Étant donné que certains peuples méconnaissent la culture des autres, ceux-ci seront soumis à l'intégration forcée de la culture dite globale. Ils ont peu de chance de s'en sortir vainqueurs en cas de résistance. Car soit vous vous soumettez à la vision du puissant, soit vous périssez. C'est-à-dire que vous subissez toutes sortes de chantages politiques et surtout économiques. Or la véritable mondialisation se veut et se doit une acceptation de l'autre, fut-il pauvre ou riche. Elle se veut un échange des valeurs culturelles en vue de la complémentarité. L'ethnocentrisme doit s'estomper dans le processus d'unification des peuples.

La mondialisation, dans son idéal de but, se veut un processus tenant à instaurer un équilibre social dans le monde, ceci en comblant l'écart qui se fait ressentir entre les pays pauvres et les pays riches. C'est ce que traduisent ces propos du président Truman lors de son investiture, le 20 janvier 1949. Il disait :

Il nous faut lancer un nouveau programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avancé scientifique et notre progrès industriel au service de l'amélioration de la croissance des régions sous-développés. Plus de la moitié des gens dans le monde vivent dans des conditions voisines de la misère. Ils n'ont pas

⁷ Ibid., p. 85.

*assez à manger. Ils sont victimes de maladies. Leur pauvreté constitue un handicap et une menace, tant pour eux que pour les régions les plus prospères.*⁸

De ce qui précède, il ressort la nécessité d'une solidarité mondiale pour la survie et le progrès de l'humanité tout entière. Le péril d'une région quelconque ne restera pas sans impact sur le monde entier. La pandémie de la maladie à corona virus est un exemple typique qui nous fait comprendre que le malheur des uns ne fait nécessairement pas toujours le bonheur des autres. Que le Moi ne pense donc pas qu'il peut toujours échapper à une calamité qui touche Autrui, car, comme le dit Samir Amin, « *nous vivons tous sur la même planète dont nous partageons collectivement le sort.* »⁹

Cependant, derrière cette entreprise de solidarité mondiale se cache en même temps un esprit hégémonique. Les pays développés du monde, surtout les puissances occidentales, dans leur élan de solidarité, à travers les aides au développement aux pays pauvres, cherchent à assujettir ces États, ceci en subordonnant leurs aides à de vastes programmes d'ajustement qui conditionnent les États faibles à intégrer, de gré ou de force, dans la mondialisation à travers les concepts de Paix, de Droit et de Commerce¹⁰. C'est cette influence et cette pression de l'Occident sur les autres États pour leur faire accepter leur vision politique, économique et humanitaire que Charles R. Mbélé met en exergue dans son *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*. Ceci nous fait alors voir en la mondialisation de ce présent siècle, ainsi que nous l'avons souligné, une visée impérialiste. L'insertion des États, surtout les États pauvres, dans la mondialisation ne tient pas compte des libertés individuelles des peuples ni du respect de la souveraineté des États. Du fait de leur faiblesse économique et même militaire, les États pauvres n'ont qu'à se plier, pour survivre, aux exigences occidentales. Pour l'Occident, c'est « *une alternative hégémonique non négociable : s'ajuster ou périr.* »¹¹

Mais par contraste, certains États, surtout ceux des civilisations confucéenne et islamique présentent de vives résistances à l'Occident. Ils ne veulent pas se laisser engloutir par les « conceptions abstraites » de l'Occident en matière des droits de l'homme et de la politique, par exemple. Pour les pays islamiques et confucéens, les notions telles que : droits de l'homme, démocratie ne devront pas constituer un universalisme. Elles doivent tenir compte de la spécificité de chaque peuple. Elles constituent, à cet effet, « *des particularités nationales et*

⁸ Truman, cité par E. Njoh Mouelle, *Mondialisation, rapport de forces et illusion de solidarité*, p. 83.

⁹ S. Amin, *L'empire du chaos*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 5.

¹⁰ R. C. Mbélé, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité* (2010), 2^e édition, Yaoundé, Éditions CLÉ, 2014, p. 11.

¹¹ *Id.*

régionales et des différents fonds religieux et culturels hérités de l'histoire »¹². Cette position du bloc islamo-asiatique est la quintessence de leur rencontre tenue à Bangkok dans laquelle ils s'insurgeaient contre la déclaration des droits de l'homme élaborée par l'Occident. Cette résistance islamo-asiatique est une façon de présenter aux yeux du monde que le monde ne doit plus se lire sous le prisme occidental ; l'Occident ne constitue pas le centre du monde à qui le reste du monde doit se référer. L'Occident, en l'occurrence les États-Unis, n'a plus le droit de dire aux autres peuples ce qu'ils doivent ou ne doivent pas faire. Ceci dit, l'hégémonisme occidental s'effrite davantage. « *Le monde est désormais aussi arabe, asiatique et africain qu'il est occidental* »¹³, faisait remarquer un défenseur américain des droits de l'homme. Cette résistance à l'influence occidentale est la preuve de l'émancipation des civilisations non-occidentales, lesquelles veulent aussi imprimer leur marque hégémonique dans l'histoire de l'humanité. La mondialisation se lit donc sous le prisme de l'impérialisme où chaque conscience, chaque civilisation se pose en s'opposant à d'autres dans le but de s'affirmer comme une puissance.

La volonté de domination – surtout avec l'émergence d'autres puissances autre que l'Occident, lesquelles cherchent aussi à étendre leur civilisation – hypothèque la paix mondiale, la valeur suprême recherchée par tous les peuples pour le bonheur de l'humanité. La marche à l'unisson des États vers la paix mondiale ne sera possible que si et seulement si chaque État respecte la souveraineté et l'intégrité territoriale de l'autre ; si la culture de chaque peuple est respectée, car mondialiser ne doit pas signifier effacement des civilisations pour le triomphe d'une civilisation quelconque, ainsi que le relevait Fernand Braudel : « *il serait « infantile » de penser que la mondialisation ou « le triomphe de la civilisation au singulier » mettra un terme à la pluralité des cultures historiques incarnées depuis des siècles par les grandes civilisations du monde.* »¹⁴ Ainsi, si le rapport, les relations entre les peuples, les États, s'opèrent sous l'angle du multiculturalisme, ou plus précisément dans une vision pluriversaliste, nous pourrions passer d'une mondialisation hégémonique, orchestrée par la civilisation occidentale, à une mondialisation panhumaine, selon l'expression du philosophe jésuite Teilhard de Chardin. Il s'agit là de la convergence des cultures vers la paix mondiale. C'est dans cette optique que nous nous sommes proposés d'intituler notre thèse : « *L'idée d'une mondialisation humaniste : Une analyse du Choc des civilisations de Samuel Philips Huntington* ».

¹² Cité par S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 214.

¹³ *Id.*

¹⁴ F. Braudel, *On History*, cité par S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, pp. 81-82.

Dans son *Choc des civilisations*, ouvrage sur lequel se fonde notre analyse, Huntington met en lumière les relations internationales, du moins la géopolitique globale de la période post-guerre froide. Les rapports entre les peuples, les États sont régis par les affinités culturelles, contrairement aux affinités idéologiques qui avaient cours durant toute la période d'avant 1990. Selon Huntington l'histoire de l'humanité révèle que les rapports entre les peuples sont marqués par des hostilités plus ou moins flagrantes. Ces hostilités peuvent déboucher à de violents conflits armés. C'est le cas des antagonismes entre les blocs capitaliste et communiste qui s'opposèrent durant toute la période de la guerre froide. Durant cette période les peuples se déterminaient selon leur appartenance à l'une et l'autre de ces idéologies. Avec la chute du communisme, l'idéologie n'est plus le facteur identitaire des peuples, mais chacun se définit désormais par son appartenance à l'une des civilisations qui font l'histoire de l'humanité du monde contemporain. Ainsi d'après Huntington, la fin de la guerre froide marque le passage du monde idéologique au monde civilisationnel. La civilisation devient de ce fait le critère d'identification et de différenciation des peuples, et le paradigme permettant de comprendre le rapport entre les peuples. Ceci dit, « *la politique globale dépend désormais de plus en plus de facteurs culturels.* »¹⁵ Dans leurs affinités culturelles, les États qui partagent la même culture se rapprochent et, par ricochet, sont hostiles à ceux dont la culture diffère de la leur.

Avec la création de l'ONU au lendemain de la Deuxième guerre mondiale, bien encore suite au déclin du bloc communiste mettant un terme à la Guerre froide, nous crûmes à l'avènement d'un monde de paix, un monde où les appétits égoïstes, hégémoniques de domination seront anéantis. Malheureusement les conflits s'accroissent davantage. Et ils ont changé de paradigme. Si pendant la Guerre froide les conflits mondiaux étaient idéologiques, les conflits de l'après-guerre froide sont, par contre, civilisationnels. Chacune des civilisations dans le monde cherche à s'affirmer et à se prévaloir. D'où le choc qui en résulte suite à leur rencontre : le choc des civilisations dont parle Huntington. Ce choc des civilisations hypothèque ainsi la paix mondiale.

Ce travail s'inscrit dans le cadre de notre spécialisation, à savoir l'éthique et la philosophie politique. Intéressé par la géopolitique mondiale de la période post-guerre froide, période dans laquelle les rapports entre les États et même entre les peuples – dans leur diversité – paraissent être des antagonismes hégémoniques, économiques et même culturels (pourtant depuis la fin de la guerre froide, l'humanité semble avoir milité pour un monde globalisé ou

¹⁵ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 15.

mondialisé), le problème sur lequel se focalisera nos axes de réflexion est celui des conditions d'émergence d'une mondialisation humaniste dans un monde en proie aux tensions économiques, hégémoniques et surtout aux replis identitaires. Plus précisément nous tenons à réfléchir sur la place de l'homme ou de l'humain face aux antagonismes hégémoniques, économiques et politiques entre les différentes civilisations qui phénoménalisent la mondialisation en ce présent siècle. Cette investigation n'est pas anodine ; elle relève plutôt d'un sérieux constat : dans l'interconnexion des États et surtout avec la chute du communisme, l'Occident tend à faire converger tous les États et tous les peuples du monde vers une seule idéologie : l'idéologie capitaliste, et vers des valeurs relevant uniquement de sa civilisation. Pourtant la diversité des peuples reconnue dans le monde implique la diversité des cultures et, par conséquent, la diversité des visions, des valeurs et des principes propres à chaque peuple. Plus encore, la civilisation occidentale se positionne en guide suprême de la planète. Et, de ce fait, elle cherche à imposer sa vision du monde aux autres États. Dans ce cas, la mondialisation se déploie sous le prisme de la vision occidentale. Cette mondialisation nie ainsi la composition du monde en diverses couches socioculturelles. La question centrale est donc la suivante : mondialisation signifie-t-elle l'homogénéisation des civilisations par leur convergence vers une seule identité culturelle ?

Dans la mesure où les civilisations, jadis faibles, s'émancipent davantage, affirmant leur notoriété et leur estimation dans le monde, ce qui entraîne, dans la rencontre des civilisations, ce que Huntington appelle « le choc des civilisations », la question est de savoir si les relations entre les peuples sont vouées à l'échec ? Avec l'affirmation des civilisations non-occidentales qui cherchent à s'affranchir de la domination occidentale, nous assistons à la montée en puissance des conflits intercivilisationnels (chrétiens contre musulmans, Chine contre Occident, etc.), du terrorisme, des conflits civils à visée séparatiste, etc. Ces conflits mettent ainsi en péril la paix mondiale dont les artisans mendient au quotidien. Ainsi, pour y parvenir, ne faut-il pas dépasser les conflits intercivilisationnels pour parvenir à une vision qui promeut le dialogue intercivilisationnel ? Puisque la mondialisation, telle qu'elle se présente aujourd'hui, se caractérise par une volonté de puissance, un impérialisme à outrance du Nord sur le Sud, des riches sur les pauvres, en un mot une domination démesurée des civilisations fortes sur les civilisations faibles, et étant donné qu'il n'est plus possible, à proprement parler, de penser une société autarcique dans ce présent siècle, alors que doivent faire les faibles pour entrer dans la mondialisation sans pour autant perdre leur identité propre ? Comment la diversité culturelle peut-elle contribuer à l'avènement d'une mondialisation dite humaniste ? Cette dernière

question nous invite à penser une mondialisation qui se veut une totalisation, une globalisation sans dépersonnalisation ; c'est-à-dire une mondialisation qui prend en compte les particularités singulières de chaque peuple dans leur culture. C'est un appel à une universalisation, à une unicité plurielle du monde dans la diversité culturelle. D'où l'éthique de l'acceptation et de la complémentarité.

Depuis la fin de la guerre froide, les rapports entre les États sont de plus en plus tendus ; le terrorisme se fait monnaie courante dans le monde ; les rapports interhumains, inter-États, sont davantage axés sur les ressources naturelles, avec pour conséquence les guerres de toute sorte et la volonté de domination nourrie par les puissances hégémoniques de la planète. Le cadre conceptuel de notre travail – est celui des relations internationales – et la période qui nous intéresse est l'après-guerre froide. En analysant la géopolitique globale de cette période, nous envisageons présenter les mécanismes devant conduire à l'avènement d'une mondialisation où les appétits hégémoniques et dissuasifs seront bafoués, une mondialisation qui sera l'expression d'une véritable solidarité mondiale pour l'équilibre et l'égalité entre les peuples, entre les civilisations. L'idée centrale de notre thèse est de montrer que la paix mondiale, l'équilibre mondiale, ne seront possible que si les politiques du monde l'observent dans une dynamique du multiculturalisme mondial, où les relations entre les civilisations doivent être des relations de complémentarité et non d'antagonisme. À cet effet Huntington pense que « *Nous éviterons une guerre généralisée entre civilisations si, dans le monde entier, les chefs politiques admettent que la politique globale est devenue multicivilisationnelle et coopèrent à préserver cet état de fait.* »¹⁶ Chaque civilisation est unique ; le monde est pluricivilisationnel. L'accepter, nous mettra à l'abri d'une guerre généralisée. En plus la culture se présente comme la fenêtre à travers laquelle un peuple observe le monde et l'analyse. Donc l'acceptation de la culture de l'autre doit être un atout pour la saisie et la compréhension du monde. Nous devons alors passer de l'universalisme au pluriversalisme. Dans ce travail, il s'agit donc pour nous d'analyser les mobiles d'un humanisme contemporain dont les rapports de l'homme avec la matière d'une part, et les rapports des hommes entre eux autour de la matière d'autre part, doivent concourir pour l'humanisation de l'homme, sa protection et la survie de l'humanité tout entière.

Dans une démarche analytico-critique du *Choc des civilisations* de Huntington, et en nous appuyant sur les écrits d'autres penseurs tels que Kwamé Nkrumah, Samir Amin, Charles

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

R. Mbélé, Pius Ondoua, Serges Latouche et bien d'autres, nous orienterons notre investigation autour de trois principaux axes. Dans le premier axe, constituant la première partie de notre travail, nous analyserons la pensée de Samuel Philips Huntington dans son ouvrage sus-cité. Nous montrerons, dans cette partie, que l'interconnexion des peuples et des États est parsemée de vives tensions, des rivalités dues à l'affirmation tous azimuts des identités culturelles où chaque peuple tend à imposer sa culture. Ce qui nous amène à admettre que le monde de nos jours ne peut plus continuer à se lire sous le prisme de l'Occident ou d'une seule culture particulière. Plusieurs civilisations constituent l'humanité. Ces civilisations ont des visions divergentes du monde. Plus encore elles sont de plus en plus hostiles à l'ordre mondial instauré par l'Occident. Elles cherchent ainsi à instaurer un nouvel ordre mondial. L'Occident, avec pour chef de file les États-Unis, quant à lui ne veut pas perdre son statut de leader du monde. Ce qui occasionne ainsi des conflits pouvant conduire à des guerres farouches. Ce qui nous amène alors à nous interroger dans cette partie : s'agit-il de la mondialisation ou d'un choc de civilisation ?

Dans la deuxième partie où nous relèverons les problèmes de pertinence du pessimisme intercivilisationnel de Huntington, nous montrerons que le caractère conflictuel de la mondialisation de l'ère post-guerre froide n'est pas originellement un antagonisme des identités civilisationnelles au sens huntingtonien du terme. Autrement dit ce n'est pas d'abord la diversité des religions qui crée l'inimitié entre les peuples, mais c'est la divergence d'intérêts économiques et la volonté de domination (pour les uns) et le besoin de plus de liberté et protection de leurs ressources (pour les autres), qui conduisent les peuples à entrer en conflit. C'est la raison pour laquelle certains États qualifient la mondialisation du présent siècle d'un impérialisme voilé, ce que Nkrumah appelle « le néo-colonialisme », et pour Mbélé il s'agit du postcolonialisme. Vue sous cet angle, la mondialisation loin de promouvoir un équilibre mondiale entre les peuples, perpétue davantage des inégalités, mettant ainsi en péril la coexistence des peuples. D'où la nécessité de déplacer le centre d'intérêt des rapports. Celui-ci doit être avant tout l'humain.

Le troisième axe de notre investigation : pluriversalisme culturel pour une mondialisation humaniste, entend faire un dépassement de l'universalisme. Certes la mondialisation se doit être, comme l'a exprimé Léopold S. Senghor, « un rendez-vous du donner et du recevoir » où la rencontre des cultures doit être un échange synallagmatique des valeurs humaines qu'incarne chacune d'elles. Mais cette rencontre ne doit pas s'entrevoir en termes d'universalisme, en tant qu'homogénéisation des cultures. Dans l'universalisme se

dégage une trajectoire qui tend vers un, c'est-à-dire que toutes les cultures doivent tendre vers une seule culture (avec un "c" minuscule). Une telle entreprise porte les marques de la domination. C'est la raison pour laquelle nous optons pour un pluriversalisme. C'est-à-dire que le monde, vu son immensité, doit s'observer et être analysé sous plusieurs angles. Ces angles ne sont rien d'autre que les différentes cultures à travers lesquelles les peuples, dans leur spécificité particulière, conçoivent le monde. C'est en acceptant cette différence qu'une convergence des cultures pour la paix mondiale sera possible. Cette analyse consistera à montrer que les rapports entre les peuples ne sauront être voués à l'échec. La paix mondiale est possible. Il suffit juste aux différentes civilisations du monde de voir en l'autre non pas un ennemi, mais un collaborateur dans la construction de l'humanité. Cette convergence doit aboutir à la Civilisation, c'est-à-dire l'ensemble des pratiques et valeurs qui promeuvent l'épanouissement de l'homme, sa liberté ainsi que sa valorisation, indépendamment de sa culture propre, en vue de la coexistence harmonieuse et pacifique de tous les peuples.

PARTIE I

LA MONDIALISATION OU LE CHOC DES CIVILISATIONS AVEC HUNTINGTON ?

INTRODUCTION PARTIELLE

La fin de la guerre froide a inauguré une nouvelle ère dans la géopolitique mondiale. Pour certains, avec le triomphe de la démocratie libérale sur le communisme, la décennie 1990

marque « la fin de l'Histoire ». Ce concept cher à Francis Fukuyama met en exergue l'universalisation de la démocratie occidentale. Autrement dit, selon l'auteur de *La fin de l'histoire et le dernier homme*, les États jadis communistes et socialistes sont entrés dans la phase de démocratisation. À contrario, une telle vision n'est pas partagée par tous les analystes de la politique de l'après-guerre froide. Si pour Fukuyama la fin de la guerre froide donne l'espoir d'un universalisme politique, économique et culturelle tel que voulu et entretenu par l'Occident, pour Huntington, par contre, la fin de la guerre froide a permis aux peuples de redéfinir leurs identités. En outre, observe Huntington, l'effondrement des derniers régimes totalitaires et la fin des conflits idéologiques n'ont pas empêché le « *retour des rivalités traditionnelles entre États-nations* »¹⁷. L'identité que les peuples ou les États tendent à redéfinir n'est pas une identité idéologique. Ils font plutôt recours à l'histoire afin de se réapproprier leur culture, laquelle leur permet de se distinguer d'autres peuples. Il n'est donc plus question de se demander à quel camp appartenons-nous ? Mais la question qui se pose dorénavant est de savoir : « Qui sommes-nous ? », ainsi que s'interrogea Huntington dans un ouvrage titré de la sorte¹⁸. La découverte de son entité culturelle va conduire à l'établissement des alliances entre États de même affinité culturelle. Les blocs d'alliances idéologiques de la guerre froide se substituent alors en blocs d'alliances culturelles. Avec l'interconnexion des peuples, facilitée par le flux des technologies et les moyens de l'information et de la communication, les entités civilisationnelles interagissent. Cette interaction n'est pas toujours pacifique, tel qu'analysé par ceux qui ont cru que l'avènement de la démocratie libérale instaurerait un monde de paix. Ceci est d'autant plus plausible avec les divergences politiques et culturelles qu'on observe davantage dans le monde, sans toutefois mettre de côté l'hostilité et la révolte des sociétés non occidentales contre l'Occident. Ce qui nous amène à poser la question de savoir : l'interconnexion des peuples et des États concourt-il à la mondialisation ou alors elle est plutôt un élément de tension et de conflit ? Autrement dit, avec la résurgence du sentiment culturel peut-on penser une mondialisation, vue sous l'angle de l'universalisme ?

CHAPITRE I : LE CONTEXTE D'EMERGENCE DE LA PENSEE DE HUNTINGTON

Toute pensée émerge d'un contexte précis. Celui-ci est conçu comme l'élément enzymatique de la réflexion du penseur. La réflexion de Samuel Philips Huntington s'inscrit

¹⁷ S. P. Huntington, « Le choc des civilisations ? », *Commentaire* 1994/2 n° 66, p. 238-252, in www.cairn.info - Institut d'Études Politiques de Paris, consulté le 13/01/2016 à 12h22.

¹⁸ S. P. Huntington, *Qui sommes-nous ?*, Paris, Odile Jacob, 2004.

dans cette logique. En d'autres termes, la pensée de l'auteur du *Choc des civilisations* n'est pas *ex nihilo*, elle découle de l'observation de l'action géopolitique globale après l'écroulement du bloc soviétique. C'est dans cette optique que nous tenons, dans ce chapitre, à mettre en lumière ce contexte d'émergence de la pensée du sociopolitologue américain, notamment dans son ouvrage qui fait l'objet de notre analyse dans ce travail : *Le choc des civilisations*.

I. Le contexte historique

I.1 La fin de la guerre froide, une transition de l'idéologisme, du nationalisme au culturalisme

La fin de la guerre froide est l'élément enzymatique de la réflexion de Huntington dans son analyse des relations entre les États dans le monde. Au lendemain de la guerre froide, constate Huntington, la géopolitique globale change de paradigme. Longtemps basée sur des affinités idéologiques, la politique globale de l'ère post-guerre froide s'enracine désormais sur les affinités culturelles, civilisationnelles. Les peuples, les États partageant la même culture, la même civilisation cherchent à se rapprocher tout en devenant plus ou moins hostiles aux peuples, aux États dont la culture et la civilisation sont différentes aux leurs. Ainsi pour Huntington, la fin de la Guerre froide marque le début d'une nouvelle politique globale. Celle-ci « *dépend désormais de plus en plus de facteurs culturels.* »¹⁹ Nous remarquons donc que la fin de la guerre froide est une période transitoire entre la politique globale à coloration idéologique et la politique globale portée par les affinités culturelles. Cette transition du nouvel âge de la politique globale se manifeste par l'attachement des citoyens de certaines nations qu'à d'autres.

L'identité nationale n'est plus le seul critère de définition d'un peuple. Les peuples s'identifient désormais de plus en plus en rapport à leur appartenance culturelle. Celle-ci est transnationale. Les deux anecdotes suivantes, rapportées par Huntington, illustrent ce nouveau facteur d'identification des peuples, à savoir la civilisation. La première anecdote fait état du démembrement de l'URSS. Suite au déclin de l'Union soviétique, chute qui conduisit à l'indépendance de la Fédération russe, des universitaires russes et américains se réunirent à Moscou, le 3 janvier 1992, dans l'auditorium d'un bâtiment gouvernemental. Ils avaient enlevé la statue de Lénine et le drapeau de la Fédération russe qui flottait à la façade avait été suspendu à l'envers.²⁰ Ce fait symbolise la transition de la nouvelle identification des peuples après la

¹⁹ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations* (1996), Paris, Odile Jacob, 1997, p. 15.

²⁰ *Id.*

guerre froide. La deuxième anecdote rapporte le rassemblement du 18 avril 1984, à Sarajevo, où deux mille personnes ont brandi les drapeaux de l'Arabie Saoudite et de la Turquie en signe de leur attachement à la civilisation musulmane dont ces deux États font partie.²¹ Les drapeaux des États, autres que les leurs, que les manifestants brandissent sont, non pas un signe d'appartenance à ces États, mais plutôt la manifestation de leur attachement à la culture dont cet État est porteur. Ce qui importe plus, ce n'est pas ni la nation ni l'idéologie, mais la culture, la civilisation. Ces phénomènes sont, selon Huntington, le passage d'une politique globale à connotation idéologique, à une géopolitique à variable civilisationnelle. Autrement dit, la chute du communisme fut une période transitoire du nouveau paradigme de la politique globale.

D'après le géopolitologue américain, Huntington, ce sont les affinités culturelles, et non pas idéologiques, qui déterminent désormais la qualité des rapports entre les États dans le monde de l'après-guerre froide. Plus les États sont culturellement proches, plus leurs rapports sont pacifiques et harmonieux. De même, la différence culturelle de certains États peut rendre hostiles leurs relations. De même, les États de même culture ont les mêmes amis et les mêmes ennemis. C'est dire que si un État non-musulman a des différends avec un État musulman par exemple, cet État sera en conflit avec les autres États musulmans. Cela s'est révélé entre la Turquie et la France, suite à l'assassinat, le 16 octobre 2020, du professeur Samuel Paty par un de ses étudiants. L'incident fait suite à deux caricatures du prophète Mohamed issues du journal *Charlie Hebdo* qu'avait faites cet enseignant d'histoire géographie du collège du Bois-d'Aulne à Conflans-Sainte-Honorine en France. N'ayant pas supporté cette attitude qualifiée d'islamophobie de la part de l'enseignant, son étudiant, d'origine tchéchène, Abdoulahk Anzorov, après l'avoir assassiné par arme blanche, le décapita. Cet incident a engendré des tensions entre la France et certains États musulmans, en l'occurrence la Turquie, l'Égypte et le Maroc. Les produits français se verront alors être retirés des supermarchés marocains par exemple. Ceci montre que les affinités culturelles engendrent à la fois l'amitié et l'inimitié. Si on a de vrais amis, du point de vue culturel, on a aussi de vrais ennemis. C'est une vérité qu'on ne saurait nier.

La culture se présente désormais comme l'élément d'unité, d'une part et de division, d'autre part. Le monde d'après-guerre froide n'est plus celui des affinités idéologiques, mais celui de la dominance des affinités culturelles. De la sorte, certains États peuvent être idéologiquement opposés, mais culturellement ils convergent vers l'harmonie. D'autres par

²¹ *Id.*

contre peuvent partager une même idéologie, mais leur contrariété culturelle les distancie. En ce sens Huntington dit : *« Des pays liés par des affinités culturelles coopèrent aux plans économique et politique. Les organisations internationales fondées sur une communauté culturelle entre États, comme l'Union européenne, sont bien florissantes que celles qui tendent de transcender les cultures. »*²²

Le monde de l'après-guerre froide, remarque Huntington, est celui dans lequel les distinctions idéologiques, politiques et économiques sont devenues sans importance dans l'identification des États. Ce qui permet désormais de distinguer un peuple d'un autre, c'est la culture, mieux la civilisation. C'est dire que les convictions idéologiques qui opposaient les États sont remplacées par des considérations culturelles. La question sur le camp d'appartenance n'a plus de valeur ni de sens. De plus en plus les peuples recherchent leurs traits culturels. C'est tout le sens du « Qui sommes-nous ? » À cette question, les peuples trouvent la réponse dans des appartenances religieuse, linguistique, historique, dans leurs schèmes de valeurs, leurs comportements ainsi que leurs institutions. Bref la culture est devenue l'élément sur lequel les peuples se déterminent et s'identifient par rapport à d'autres. De ce fait, la politique devient tout simplement servante de la culture. Autrement dit, la politique est désormais utilisée pour faire prévaloir et préserver les intérêts culturels. En outre, la puissance économique de certaines sociétés devient un atout pour faire asseoir leur notoriété civilisationnelle et de rivaliser d'autres civilisations. C'est le cas des civilisations confucéenne et musulmane qui, du fait de leur accroissement économique, rivalisent constamment l'Occident. Car, *« plus leur pouvoir et leur confiance en elles augmentent, plus elles affirment leurs valeurs culturelles et rejettent celles que l'Occident leur a imposées. »*²³

I.2 La fin de la guerre froide : l'ère d'une nouvelle géopolitique globale

Le repli identitaire civilisationnel observé au début de la décennie 1990 a bouleversé la géopolitique globale. D'abord la politique internationale n'est plus une interaction des États occidentaux seuls ; elle met maintenant en interaction l'Occident et les non occidentaux d'une part et, d'autre part, les États non occidentaux entre eux. Autrement dit, ainsi que le relève Huntington, *« avec la fin de la guerre froide, la politique internationale sort de sa phase occidentale pour devenir le centre des interactions entre civilisation occidentale et civilisations*

²² *Ibid.*, p. 22.

²³ *Ibid.*, p. 20.

non occidentales, ainsi qu'entre civilisations non occidentales. »²⁴ C'est dire que dans le monde post-guerre froide, les États des civilisations non occidentales se libèrent progressivement de l'influence occidentale. Ils se sentent désormais libres de nouer des relations diplomatiques avec n'importe quel État. Les civilisations non occidentales cherchent aussi à être les acteurs de l'histoire de l'humanité. Dans ce nouvel âge de la politique globale, « les peuples et les gouvernements des civilisations non occidentales ne sont plus de simples objets de l'histoire à la merci du colonialisme occidental, mais, au même titre que l'Occident, ils donnent mouvement et forme à l'histoire. »²⁵

Ensuite, la politique globale contemporaine est devenue une politique des affinités culturelles. La culture va davantage, à la fois, rapprocher et distancier les États. Ceux qui partagent la même civilisation se rapprochent tout en s'éloignant de ceux dont la civilisation est différente de la leur. Du coup, il s'établit des coopérations, des alliances sur la base des affinités culturelles. En outre, si pendant la guerre froide, en fonction des intérêts visés, les États dits non alignés pouvaient migrer d'un camp idéologique à l'autre, dans le monde post-guerre froide, il devient impossible d'être non aligné, du moins, du point de vue culturel. Chaque État, chaque peuple tend désormais à s'identifier dans une civilisation spécifique, laquelle fonde et définit ses alliances et ses oppositions, c'est-à-dire ses amis et ses ennemis dans le monde. Ces coopérations culturelles, que les États établissent, débouchent à un régionalisme économique dont l'objectif est d'accroître la puissance économique de la civilisation afin de rivaliser l'ennemi. En effet, « avec la fin de la guerre froide, les pays ont commencé à développer de nouveaux antagonismes et nouvelles affinités, ou bien à en raviver d'anciennes. Ils tendent à se regrouper et le font avec des pays appartenant à la même culture et à la même civilisation. »²⁶ Bien que certaines organisations politiques sont constituées des États d'entités culturelles différentes, ceci n'empêche pas ces États de se distendre du fait qu'ils ne partagent pas la même civilisation. C'est le cas de la Grèce et de la Turquie qui, bien qu'étant membres de l'OTAN, ont des relations plus ou moins tendues avec les autres États membres de cette organisation.

Ce pessimisme huntingtonien d'après lequel les pays à cultures différentes, pourtant membres d'une même organisation politique internationale, entretiendront un antagonisme, montre qu'il est peu plausible que les alliances économiques et politiques contribuent à

²⁴ S. P. Huntington, « Le choc des civilisations ? », p. 6.

²⁵ *Id.*

²⁶ *Ibid.*, p. 138

l'apaisement des conflits dans le monde. Seules les coopérations fondées sur les affinités culturelles ont de fortes chances de résister. Dans le monde post-guerre froide, les affinités culturelles facilitent et faciliteront la coopération et la cohésion entre les États, tandis que les États à cultures différentes ont et auront du mal à cohabiter. Ceci pour plusieurs raisons : premièrement chaque pays tend à redéfinir son identité culturelle et à s'attacher à elle et à ses institutions, à son territoire, à sa religion. Bref la conscience indigène des peuples les pousse à rester jaloux de leur culture. Si celle-ci coïncide avec celle des États voisins, il y aura une inclinaison à la coopération, au cas contraire c'est un sentiment d'hostilité qui naîtra entre les voisins. En ce sens Huntington affirme :

Dans le monde entier, on se différencie de plus en plus désormais en termes culturels. Cela implique que les conflits entre groupes culturels sont de plus en plus importants ; les civilisations sont les identités culturelles plus larges ; les conflits entre groupes appartenant à des civilisations différentes sont donc centraux dans la politique globale.²⁷

Le deuxième aspect pouvant expliquer l'antagonisme des États dans le monde est l'élan de modernisation socioéconomique des États. Chaque État tend à moderniser son économie et, par conséquent, sa société. Ceci passe par l'adoption des techniques modernes de développement telles que l'industrialisation et la maîtrise de la technologie. Certes, ils empruntent le secret auprès des États déjà technologiquement avancés, mais ils privilégient davantage leur civilisation en adaptant ces emprunts à leur culture. Ils donnent la priorité à leurs produits en encourageant la consommation locale. Ce qui accroît leur économie en ceci qu'ils réduisent considérablement les importations. C'est le cas par exemple de la Chine et de certains pays musulmans. Ces pays estiment que leur réussite n'est pas due à une civilisation autre que la leur. C'est ce qui leur donne plus de vigueur et de puissance, entraînant ainsi une volonté d'affirmation et d'expansion de leurs cultures, c'est-à-dire leur identité civilisationnelle.

L'affirmation de l'identité est un marquage de la différence vis-à-vis de quelqu'un d'autre. Dans ce monde contemporain à domination civilisationnelle, l'on fait prévaloir sa civilisation pour marquer la différence entre la mienne et celle de l'autre. Plus précisément, « l'identité à quelque niveau que ce soit – personnel, tribal, racial, civilisationnel – se définit toujours par rapport à l'« autre », une personne, une tribu, une race ou une civilisation différentes. »²⁸ Dans cet établissement de la différence vis-à-vis de l'autre, les États tendent à se rapprocher de ceux dont la culture est semblable. En se rapprochant des États de culture

²⁷ *Ibid.*, p. 139.

²⁸ *Id.*

semblable, il s'agit pour les États de constituer une identité culturelle globale dont l'objectif est d'affirmer la supériorité de ladite civilisation aux autres civilisations. Il se crée alors une sorte de dichotomie : « eux » et « nous ». Le « eux » c'est un étranger, il est différent de nous. Pour cela il faut « *protéger ce qui « nous » distingue d'eux* »²⁹

Le quatrième axe d'interaction culturelle est politique, économique, social et hégémonique. Chaque civilisation s'estimant supérieure à l'autre, veut dominer politiquement, économiquement et culturellement l'espace géopolitique mondial. Généralement ce sont les États faibles qui sont les terrains de bataille dans ce rapport de force entre les puissants, car les grandes puissances des civilisations dominantes convoitent ensemble les ressources naturelles des pays pauvres. Étant de civilisations différentes et à intérêts opposés, elles ne pourront qu'entrer en conflit.

Au final, la géopolitique globale du monde contemporain est culturelle. La culture est devenue le centre des interactions des États dans le monde. Elle rapproche certains et en éloigne d'autres. Les différences qui opposent les États sont surtout d'ordre culturel, bien qu'elles impliquent la politique et l'économie.

II. L'historicisme contemporain, au-delà de l'analyse de Fukuyama : Contexte idéologico-scientifique de la pensée de Huntington

Nous ne prétendons pas présenter ici un quelconque débat scientifique qu'il y aurait eu entre Francis Fukuyama et Samuel P. Huntington. La relation scientifique que nous tenons à établir ici réside sur leur commun point de départ de leur analyse de la géopolitique globale contemporaine. Tout comme Fukuyama, Huntington s'est intéressé à la politique globale du monde contemporain de l'après-guerre froide. Cependant, leurs analyses restent divergentes. Si Fukuyama se présente comme partisan de l'école de la « fin de l'histoire », Huntington par contre s'inscrit en faux contre une telle posture. Dans son analyse de la politique post-guerre froide, meublée par un repli identitaire et une indigénisation des peuples, le compatriote de Fukuyama pense que l'histoire universelle de l'humanité poursuit toujours son odyssée.

²⁹ *Idem.*, p. 140

II.1 La question de la fin de l'Histoire

II.1.1 Du sens terminologique de « fin de l'histoire »

Le concept d'Histoire que nous entendons analyser ici n'est pas à appréhender au sens grec ou latin du terme (*historia*), à savoir l'enquête ou l'étude d'actions humaines, d'événements, tels qu'ils se sont déroulés au fil du temps et dont l'exposition permet aux générations présentes et futures de s'approprier le passé, suivant un ordre chronologique desdits événements tels qu'ils se sont déroulés. Cette entreprise relève de la compétence de cette science humaine, portant le même nom, chargée d'étudier le passé chronologique de l'humanité. Cette histoire-là peut être qualifiée d'histoire événementielle. Pius Ondoua la présente comme « *une simple connaissance des différents états réalisés successivement dans le passé par les peuples, par l'humanité.* »³⁰ Par contre, l'histoire dont il est question dans notre étude ici, loin d'être une phénoménologie du passé, est l'esprit ou la force constitutive des sociétés humaines. Dans ce sens, parler du mouvement historique revient à appréhender le processus évolutif de la pensée humaine dans son élan d'établissement d'une forme de société humaine qui corresponde la mieux aux aspirations des hommes. Donc, dire que l'histoire est parvenue à sa fin, c'est en effet dire que la raison est parvenue à établir la meilleure forme d'organisation sociale possible. C'est cet équivoque que Fukuyama tend à lever en affirmant : « *ce dont je suggérais la fin n'était évidemment pas l'histoire comme succession d'événements, mais l'Histoire, c'est-à-dire un processus simple et cohérent d'évolution qui prenait en compte l'expérience de tous les peuples en même temps.* »³¹

L'Histoire est le mouvement conjoncturel de la réalisation de l'esprit humain, en quête de sa liberté. Hegel présente ce mouvement comme le processus de libération et de réalisation de la Raison, où l'esprit réalise son humanité : « *l'histoire est le processus par lequel l'esprit se découvre lui-même.* »³² Cette réalisation de l'humanité par l'esprit s'effectue dialectiquement. Cette dialectique présente une évolution de l'esprit en trois phases : l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu. Ce troisième stade correspond à l'accomplissement de la raison : Il n'est plus un en soi, mais il devient « un en soi et pour soi ». C'est-à-dire que l'esprit est sorti de son égo, de sa subjectivité pour embrasser d'autres subjectivités, avec lesquelles il constitue désormais une communauté humaine dans laquelle se réalise chaque liberté subjective. C'est

³⁰ P. Ondoua, *Humanisme et dialectique. Quelle philosophie de l'histoire, de Kant à Fukuyama ?*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 153.

³¹ F. Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, p. 12.

³² F. Hegel, *La raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, Union générale des éditions, Paris, 1965, p.18.

donc, selon Hegel, la marche progressive de l'esprit universel vers la moralité absolue qui correspond à la manifestation de la liberté. Cette phase correspond à l'avènement de l'État libéral. Ceci n'est pas différent de la conception que Pius Ondoua a du mouvement historique. Pour lui l'histoire est « *la dynamique du développement des sociétés au sein desquelles se réalise le développement de l'essence de l'individualité des sujets historiques* »³³. En parlant de la réalisation du « développement de l'essence de l'individualité des sujets historiques », nous comprenons que l'Histoire se conçoit ici comme le mouvement au cours duquel l'homme, le sujet historique, acteur et auteur dudit mouvement, construit progressivement son humanité, si celle-ci doit être prise comme son essence. Notre préoccupation étant de saisir le mouvement historique, il s'agit pour nous de réfléchir sur le sens dudit mouvement. Ce qui convient de statuer sur le concept de "fin", en parlant de « Fin de l'histoire ».

En parlant de fin de l'histoire, quelle est la portée du concept fin : s'agit-il de la téléologie ou de l'achèvement ? Le mot fin peut avoir ici une double signification. Il peut s'appréhender comme le terminus, l'achèvement, l'arrêt. Dans ce cas, parler de fin de l'histoire s'appréhenderait à l'achèvement de l'histoire. C'est-à-dire que le mouvement historique, le développement des sociétés humaines est parvenu à son terminus, aucune évolution n'étant plus possible. Cependant si nous admettons que l'histoire, qu'elle soit événementielle ou mouvement historique, s'inscrit dans une variable qui est le temps et que la trajectoire de ce dernier tend vers l'infini, c'est-à-dire que le temps reste dans la continuité, on ne saurait alors concevoir un achèvement, un terminus de l'histoire. Tant que les hommes seront présents dans le monde, l'histoire s'écrit toujours et le mouvement historique se déploiera toujours. C'est dans ce sens que le mot « fin » peut s'entendre en termes de finalité. Plus précisément, le mot fin « *renvoie essentiellement pour nous à l'idée de finalité, de but final, immanent à la réalité en tant qu'œuvre d'acteurs historiques assignables, sans que cette finalité, but plutôt que terme, soit arrêt ou achèvement.* »³⁴ Sur la base de ces différentes terminologies que nous livre le mot « fin », la notion de « fin de l'histoire » peut s'appréhender, d'une part comme achèvement du mouvement historique dans le processus de construction des sociétés et, d'autre part, comme atteinte de la téléologie visée par l'homme dans ce mouvement, ou alors les deux à la fois, à savoir finalité et terminus.

³³ P. Ondoua, *Op.cit.*, pp. 153-154.

³⁴ *Ibid.*, p. 154.

II.1.2 La fin de l'histoire comme finalité et finitude déterminées du mouvement historique

Pour les philosophes de l'historicisme tels qu'Emanuel Kant, Karl Marx, Frédéric Hegel, Jürgen Habermas et, bien avant eux, les Pères de l'Église, le mouvement historique suit une trajectoire bien déterminée, c'est-à-dire que l'évolution des sociétés humaines est orientée vers une finalité *a priori* connue. Marx, Hegel et Habermas, pour ne citer que ceux-ci, ont postulé que l'histoire parviendra à sa fin, c'est-à-dire que l'évolution des sociétés humaines s'achèvera avec l'établissement d'une forme d'organisation politique « *qui satisfait les besoins les plus profonds et les plus fondamentaux* »³⁵ des hommes. Selon eux, en effet, le mouvement historique vise une finalité sonnant de ce fait son glas. Autrement dit, dans la logique de ces philosophes de l'historicisme, l'atteinte de la finalité poursuivie par le mouvement historique met aussi un terme à ce mouvement : l'évolution des sociétés ne sera plus possible, puisque le mouvement historique aura réalisé ou atteint son objectif. Avant d'aborder cette question de la fin de l'histoire chez Fukuyama, il convient pour nous de voir la position de ses prédécesseurs. Nous nous limiterons sur Hegel, Marx et Habermas.

Chez Hegel et Marx, ainsi que le relève Pius Ondoua, l'histoire se présente comme unicité du temps, c'est-à-dire que l'histoire s'inscrit dans une durée bien déterminée. De ce fait le mouvement historique suit une finalité et connaîtra un achèvement : il y aura un moment où l'esprit réalisera son but escompté. En d'autres termes, chez Hegel et Marx, non seulement le mouvement historique vise une finalité, mais aussi il a une durée se logeant dans un terminus, un achèvement projeté : l'« *unicité du temps historique est détermination d'un itinéraire dont les terminus sont connus, identifiés : unicité rime alors avec unilinéarité* »³⁶. Bien que chez Hegel et Marx le mouvement historique suit une trajectoire bien définie, il faut souligner qu'ils s'opposent sur les acteurs de ce mouvement. Pour Hegel, c'est la raison qui réalise l'histoire alors que chez Marx c'est l'homme qui s'approprie le mouvement historique, lui assigne une finalité et met un terme à sa réalisation.

La philosophie hégélienne de l'histoire présente la raison comme le moteur de l'histoire. Plus précisément, Hegel affirme la primauté de la raison dans le mouvement historique ; c'est elle qui se déploie dans ce processus de réalisation de l'homme. Si donc c'est la raison qui est à l'œuvre dans le mouvement historique, c'est dire que cette réalisation est celle de la raison

³⁵ *Id.*

³⁶ P. Ondoua, *Humanisme et dialectique. Quelle philosophie de l'histoire, de Kant à Fukuyama ?*, p. 162.

qui parvient ainsi à saisir l'idée absolue devant orienter et guider les rapports intersubjectifs au sein de la communauté humaine. À cet effet il dit : « *l'Idée est en vérité ce qui mène le peuple et le monde, et c'est l'esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire qui a guidé et continue de guider les événements du monde.* »³⁷ Ceci revient à dire que c'est la raison qui, à travers l'Idée qui l'incarne, dirige l'univers ; elle est fondamentalement la dynamique réflexive, l'âme fondatrice et constructive de la vie, mieux encore la teneur intrinsèque de toute action humaine : sociopolitique, économique, culturelle. C'est ce qu'exprime Hegel lorsqu'il dit : « *la raison gouverne le monde et par conséquent gouverne et a gouverné l'histoire universelle.* »³⁸

Chez Hegel, ainsi que le fait remarquer Pius Ondoua, la raison réalise le mouvement historique suivant une trajectoire unilinéaire bien définie. Le devenir historique est passé du despotisme oriental vers l'État libéral en passant par les empires grec et romain. Ainsi, c'est dans l'État libéral que la raison se réalise concrètement. L'État, pour Hegel devient alors l'expression en acte de la liberté humaine. C'est dans l'État (libéral) en tant que communauté d'hommes libres que l'esprit se réalise, en ceci que l'esprit est parvenu à sortir de sa subjectivité (son « en soi ») pour s'unir à d'autres subjectivités. Il devient ainsi un en soi et pour soi, c'est-à-dire un être accompli et, de ce fait, guidé par la moralité objective.

Contrairement à Hegel pour qui c'est la raison ou l'esprit qui est le moteur du mouvement historique, Marx situe l'homme au cœur du devenir historique : c'est l'homme qui est le sujet de l'histoire. En tant que tel, c'est lui qui assigne à l'histoire sa finalité et sa finitude. Autrement dit, pour Marx c'est l'homme ou alors les hommes qui orientent le mouvement historique et lui assignent une fin (en même temps comme finalité et comme finitude). Dans une telle posture où le devenir historique repose sur la volonté subjective et consciente de l'homme et non pas celle de la raison comme chez Hegel, P. Ondoua vient à en déduire, à la suite de Solange Mercier-Josa, que chez Marx,

*les fins de l'histoire ne sont rien d'autre que les fins que l'homme assigne à l'histoire : ces fins ne sont ni transcendantes ou immanentes à l'histoire, ni extérieures à la volonté des sujets qui font l'histoire, même s'il faut reconnaître par ailleurs que ces fins ne sont pas toujours transparentes à la conscience des sujets, et même, que ces fins peuvent être totalement ignorées d'eux.*³⁹

On voit donc par là que l'histoire n'est plus celle de la volonté de la raison ou celle de la « ruse de la raison » qui dicte à l'homme son orientation. Avec Marx l'histoire devient plutôt

³⁷F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 31.

³⁸ *Ibid.*, p. 74.

³⁹ P. Ondoua, *Humanisme dialectique*, p. 165.

celle des sujets humains, des individus conscients et participants de l'action sociale. Ceux-ci ne sont plus séparés de l'histoire, mais ils forment avec elle une même réalité à savoir : le corps historique. En tant que créateurs du mouvement historique, les hommes sont aussi ceux qui lui assignent sa fin. Cette fin correspond à la période où les sujets historiques parviennent à une humanité communiste. Voilà pourquoi P. Ondoua présente le devenir historique chez Marx comme un mouvement dialectique ayant traversé cinq étapes ou stades : stade tribal – stade communal – stade féodal – stade capitaliste et enfin le stade communiste. Ce dernier est l'apogée du mouvement historique.

C'est dans la convergence de la rationalité communicationnelle vers le cosmopolitisme que Jürgen Habermas situe la fin de l'histoire. La fin de l'histoire selon le philosophe de l'agir communicationnel correspond à l'entrée en interaction communicationnelle des raisons. Il parle de rationalité communicationnelle. La trajectoire que suit l'histoire, selon Habermas, est bien déterminée : tout part de la période initiale pour la période de la constellation cosmopolitique, en passant par les périodes des cultures sédentarisées, des civilisations évoluées et la période des temps modernes. À quoi correspondent ces périodes marquant la trajectoire évolutive de l'histoire selon Habermas ?

De l'analyse de Pius Ondoua du mouvement historique chez Habermas, nous retenons que la période initiale est celle du déploiement des activités rationnelles. Leur finalité consistait à saisir, par une liaison rituelle, les interactions. La deuxième phase, c'est-à-dire la période des cultures sédentarisées, a reposé sur l'élevage et des cultures végétales, activités au cours desquelles des premières formes de regroupements commencèrent à s'établir, les individus commençaient par là à entrer en interaction communicationnelle. Plus précisément Habermas souligne que c'est au cours de cette période qu' « *un domaine profane de sous-système d'actions propres à une fin s'est dégagé des interprétations et formes d'actions propres à la réalisation communicationnelle entre sujets* »⁴⁰. Cette genèse de l'interaction communicationnelle va aboutir, pendant la période des civilisations évoluées, à la structuration de l'État et à l'organisation de la société en classes sociales. Par la même circonstance, une différenciation sera établie entre travail et interaction.

La période des temps modernes sera marquée par la rationalisation, « *où la critique des légitimations traditionnelles est faite au nom d'une rationalité toujours croissante entre les fins*

⁴⁰ J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 60. Cité par P. Ondoua, *Humanisme dialectique*, p. 174.

et les moyens. »⁴¹ Cette critique des revendications traditionnelles, à travers une rationalisation des pensées, conduira à la formation des constellations cosmopolitiques, où les frontières de l'État-nation seront brisées. Les hommes, mus par le libéralisme rationnel dépasseront les sphères de l'État-nation afin d'entrer en communication avec d'autres nations. Il s'établira alors un cosmopolitisme transnational : c'est l'émergence de la mondialisation. Parvenue au stade de la constellation cosmopolitique – c'est-à-dire celui de la rationalité positiviste – l'histoire, selon Habermas, ne peut plus avoir un autre sens : elle est parvenue à sa fin, c'est-à-dire qu'elle a atteint à la fois son objectif (sa finalité) et son achèvement. Finalité en ceci que les raisons ont pu se mettre en communication afin de fonder une société cosmopolite ; et achèvement dans la mesure où aucune autre forme de société n'est plus envisageable dans un monde où tout est désormais en interaction.

De l'avis de ces philosophes de l'historisme nous pouvons comprendre que la fin de l'histoire correspond exactement à l'avènement ou à l'instauration d'une forme de société, irréversible, où tous les hommes s'entendent et se comprennent. Cependant, la forme d'organisation qui marque la fin de l'histoire d'après Marx c'est la société communiste ; quant à Hegel, il s'agit de l'État libéral. Et chez Habermas, il s'agit d'un cosmopolitisme fortement ancré dans la communication universelle des peuples. Tout compte fait, pour l'un ou l'autre, une meilleure forme d'organisation politique verra le jour. Ainsi, « *il n'y aurait plus de progrès possible dans le développement des institutions fondamentales et des principes sous-jacents, parce que toutes les grandes questions auraient été résolues.* »⁴² Si pour eux, la fin de l'histoire est postulée, c'est-à-dire que la forme de société qui correspond aux aspirations universelles des peuples verra le jour lorsque les conditions régissant cette forme de société seront réunies, pour Fukuyama le mouvement historique est déjà parvenu à sa téléologie et à son terminus.

II.1.3 La démocratisation internationale des sociétés comme preuve de la fin du mouvement historique chez Francis Fukuyama

Pour Fukuyama, la fin de l'histoire ne concerne pas un peuple particulier ; il semble que toutes les sociétés humaines sont parvenues à établir la meilleure forme d'organisation institutionnelle qui satisfait aisément les aspirations et les intérêts des peuples. Nous comprenons pourquoi il intègre l'idée de cohérence et d'orientation universelles du mouvement historique. Pour lui en effet, le triomphe de la démocratie libérale sur ses régimes rivaux,

⁴¹ P. Ondoua, *Humanisme dialectique*, p. 174.

⁴² *Id.*

mettant en scène un vaste processus de démocratisation des États, est le symbole même de l'achèvement de l'Histoire. L'élan de démocratisation des États dans le monde, au cours de la dernière décennie du XX^e siècle, semble attester que les peuples ont compris que la démocratie libérale est la meilleure forme de société qui correspond la mieux à leurs aspirations. Cette démocratisation des États apparaît comme une volonté consensuelle de tous les peuples, ainsi qu'il semble l'avoir constaté lorsqu'il déclare : « *un consensus assez remarquable semblait apparu ces dernières années concernant la démocratie libérale comme système de gouvernement, puisqu'elle avait triomphé des idéologies rivales – monarchie héréditaire, fascisme et, tout récemment, communisme.* »⁴³ Il poursuit en postulant que « *la démocratie libérale pourrait bien constituer le « point final de l'évolution idéologique de l'humanité » et la « forme finale de tout gouvernement humain », donc être en tant que telle la « fin de l'Histoire ».* »⁴⁴

Ceci dit, nous voyons que selon Fukuyama, l'Histoire universelle est orientée vers la démocratie libérale. En tant que seule aspiration politique cohérente reliant régions et cultures de la terre⁴⁵ autour des idéaux de paix, de liberté politique et économique. La démocratie libérale est, aux yeux de Fukuyama, la manifestation de ce que Hegel a appelé « la moralité objective », en ceci que non seulement chaque conscience tend à réaliser sa liberté, mais aussi elle sort de sa subjectivité, de son *ego*, pour embrasser la communauté tout entière dans laquelle elle réalise efficacement, raisonnablement et même rationnellement sa liberté. Cette communauté dans laquelle l'individu réalise sa liberté est la communauté mondiale, en ce sens qu'elle transcende les frontières nationales pour unifier tous les peuples de la planète afin de constituer un seul peuple, une seule entité politique. L'histoire universelle de l'humanité est donc orientée vers la construction d'une société-monde culturellement homogène.

Plusieurs facteurs expliquent cette orientation commune des sociétés : les avancées technologiques, le libéralisme économique, l'aspiration à plus de liberté pour ne citer que ceux-ci. Le développement des sciences physiques grâce auxquelles les États accèdent à la puissance technologique et militaire atteste l'intérêt que chaque peuple accorde à la préservation de sa liberté. Afin d'éviter toute éventuelle domination, chaque État tend à renforcer son arsenal militaire et surtout à posséder le nucléaire, symbole de la puissance militaire. Outre la puissance militaire qu'offre le développement des sciences physiques, on note aussi l'accroissement de la

⁴³ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 14.

puissance économique, liée à la technicisation de l'économie. La puissance économique confère une notoriété mondiale et une liberté politique internationale. Une société ne peut accroître efficacement son économie que si et seulement si elle est régie par le libéralisme économique, le corollaire de la démocratie libérale.

La démocratisation de l'économie est un processus de sa modernisation. Ce phénomène est observé de part et d'autre dans le monde. Même les États – jadis économiquement communistes, comme la Chine et autre pays asiatiques – sont en train de libéraliser leur économie. Ils s'aperçoivent que le système capitaliste est favorable à l'insertion de l'économie nationale dans le marché international, contrairement au communisme qui l'appauvrit plutôt. L'ayant compris, ils vont intégrer le système capitaliste. L'intégration du système capitaliste par les États communistes, notamment la Chine est, pour Fukuyama, la fin du communisme. À cet effet il dit : « *La crise terminale du communisme a commencé en un certain sens, lorsque la direction chinoise a reconnu que le pays demeurait derrière le reste de l'Asie capitaliste et a compris que la planification centrale de type socialiste l'avait condamné à l'arriération et à la pauvreté.* »⁴⁶ Le communisme va davantage s'éteindre lorsque les autres États communistes d'Europe constateront la faiblesse de ce système à promouvoir la compétition dans le marché international : les Européens de l'Est par exemple comprendront « *mieux que d'autres communistes, que leur impuissance à atteindre le niveau de vie de leurs voisins occidentaux était due au système socialiste que les Soviétiques et leur armée Rouge leur avaient imposé après la Seconde Guerre mondiale.* »⁴⁷ Le libéralisme économique, bref le capitalisme se présente donc comme la clé de succès devant permettre aux États pauvres de combler le fossé qui les sépare des États riches. La liberté économique promeut la concurrence dans le marché mondial, et améliore les performances économiques des États.

Outre le facteur économique, l'autre mouvement symbolisant la convergence universelle de l'Histoire ce sont les luttes de reconnaissance. Chaque peuple est mû par le désir d'être reconnu comme partie intégrante de la communauté humaine. Le thymos pousse chaque individu à rechercher l'estime de soi auprès des autres ; qu'il soit traité par les autres en tant qu'une valeur, une dignité, une conscience. Cette reconnaissance de la dignité et de l'humanité en chaque homme est mise en exergue par chaque État à travers les lois établies, dont le but est de reconnaître et de garantir les droits de chaque individu. Le désir de reconnaissance est en effet l'aspiration de chaque conscience à la liberté, principe caractéristique de la démocratie.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 66-67.

Ainsi, la démocratie libérale se conçoit comme un principe vital inscrit ou contenu dans la conscience individuel de chaque être. Elle est l'émanation du thymos, en ceci que c'est ce dernier qui pousse à plus de liberté. Ce n'est pas le désir ni la raison qui pousse à la liberté, mais le thymos. En effet Fukuyama souligne que c'est la composante tymotique de l'homme qui les pousse à désirer la liberté. Plus précisément il dit :

*si les gens n'étaient rien de plus que désir et raison, ils se contenteraient de vivre dans des États autoritaires consacrés à l'économie de marché (...). Mais ils ont aussi une composante « thymotique » dans leur estime d'eux-mêmes et cela les pousse à réclamer des gouvernements démocratiques qui les traitent en adultes et non plus en enfants, et qui reconnaissent leur autonomie d'individus libres.*⁴⁸

La démocratie libérale est donc, aux yeux de Fukuyama, la seule forme de société qui reconnaît et garantit les libertés individuelles. C'est la raison pour laquelle elle a triomphé du communisme et des autres régimes. C'est la raison pour laquelle il advient à qualifier la démocratie libérale de « Terre promise », terre convoitée par tous les États, la terre paradisiaque où il fait beau vivre. Car, pour Fukuyama, il n'y a plus un meilleur monde politiquement pensable que le monde démocratique et capitaliste. Bien que ce défenseur de la démocratie libérale reconnait que ce système doit opérer quelques améliorations telles que : loger les sans-abris, protéger des minorités et des femmes, employabilité, venir à bout des crises sociopolitiques, économiques et politiques, il est convaincu qu'il n'y aura plus un monde meilleur que celui actuel : le monde de la démocratie libérale. Certes, « *d'autres époques, moins réfléchies, ont aussi pensé d'elles-mêmes qu'elles étaient les meilleures mais nous arrivons à cette conclusion après avoir épuisé des alternatives dont nous sentons qu'elles auraient dû être meilleures que la démocratie libérale.* »⁴⁹ C'est dire que, de l'avis de Fukuyama, la démocratie libérale reste et demeure inébranlable. Voilà pourquoi il invite les sociétés, actuellement non démocratiques, à se démocratiser.

Cependant il laisse entrevoir que la démocratisation des États n'est pas une hétéronomisation. Autrement dit, l'universalisation de la démocratie dans le monde n'est pas une imposition, une contrainte. Elle émane plutôt de l'autodétermination des peuples. Selon lui la démocratisation des sociétés est la manifestation, la révélation même de la nature humaine, à savoir la liberté et l'égalité : c'est parce que les hommes sont portés à plus de liberté qu'ils

⁴⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 72.

cherchent à se débarrasser de tout ce qui est contraire à celle-ci. Voilà pourquoi la démocratie s'installe progressivement dans nos sociétés. Plus précisément il dit :

Le succès de la démocratie parmi les peuples et en des lieux si divers suggérerait que les principes de liberté et d'égalité sur lesquels le système est fondé ne sont pas le fait du hasard ou le résultat de préjugés ethnocentriques, mais sont vraiment la révélation de la nature de l'homme en tant qu'homme dont la véracité ne diminue pas mais augmente au fur et à mesure que le cosmopolitisme de point de vue grandit.⁵⁰

Puisque qu'aucun autre monde différent du nôtre n'est plus imaginable, ainsi que l'affirme Fukuyama, on peut alors admettre que l'Histoire (la Raison) a atteint son paroxysme, car tout est désormais politiquement et économiquement résolu.

Que retenir du mouvement historique selon Hegel, Marx, Habermas ou Fukuyama ? De tous ces analystes de l'évolution des sociétés, nous pouvons dire que tous présentent un mouvement historique suivant une trajectoire linéaire, un itinéraire bien connu d'avance. Tout se présente comme si *a priori* la forme de société idéale que chacun présente était déjà connue et, de ce fait, l'esprit ou la raison (Hegel et Habermas) ou l'homme (sujet historique pour Marx ou Fukuyama) devait tout simplement progresser pour atteindre cet idéal, ceci en dépassant les formes d'organisation initiales ne correspondant pas à la forme de société projetée. D'où le caractère linéaire que laisse entrevoir leur présentation du mouvement historique. Un mouvement dont la finalité et le terminus sont connus d'avance, il revient tout simplement à l'homme de les saisir. Mais une question mérite d'être posée : si la démocratie libérale a instauré la meilleure forme de société, laquelle satisfait aisément les besoins des peuples, qu'est-ce qui peut expliquer la résurgence des hostilités politiques dans le monde ? Pourquoi les États ne s'entendent pas au sujet de certains principes de la démocratie ? Cette interrogation nous amène à évoquer, à la suite de Pius Ondoua, l'idée d'une création illimitée progressive du mouvement historique, conception se dégageant dans la pensée de Huntington.

II.2 Illimitation et progrès de l'histoire

II.2.1 Pius Ondoua et le paradigme d'une histoire illimitée et progressiste

Contrairement à ceux qui pensent que l'histoire, du moins le développement des sociétés, s'estompe, qu'il n'y a plus d'avenir possible, puisque tout est désormais résolu, Pius Ondoua situe l'avenir des sociétés dans une dynamique de création permanente, une création

⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

progressive, illimitée « *dont l'auteur est sujet historique lui-même, un sujet qui fonctionne de manière simultanément rationnellement analytique, impérativement optative et donc volontariste et hyperbolique.* »⁵¹ Le sujet historique, auteur ou cause du mouvement historique se déploie ou fonctionne « simultanément rationnellement analytique » signifie que la trajectoire du mouvement historique, qui est guidé par la droite raison, est non pas linéaire mais dialectique. L'évolution historique est en perpétuel mutation et, par conséquent, l'histoire des sociétés est toujours en construction. Ce qui permet de déduire que l'avenir n'est pas déterminé définitivement, mais sa postulation, sa projection peut subir des amendements, selon que l'homme est mû par d'autres aspirations profondes, selon qu'il trouve inachevé son humanisation.

Si le mouvement historique reste inachevé, s'il reste en perpétuel mutation, ceci témoigne de l'indéterminisme de la nature humaine. L'avenir créatif du mouvement historique s'inscrit dans la logique d'une réalisation processuelle, indéterminée, illimitée de l'humain. Autrement dit, l'homme – sujet et acteur de l'histoire – n'est pas une « *réalité donnée, configurée une fois pour toutes* »⁵², contrairement à ce que laissent entrevoir les philosophes, théoriciens d'une fin de l'histoire. L'être humain est plutôt une « *émergence illimitée indéfinie.* »⁵³ Telle est la conception que Pius Ondoua nous laisse entrevoir de l'être humain. L'être humain est une dynamique, une ouverture. Cette conception qu'il a de l'être l'humain, selon notre entendement, cadre avec l'existentialisme. Pius Ondoua semble attester que c'est dans son dévoilement permanent, c'est dans son extériorisation que l'homme se construit ; il s'auto-construit permanemment dans un dépassement des rapports sociaux, dans une dynamique créative, création de son être et de l'histoire : « *le sujet se crée en créant l'histoire* »⁵⁴, dit Pius Ondoua. Selon lui, les rapports sociaux ne s'opèrent pas dans l'unilatéralité et la mécanisation. L'être humain se crée parce qu'il est un être réflexif, il est capable de faire un retour sur soi, une « projection de soi ». Cette projection de soi est celle qui lance le sujet dans les choix, ceux de son devenir et, par conséquent, de l'histoire. Autrement dit, en se construisant, l'homme édifie aussi sa société ; sa projection créative est aussi celle de la société : « *c'est (...) toute la socialité qui doit être comprise à partir de cette dimension du projet ; ce qui nous renvoie une fois de plus à la primauté de l'avenir, qu'il s'agit de concevoir,*

⁵¹ P. Ondoua, *Humanisme dialectique*, p. 189.

⁵² *Ibid.*, p. 194.

⁵³ *Id.*

⁵⁴ *Id.*

de configurer, pour l'homme comme pour la société et le cadre existentiel. »⁵⁵ Et puisque la construction de l'homme n'est pas définitive (car tant qu'il vit, il se dévoile en permanence), la construction de la société, elle aussi, suit le même mouvement que celui de son auteur, à savoir l'homme. Cette créativité illimitée du sujet, de la société n'est pas uniforme, unidimensionnelle. C'est-à-dire qu'il n'y a pas une seule possibilité de créer l'avenir, mais il s'agit plutôt d'une « création multidimensionnelle », du fait de la multiplicité des sujets et des sociétés. Cette multiplicité des sujets ouvre aussi à la voie à la pluralité des rationalités. C'est donc dire que l'avenir de l'humanité est un avenir pluriel : le mouvement historique ne saurait être perçu sous un seul angle, il n'évolue pas dans un seul sens. L'avenir des sociétés, leur évolution sont étroitement liés à la phénoménalisation de l'être, lequel se réalise quotidiennement. Cette conception du mouvement historique selon Pius Ondoua nous permet de comprendre la position de Huntington par rapport à la fin de la guerre froide.

II.2.2 L'illusion euphorique de la fin de la guerre froide : le contrepied de Huntington

Prenant le contre-pied de Fukuyama, Samuel Philips Huntington estime que la fin de la guerre froide a instauré au sein de la communauté internationale une euphorie, en ceci que les États pouvaient pacifiquement collaborer. Avec la fin de la guerre froide on a cru avoir mis fin à l'antagonisme des États en instaurant ainsi « *un monde relativement harmonieux.* »⁵⁶ Un monde harmonieux signifie que tout est achevé, car les hommes ont atteint la maturité rationnelle où ils peuvent désormais se comprendre et interagir pacifiquement, sans tension. Ce sentiment a été fortement nourri dans le monde occidental, ainsi que le relève Jean-François Bayart : « *Dans l'euphorie de la chute du Mur de Berlin et du triomphe du capitalisme, l'Occident s'était laissé bercer (et berner) par la fable de la fin de l'Histoire* »⁵⁷. Ce sentiment de bien-être est celui qu'on dit avoir été apporté par la démocratie libérale qui est, selon Fukuyama, la forme d'organisation politique parfaite, celle qui correspond aisément aux aspirations des hommes. C'est donc dire qu'étant parvenue à cette forme de rationalité politique parfaite, l'humanité est désormais à l'abri des crises politiques, économiques et même culturelles, car les peuples peuvent désormais briser les barrières politiques, économiques, culturelles et idéologiques qui les séparent afin de se constituer en une seule entité politico-économique et culturelle. Ce sentiment de bien-être a été nourri en considérant que les échanges commerciaux peuvent promouvoir la paix mondiale. Le libéralisme économique permet aux

⁵⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁵⁶ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations* (1996), Paris, Odile Jacob, 1997, p. 25.

⁵⁷ J.-F. Bayart, *L'impasse national-libérale. Globalisation et repli identitaire*, Paris, La Découverte, 2017, p. 6.

États de tisser des liens d'amitié, de créer des communautés économiques pour une meilleure intégration économique des États et dont le but est de faciliter la croissance économique de ceux qui sont encore à la traîne du développement.

Ce point de vue n'est pas partagé par Huntington. Selon lui, malgré les exploits et les progrès enregistrés grâce aux échanges commerciaux, ceux-ci ont rapproché les peuples tout en les opposant farouchement. Ceci nous permet de comprendre cette maxime des relations internationales, à savoir que c'est l'intérêt qui meut et sous-tend les rapports entre États, et non l'amitié. Ainsi, si le commerce international qui a pu rapprocher les peuples, grâce au libéralisme économique, et qu'il ne permet pourtant pas de « *prévenir la guerre, alors quand y parviendra-t-il ?* »⁵⁸

Ainsi, penser que le triomphe de la démocratie sur le communisme instaurerait une paix durable dans le monde, est une confiance chimérique. La fin de la guerre froide n'est juste qu'un changement de paradigme des conflits. Les conflits idéologiques se substituent aux conflits civilisationnels. Le monde post-guerre froide est de plus en plus devenu l'amphithéâtre de la barbarie, de la belligérance. La crise de l'autorité, la montée du terrorisme, la prolifération des armes à destruction massive, les conflits interethniques, sont autant de maux qui plongent le monde dans un abîme chaotique.⁵⁹ Le même constat est fait par l'universitaire camerounais, Denis-Ghislain Mbessa, lorsqu'il dit :

*Le monde dans lequel nous vivons est devenu l'amphithéâtre de la violence sous toutes ses formes. Il suffit de suivre les informations à l'échelle nationale et internationale pour se rendre compte que notre quotidien est marqué par l'omniprésence de la violence. Si l'on met de côté les phénomènes naturels comme les tremblements de terre, les tempêtes, les éruptions volcaniques, etc. les mouvements de rébellion et les organisations terroristes qui existent dans le monde nous appellent à prendre conscience de l'organisation et de la promotion de la violence dans le monde.*⁶⁰

Cette résurgence de la violence dans le monde n'est certes pas la crise de la raison, mais l'exaltation même de cette instance humaine, dont le *thymos* incite à la reconnaissance. Fukuyama a avancé que l'avènement de la démocratie libérale mettra un terme aux luttes de reconnaissance de grandeur, car la société démocratique est la seule qui reconnaît que l'homme est une valeur, une dignité, une liberté. Elle reconnaît aussi l'égalité ontologique de tous les

⁵⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁰ D.-G. Mbessa, *Les rongeurs de troncs : Plaidoyer pour la préservation de la biodiversité et de l'ethnodiversité*, Paris, Ed. Jets d'Encre, 2018, p. 30.

peuples. Il n'y a donc plus besoin de rechercher d'être reconnu, car la démocratie libérale a résolu ce désir qui, de l'avis de Fukuyama, est irrationnel. À cet effet il dit : « *La démocratie libérale remplace le désir irrationnel d'être reconnu comme plus grand que d'autres par le désir rationnel d'être reconnu comme leur égal.* »⁶¹ Puisque la démocratie libérale reconnaît donc l'égalité (en dignité, en droit, en liberté) de tous les hommes, Fukuyama postule que le monde contemporain (celui des démocraties libérales) devrait être un monde à relations pacifiques, avec moins de coalitions, de belligérance, car chaque nation respecte désormais la souveraineté et la légitimité de l'autre. Or nous constatons que le monde contemporain, celui du règne de la démocratie libérale connaît davantage des tensions, des conflits au sein même des États présentés comme les plus démocratiques. Ces États sont même aussi soupçonnés d'être à l'origine des conflits qui ont cours dans certains États africains, au Pakistan, en Afghanistan, en Palestine, etc. Dans ce cas peut-on réellement affirmer que la démocratie libérale est le "messie" tant attendu par l'humanité, celui qui délivrera le monde de la cruauté ? À cette interrogation nous répondrons par la négative. Ceux qui pensent que l'expansion de la démocratie libérale conduira à l'apaisement des tensions dans le monde illusionnent. Les pourfendeurs de la démocratie sont ceux qui, les premiers, enfreignent aux principes même de la démocratie lorsqu'il faut sauvegarder leurs intérêts économiques et leur prestige hégémonique. En plus les événements, parfois tragiques, enregistrés à la fin du XX^e siècle et les tragédies qui ont cours en ces deux décennies du présent siècle attestent que la démocratie libérale n'est pas l'horizon indépassable de l'humanité. C'est ce que souligne Bayart, en faisant référence à la guerre du Golfe, au génocide rwandais, aux attentats du 11 septembre et à bien d'autres horreurs que l'humanité a enregistré ces trente dernières années. Il dit :

*Il n'a pas fallu attendre longtemps pour que la tentative d'annexion du Koweït par l'Irak, le génocide des Tutsi au Rwanda, la guerre civile de Yougoslavie, les attentats du 11 septembre 2001, l'invasion américaine de l'Afghanistan, le renversement manu militari de Saddam Hussein, les Printemps arabes, les noyades de migrants, les crises financières européennes et nord-américaines, la subordination des programmes globaux de libéralisation économique aux logiques de pouvoir des sociétés qui les appliquaient, les tensions militaires en Extrême-Orient dissipent cette aimable rêverie.*⁶²

Ces différentes tragédies plongent l'humanité dans l'impasse ; elle ne sait même plus à quoi s'en tenir. De part et d'autre les peuples sont confus et même en conflit d'opinion, ainsi que le fait, une fois de plus, remarquer Bayart :

⁶¹ F. Fukuyama, *Op.cit.*, p. 21.

⁶² J.-F. Bayart, *Op.cit.*, pp. 7-8.

*La confusion règne dans les esprits, les élites politiques établies sont à court de vision ou même d'idées, et l'invraisemblable d'hier devient la réalité d'aujourd'hui, de l'arrivée au pouvoir de l'extrême droite au délitement de l'Europe, des attentats de masse à l'exode des peuples, en attendant peut-être le retour de la guerre sur le vieux continent ou en Asie.*⁶³

Cet impasse est d'autant plus aggravant en ceci que la fin de la guerre froide, laquelle correspond à la fin des idéologies, a laissé agir une seule idéologie – l'idéologie capitaliste – sur laquelle les leaders s'appuient pour assujettir les faibles, et sans une alternative possible. Ce qui va donner le sentiment d'une civilisation universelle.

III. L'impasse d'une convergence vers l'universel

III.1 Pas de civilisation universelle

Le triomphe de la démocratie libérale et le processus de démocratisation, libre ou forcée, des États donne l'impression d'une homogénéisation des sociétés, aboutissant ainsi à la construction d'un État universel et culturellement homogène. En effet, parler d'une culture universelle, c'est admettre que « *la culture de l'humanité tendrait à l'universalité et, de plus en plus, on accepterait dans le monde entier les mêmes valeurs, les mêmes croyances, les mêmes orientations, les mêmes pratiques et les mêmes institutions.* »⁶⁴ Cette conviction devrait être abordée avec précaution, pense Huntington. L'idée d'une civilisation universelle est acceptable dans la forme, mais irrecevable dans le fond. Certes, toutes les sociétés partagent en commun certaines valeurs telles que : le respect de la vie, elles émergent toutes de la famille (structure basique de toute société), elles ont un sens de la moralité, croient en une divinité, elles sont politiquement et économiquement organisées. On peut ainsi imaginer une unification des sociétés, en ceci que ces valeurs peuvent les rapprocher. Mais le partage d'une certaine moralité ne doit pas conduire à un aveuglement sur les différences fondamentales existant entre les différentes sociétés. Chaque société est particulière : les sociétés diffèrent moralement, linguistiquement, religieusement, institutionnellement les unes des autres. De ce fait, leurs visions du monde ne sauraient être univoques ou identiques. Chacune d'elle constitue une civilisation. Cependant, il peut avoir transfert culturel entre civilisation mais sans toutefois aboutir à l'universalisme civilisationnel.

Le transfert d'éléments culturels d'une civilisation à une autre ne doit pas donner la prétention d'une uniformisation, d'une homogénéisation des sociétés devant aboutir à un État

⁶³ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁴ S. P. Huntington, *Op.cit.*, p. 56.

universelle. Au cours de l'histoire de l'humanité les civilisations ont adopté des éléments culturels d'autres civilisations, mais aucune d'elle n'a perdu son identité. Au contraire ces emprunts n'étaient que de nature à développer la société afin de renforcer l'indigénéisation. Ne perdons pas de vue que si aujourd'hui les sociétés non occidentales puisent dans la culture occidentale pour se développer, par le passé la civilisation occidentale a aussi emprunté aux cultures étrangères, notamment la Chine et l'Inde, des techniques de développement. C'est ce que traduisent ces propos de Huntington : « *durant des siècles passés, le monde occidental s'est enthousiasmé pour de nombreux emprunts aux cultures chinoise et hindoue.* »⁶⁵

L'Occident, en empruntant aux cultures chinoise et hindoue ne s'est pas asiatisé. Nous le voyons aussi avec les civilisations asiatiques, surtout la Chine qui, dans son processus de modernisation, a emprunté dans la culture occidentale la technologie scientifique, mais elle ne s'est pas occidentalisée. Ainsi, si l'Occident se voit diffuser sa culture dans le monde, et l'imposer aux États faibles, cela n'est pas à croire au triomphe de la culture occidentale et, par conséquent, à son universalisation. En tout cas seul l'Occident pense ainsi, à savoir que « *la diffusion de la culture de masse et des biens de consommation dans le monde entier représente le triomphe de la civilisation occidentale* »⁶⁶. Une telle conviction « *repose sur une vision affadie de la culture occidentale.* »⁶⁷ On peut consommer les produits d'une civilisation mais sans pour autant s'identifier à elle. La musique africaine qui est écoutée par un Européen, par exemple, ne l'africanise pas. On peut se divertir à travers les médias étrangers, mais sans se convertir à leur civilisation.

Bien plus, l'Occident n'a pas à s'enthousiasmer de savoir que l'emprunt des éléments de sa culture par les autres sociétés symbolise le triomphe de sa civilisation et, par conséquent, que celle-ci peut s'universaliser et devenir la civilisation mondiale. Certes, l'Occident maîtrise la science, la technologie et l'économie, lesquelles sont présentées comme le secret de sa puissance et de sa domination. Mais l'univers scientifique n'est pas à se régionaliser. C'est seulement les démarches, les procédés permettant de saisir le réel, en vue de sa transformation qui diffèrent d'un peuple à l'autre. L'art scientifique et technologique occidental est emprunté par les sociétés non occidentales pour deux raisons : d'abord pour faciliter leur progrès, ensuite pour concurrencer l'Occident et le dominer. Cette dernière raison nous la partageons avec Serge Latouche qui pense que les peuples colonisés ont dû s'identifier au colon afin de s'affranchir

⁶⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ *Id.*

de lui. En d'autres termes, souligne Latouche, « *Pour se libérer du joug colonial et sortir de la situation humiliante de l'asservissement aux Blancs, les peuples du monde ont dû assimiler certains des instruments de domination, s'identifier à l'adversaire et désirer sa puissance.* »⁶⁸ Ceci témoigne à suffisance la nécessité de connaître son adversaire pour mieux le combattre.

Au regard des langues officielles des États non occidentaux, on est porté à admettre une universalisation de la culture occidentale. Les langues officielles majoritaires dans les sociétés non occidentales sont d'origine occidentale. Elles symbolisent l'influence considérable que les puissances occidentales ont exercée sur ces sociétés pendant la colonisation. En effet, lorsqu'une puissance conquiert un territoire quelconque, elle procède d'abord par ethnocide afin d'acculturer la société conquise. La langue étant un vecteur prioritaire de la culture, pour facilement faire asseoir sa culture dans une société étrangère, il faut d'abord diffuser sa langue afin d'éteindre d'une façon ou d'une autre celle(s) de cette société. C'est cette technique d'assimilation linguistique que les colons ont usée pour dominer les sociétés conquises : ils « *ont promu très activement leurs langues à l'extérieur.* »⁶⁹ C'est dans ce contexte que la quasi-totalité des États africains s'est linguistiquement européenisé, en adoptant ainsi pour langues officielles : le français, l'anglais, l'espagnol, le portugais, l'arabe, etc. Cependant le maintien de ces langues en Afrique ne signifie pas que la civilisation occidentale a triomphé de la civilisation africaine et, par conséquent, qu'on peut parler de l'universalisme de la culture occidentale. D'ailleurs, la démarcation des sociétés non occidentales (jadis soumises à l'autorité coloniale) et leur vouloir d'autonomisation conduisent, petit à petit, certaines d'elles à se débarrasser des langues coloniales afin de se réapproprier leurs langues dont l'usage est autorisé dans les services administratifs. C'est le cas du Rwanda dont le kinyarwanda constitue l'une des langues officielles, derrière l'anglais et le français.

L'universalisme culturel est une idée occidentale. L'Occident pense pouvoir étendre sa civilisation dans le monde entier et, de ce fait, prétendre dominer toute la planète. C'est en fait une « *idéologie utilisée par l'Occident dans ses confrontations avec les cultures non occidentales.* »⁷⁰ Nous sommes alors ici en face d'un ethnocentrisme démesuré, car l'Occident s'estime supérieur aux autres sociétés, elle est la seule société civilisée, rationnelle et raisonnable. Les autres sociétés lui étant inférieures, primitives, prélogiques, doivent se

⁶⁸ S. Latouche, *L'occidentalisation du monde* (1989), Paris, La Découverte, 2005, p. 43.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁰ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 67.

civiliser, se moderniser en adoptant « *les pratiques et les institutions occidentales.* »⁷¹ Subordonner la modernisation des sociétés non occidentales au modèle occidental n'est rien d'autre qu'une occidentalisation du monde, un impérialisme voilé. Se refusant de se conformer à cette logique impérialiste, l'universalisme, pour les sociétés non occidentales, n'a aucune pertinence : il n'a de valeur qu'en Occident et pour lui seul, puisque « *ce que l'Occident voit comme universel passe ailleurs pour occidental.* »⁷² L'universalisme est donc aux yeux des non occidentaux une atteinte à leurs cultures respectives et une menace pour la paix mondiale. Puisque sous le couvert de la mondialisation, la politique l'universaliste tend à promouvoir uniquement la culture des puissances dominatrices du monde, en l'occurrence les États-Unis (chef de file de l'Occident) et l'Union européenne. Au nom du principe de la liberté, qu'elles prétendent défendre, ces puissances imposent au reste du monde les valeurs de leur culture. C'est la raison pour laquelle Kai Nielsen voit en la mondialisation un instrument au service de l'impérialisme étatsunien. Se considérant comme « empereur » du monde, avec des tendances hégémoniques, les États-Unis sont, selon Nielsen, une véritable menace pour la paix dans le monde : l'empire que constituent les États-Unis, « *tout en proclamant effrontément les valeurs de la liberté, est de plus en plus dominateur et il constitue une menace pour le monde aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de ses frontières officielles. Sous prétexte de défendre la liberté, il en sape les bases partout où il s'étend.* »⁷³

De ce qui précède, nous pensons alors que c'est irrationnel de parler d'un État universel, d'une civilisation universelle. Vue la multiple diversité des langues, des croyances, des coutumes, il est difficile d'aboutir à une civilisation universelle. À la civilisation universelle, découlant d'un « État universel », il faudra aussi une langue universelle. Ce qui est impossible. Certains ont érigé l'anglais en langue mondiale. Or au vu des analyses statistiques, pas plus de la moitié de la population mondiale parle anglais. Certes, cette langue occupe la première place parmi les langues les plus parlées au monde (avec plus de 1,2 milliards de personnes), mais ce nombre est largement inférieur par rapport aux 7 milliards d'habitants que compte notre planète. En outre, pour qu'une langue soit considérée comme la langue mondiale, il faudrait qu'elle soit utilisée par des hommes de différentes langues et cultures pour communiquer entre eux au sein de leurs sociétés respectives. Or l'anglais n'est utilisé par les sociétés non anglophones qu'uniquement pour des échanges commerciaux. C'est la raison pour laquelle Huntington

⁷¹ *Ibid.*, p. 68.

⁷² *Id.*

⁷³ K. Nielsen, « La mondialisation au service de l'empire », dans J. Couture et S. Courtois, *Regards philosophiques sur la mondialisation*, Québec, Presse de l'Université du Québec, 2005, p. 19.

qualifie cette langue de « *lingua franca* », c'est-à-dire une langue utilisée pour faciliter les échanges communicationnels entre les individus de langues différentes. L'anglais est alors en ce sens « *le mode de communication interculturel mondial* »⁷⁴.

Bien plus, dans la rencontre des peuples, l'usage de l'anglais se présente comme une stratégie visant à sauvegarder les identités culturelles particulières des collaborateurs. Non seulement la différence linguistique empêche la compréhension des partenaires et, par conséquent, limite la fiabilité des échanges. D'où la nécessité d'utiliser une langue qui facilite les échanges. Mais aussi le refus de faire usage de sa propre langue face à un partenaire de culture étrangère apparaît comme une volonté de protéger sa culture, afin qu'elle ne soit pas détériorée. C'est ce qui ressort de ces propos de Huntington : « *L'usage de l'anglais pour la communication entre cultures différentes aide à préserver et même à renforcer les identités culturelles particulières. C'est précisément parce qu'on veut préserver sa propre culture qu'on utilise l'anglais pour communiquer avec des personnes d'une autre culture.* »⁷⁵ Ceci dit, le fait que quelqu'un s'exprime dans la langue de son interlocuteur ne fait pas de lui membre de la civilisation de ce dernier. Elle n'est juste qu'un moyen de communication dans un monde pluriculturalisé, multilinguistique, et non pas un vecteur d'identité. Autrement dit, l'usage du chinois par un Africain, par exemple, en échange communicative avec un Chinois, ne fait pas de lui membre de la civilisation confucéenne ; de même pour le Chinois qui s'exprime en Ewondo, Foufuldé, Wolof, par exemple, il ne se camerounéise ni ne s'africanise pas.

Vue l'affirmation des identités culturelles des sociétés non occidentales, lesquelles cherchent à se réapproprier leurs langues, au détriment des langues occidentales ; vue la montée en puissance des sociétés non occidentales telles que la Chine, l'Inde et les États musulmans, il est difficile de parler, du point de vue linguistique, d'une civilisation universelle. D'ailleurs la multiplicité des langues handicape l'émergence d'une civilisation universelle, tout comme le développement du fondamentalisme et de la conscience religieuse dans le monde paralyse tout élan d'universalisme culturel. En effet, note Huntington, la religion influence considérablement la manière dont les peuples tissent leurs relations dans ce présent siècle. Elle serait « *même la force centrale, qui motive et mobilise les énergies* »⁷⁶.

⁷⁴ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 63.

⁷⁵ *Id.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 68.

III.2 Le libéralisme économique aux antipodes de la globalisation

Pour les démocrates, démocratie et libéralisme vont de pair. La démocratie est un système dans lequel les droits universels de tous les citoyens sont pris en compte. Un système démocratique reconnaît et garantit les droits naturels et civiques des citoyens, afin qu'ils prennent part à la vie politique de la nation. Prendre part à la vie politique de la nation signifie participer au progrès, tant politique qu'économique du pays. C'est dire que le développement du pays implique l'engagement de tous les citoyens. Ceci n'est rendu possible que si et seulement si le principe de liberté, lequel sous-tend la démocratie, est la chose de l'État la mieux partagée. Autrement dit, la démocratie est mieux exprimée dans un État où le pouvoir s'abstient d'aliéner les droits reconnus au citoyen, c'est-à-dire que si les citoyens jouissent librement de leurs droits dans les limites de la compromission du bien-être de la communauté. Ces droits – le droit à la propriété, à la liberté de presse, à la liberté religieuse – sont défendus par le libéralisme. Il lutte ainsi contre toute forme d'ingérence de l'État sur les droits du citoyen. C'est d'ailleurs ce principe qui donne tout le sens à la démocratie. D'où l'épithète libérale qui qualifie ce système. Sur la base de ce principe de la démocratie libérale, les citoyens jouissent de la latitude de la libre entreprise économique.

Le libéralisme économique, à travers les échanges économiques, rapproche davantage les États, les converge ensemble vers les mêmes objectifs – à savoir la modernisation et la libéralisation politique de leurs sociétés – et semble ainsi les unifier grâce au marché mondial qu'il instaure. C'est ainsi que les biens de consommation s'avèrent identiques partout : service internet, moyen de transport et de communication, technologie, etc. Le marché libre qui naît du libéralisme économique est la voix qui ouvre à la modernisation des États, en ceci qu'il favorise l'industrialisation du pays, du fait de la possibilité d'accès des investisseurs étrangers dans les pays en voie de développement. C'est grâce aux principes du libéralisme économique, à en croire Fukuyama, que certains pays, actuellement développés, ont pu prospérer : s'étant répandus, les principes économiques du libéralisme *« ont réussi à produire des niveaux sans précédent de prospérité matérielle, aussi bien dans les pays industriellement développés que dans ceux qui, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, faisaient partie du tiers monde appauvri. »*⁷⁷

⁷⁷ F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 14.

Le libéralisme économique, en insérant les économies nationales dans l'économie monde, débouchant ainsi à la création d'un marché libre mondiale, est pour les philosophes de l'historicisme le principe de la démocratie ayant contribué à l'achèvement de l'Histoire universelle de l'humanité et, pour ainsi dire, à la convergence universelle de tous les peuples de la planète. Pour Fukuyama par exemple, les pays à régimes totalitaires et communistes ont économiquement émergé grâce au principe économique libéral. En libérant leurs économies, ces pays ont rehaussé leur niveau d'industrialisation et ont intégré le marché mondial. Ce phénomène conduit Fukuyama à affirmer que toutes les sociétés économiquement modernisées « *se sont trouvées liées entre elles de manière croissante par les marchés mondiaux et par la diffusion d'une culture de « consommation » universelle.* »⁷⁸ Ceci signifie que la libéralisation de l'économie des États, laquelle permet à ceux-ci d'interagir entre eux, donne le sentiment de la pacification de leurs relations et de l'uniformisation des sociétés. Certains peuvent donc affirmer que le monde est d'ores et déjà économiquement globalisé.

Ce point de vue ne fait pourtant pas l'unanimité de tous les analystes de la politique globale post-guerre froide, à l'instar de Huntington, Jean-François Bayart et même Serge Latouche. Huntington, dont l'analyse de la géopolitique globale oppose à celle de Fukuyama, pense que la modernisation des sociétés non occidentales est loin d'être le triomphe du modèle économique occidental. Certes ces sociétés ont puisé dans le système occidental des techniques de modernisation, mais à un moment de leur processus de modernisation, elles se sont indigénisées en adaptant les techniques occidentales de modernisation à leurs cultures. Ce qui leur permet plus tard de se débarrasser de tout ce qui est occidental, en procédant ainsi par le réformisme de la société, c'est-à-dire moderniser la société sans toutefois s'occidentaliser. Pour eux « *la modernisation est désirable et possible sans occidentalisation importante, celle-ci n'étant pas désirable* »⁷⁹, pensent les réformistes. Ceci les amène alors à encourager la consommation locale des biens et services.

Bien plus, Huntington note que la croissance économique des sociétés non occidentales a renforcé leur vigueur de défendre leur civilisation et de rivaliser la civilisation occidentale. C'est ce qui va, au-delà du marché mondial, faire naître une régionalisation des économies mondes sur la base des affinités culturelles. Selon Huntington, la fin de la guerre froide est marquée par une politique de régionalisation. Les États se regroupent davantage en blocs géographiques pour former des entités économiques. À la fin de la guerre froide, plusieurs

⁷⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁹ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 78.

organisations de coopérations économiques ont vu le jour, d'autres ont été renforcées de part et d'autre. C'est le cas de l'Association des États caraïbes, créée en 1994, dont le but était de relier CARICOM à Haïti et aux pays hispanophones. La politique mondiale contemporaine étant devenue une politique culturelle, le régionalisme économique se présente alors comme une politique d'intégration et d'accroissement de la puissance des civilisations. Cependant, la réussite d'une coopération régionale est tributaire de l'homogénéité culturelle des États membres.

En effet, une bonne coopération régionale a plus de consistance lorsque l'entité géographique donnée renferme les États d'une même culture. Car il ne suffit pas d'être voisin pour intégrer une communauté économique, mais il faut faire partie de la civilisation : « *en l'absence d'affinité culturelle, le simple voisinage ne suscite pas nécessairement des liens communautaires.* »⁸⁰ C'est dire qu'une bonne alliance économique ou militaire requiert une affinité culturelle entre les États membres de la coopération, puisque les États d'une même civilisation ont des intérêts communs. Une organisation qui renferme les États appartenant à une même civilisation a plus de chance de réussir, contrairement à une organisation pluricivilisationnelle. Ceci est valable pour les organisations politiques et militaires que pour les organisations économiques. Huntington voit en l'OTAN et la CARICOM des exemples de coopérations politiques réussies, car les États membres de ces différentes organisations font partie, chacun, de la même civilisation. Nous pouvons donc comprendre qu'un régionalisme sur affinité culturelle facilite davantage l'intégration économique, dans la mesure où on peut voir surgir une zone de libre-échange, une union douanière, un marché commun, bref une union économique.

De ce qui précède, il est difficile de penser que le libre-échange continental peut promouvoir une économie globalisée mettant en avant le bien-être communautaire. Ce qui mobilise les États, ce sont les intérêts. Dans *Jalons III*, sous-titré *Problèmes culturels*, Ébénézer Njoh-Mouelle souligne la difficulté qu'il y a à parvenir à une véritable communauté humaine. Ce qui fait obstacle à l'avènement de cette communauté, précise l'intellectuel camerounais, ce sont les intérêts particuliers de chaque nation. Selon lui, les communautés nationales sont avant tout « *des communautés d'intérêts* »⁸¹. Et dans la mesure où les intérêts ne sont pas identiques et que chaque entité civilisationnelle tend à sauvegarder les siens et à concurrencer ses rivaux, le marché mondial fait office des tensions entre les grandes puissances des différentes

⁸⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁸¹ E. Njoh-Mouelle, *Jalons III. Problèmes culturels*, Yaoundé, Ed. Clé, 1986, p. 5.

civilisations dont la persistance peut aboutir à ce que Njoh-Mouelle appelle : « *la jungle internationale* »⁸². C'est le cas des tensions économiques entre la Chine et les États-Unis, l'Union européenne et les pays musulmans.

C'est cette politique d'intérêt, qui régit les États, qui a fait dire à Bayart que le principe qui semble sous-tendre la politique économique globale du présent siècle c'est « le national-libéralisme ». Il s'agit d'une politique qui consiste, pour les États, à ouvrir ou à insérer l'économie nationale au marché mondial, mais tout en préservant, en défendant d'abord les intérêts de la nation. Ici les intérêts de l'État priment sur ceux de la société-monde. Les gouvernants sont à la fois partisans « *de l'économie globale et de la souveraineté nationale* »⁸³ : ils sont des national-libéraux. C'était, sous la plume de Bayart, la politique d'un certain Nicolas Sarkozy, Manuel Valls, François Fillon, Vladimir Poutine, Silvio Berlusconi, pour ne citer que ceux-ci, sans oublier Donald Trump. Ce dernier avait la particularité qu'il pouvait s'opposer « *au libre-échange et à l'immigration, mais non à la liberté de l'entreprise, pour rendre à l'Amérique (et à Wall Street) sa grandeur.* »⁸⁴

En outre, l'intérêt mis en avant dans les coopérations économiques crée une dichotomie au sein de la société monde. Il accentue le fossé économique qui existe entre les pays pauvres et les pays riches, au point de tripolariser le monde : le premier, le deuxième et le tiers monde. Le premier étant celui des pays développés, le second est celui des États moyennement développés et le tiers monde quant à lui représente les États pauvres, le monde de la misère. Or le libéralisme économique, en tant qu'il favorise un libre échange des biens et services devrait plutôt concourir à l'uniformisation de la société mondiale, ceci en opérant une justice distributive à l'échelle internationale, afin de compenser les déficits de croissance économique qui s'accroissent dans les pays pauvres. C'est ce qui ressort de l'analyse des travaux de John Rawls et de Ronald Dworkin que font Jocelyne Couture et Stéphane Courtois sur les principes d'égalité. Selon eux,

*conformément aux principes égalitaristes formulés dans les travaux de Rawls ou de Ronald Dworkin, la justice nous demande de compenser par des mesures redistributives les circonstances désavantageuses de la vie (maladie, pauvreté, etc.) qui affectent les individus lorsqu'elles ne sont pas voulues par eux ou qu'elles résultent du hasard ou de la loterie naturelle et sociale.*⁸⁵

⁸² *Id.*

⁸³ J.-F. Bayart, *Op.cit.*, p. 19.

⁸⁴ *Id.*

⁸⁵ J. Couture et S. Courtois, *Op.cit.*, p. 5.

Malheureusement tel n'en est pas le cas. Nous constatons que la mobilité des ressources économiques ne bénéficie qu'à un certain groupuscule de la planète. Les bénéfices que génère le libre-échange économique sont loin de compenser les inégalités et les injustices dans le monde. De plus en plus les principaux empires capitalistes que sont les États-Unis et l'Union européenne ne font que faire une prédation sur les ressources économiques des pays pauvres, lesquelles ressources, si elles étaient mises au service de ces laissés-pour-compte du monde, les rendraient aussi puissants que ces prédateurs, voire mieux qu'eux.

Cette dichotomie que nous décrivons est aussi perceptible chez Fukuyama lui-même. Il admet que le monde est divisé en deux, selon le niveau de développement des États. En fonction du niveau de développement économique des États, le monde est divisé en posthistoriques et historiques.⁸⁶ Le monde posthistorique représente l'ensemble des pays présentant un niveau de développement politique et économique élevé. Leur Histoire est parvenue à son achèvement, car ce sont les sociétés démocratiques dont l'adoption des principes du libéralisme a favorisé leur croissance économique débouchant ainsi à une stabilité politique. Ici les États-nations existent, certes, mais le nationalisme influence peu la conscience collective, mue par le désir d'unification économique des sociétés. Autrement dit la rationalité économique a porté ces pays développés à unifier leurs économies en créant un marché commun dans le but d'instaurer une culture universelle de consommation. Le monde historique quant à lui est celui dans lequel la démocratie peine à s'implémenter, à s'incorporer dans les institutions étatiques. Son Histoire est encore en marche. Dans ce monde les États sont encore sujets à des conflits idéologiques, religieux et ethniques. Ici le nationalisme est dominant, c'est-à-dire que, contrairement au monde posthistorique, la politique dans le monde historique est centrée sur l'État-nation : c'est une politique de repliement sur soi.

Ces deux mondes sont constamment en conflit au sujet de l'exploitation des ressources naturelles et au sujet de l'immigration. Pour le bon fonctionnement de leur économie, les États du monde posthistorique exploitent, à leur propre compte, les ressources naturelles du monde historique, laissant ainsi les véritables bénéficiaires dans la précarité et le sous-développement. Le monde posthistorique est mû par un désir excessif d'accumuler des richesses ; son capital tend à s'effondrer. Pour le sauver il n'hésite pas à aggraver le reste du monde, à le piller, à le déposséder de ses richesses. Tout ceci est rendu possible par les fallacieux accords qu'ils signent – par l'intermédiaire des institutions internationales (FMI, Banque Mondiale) et autres

⁸⁶ F. Fukuyama, *Op.cit.*, p. 314.

multinationales – avec les pays pauvres, sous le couvert d'un accompagnement au développement. Développement, non ; mais euthanasie économique, oui. Car les accords que les pays riches signent avec les gouvernements des pays pauvres sont toujours accompagnés des vastes programmes d'ajustement structurel et économique. Toute chose qui rend ainsi pénible l'émergence de ces États, politiquement et économiquement assujettis par les puissances impérialistes. Celles-ci contraignent les pays pauvres d'extravertir leur économie afin de maintenir la dépendance économique. Cet état des choses révolte les peuples historiques qui revendiquent la nationalisation de leurs ressources. Ce besoin de « rendre à César » ce qui lui revient va occasionner des crises de tensions internationales. C'est le cas des tensions internationales de 1970 causées par la crise pétrolière.

Le pétrole, en effet, est la principale source de tensions dans le monde. Il met au prise les pays pauvres contre les puissances mondiales d'une part et ces puissances entre elles, d'autre part. Les territoires qui regorgent d'important réservoir de pétrole sont les principaux foyers de tensions et de conflits dans le monde : Afghanistan, Irak, Koweït, le Golfe de Guinée, etc. Ces zones de production du pétrole sont convoitées par les grandes puissances mondiales à l'instar des États-Unis d'Amérique, de la France, de la Russie et même de la Chine. Le pétrole est pour ces derniers, tout comme pour les autres, une source d'accroissement de la puissance économique et militaire en ceci qu'il est indispensable au fonctionnement des industries et des transports. C'est dire que le pétrole participe au développement des sociétés. L'exploitation du pétrole a boosté le développement de certains États producteurs de cette huile minérale tels que : l'Iran, l'Irak, l'Arabie Saoudite, le Koweït, le Qatar, le Venezuela, le Mexique. C'est aussi grâce à son exploitation que certains pays africains, à l'instar de la Guinée Équatoriale, sortent progressivement du sous-développement, malgré les exactions de certaines puissances occidentales qui font tout pour retarder ce développement.

En tant que source d'accroissement économique, le pétrole participe de la géostratégie mondiale. Celui qui contrôle un espace pétrolier influence le marché mondial, en ceci qu'il fixera, au même titre que les pays de l'OPEP, les prix de commercialisation du pétrole. C'est ce que note Célestin Christian Tsala Tsala au sujet du Golfe de Guinée. Cette région africaine est un pôle d'attraction des grandes puissances mondiales (États-Unis d'Amérique, France et Chine). Elle est convoitée pour ses énormes richesses naturelles. C'est chacune de ces puissances qui veut avoir la main mise sur cette zone, et contrôler ainsi toute l'Afrique subsaharienne. Car, regroupant à la fois les pays de la CEMAC, un de la CEDEAO (Nigéria) et un de la SADEC (Angola), le Golfe de Guinée est une zone stratégique dont le contrôle offrira

un atout d' « *influencer sur certaines décisions des gouvernements de la zone CEMAC, CEDEAO et SADEC.* »⁸⁷

Le libéralisme économique, certes rapproche les peuples et les unifie autour de la consommation universelle des biens et services. Mais il est loin de promouvoir la solidarité et la sécurité des peuples. C'est ce que souligne Serge Latouche. Pour l'auteur de *L'occidentalisation du monde*, la métasociété mondiale qu'entend instaurer le libéralisme économique tend à fonctionner comme un marché : « *La totalité du social est susceptible de fonctionner comme un marché*⁸⁸ », dit-il. Ce qui caractérise le marché c'est la concurrence. Pour améliorer ses performances et avoir une position stratégique dans la société-monde, il faut pouvoir affronter et rivaliser les différentes parties prenantes. Il n'est pas exclu que tout le monde prenne part à ce marché, mais il faut pouvoir résister à la concurrence. Voilà pourquoi il dit : « *Tout le monde peut y participer et y jouer ; et même si les chances sont extraordinairement inégales, il n'est pas exclu de gagner.* »⁸⁹ Ce caractère concurrentiel des rapports inter-peuples dans cette société-monde met en péril la solidarité et la sécurité sociale, car la concurrence a ceci de particulier qu'il est possible d'éliminer son concurrent, son rival pour atteindre son objectif. Ceci dit, dans une telle société, seuls les plus résistants, c'est-à-dire les riches – en tant qu'ils possèdent tous les moyens nécessaires de faire face à la concurrence – s'en sortiront vivants. Les faibles (les pauvres) se verront éliminés, à défaut d'être assujettis par les puissants. Le fonctionnement marchand de l'universalisme a donc pour vocation d'éliminer concrètement les faibles et de ne donner droit de vie et de cité uniquement qu'aux plus performants⁹⁰.

En somme, la pensée de Huntington a émergé dans un contexte où l'Occident, du fait du triomphe du bloc capitaliste, cherche à universaliser la démocratie. Pourtant, observe le géopolitologue américain, le monde contemporain se reconfigure en affinités culturelles.

⁸⁷ C. C. Tsala Tsala, « Les rivalités entre la France, les Etats-Unis d'Amérique et la Chine dans le Golfe de Guinée », in Y. Abdoul El Farah & all, *Afrique et puissance*, Colloque n° 17, Institut des études africaines, 2013, p. 106.

⁸⁸ S. Latouche, *Op.cit.*, p. 74

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 76.

CHAPITRE II : CULTURES ET CIVILISATIONS : RECENTRAGE CONCEPTUEL

Pour comprendre le comportement des hommes, pour connaître l'évolution des sociétés et même de l'humanité en général, il faut saisir l'homme dans sa culture. L'homme est plus culture que nature ; il s'identifie par sa culture, c'est elle qui gouverne son agir dans la société. C'est dire que l'évolution de l'homme se conçoit dans sa culture. L'homme, face à une situation, agit et réagit souvent conformément en fonction de l'idée, de l'interprétation qu'il se fait du réel ou de la réalité qui prévaut. Son appréhension du réel est influencée par les convictions de ses ancêtres, ses croyances, les pratiques de sa société. Bref, la culture influence considérablement l'agir de l'homme au sein de la société. Sous l'action de sa culture, l'homme peut accueillir – favorablement ou négativement – une situation, et même déclencher une autre. En ce sens Huntington dit qu'« *Il est impossible de concevoir autrement l'évolution de l'humanité* »⁹¹ sans se référer aux différentes cultures des peuples. Si pour Hegel l'évolution de l'humanité se saisit dans la marche progressive (le déploiement) de la Raison au cours du temps, pour Huntington l'évolution des sociétés se comprend dans celle de leurs différentes cultures. En ce sens il affirme : « *L'histoire des hommes, c'est l'histoire des civilisations.* »⁹² Qu'est-ce que la culture ? Est-elle assimilable à la civilisation ? Quelles sont les principaux groupes culturels contemporains et quelle est leur spécificité ? Ce chapitre nous amène à clarifier les concepts de culture et civilisation.

I. Conception générique de culture et civilisation

Dans cette section nous définirons les notions de culture et de civilisation, et nous établirons le lien qui existe entre elle. La culture implique-elle la civilisation ? En d'autres termes, peut-on assimiler la culture à la civilisation ?

I.1 Culture

I.1.1 La culture comme élément de détermination de la nature humaine

Pour certains pédagogues, philosophes et même psychologues tels qu'Olivier Reboul, Jean-Jacques Rousseau, Lucien Malson, pour ne citer que ceux-ci, l'homme, à la naissance, est un être de nature. Il se comporte comme un animal. Rousseau dans *Émile ou de l'éducation*,

⁹¹ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 37.

⁹² *Id.*

statue que si on abandonne un petit enfant au milieu d'une société des loups, celui-ci se comportera aussi comme un loup. Pour Aristote, l'esprit humain, à la naissance, est une « *tabula rasa* » (une table vierge) sur laquelle la société humaine imprime des connaissances, des valeurs, des normes. Cette socialisation est un processus qui arrache l'homme de son animalité première pour l'introduire dans le règne de la civilité. Ainsi, l'homme passe d'un être de nature à un être de culture. Lucien Malson, dans *Les enfants sauvages*, soutient cette théorie constructiviste de la nature humaine par la culture en défendant l'idée du culturalisme dans la construction de l'humanité de l'homme. Selon lui, « *l'homme n'a point de nature mais il a – ou plutôt il est – une histoire.* »⁹³ En effet pour Malson, l'homme est le fruit de son évolution ; il se saisit et se comprend au cours de son histoire. Et c'est tout au long de sa progression qu'il se construit. Si son histoire se déroule parmi les bêtes, il s'affirmera comme une bête ; mais s'il évolue dans une société d'hommes, il agira comme un humain.

Passant en revue quelques théories explicatives du comportement humain, à savoir le behaviorisme, le marxisme, la psychanalyse et le culturalisme ou le structuralisme, Malson évacue l'idée d'une hérédité psychologique chez l'homme. Autrement dit, les traits mentaux, les talents, les facultés intellectuelles, le langage, bref tout ce qui relève du psychique n'est pas héréditaire, comme cela est le cas du génotype, de la taille, de la couleur de la peau, de la morphologie. En un mot, ce qui est héréditaire, relève du biologique et non du psychique. Plus précisément, martèle Malson, « *Il ne peut y avoir une « hérédité psychologique » existant en elle-même comme un système défini, comme une série de reflets de disposition anatomique et physiologiques, pas plus qu'il n'y a de « contamination sociale » c'est-à-dire d'héritage s'imprimant de lui-même en l'individu.* »⁹⁴ Pour mieux comprendre cette posture constructiviste de la nature humaine, il est nécessaire de revisiter quelques théories des sciences humaines sur lesquelles s'appuie Malson. Il s'agit notamment du fonctionnalisme, du béhaviorisme et du structuralisme, pour ne citer que celles-ci.

Le fonctionnalisme est un courant scientifique qui étudie le réel par rapport à sa fonction. Appliqué en psychologie par exemple, le fonctionnalisme recommande que les phénomènes psychiques soient interprétés, non comme une structure, un ensemble d'éléments, mais comme une fonction à travers laquelle l'organisme s'adapte au milieu ambiant. Ainsi, le fonctionnaliste tend à interpréter le monde en termes d'interconnexion de processus, plutôt qu'en termes d'unités séparés. La fonction est une contribution qu'apporte un élément à

⁹³ L. Malson, *Les enfants sauvages*, Paris, Edition Bibliothèque 10/18, 1964, p. 7.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 13.

l'organisation globale ou même à l'action de l'ensemble dont il fait partie. La théorie fonctionnaliste s'appuie sur trois principes clés, à savoir : l'unité fonctionnelle qui stipule que dans l'ensemble social ou un ensemble considéré quelconque, chaque ensemble est fonctionnel pour le système tout entier ; le fonctionnalisme universel, d'après lequel tout élément dans un ensemble remplit une fonction ; le principe de nécessité ou l'utilitarisme pour lequel chaque élément est indispensable à l'ensemble. C'est ce qui fait que l'utilitariste cherche à connaître ce qu'il est et comment il fonctionne lorsqu'il réfléchit sur les processus mentaux.

Encore appelé comportementalisme, le béhaviorisme est la science de l'observation objective du comportement. C'est un courant de pensée élaboré, en 1913, par le psychologue américain, John Broadus Watson. Ce courant de pensée a été une véritable révolution de la psychologie, dans la mesure où il va introduire un nouveau paradigme dans l'étude et l'analyse et la résolution du fait psychologique. Pour les béhavioristes, la psychologie doit cesser de s'intéresser aux entités métaphysiques telles que l'âme, l'esprit, la conscience, car leur nature spécifique est de ne pas être visible. La psychologie devrait plutôt s'intéresser à ce qui est visible, à savoir : le comportement de l'homme. C'est donc dire, en effet que selon les béhavioristes, l'objet de la psychologie doit avoir pour principe fondamental la visibilité ou l'observabilité. Avec le béhaviorisme, la psychologie est devenue, pour ainsi dire, la science du comportement. Ce comportement est défini par ce que l'organisme fait ou dit. C'est dans cette optique que la parole est considérée par les béhavioristes comme une action, au même titre que les autres. Autrement dit, dire c'est faire symboliquement, c'est se comporter.

Composé du radical structure qui renvoie à la constitution ou à l'agencement, la disposition des éléments d'un ensemble, le structuralisme est un courant scientifique qui accorde la priorité à l'étude de la structure d'une catégorie. C'est un courant de pensée utilisé en sciences humaines et sociales. Il fit son apparition au milieu du XX^e siècle. Pour les structuralistes, un ensemble est un tout indivisible. Pour le connaître il faut s'intéresser aux relations entre les différents éléments de l'ensemble, pris dans sa globalité. L'homme, par exemple, est un tout indivisible ; il doit être expliqué à travers les relations de ses différentes composantes (physique, physiologique, psychique). Le structuralisme ne s'intéresse pas à la nature des objets, mais plutôt aux liens (relations) que les composantes d'un objet ont entre elles, et aussi aux relations que les objets ont entre eux. En un mot, « *le structuralisme part des relations pour penser les éléments constitutifs d'un domaine.* »⁹⁵ Il est donc question, d'après

⁹⁵ Structuralisme, <https://www.philomag.com>, consulté le 2 mars 2021 à 8h30.

les structuralistes, de penser les sujets et les objets à partir des liens qui les caractérisent soit entre eux, soit avec leur environnement ou alors par rapport aux systèmes dans lesquels ils évoluent. Par exemple, en linguistique, selon Ferdinand de Saussure, « *un mot est compréhensible que dans sa relation avec les autres* »⁹⁶.

De l'analyse de ces quelques théories nous comprenons que la nature de l'homme n'est saisissable que lorsque celui-ci est en relation avec son milieu, car ce n'est que dans un milieu donné que l'individu se dévoile et se construit. La nature de l'homme n'est pas une donnée innée ; elle est plutôt tributaire de la fonction, de la place que l'homme occupe au sein de la société, son comportement et ses relations dans la société. Si nous admettons donc, avec Malson, qu'il n'existe pas une hérédité psychologique chez l'homme, mais plutôt un héritage, c'est dire que l'humain en l'homme n'est qu'un acquis. Ce ne sont pas les besoins vitaux, les fonctions biologiques qui font l'humain, car même les bêtes présentent les mêmes fonctionnalités biologiques que l'homme. L'humain relève du psychique. Et le stimulant des fonctionnalités psychiques c'est la culture. La culture est donc ce qui différencie et caractérise la société humaine de la société animale. Ceci dit, la nature humaine est culturelle et non biologique, c'est l'héritage que l'homme acquiert de sa société.

En affirmant que l'homme est un être de culture et non de nature, nous voulons signifier que l'homme est un être dont la nature est portée à la sociabilité. C'est dans la société, celle des hommes, que l'homme façonne son être, son agir, et donne sens à ses actions à partir de l'orientation que lui donne la société. Ceci revient à dire que la culture est constructrice de la personnalité et de l'humanité de l'homme. Par la culture, l'homme se crée et crée son environnement ; « *il est le sujet et l'objet de son histoire et de l'histoire de tous.* »⁹⁷ En tant que créateur de son histoire et celle des autres, l'homme n'évolue pas dans un vase clos ; il se découvre en présence des autres : « *Je suis parce que nous sommes, et puisque nous sommes, je suis.* »⁹⁸ Ceci montre l'importance d'autrui dans l'évolution du moi. En d'autres termes la société est primordiale et capitale dans le processus d'humanisation de l'homme.

Du fait du rapprochement génétique, morphologique, ontologique des hommes, la culture est l'élément de différenciation et de particularisation des hommes. Chaque peuple s'identifie par les valeurs et les normes prônées par sa société, ses croyances, coutumes, traditions et son style de vie. Ce sont là les éléments caractéristiques d'une culture. Voilà

⁹⁶ *Id.*

⁹⁷ L. Malson, *Les enfants sauvages*, p. 14.

⁹⁸ J. Mbiti, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Ed. Clé, 1972, p. 137.

pourquoi Paul Kammogné Fokam la définit « *comme l'ensemble des valeurs, croyances, coutumes, normes et style de vie d'un peuple à un moment donné.* »⁹⁹ D'une manière plus claire, pour P. Fokam, la culture est « *l'ensemble des valeurs, des représentations, des aspirations, des croyances, des modes de comportement et des relations interpersonnelles qui prédominent dans un groupe social donné.* »¹⁰⁰ En précisant que ces éléments caractéristiques de la culture d'un peuple sont perceptibles dans le temps et même l'espace, nous pouvons déduire que la culture est dynamique, elle est modifiable, voire corruptible.

I.1.2 Quelques acceptions du mot culture

Pour Serge Latouche, du fait de sa polysémie, le mot culture s'appréhende difficilement. Les différents contextes dans lesquels ce mot est employé laissent apparaître plusieurs significations, entretenant ainsi une foule de malentendus. La culture se présente, d'une part, comme ce que l'homme ajoute à sa nature. C'est le renforcement de sa nature naturelle, afin de faire face aux problèmes que soulève son biotope. Pour résoudre les différents problèmes que soulève leur milieu de vie, les hommes élaborent des stratégies, tant physiques qu'intellectuelles. Ces stratégies sont une réponse à ces problèmes, et cette réponse c'est la culture. La culture est, de ce fait, la réponse que les groupes humains apportent aux problèmes de leur existence sociale.¹⁰¹ Une telle conception de la culture, S. Latouche la qualifie de culturelle : c'est la culture culturelle. La culture culturelle est la phénoménologie anthropologique sociétale d'un peuple. Elle représente symboliquement l'expérience existentielle du peuple dans son milieu social ; c'est « *l'ensemble des représentations et des symboles par lequel l'homme donne sens à sa vie, à ses expériences concrètes* »¹⁰². Cette assertion de la culture montre que la culture fait référence à un vaste programme spirituel représentatif et directionnel de la vie au sein de la société. J.-P. Dupuy et J. Robert présentent ce programme

*comme un système organisé de symbole (langue, art, mythes, rituels) permettant aux hommes d'établir des relations signifiantes entre eux et avec le monde, de trouver un sens à leur environnement et à leur vie, et par là d'établir un certain sentiment de sécurité, toujours fragile et menacé devant la fuite du temps et l'interrogation de la mort.*¹⁰³

⁹⁹ P. Kammogné Fokam, *Et si l'Afrique se réveillait ?*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003, p. 87.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰¹ S. Latouche, *Op.cit.*, p. 66.

¹⁰² *Ibid.*, p. 67.

¹⁰³ J.-P. Dupuy & J. Robert, *La trahison de l'opulence*, Paris, PUF, 1976, cité par S. Latouche, *L'occidentalisation du monde*, (1989) Paris, La Découverte, 2005, p. 67.

D'autre part, la culture se conçoit aussi comme l'ensemble des productions matérielles d'un peuple. Cette production résulte des connaissances artistiques, scientifiques et techniques dudit peuple. Elle est l'expression ou la matérialisation de la vie spirituelle du peuple. Cette dernière s'exprime dans l'art, la musique, la danse, le cinéma, la religion, la science, la technique, l'esthétique. C'est cette seconde dimension de la culture que Latouche appelle culture « culturelle ». C'est elle qui fait généralement office de patrimoine national du peuple. De ce fait, elle est placée sous la tutelle d'un département ministériel chargé de la sauvegarder et de la pérenniser. En outre, en tant qu'elle intègre la dimension productive, la culture culturelle se présente comme une valeur civilisationnelle. Elle mobilise le peuple à user de ses connaissances artistiques, scientifiques et techniques dans la domestication, la transformation de son environnement en vue du progrès et du bien-être social. Autrement dit la culture culturelle est la capacité pour un groupe d'user de ses connaissances dans la production afin de résoudre les problèmes auxquels il est confronté dans son environnement.

Outre ces conceptions « culturale » et « culturelle » de la culture, on parle aussi de culture pour montrer la dimension érudite de l'homme. C'est-à-dire sa maîtrise d'un certain nombre de connaissances élargies sur plusieurs domaines. Ici l'homme est intégré dans un vaste univers de connaissance et de pratiques où il réagit promptement. On dit alors de cet homme-là qu'il est cultivé.

L'homme se construit et se caractérise dans et par sa culture. La culture elle-même est un construit social. Pour Fernand Dumont dont Serge Cantin analyse la pensée, la culture est une institution. Une institution « *d'un sens du monde dans une communauté des hommes dans des pratiques et des idéaux partagés en commun.* »¹⁰⁴ Une institution est un organe social mis en place par les hommes pour le bon fonctionnement de leur société. C'est dire que la culture relève d'une construction sociale, dans le sens que la société conçoit le monde. C'est une fabrication, une programmation des hommes, tant dans leur environnement que dans leurs pratiques. La culture est donc la manière par laquelle un peuple conçoit le monde et s'organise pour le comprendre, se l'approprier et lui donner un sens à travers ses pratiques, ses productions (scientifiques, artistiques, technologiques) et ses croyances. En ce sens nous pouvons la définir comme l'ensemble d'activités anthropologiques propres à un peuple (art, technique, science, religion, langue, système économique), lesquelles spécifient le rapport qui lie ces hommes entre

¹⁰⁴ F. Dumont, « Mutations culturelles et philosophie », cité par S. Cantin, « La mondialisation selon Fernand Dumont », dans J. Couture et S. Courtois, *Regards philosophiques sur la mondialisation*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 187.

eux et avec leur environnement et le monde invisible. En ce sens J.-P. Dupuy et J. Robert pensent que

*Le programme que constitue une culture peut être vu comme un système organisé de symbole (langue, art, mythes, rituels) permettant aux hommes d'établir des relations signifiantes entre eux et avec le monde, de trouver un sens à leur environnement et à leur vie, et par là d'établir un certain sentiment de sécurité, toujours fragile et menacé devant la fuite du temps et l'interrogation de la mort.*¹⁰⁵

I.2 La civilisation

Le concept civilisation découle du verbe civiliser qui consiste à policer un individu ou une collectivité vivant dans la sauvagerie, la barbarie. Ainsi civiliser un individu ou une collectivité, c'est le/la faire passer de l'état de mentalité arriérée, de précarité morale, psychique et intellectuelle à un état moralement, intellectuellement et socialement avancé ou évolué. La civilisation se conçoit, dans ce cas comme une action qui consiste à civiliser un individu dans un processus de socialisation ; c'est un processus par lequel, à travers l'éducation, la socialisation, l'individu ou le peuple sort de la barbarie, de la sauvagerie, pour entrer dans la civilité. Ce processus fait intervenir la mise en place d'institutions devant guider la vie des individus au sein de la société, ceci à travers l'acquisition des valeurs morales et éthiques, sans oublier les techniques de transformation, de domestication de la nature pour le progrès de l'homme et de la société. La civilisation correspond alors à un degré de maturité mentale où l'homme développe ses capacités mentales, psychiques, intellectuelles dans ses rapports avec les autres et son environnement. Ce qui va déboucher dans l'art, la technique, la science, la morale et la religion.

En admettant que les mœurs, les idées, les croyances, les connaissances diffèrent d'un peuple à l'autre, on peut distinguer civilisation (au singulier) et civilisations (au pluriel). La première correspond à la définition sus-présentée, en tant que tous les peuples constituent des sociétés civilisées, c'est-à-dire que leurs sociétés sont institutionnellement organisées et régies par des normes, des valeurs morales et éthiques, ayant un degré suffisant de connaissance scientifique, technique et artistique, étant attachées à une divinité à laquelle ils vouent un culte. Quant à la deuxième, elle fait allusion à la diversité culturelle. C'est l'ensemble des entités culturelles, c'est-à-dire les manières propres des peuples de concevoir le monde à travers leurs us et coutumes, leurs mœurs, leurs pratiques, leurs croyances et leurs organisations sociales,

¹⁰⁵ J.-P. Dupuy & J. Robert, *La trahison de l'opulence*, Paris, PUF, 1976, cité par S. Latouche, *L'occidentalisation du monde*, (1989) Paris, La Découverte, 2005, p. 67.

etc. qui diffèrent d'un peuple à l'autre. En un mot, lorsqu'on parle de civilisation au pluriel, on fait référence aux manières particulières et spécifiques des peuples de vivre, en rapport avec leur environnement. Bozeman parle ainsi de l'ensemble des « *valeurs, des normes, des institutions et modes de pensée auxquels des générations successives ont, dans une société donnée, attaché une importance cruciale.* »¹⁰⁶ Cette conception de civilisation (au singulier tout comme au pluriel) montre que, tout comme la culture, la civilisation est un fait historique, c'est ce qui s'ajoute au naturel. La civilisation est donc un acquis au même titre que la culture. À ce titre on peut assimiler la civilisation à la culture. Tout compte fait il y a un rapport entre culture et civilisation, ainsi que le présente Huntington.

I.3 Le rapport entre culture et civilisation

Les conceptions, distinctes, que nous avons faites de la culture et civilisation peuvent, *a priori* révéler une démarcation tangible entre ces deux notions. La civilisation est du domaine matériel, elle met l'accent sur les facteurs techniques, matériels, productifs d'un peuple, tandis que la culture est le facteur spirituel, intellectuel et moral d'une civilisation (entendue comme un groupe culturel). Cependant, lorsque nous analysons profondément ces notions, nous observons une étroite relation entre elles, au point d'assimiler l'une à l'autre. La civilisation et la culture sont toutes des facteurs d'identification de la personne, d'un peuple. Elles constituent, toutes, ce que l'homme ajoute à sa nature naturelle dans le but de performer, de perfectionner son existence et donner sens à sa vie. De ce fait, culture et civilisation se rapportent davantage à la façon qu'un peuple développe et renforce ses compétences physiques, psychiques, mentales et intellectuelles pour répondre aux problèmes que soulève son environnement. C'est donc dire que culture et civilisation renvoient à une même réalité, à savoir : « *la manière de vivre en général* »¹⁰⁷ d'un peuple. Cette manière de vivre renvoie à l'ensemble des coutumes et des manières de produire du peuple, en lien avec son environnement. C'est cette manière de vivre que Fernand Braudel entend par civilisation. Autrement dit, pour Braudel, la civilisation se conçoit comme la « *façon de naître, de vivre, d'aimer, de se marier, de penser, de croire, de rire, de se nourrir, de se vêtir, de bâtir ses maisons et de grouper ses champs, de se comporter les uns vis-à-vis des autres* »¹⁰⁸. Cette définition peut aussi renvoyer à la culture, en ceci que la culture englobe aussi les us et coutumes, les croyances ainsi que les productions d'un peuple.

¹⁰⁶ Bozeman, « civilisations under stress », cité par S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 38.

¹⁰⁷ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 38

¹⁰⁸ F. Braudel, *Identité de la France*, p. 73, cité par S. Latouche, *L'occidentalisation du monde*, p. 71.

Le lien qui existe entre culture et civilisation, faisant perdre l'une dans l'autre est encore plus perceptible dans la conception wallersteinienne de la civilisation. Wallerstein la conçoit comme un enchaînement des schèmes de pensée, des habitudes ainsi que des productions. C'est dire que la civilisation englobe la vie spirituelle et matérielle d'un peuple. En ce sens il définit la civilisation comme « *une concaténation bien déterminée de visions du monde, de coutumes, de structures et de culture (au sens matériel aussi bien que plus élevé) formant une sorte de tout historique et coexistant (bien que pas toujours en même temps) avec d'autres variétés de ce phénomène* »¹⁰⁹. Nous pouvons donc assimiler la civilisation à la culture.

L'assimilation de la civilisation à la culture fait intégrer la notion de peuple, en ceci qu'en parlant de civilisation ou culture on voit automatiquement le peuple. C'est le peuple qui, comme dans la logique de Huntington et même de Latouche, en fait, constitue la civilisation. Ainsi un peuple est identifié et déterminé par sa civilisation. C'est la raison pour laquelle le terme civilisation, dans la majeure des cas ici, doit être pris au pluriel, en tant qu'il renvoie aux différents groupes civilisationnels ou culturels à partir desquels on identifie les peuples dans le mondes. C'est dans cette logique que Huntington conçoit la civilisation comme une société d'individus renfermant différents peuples d'États différents. Pour lui « *une civilisation représente l'entité culturelle la plus large* »¹¹⁰. C'est dire qu'une civilisation est une société culturelle élargie, c'est-à-dire une communauté humaine regroupant des individus d'ethnies, de nations et même de races différentes.

Ceux-ci sont liés par l'histoire, la culture et surtout la religion. Ce dernier élément (la religion) est, selon Huntington, le facteur le plus important d'identification d'une civilisation. En effet sous la plume de Huntington nous notons que c'est sur la base de la religion que les civilisations se sont déterminées : « *les principales civilisations se sont identifiées au cours de l'histoire avec les grandes religions du monde.* »¹¹¹ Pris sous cet angle, dans la logique de Huntington, une civilisation est bâtie autour d'une religion. De ce fait, la civilisation fait fi de l'ethnie, de la race, de la nation. Ces identités importent peu dans l'édification d'une civilisation. Ce qui compte c'est la religion, ainsi que les valeurs culturelles et l'histoire : ce sont-là les traits distinctifs majeurs ou cruciaux qui caractérisent une société civilisationnelle. Ces traits distinctifs diffèrent d'une civilisation à l'autre. En ce sens Huntington dit : « *Les distinctions cruciales entre groupes humains concernent leurs valeurs, leurs croyances, leurs*

¹⁰⁹ Wellerstein, cité par Huntington, *Le choc des civilisations*, pp. 38-39.

¹¹⁰ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 40.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 39.

*institutions et leurs structures sociales, non leur taille physique, la forme de leur crâne ni leur couleur de peau. »*¹¹² Puisque la religion est l'élément caractéristique majeur d'une civilisation, les grandes religions du monde constituent les grandes civilisations. Ces religions surtout les prosélytes, telles que le christianisme et l'islam, « *regroupent des sociétés relevant de différentes races. »*¹¹³

II. Analyse huntingtonienne des entités civilisationnelles

L'histoire de l'humanité, dit Huntington, est celle des civilisations. Autrement dit, l'évolution de l'humanité est influencée ou marquée par l'affirmation des entités civilisationnelles. Celles-ci ont déterminé et déterminent davantage les rapports entre les peuples. Les peuples s'identifient en rapport avec leurs civilisations. L'histoire des civilisations révèle que les civilisations sont dynamiques, évolutives ; leur vie est semblable à celle de l'homme. C'est-à-dire que les civilisations naissent, émergent, croissent et meurent. De la sorte, elles se substituent à de nouvelles. Mais bien qu'elles disparaissent, elles sont néanmoins résistantes ; elles « *constituent les modes d'associations humaines les plus résistantes. »*¹¹⁴

Lorsque nous parlons de civilisation ici, nous faisons référence aux groupes ethniques ou culturels, se distinguant par la production (art, technique, science), le système d'organisation sociale et la culture. Pour Huntington, la civilisation s'inscrit dans la culture : c'est une « *entité culturelle plus large »*¹¹⁵ en ceci qu'elle intègre une hétérogénéité de cultures s'assimilant objectivement par l'histoire, la langue, la religion, les coutumes, les institutions. En affirmant qu'une civilisation est une entité culturelle plus large, Huntington évoque le caractère transfrontalier des civilisations. Selon lui une civilisation regroupe les peuples historiquement, linguistiquement, religieusement et coutumièrement apparentés. Elle fait donc fi de la nation, de l'État, car elle transcende les frontières étatiques. En d'autres termes, d'après Huntington, « *les civilisations n'ont pas de frontières clairement établies, ni de début et de fin précis. »*¹¹⁶ Géographiquement les frontières d'une civilisation ne sont rien d'autre que le lieu de rencontre des religions. Par exemple la limite de l'Occident se situe là où la chrétienté occidentale s'achève. Bien que les civilisations renferment plusieurs groupes sociologiques, elles ne constituent pour autant pas des unités politiques, c'est-à-dire qu'une civilisation n'est pas

¹¹² *Id.*

¹¹³ *Id.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹¹⁶ *Id.*

politiquement structurée à l'exemple d'un État, ayant un gouvernement défini et autres institutions politiques, sauf la Chine et le Japon qui sont à la fois un État et une civilisation.

II.1 Différents groupes civilisationnels et leur spécificité

Sous la plume de Huntington nous lisons qu'une civilisation est une entité anthropologique plus élargie. En d'autres termes la civilisation est un groupe sociologique renfermant plusieurs peuples qui partagent, en commun, un même mode de vie, une même culture et surtout une même croyance religieuse. Nous insistons sur la croyance religieuse car selon l'auteur du *Choc des civilisations*, la religion est l'élément principal de détermination d'une civilisation. Ainsi, dans la mesure où chaque peuple présente des spécificités particulières par rapport à un autre, on en vient à relever une multiplicité de cultures. Puisque, comme le relève Malson, « *sous l'action des circonstances culturelles, une pluralité de types sociaux et non un seul type spécifique pourront-ils apparaître, diversifiant l'humanité selon le temps et l'espace.* »¹¹⁷ C'est ainsi qu'en fonction des cultures nous avons entre autres : la société négro-africaine, la société occidentale, la société asiatique, etc. Huntington a recensé environ huit civilisations, à savoir : la civilisation occidentale, chinoise, musulmane, africaine, russe, japonaise, hindoue et latino-américaine. Dans le cadre de ce travail nous allons nous attarder sur les quatre premières, car elles sont celles qui animent intensément la scène politique internationale de cette période.

II.1.1 La civilisation occidentale

La civilisation occidentale n'est pas géographiquement localisable sur un point précis du globe. Le terme occident ne renvoie pas à un peuple particulier, à un continent propre. Certes, jusqu'à la fin du IX^e siècle, le vocable occident faisait allusion à l'Europe, plus précisément l'Europe de l'ouest. Mais avec l'entrée des États-Unis dans la scène mondiale, tout en s'eupéanisant culturellement, l'Occident renvoie désormais à une entité à la fois idéologique et culturelle qui renferme tous les États ou sociétés partageant la culture de l'Europe occidentale. En ce sens Huntington voit en l'Occident l'ensemble constitué de « *l'Europe, l'Amérique du Nord et les autres pays peuplés d'Européens comme l'Australie et la Nouvelle-Zélande.* »¹¹⁸ La civilisation occidentale a pour référent religieux la chrétienté occidentale

¹¹⁷ L. Malson, *Op.cit.*, pp. 8-9.

¹¹⁸ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 44.

(catholicisme et protestantisme). Du fait de l'intégration des États de l'Amérique du nord à la culture européenne, la civilisation occidentale est appelée civilisation euro-américaine.

Avant le IX^e siècle, avons-nous dit, la civilisation occidentale était particulièrement constituée des sociétés de l'Europe de l'ouest unies autour d'une même culture scientifique, artistique, religieuse et littéraire. La culture européenne, qu'on appellera par la suite civilisation occidentale, s'est développée en adaptant les emprunts culturels byzantins et musulmans aux besoins de leur société, ceci entre le XI^e et le XIII^e siècle, ainsi que le souligne Huntington : « *Entre le XI^e et le XIII^e siècle, la culture européenne a commencé à se développer, sous l'effet de l'emprunt systématique à la culture musulmane et byzantine, et de l'adaptation de cet héritage au contexte particulier et aux besoins de l'Occident* »¹¹⁹. Outre l'héritage culturel byzantin et musulman, la civilisation occidentale est aussi héritière de la rationalité scientifico-philosophique et technologique gréco-romaine. C'est des civilisations grecque et romaine que l'Occident a hérité de la philosophie, du droit ainsi que des langues. La quasi-totalité des langues occidentales sont d'origine gréco-latine : le français, l'italien, l'espagnol, le portugais, etc.

La religion étant, d'après Huntington, ce qui caractérise principalement une civilisation, la civilisation occidentale est, de ce fait, fondamentalement chrétienne. Le christianisme, dans ses deux principales variantes (catholicisme et protestantisme), a renforcé chez les Occidentaux le sentiment d'appartenance à la même entité culturelle. C'est sur la base de la religion chrétienne que les Occidentaux se distinguent des autres peuples. Et considérant leur religion comme étant supérieure à d'autres religions, les Occidentaux se sont lancés dans un vaste mouvement d'évangélisation dont le but était de convertir les autres peuples au christianisme. Cette nature prosélyte du christianisme a débouché à l'extension, à l'expansion de la civilisation occidentale, d'abord en Europe avec la conversion au christianisme des États tels que la Hongrie, la Pologne, la Scandinavie ainsi que la côte balitique, puis en Afrique (notamment l'Afrique subsaharienne) pendant la colonisation. En plus de leur conversion au christianisme, ces sociétés ont aussi adopté le code juridique romain, manifestant ainsi leur attachement aux idéaux de la culture occidentale.¹²⁰

Cependant la religiosité de la civilisation occidentale, note Huntington, n'a pas empêché les Occidentaux à établir une distinction entre le politique et le religieux. Le pouvoir temporel

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 49.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 50

et le pouvoir spirituel ne se confondent pas : l'État et l'Église agissent séparément et indépendamment. La séparation de pouvoir n'est pas seulement celle du temporel et du spirituel ; elle s'observe aussi au sein du pouvoir temporel. La société occidentale est celle dans laquelle on a vu se développer une rationalité politique selon laquelle la destinée politique des citoyens ne repose pas entre les mains d'un seul individu. Cette séparation du pouvoir politique a été élaborée par le philosophe français, Charles de Montesquieu.

Dans *De l'Esprit des lois*, Montesquieu établit une nette séparation des pouvoirs dans la gestion de la *res publica*. Pour une saine gestion de l'État il suggère qu'il soit important que l'instance chargée de faire ramer le navire-État se distingue de celle chargée de la légifération. De même que la charge de l'amendement doit être confiée à une autre autorité. Cette séparation des pouvoirs vise, dans la logique de Montesquieu, à garantir la liberté et la transparence dans la gouvernance de l'État. Car dit-il : « *Tout serait perdu si le même homme, ou le même corps exerçait ces trois pouvoirs : celui de faire les lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers.* »¹²¹

La séparation des pouvoirs est pour les Occidentaux l'âme de la démocratie, en ceci qu'elle constitue l'un des principes fondamentaux de la démocratie libérale occidentale. Toutefois, il est à souligner que l'autorité de ces pouvoirs, bien qu'étant distinct, n'est pas totale partout en Occident. En France par exemple la séparation des pouvoirs est souple : le président de la république a la possibilité de dissoudre l'Assemblée nationale, mais pas le Sénat ; et le gouvernement est responsable devant le parlement. Alors qu'aux États-Unis d'Amérique nous observons une séparation stricte des trois pouvoirs : l'exécutif ne peut pas bloquer l'action du législatif, encore moins dissoudre la Chambre de Représentants ; le président de la république n'est pas responsable devant le parlement. Les différends entre l'exécutif et le législatif sont tranchés par le judiciaire.

La séparation des pouvoirs a institué dans la société occidentale ce qui est tenu d'appeler : l'État de droit. L'État de droit est celui dans lequel le pouvoir d'un individu est déterminé et limité par la loi, afin de sauvegarder les droits individuels de chaque citoyen. C'est une tradition qui « *a jeté les bases pour le constitutionnalisme et la protection des droits de l'homme, notamment du droit de propriété, contre les abus de pouvoir.* »¹²² Ce droit de propriété se présente comme une disposition légale dont jouit l'homme de disposer autant de

¹²¹ C. de Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), Ligaran, 2015, p. 90.

¹²² S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, pp. 72-73.

biens matériels qu'il le désire, tant que cela ne nuise pas à l'ordre public. Ceci fait de la société occidentale une société concurrentielle et individualiste : « *L'individualisme, dit Huntington, reste aujourd'hui encore un signe distinctif de l'Occident* »¹²³

La croissance économique issue du libéralisme économique a fait naître chez les Occidentaux le sentiment de supériorité. Pour les Occidentaux leur réussite économique et politique tient de leur civilisation. Celle-ci est à l'origine de la modernisation, car grâce à la maîtrise de la science, de la technologie, bref des lois qui régissent l'univers, la civilisation occidentale a favorisé un vaste programme de domestication de la nature tel que souhaité par Descartes. La puissance technoscientifique n'a pas seulement favorisé la conquête de la nature, mais elle a aussi engendré la conquête des peuples et territoires hors de l'Occident. C'est ce qui fait de la civilisation occidentale une civilisation hégémonique. Sa notoriété réside sur sa capacité à conquérir et à influencer d'autres sociétés qu'elle assujettit. Se concevant comme la civilisation la plus civilisée, l'Occident a fait de ses rencontres avec d'autres peuples des moments de domination, au point de donner une orientation unidirectionnelle à l'Histoire de l'humanité. À cet effet Huntington écrit : « *Aux rencontres multidirectionnelles intermittentes ou limitées entre civilisations a succédé l'influence soutenue, puissante et unidirectionnelle de l'Occident sur les autres civilisations.* »¹²⁴ La conquête d'autres territoires et peuples pour des besoins économiques et civilisateurs s'est soldée, d'une part par l'élimination de certaines civilisations et, d'autre part, par la soumission et l'influence d'autres. C'est ce qu'attestent ces propos de Huntington : « *Au cours de l'expansion européenne, les civilisations andine et méso-américaine ont été de facto éliminées, les civilisations indienne et musulmane, ainsi qu'africaine, soumises, et la Chine a été marquée et traversée par l'influence occidentale.* »¹²⁵ Samir Amin relève aussi ce génocide culturel orchestré par les Européens lors de la conquête des Amériques. Pour faire son commerce, l'Europe atlantique s'est lancée dans la conquête des Amériques. Cette conquête s'est soldée par la destruction des civilisations des peuples qui s'y trouvaient sur ces territoires. C'est le cas de la civilisation indienne. Cette destruction s'est accompagnée par l'extermination des Indiens, peuples autochtones des Amériques. Pour les Européens il était normal et juste de génocider ces peuples, car, s'appuyant sur les Écritures

¹²³ *Ibid.*, p. 74.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 50

saintes, les Indiens représentaient le peuple « infidèle ». Samir Amin voit en ces massacres le « *génocide le plus parfait de l'histoire* »¹²⁶

En résumé, de la plume de Huntington, nous retenons que la civilisation occidentale est euro-américaine. Elle regroupe les peuples d'Europe de l'ouest et de l'Amérique du nord. Ces peuples sont unis par le christianisme (catholique et protestant), le libéralisme économique et politique, la rationalité technoscientifique. Se considérant comme le peuple civilisé, l'Occident est mû par une « volonté de puissance » les poussant ainsi à l'hégémonisme mondial. Qu'en est-il de la civilisation chinoise ?

II.1.2 La civilisation chinoise

Lorsqu'on parle de civilisation chinoise, on fait d'abord référence au peuple chinois, lequel a développé autour du fleuve Jaune et des alluvions du Yang-Tsé une organisation sociale et une culture intellectuelle très remarquable, assujettissant ainsi les autres peuples voisins qui « *étaient encore plongés dans la plus profonde barbarie* », ainsi que le souligne Léopold de Saussure¹²⁷. Longtemps, les Chinois ont influencé l'Extrême-Orient. Se prenant pour l'Empire du milieu, c'est-à-dire le peuple de l'univers, les Chinois n'admettaient pas qu'un autre peuple, qu'une autre race leur soit supérieure. En effet, le vocable "Empire" par lequel on désigne la Chine signifie "univers", se traduisant en chinois par *Thien-Hia* c'est-à-dire le Dessous-du-ciel¹²⁸. Pour les Chinois, il n'y a qu'un seul univers et la Chine en est le centre. C'est toute la signification de cette expression chinoise : *Tchung Kouoh* (nation centrale, nation par excellence)¹²⁹. Cet ethnocentrisme chinois va porter les Chinois à influencer les peuples avoisinants, au point où certains d'entre eux (Coréens, Japonais, Annamites) finirent par adopter certains éléments de la culture chinoise comme l'écriture ; d'autres (les Tartares, les Mongoles et les Mantchoues) se sont complètement dilués « *dans la masse chinoise au sein de laquelle ils ont perdu jusqu'à leur langue.* »¹³⁰

Certes, la civilisation chinoise dérive du confucianisme, on peut encore l'appeler civilisation confucéenne. Cependant ce serait un peu égoïste de ramener cette civilisation au confucianisme qui n'en est qu'une de ses composantes. En plus, et comme on peut le remarquer

¹²⁶ S. Amin, *L'empire du chaos*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 11.

¹²⁷ L. de Saussure, « Comment les Chinois conçoivent leur civilisation et leur empire », in *Revue scientifique*, n° 3, IVe série, t. III, 19 janvier 1895, pp. 65-73.

¹²⁸ *Id.*

¹²⁹ *Id.*

¹³⁰ *Id.*

dans le paragraphe précédent, la civilisation chinoise « *va bien au-delà de la Chine* »¹³¹, en ceci qu'elle englobe toutes les sociétés asiatiques ayant une culture similaire à celle de la Chine. Ainsi, nous pouvons dire que la civilisation chinoise « *désigne de façon adéquate la culture commune de Chine et les communautés chinoises qui vivent en Asie du Sud-Est et partout ailleurs hors de Chine, aussi bien que les cultures connexes du Viêt-Nam et de la Corée* »¹³². Le qualificatif chinois, épithète à cette civilisation, tient du fait que la culture chinoise est dominante au sein de cette civilisation, en plus l'État chinois joue un rôle majeur en tant qu'il en est l'État phare.

Ce qui fait aussi la particularité de la civilisation chinoise, c'est l'homogénéité de sa race. Tous les peuples qui constituent la civilisation chinoise sont d'une même race, au point qu'il est difficile de distinguer un Chinois d'un Coréen ou d'un Vietnamiens. C'est une civilisation au sein de laquelle l'indépendance des États membres n'entrave pas leur attachement à la culture chinoise qui en est leur miroir. C'est ce qui explique la solidité de cette civilisation, ainsi que le souligne De Saussure :

*Ce qui cimente les peuples connexes à la civilisation chinoise, ce qui les attache comme satellites à la nation chinoise, c'est cette culture commune dont elle est le foyer et dont ils n'ont que le reflet. Et cette vassalité intellectuelle est bien plus effective que le joug politique, car elle est rivée dans leur constitution mentale. La rivalité ni même la victoire ne sauraient en avoir raison. Le temps seul pourra les en affranchir.*¹³³

Le symbole remarquable de cette unité et cet attachement à la culture chinoise est l'adoption de l'écriture de la langue chinoise dans presque tout l'Extrême-Orient. Même si les Coréens, les Japonais, les Annamites ont, chacun, leur langue, ils se servent néanmoins de la langue écrite chinoise pour écrire.

La civilisation chinoise se positionne aujourd'hui comme une puissance mondiale, rivalisant ainsi l'Occident. Longtemps les sociétés asiatiques ont été sous l'influence et la domination occidentale. Mais avec leur forte croissance économique, les Extrême-orientaux tutoient maintenant l'Occident. Ils tournent davantage le dos aux valeurs prônées par l'Occident et se lancent de plus en plus à la promotion de leur culture dans le monde. D'après Huntington, le développement des sociétés chinoises s'est opéré par réformisme. Ce réformisme a consisté à se moderniser sans pour autant s'occidentaliser. Les Extrême-orientaux ont puisé dans la

¹³¹ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 43.

¹³² *Id.*

¹³³ L. De Saussure, *Op.cit.*

culture occidentale les techniques de développement et les ont adaptés dans leur culture endogène. Il s'agit d'une « *modernisation avec préservation des valeurs, des pratiques et des institutions fondamentales de la culture indigène* »¹³⁴. Point n'est donc question ici de perdre sa culture. C'est ainsi qu'en Chine par exemple on a pu observer deux types d'éducatons : une, destinée à la sauvegarde des valeurs de la culture chinoise et une autre consistant à appliquer les techniques occidentales de développement. Le slogan de ce réformisme était le *Ti-yong*, c'est-à-dire : « *éducation chinoise pour les principes fondamentaux, éducation occidentale pour la pratique* »¹³⁵.

II.1.3 La civilisation musulmane

Apparue dans la péninsule arabique au VII^e siècle après Jésus-Christ, la civilisation musulmane renferme toutes les sociétés des États musulmans et les autres sociétés à forte concentration islamique, à l'instar de l'Espagne, de l'Asie centrale, de l'Asie du sud-est y compris le sous-continent indien et le Maghreb. La civilisation musulmane se caractérise par l'appartenance commune de ses sociétés à une même religion, à savoir l'islam dont le guide est le prophète Mahomet à qui Dieu aurait transmis le Coran. Les musulmans sont trop accroché aux exigences coraniques telles que : la prière quotidienne (05 au total), l'impôt annuel, le jeûne du mois de ramadan, le pèlerinage à la Mecque. Ce dernier pilier est pour le musulman le couronnement et la complétude de sa foi en Dieu.

L'islam est pour les musulmans plus qu'une religion. Autrement dit, en plus d'être une religion, il est tout un programme de vie, une idéologie au sens que l'entendait Karl Marx. Par idéologie, au sens marxien du terme, nous entendons un ensemble d'idées philosophiques, morales, juridiques ou religieuses constituées en système en vue de défendre les intérêts du groupe. Pour Karl Marx l'idéologie a une fonction politico-sociale, c'est elle qui oriente le développement de la société. C'est dans cette optique que les musulmans conçoivent l'islam. Il est leur « *source d'identité, de sens, de stabilité, de légitimité, de développement, de puissance et d'espoir* »¹³⁶. C'est dans l'islam que les Musulmans trouvent les solutions à tous leurs problèmes : politiques, économiques, culturels. Bref « *l'islam est la solution* »¹³⁷.

¹³⁴ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 77.

¹³⁵ *Id.*

¹³⁶ *Id.*

¹³⁷ *Id.*

Cet attachement profond des Musulmans à leur religion comme à une idéologie justifie l'inséparabilité du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Dans les sociétés musulmanes, l'autorité politique et l'autorité religieuse se confondent : le monarque est aussi dans la plupart des cas le guide spirituel de la société. Cette combinaison du politique et du religieux remonte au VII^e siècle avec la naissance de l'islam. Lors de son émigration en Médine en 622, le prophète Mahomet a créé, avec ses disciples, un État islamique dans lequel le chef politique était aussi le chef religieux.

Huntington présente les sociétés musulmanes comme étant en conflit avec l'Occident. C'est pourquoi il souligne que le processus de développement de ces sociétés s'est opéré par réformisme. Tout comme les sociétés chinoises, les Musulmans estiment que la modernisation n'est pas une spécificité occidentale. Il s'agit tout simplement d'une substitution des techniques anciennes de transformation de la société par les techniques modernes, plus efficaces. Bien que cette modernisation ait été impulsée par l'Occident, elle n'en est pas un apanage de l'Occident. C'est dans cette optique que les sociétés musulmanes sont favorables à la modernisation, mais s'opposent farouchement à toute forme d'occidentalisation. Par occidentalisation il faut entendre l'introduction des valeurs de la culture occidentale dans une société non occidentale, au point d'annihiler l'identité spécifique de ladite société. Pour les Musulmans il n'est donc pas question d'introduire les valeurs sociales occidentales au sein de leurs institutions. La vie sociale, politique, religieuse et culturelle doit être guidée par les valeurs prônées par l'islam qui en est « *un mode de vie.* »¹³⁸ Voilà pourquoi ils recherchent leur salut, leur progrès en se fondant sur leur religion et non sur les valeurs occidentales.

Le réformisme des sociétés musulmanes n'est rien d'autre que l'islamisation de la société. Au lieu de s'occidentaliser, il faut plutôt chercher, dans la culture musulmane, les valeurs qui peuvent susciter et optimiser le progrès. L'islam devient, dans ce cas, servant de la modernité. C'est-à-dire qu'au lieu de moderniser l'islam, on islamise plutôt la modernité. L'islamisation de la modernité consiste à adapter les techniques modernes de développement (la technologie, la science), importées ailleurs, à la culture islamique. Ces importations étrangères sont systématiques et nécessaires pour l'acquisition du matériel de pointe pour le progrès de la société, mais l'évolution de leur société ne saurait se faire avec des éléments

¹³⁸ *Ibid.*, p. 118.

culturels venus d'ailleurs, car « *des institutions sociales et politiques intangibles venues d'ailleurs peuvent être mortelles* », ainsi que l'affirmait un haut fonctionnaire saoudien.¹³⁹

De la plume de Huntington un phénomène fort remarquable caractérise la civilisation musulmane : c'est l'islamisation des sociétés musulmanes. Comme nous venons de le souligner plus haut, les musulmans s'attachent à leur religion comme à une idéologie, l'islam est la solution à leurs problèmes. Ce sentiment qui semble habiter toutes les sociétés musulmanes est un vaste mouvement qui vise à faire de l'islam le centre, l'âme, la référence de tout Musulman. Ce mouvement d'islamisation des sociétés musulmanes est une forme de lutte contre toute entreprise d'occidentalisation. D'où la nécessité de restaurer la loi musulmane dans la société : c'est la Résurgence de l'Islam. « *La Résurgence, dit Huntington, implique des efforts pour réinstaurer une loi musulmane à la place de la loi occidentale* »¹⁴⁰. C'est dans ce sens qu'on peut voir réapparaître ou être réaffirmées les pratiques de la culture musulmane au sein de la société.

D'après Huntington, la Résurgence de l'Islam est similaire à la Réforme protestante. La Réforme protestante entreprise par Martin Luther était un élan qui consistait à rentrer dans l'orthodoxie de la foi chrétienne. C'est-à-dire que le christianisme devait se pratiquer dans le strict respect des prescriptions des Saintes Écritures. Pour les réformistes la vie sociale, politique et économique doit découler de la Bible. Il en est de même de la Résurgence. Ainsi pour Huntington la Résurgence de l'Islam est comparable à la Réforme protestante en ceci que « *toutes deux sont des réactions à la stagnation et à la corruption des institutions en place, défendent un retour à une version plus pure et plus exigeante de leur religion, prêchent le travail, l'ordre et la discipline, et s'adressent à des populations dynamiques appartenant aux classes moyennes montantes.* »¹⁴¹

La Résurgence de l'Islam est une forme de réforme ; c'est une réforme qui doit entrer dans les profondeurs de la société, dans la mesure où elle se veut une réforme de toutes les institutions sociales (la justice, l'éducation, la santé, les services publics), les villes. Bref, tout comme la Réforme protestante, la Résurgence islamique est un mouvement qui se veut une islamisation du politique, de l'économique et du scientifique de toute la société. C'est ainsi que sur le plan éducatif l'enseignement religieux est étendu et renforcé dans les écoles, sous le

¹³⁹ Bandar bin Sultan, *New York Times*, 10 juillet 1994, p. 20. Cité par Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 118.

¹⁴⁰ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 118.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 119.

contrôle de l'État. L'enseignement ici est dominé par les idées islamistes, les enseignants sont musulmans. L'enseignement de l'islam dans les écoles ainsi que l'islamisation de l'enseignement sont des actions qui marquent la volonté des gouvernements musulmans à s'engager dans l'islam. C'est aussi un élan de valorisation des valeurs de l'islam et de vulgarisation de cette religion qui est, pour les Musulmans, la clé du développement. La Résurgence de l'Islam se présente donc comme « *la dernière phase de réajustement de la civilisation musulmane par rapport à l'Occident.* »¹⁴²

II.1.4 La civilisation africaine¹⁴³

La civilisation africaine renvoie *a priori* à la société africaine dans sa totalité. Mais pour Huntington, cette civilisation est incertaine. Avec la forte présence de la civilisation musulmane dans le Maghreb et dans la côte orientale du continent, avec les ramifications du christianisme dans la partie subsaharienne, il est difficile de parler d'une civilisation africaine authentique dans cette période contemporaine. Cependant, l'identité négro-africaine, dans ses pratiques culturelles, communes ou similaires à tous les Négro-africains, peut conduire à affirmer l'existence d'une civilisation africaine.

II.1.5 La civilisation orthodoxe

Encore appelée civilisation russe, la civilisation orthodoxe, comme son qualificatif l'indique, a pour spécificité religieuse l'orthodoxie chrétienne de la métropole grecque. Cette civilisation est dominée par la culture russe qui, elle-même dérive des cultures mongole et byzantine qui ont fortement dominé en Russie. Plus précisément, d'après Huntington, « *La civilisation russe s'est développée comme un dérivé de la civilisation byzantine et, pendant deux cents ans, du milieu du XIII^e siècle au milieu du XV^e, la Russie a été dominée par les Mongols.* »¹⁴⁴ L'influence des Byzantins et la domination des Mongols ont fait naître en Russie une culture distincte de celle développée en Europe occidentale. Elle ne résulte pas de l'emprunt à d'autres civilisations, c'est-à-dire qu'elle n'a pas été importée, mais elle s'est plutôt développée sur place : elle « *est un produit de ses propres racines* »¹⁴⁵.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 117-118.

¹⁴³ Cette brève présentation de la civilisation africaine résulte de l'évocation simplifiée de la civilisation africaine chez Huntington. Une présentation approfondie de cette civilisation, dont Huntington nie l'existence, sera faite tout au long du chapitre IV.

¹⁴⁴ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 151.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 152.

À un moment de son histoire, la Russie était arriérée par rapport à l'Europe. Le monde occidental dépassait de loin la Russie en armement, en infrastructures, en organisation administrative. Pour rattraper ce retard Pierre le Grand a entrepris des réformes en Russie, partant de la culture jusqu'aux structures du gouvernement, en passant par la modernisation de l'armée. Cette modernisation de l'armée a consisté en la création d'une marine nationale russe, la création des industries d'armement et des écoles techniques grâce à l'expertise scientifique acquise en Europe, puisqu'il envoya les Russes étudier en Europe. L'objectif de Pierre le Grand, dans ces réformes, était de donner un visage occidental à la Russie, c'est-à-dire intégrer la Russie dans la civilisation occidentale. Outre ces réformes de modernisation et d'occidentalisation de la Russie, Pierre le Grand a instauré un pouvoir centralisé à caractère despotique. Cette centralisation du pouvoir fut perçue comme « *une condition nécessaire pour les réformes sociales et économiques* »¹⁴⁶ en Russie. Il faut souligner que malgré ce processus d'eupéanisation de la Russie, les Russes ont toujours été marqués et dominés par « *les modes de vie, les institutions et les croyances asiatiques et byzantins* »¹⁴⁷.

Cette forte influence de la culture byzantine, de laquelle dérive la civilisation russe, fut un obstacle au processus d'occidentalisation de la Russie, malgré la forte inclinaison de certains à l'occidentalisation. Les occidentophiles russes voyaient en l'Occident le soleil dont la Russie a besoin pour le rayonnement de ses institutions. Les anti-occidentaux, par contre, voyaient en l'occidentalisation la perte, la destruction de l'identité russe. De ce fait il faut rejeter l'occidentalisation, et se réapproprier l'identité russe afin de défier l'Occident. Pour les anti-occidentaux, la culture russe est distincte de la culture occidentale : les Russes sont un peuple socialiste et communiste alors que les Occidentaux sont capitalistes et individualistes. Cette différence doit être préservée. Point n'est question de faire des Russes des Occidentaux. Si un peuple venait à se substituer à un autre, c'est plutôt les Occidentaux et non pas les Russes. Telle est l'idée que laissent entrevoir ces propos des slavophiles : « *nous sommes différents et ne voulons pas devenir comme vous, mais parce que nous sommes différents et vous deviendrez comme nous* »¹⁴⁸.

Pour nous résumer la civilisation orthodoxe est celle des sociétés de l'ex union soviétique : Russie, Biélorussie, Azerbaïdjan, Kazakhstan, Ukraine. La religion ici est la

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴⁷ *Id.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 154.

chrétienté orthodoxe, issue des Églises chrétiennes grecques. La civilisation orthodoxe ou russe est une société communiste.

En plus de ces cinq civilisations qui marqueront notre attention dans notre analyse de la géopolitique contemporaine, il existe aussi d'autres civilisations, non pas moindre dans l'échiquier de la rencontre des peuples. Nous avons entre autres : la civilisation hindoue et la civilisation nippone. La première puise ses sources dans la religion indienne (l'hindouisme). Elle est aussi vieille que la civilisation chinoise. Elle date de 1500 avant Jésus-Christ. Quant à la civilisation japonaise, elle dérive de la civilisation chinoise. Issue de la démarcation avec la civilisation chinoise, elle fit son apparition entre les années 100 et 400 après Jésus-Christ.

II.2 Les cercles concentriques civilisationnels et la nouvelle suprématie mondiale

Pendant la guerre froide les États étaient liés à l'une des deux superpuissances idéologiques, à savoir les États-Unis d'Amérique et l'URSS. Chacune d'elles coordonnait les actions politiques et économiques de ses États membres et de ses alliés. Avec le changement de la politique globale dans la période post-guerre froide où nous observons un repli identitaire culturel, les États se regroupent désormais en cercles concentriques autour d'un État leader qui porte leur civilisation. Autrement dit, les États entrent davantage en relation étroites avec ceux qui partagent la même culture ; leurs actions sont coordonnées par un État considéré comme la source principale de leur culture : c'est l'État phare. Un État phare d'une civilisation est une entité politique à forte concentration culturelle de la civilisation, doué d'une puissance politique et économique et assurant la suprématie au sein de sa civilisation. Il assure la tutelle des États membres de sa civilisation en tant qu'il en est le leader.

Les États phares de chaque civilisation sont pour leurs sociétés respectives ce que les États-Unis d'Amérique (USA) et l'URSS étaient, respectivement, pour le camp des capitalistes et celui des communistes. Pendant la guerre froide, autant les USA coordonnaient et dominaient la politique des capitalistes, autant l'URSS le faisait dans le bloc socialiste et communiste. Dans l'ère post-guerre froide, l'idéologie ayant été substituée au culturel, les États ont les yeux rivés sur les États porteurs de leurs civilisations. Ces États phares sont devenus les nouveaux « *principaux pôles d'attractions et de répulsion pour les autres pays.* »¹⁴⁹ Autrement dit, les États se regroupent et coopèrent dorénavant sur la base des affinités culturelles. Chacun manifeste son appartenance à une civilisation particulière et, de ce fait, se rapproche davantage

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 169.

à l'État leader de sa civilisation d'appartenance d'une part et, d'autre part, aux autres États membres de ladite civilisation. Il se constitue ainsi de nouveaux blocs politiques, non plus idéologiques mais des blocs civilisationnels. Et « *Au sein de ces blocs culturels, les États tendent à se distribuer en cercles concentriques autour du ou des États phares, et ce en fonction de leur degré d'identification et d'intégration avec le bloc auquel ils appartiennent.* »¹⁵⁰

La concentration des États autour des États phares de leur civilisation respective marque la reconfiguration de la suprématie mondiale. Si les deux superpuissances de l'ère idéologique constituaient les deux pôles d'attraction et de répulsion des États, les États phares sont devenus des nouvelles puissances hégémoniques exerçant leur suprématie non seulement dans leur civilisation, mais aussi sur les États faibles d'autres civilisations. Avec le regroupement des États en cercles concentriques autour des États phares des civilisations, nous assistons à la reconfiguration de l'hégémonie mondiale. Celle-ci passe de la bipolarité à la multipolarité, selon qu'il y a d'États phares des civilisations. Autrement dit, l'hégémonisme contemporain post-guerre froide est devenu celui des superpuissances des civilisations. Ces États établissent l'ordre au sein de leur civilisation et, en cas de différend entre un État membre avec celui d'une autre civilisation, ils assurent la médiation dans le règlement du conflit, ainsi que l'atteste Huntington : « *Dans le monde, les États phares des civilisations sont les sources de l'ordre au sein des civilisations et par le biais de négociations avec les autres États phares, entre les civilisations.* »¹⁵¹ Nous comprenons donc que les États phares sont des superpuissances économiques, politiques et militaires. De ce fait ils sont les protecteurs des États (faibles) de leur civilisation contre les assauts des puissances des autres civilisations. La défense de l'intérêt général de la civilisation n'est pas en reste.

La suprématie des États phares est reconnue comme telle par les autres États de la civilisation. Ce statut leur est dû grâce à leur poids culturel et à leur puissance politico-économique et militaire. C'est-à-dire que la « *communauté culturelle légitime la suprématie et le rôle organisateur de l'État phare à la fois pour les États membres et pour les puissances et les institutions extérieures.* »¹⁵² De ce fait, les États phares sont les garants de l'ordre et de la paix au sein de leur civilisation ; leur notoriété est d'une importance capitale pour le maintien de la paix dans leur zone d'influence. Même les Nations Unies sont obligées de recourir à eux pour régler les différends entre les États civilisationnellement liés. On comprend donc que

¹⁵⁰ *Id.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 170.

¹⁵² *Id.*

*« dans n'importe quelle région où il y a un État dominant la paix ne peut être instaurée et préservée que par la suprématie de cet État. »*¹⁵³

Selon Huntington, à chaque civilisation correspond un État phare, c'est-à-dire un lieu *« considéré par [les membre de la civilisation] comme la source principale de [leur] culture. »*¹⁵⁴ Certaines civilisations sont bien organisées autour de leur(s) État(s) phare(s), d'autres par contre peinent à avoir un État leader. Ainsi de la plume de Huntington nous retenons que la suprématie de la civilisation occidentale est assurée par les États-Unis d'Amérique, la France, l'Allemagne et l'Angleterre. La Chine tient les rênes de la civilisation confucéenne ; la Russie exerce sa suprématie au sein de la civilisation orthodoxe. Quant aux civilisations africaine et musulmane, la présence d'un État leader est encore chancelante, ceci pour plusieurs raisons que nous évoquerons plus tard.

II.2.1 Les trois géants de la suprématie civilisationnelle

Le monde occidental, avons-nous dit, est organisé autour des États-Unis d'Amérique et de l'axe franco-germano-britannique. Les USA et l'Union européenne ont des intérêts communs ; ils coopèrent mutuellement non seulement pour étendre la culture occidentale hors d'Occident, mais aussi pour assujettir les autres peuples, lutter contre l'extrémisme musulman et contrecarrer les actions des autres puissances, en l'occurrence la Chine et la Russie. C'est dans la logique de ce dernier aspect – c'est-à-dire dans la lutte contre l'expansionnisme russe – que les puissances européennes et les États-Unis d'Amérique ont créé l'OTAN en 1949. Cette alliance politico-militaire avait pour but d'organiser la défense et la sécurité de l'Europe en veillant constamment à toute éventuelle remontée russe en Europe. Ne pouvaient faire partie de cette organisation que les États occidentaux démocratiques. Cependant nous avons pu observer l'élargissement de l'OTAN avec l'intégration de certains États de l'Europe de l'Est tels que la Pologne, la Hongrie, la République Tchèque, la Slovaquie et les États baltes.

Une telle action, orchestrée par l'administration Clinton, semble avoir enfreint aux conventions signées entre le président américain, Bush (père) et l'ancien secrétaire général de l'URSS, Gorbatchev. D'après ces conventions les États membres de l'URSS ne devraient pas intégrer l'OTAN, seuls les États de la chrétienté occidentale devaient en être membres et non ceux de l'orthodoxie chrétienne catholique. Ceci consistait à garantir la suprématie de la Russie

¹⁵³ *Id.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 146.

au sein de la civilisation orthodoxe en tant que « *responsable de l'ordre régnant à l'intérieur et le long des frontières de l'orthodoxie.* »¹⁵⁵ Ceci nous permet donc de comprendre les tensions qui ont cours actuellement entre Vladimir Poutine et le gouvernement Biden au sujet de l'Ukraine. En effet la pomme de discorde entre la Russie et l'Occident, notamment les États-Unis n'est pas en réalité l'invasion russe en Ukraine, mais la Russie est indignée contre l'initiative de l'Union Européenne, soutenue par Washington, d'installer une base militaire de l'OTAN en Ukraine et, par ricochet, intégrer cet État dans l'OTAN. Or l'Ukraine, en tant que pays de l'ex-Union soviétique et membre de la civilisation orthodoxe dont la Russie assure la tutelle, est dans la zone d'influence de la Russie.

Malgré la chute de l'Union soviétique, la Russie n'a pas perdu son statut de leader dans la géopolitique mondiale. Elle reste le chef de file du cercle concentrique orthodoxe. Les États de ce bloc lui sont vassaux, à l'exemple de ceux de la civilisation occidentale qui sont liés aux États-Unis et à l'axe franco-allemand. Les sociétés orthodoxes du fait de leur dépendance économique et sécuritaire vis-à-vis de la Russie reconnaissent en elle leur leader et, par conséquent, le « *garant de la paix et de la stabilité dans les anciennes régions de l'URSS* »¹⁵⁶. Que ce soit pour la Biélorussie, la Géorgie ou l'Arménie, la Russie est le garant de la stabilité politique et sécuritaire. C'est la raison pour laquelle ces États sont favorables à la politique russe. Malgré que certains comme la Géorgie et l'Arménie aient une conscience nationale indépendantiste, tout compte fait ils restent attachés à la politique russe, puisque la Russie est leur mentor dans la politique globale. Huntington note que cet attachement à la Russie est plus poussé en Biélorussie qui se considère comme faisant partie intégrante de la Russie. D'où son adhésion à la Communauté des États Indépendants (CEI). Par cette intégration à la CEI, la Biélorussie a abandonné, en 1995, sa sécurité militaire entre les mains de la Russie, ceci en acceptant qu'elle installe une base militaire sur son territoire.¹⁵⁷

Avant la guerre froide et pendant toute la guerre la Chine ne s'est pas illustrée comme une puissance hégémonique sur la scène internationale. Elle a longtemps été sous l'influence occidentale. Cependant, elle a développé des stratégies pour accroître son économie afin de se hisser au sommet de la puissance. Aujourd'hui la Chine fait perdre le sommeil aux puissances occidentales, surtout aux États-Unis d'Amérique. Même si ceux-ci refusent orgueilleusement de l'admettre, la Chine est la première puissance économique. Sa puissance économique et

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 176.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 179.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 180.

militaire lui a valu un siège permanent au sein du conseil de sécurité de l'ONU, avec droit de veto. On peut donc dire que la Chine a retrouvé « *sa position historique, perdue au XIX^e siècle, de puissance hégémonique de l'Extrême-Orient.* »¹⁵⁸ Non seulement elle porte sur elle l'avenir des Extrême-Orientaux, en tant que leader de la civilisation confucéenne, mais aussi elle semble s'être donnée pour mission de défendre la cause des États faibles, piétinés et marginalisés par les puissances occidentales dont les accords avec les États pauvres ne concourent pas au développement de ces derniers.

La Chine est le poumon de l'économie extrême-orientale. Les capitaux fournis par les Chinois dans la décennie 90 ont boosté l'économie de l'Asie. Malgré la faible représentativité des Chinois dans certains pays d'Extrême-Orient – comme les Philippines (1%)¹⁵⁹, l'Indonésie (2-3%) et la Thaïlande (10%) – la quasi-totalité des entreprises dans ces États était détenue et contrôlée par les Chinois. Ainsi nous pouvons dire que « *hors du Japon et de la Corée, l'économie de l'Extrême-Orient est fondamentalement une économie chinoise.* »¹⁶⁰ Cette puissance économique de la Chine a donc conduit certains Extrême-Orientaux (Hong Kong, Taiwan et Singapour) à se rapprocher de l'empire du milieu, « *à s'adapter à la tutelle de Pékin plutôt qu'à celle de Londres.* »¹⁶¹

La Chine, la Russie et le couple États-Unis/Union européenne (représentée par la France, l'Allemagne et l'Angleterre) sont des États phares de leurs civilisations respectives. Leur puissance économique, militaire et politique leur confère ce statut stratégique au sein de leurs sociétés culturelles. Ainsi il est difficile de s'attaquer ni à l'une de ces puissances ni à l'un des États membres de chacune des civilisations qu'ils représentent, au risque de se heurter à une vive riposte de l'État phare. Or il n'en est pas de même des civilisations musulmane et africaine, lesquelles n'ont pas d'États phares et peinent à établir un.

II.2.2 La problématique d'État phare dans les civilisations musulmane et africaine

Selon Huntington, l'Afrique tout comme le monde musulman manquent d'États phares. En parlant de l'Afrique comme civilisation il s'agit de l'Afrique noire. C'est-à-dire, que dans la logique de Huntington, le Maghreb ne fait pas partie de la civilisation africaine. Ainsi pour lui, l'absence d'État phare en Afrique est due à la colonisation. Les puissances coloniales ont

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 184.

¹⁵⁹ Ces pourcentages exprimés par Huntington, représentent la population chinoise au sein de ces États.

¹⁶⁰ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 185.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 187.

balkanisé politiquement, économiquement linguistiquement, religieusement et culturellement l'Afrique. Bien que la différence linguistique ne soit véritablement pas un obstacle majeur pour que surgisse un État phare africain, il est à noter que les puissances coloniales ont développé des consciences différentes au sein du peuple africain. Ce qui fait que chaque État africain se définit maintenant sur la base de son héritage colonial. La mentalité des peuples de l'Afrique francophone diffère de celle des peuples de l'Afrique anglophone et même des lusophones. Ce phénomène est plus intense au sein des États qui ont été soumis à la domination de deux puissances étrangères. C'est le cas du Cameroun dont la France et l'Angleterre ont assuré la tutelle au nom de l'ONU. Certes ces deux pays européens font partie de la civilisation occidentale, mais leurs cultures nationales diffèrent. C'est ainsi qu'ils ont administré différemment le Cameroun en développant, chacun dans sa zone d'influence, une culture aux couleurs de la sienne propre. De la sorte, les Camerounais de la partie anglophone ont tendance s'identifier à la culture britannique : ils sont peu favorables aux systèmes éducatif et judiciaire français. D'ailleurs l'une des revendications des avocats de la partie anglophone reposait sur l'introduction du « *commun law* » dans la justice camerounaise, notamment dans les tribunaux des deux régions anglophones du pays. Pour eux, il est inadmissible qu'un citoyen vivant dans l'une de ces deux régions soit jugé sur la base du droit romain (utilisé par les français).

En outre, l'Afrique noire est un foisonnement de civilisations : d'un côté nous avons les chrétiens, de l'autre il y a les musulmans. Leur cohabitation n'est toujours pas si pacifique qu'on le croit, surtout dans les États où les chrétiens sont minoritaires.

L'absence d'un État phare africain est aussi due en partie à la faiblesse économique des pays africains. Ceux-ci dépendent économiquement de l'Occident. Dans notre travail de Master, nous avons présenté, à la lumière de Kwamé Nkrumah, cette dépendance économique des États africains. L'Afrique subsaharienne est divisée en plus de sept (07) zones de devises monétaires, parmi lesquelles : la zone franc, la zone sterling, la zone franc belge, la zone de la peseta espagnol et de l'escudo portugais, la zone rand sud-africain.¹⁶² Toutes ces zones monétaires sont liées directement aux puissances coloniales dont les trésors détiennent les réserves et assurent la parité monétaire avec les devises occidentales. Nous montrerons plus tard dans ce travail que cette balkanisation économique, en plus de maintenir la néo-colonisation, est une

¹⁶² Cf. Kwamé Nkrumah, *Le néo-colonialisme. Dernier stade de l'impérialisme*, Col. « Le Panafricanisme », Paris, Présence africaine, 1973, p. 225. Lire aussi A. S. Ondo, *Le devenir de l'État africain postcolonial : une lecture critique du Le néo-colonialisme de Kwamé Nkrumah*, Mémoire de Master II, Université de Yaoundé I, Janvier 2020, p. 30.

entrave à l'unité de l'Afrique et par conséquent à son décollage. Cette dépendance économique a pour conséquence la soumission politique des pays africains.

La souveraineté des pays africains subsahariens paraît formelle. Plus de six décennies d'indépendance, les États africains croupissent encore sur la domination des puissances colonisatrices. Celles-ci s'ingèrent de plus en plus dans la politique de leurs ex-colonies. Dans « *Le devenir de l'État africain postcolonial* » nous avons présenté les manifestations de cette ingérence politique en Afrique. Nous évoquons par exemple l'installation des bases militaires étrangères sur le territoire de certains États africains en situation de crise sécuritaire. L'objectif ici, disent-ils, est de maintenir la paix. Ce qui n'est pas toujours le cas. Car « *la mission de ces troupes militaires est [en réalité] de contrôler les mouvements des troupes militaires du pays d'intervention.* »¹⁶³ Parfois ils interviennent même pour empirer la situation sécuritaire qui prévaut. De la sorte, il reste difficile pour les États africains de s'autonomiser.

Ainsi pour qu'un État phare surgisse en Afrique subsaharienne, il faudrait que celui-ci soit économiquement indépendant et que sa puissance économique soit capable de soutenir l'économie des autres États africains, afin que ceux-ci ne soient plus victimes des programmes d'ajustement structurel, véritable chantage économique mis en place par l'Occident pour contraindre les dirigeants africains à se soumettre à leurs directives. Dans cette logique, deux États africains peuvent porter cette charge de mener, de conduire l'Afrique subsaharienne. Il s'agit du Nigeria et de l'Afrique du Sud. Ces deux pays connaissent une croissance économique considérable, avec un haut niveau de développement, de bonnes ressources naturelles, une puissance industrielle, une avancée en puissance militaire, une politique bien élaborée (surtout l'Afrique du Sud). Cependant ils doivent en découdre avec la corruption, ainsi que les conflits inter et intracivilisationnels¹⁶⁴.

« *Pendant la plus grande partie du X^e siècle, aucun pays musulman n'a été assez puissant et assez légitime culturellement et religieusement pour jouer le rôle de chef de file de l'Islam et être accepté comme tel par les autres États islamiques et par les pays non islamiques.* »¹⁶⁵ Cette déclaration de Huntington atteste qu'aucun État islamique n'a pu porter la civilisation musulmane et assurer l'ordre dans le monde musulman. Même pas l'Arabie Saoudite, considérée comme le siège de l'islam. Ceci peut être dû aux querelles de succession

¹⁶³ A.S. Ondo, p. 18.

¹⁶⁴ C'est le cas du Nigeria qui fait face à des affrontements entre chrétiens et musulmans d'une part, et entre musulmans, d'autre part.

¹⁶⁵ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 194.

au prophète Mahomet, entraînant à cet effet l'absence d'une unique autorité religieuse suprême, c'est-à-dire un califat unanimement reconnu dans le monde musulman. En effet le prophète Mahomet n'ayant pas laissé de fils, a été succédé par son genre Ali. Cette succession d'Ali n'a pas fait l'unanimité de tous les musulmans. Certains reconnaîtront l'autorité, à la fois politique et religieuse, d'Ali : ce sont les Chiïtes. D'autres par contre, à savoir les Sunnites, seront hostiles à l'autorité d'Ali. D'après Martine Gozlan, « *les chiïtes pensent que la sunnah découle des traditions orales énoncées par Mahomet et de leur interprétation par les imams, descendants de Mahomet par sa fille Fatima Zahra et son mari Ali.* »¹⁶⁶ Ainsi pour les Chiïtes les imams doivent être issus de la lignée de Mahomet et, de ce fait, ils sont les seuls habilités à interpréter les saintes écritures coraniques, à guider spirituellement le peuple et à dire la vérité. Quant aux Sunnites Ali n'était pas de la lignée du prophète ; il est « *un fils issu du mariage de la main gauche* »¹⁶⁷. De ce fait, il ne pouvait donc pas succéder à Mahomet. Bien plus, les Sunnites s'attachent à la tradition de l'islam ; l'islam doit être pratiqué originellement, sans modification.

De ce qui précède nous pouvons constater une antipathie entre Chiïtes et Sunnites. D'ailleurs les Sunnites, plus majoritaires que les Chiïtes, regardent ces derniers avec mépris. C'est ce qui peut expliquer la persistance des hostilités au sein des sociétés musulmanes. En outre cette variation de l'islam est un obstacle à l'instauration d'un État phare musulman. Et par manque de meneur, la résolution des conflits entre musulmans est loin d'être aboutie. Et Huntington d'ajouter : « *l'absence d'État phare islamique a beaucoup contribué à la multiplication des conflits internes et externes qui caractérise l'islam.* »¹⁶⁸

Pour Huntington, l'émergence d'un État leader islamique est soumise à quelques conditions, à savoir : la possession des ressources économiques, la puissance militaire, les compétences d'organisation et l'identité et l'engagement islamique pour conférer à la *Oumma* une suprématie politique et religieuse.¹⁶⁹ Pour le moment, estime Huntington, aucun État islamique ne réunit pas encore ces conditions. Cependant certains parmi eux (Indonésie, Égypte, Iran, Pakistan, Arabie Saoudite et la Turquie) peuvent jouer ce rôle de leader, mais ils présentent des faiblesses. Certains d'entre eux connaissent un foisonnement de plusieurs civilisations. C'est le cas de l'Indonésie où on rencontre plusieurs civilisations : indigène, chinoise, musulmane, hindoue et chrétienne. D'autres ont une faible croissance économique et,

¹⁶⁶ M. Gozlan, *Sunnites, Chiïtes : Pourquoi ils s'entretiennent ?*, 2008.

¹⁶⁷ J. Nepoumuk Sepp, *Jésus-Christ : études sur sa vie et sa doctrine dans leur rapport avec l'histoire de l'humanité*, traduit de l'allemand par Charles Saint-Foi, Bruxelles & Leipzig, Flatau, vol. 1, 1866, p. 256.

¹⁶⁸ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 194.

¹⁶⁹ *Id.*

par conséquent, sont économiquement dépendant de l'Occident ; le sunnisme et le chiisme y sont présents. L'instabilité politique n'est pas en reste. De tous ces États, pense Huntington, seule la Turquie est susceptible de guider le monde musulman, à condition qu'elle renonce à la laïcité afin de devenir un État islamique.

La politique mondiale post-guerre froide est devenue une politique de la valorisation des identités civilisationnelles. Aucune des sociétés civilisationnelles ne veut plus se laisser dominer ou influencer par une autre. Chaque civilisation se considérant comme étant le centre du monde, aucune n'a donc plus besoin de recevoir des leçons d'aucune autre civilisation. Cet état de chose exprime donc que la société contemporaine est régie par des rapports de forces entre civilisations.

En somme, de la plume de Huntington, nous retenons que les civilisations sont des entités culturelles élargies, en ceci qu'elles regroupent plusieurs peuples ou sociétés qui partagent les mêmes valeurs culturelles ainsi que les mêmes modes de vie. De là vient qu'il y a une étroite relation entre la culture et la civilisation. Aujourd'hui, le monde se reconfigure en sphères civilisationnelles dont les affinités créent d'une part des amitiés, d'autre part de l'inimitié entre les États. Ce qui pose un véritable problème d'interaction civilisationnelle.

CHAPITRE III : PROBLEMES D'INTERACTION INTERCIVILISATIONNELLE

Par problèmes d'interaction intercivilisationnelle nous entendons la difficile coexistence entre les différentes civilisations que nous venons de présenter au précédant chapitre. Ces civilisations, dans une attitude ethnocentriste, manifestent réciproquement une hostilité. Si durant les siècles écoulés l'Occident a brillé par son hégémonisme, le présent siècle est marqué, d'une part par une indigénisation des civilisations non occidentales et, d'autre part, par le besoin manifeste de ces civilisations à venir à bout de l'influence et de la domination occidentales sur elles. D'où les tensions qui en résultent dans leurs interactions. Dans ce chapitre nous tenons à présenter les facteurs qui causent cette inimitié entre les civilisations.

I. L'éveil des sociétés non occidentales : une menace pour l'Occident

I.1 L'affaiblissement de l'Occident

I.1.1 L'hégémonisme occidental

Huntington présente l'Occident sur une double facette paradoxale. Selon lui l'Occident est à la fois une puissance triomphante et une puissance déclinante. Avant de présenter la décroissance de l'hégémonie occidentale, intéressons-nous d'abord à sa suprématie. En tant que puissance triomphante, l'Occident domine presque toutes les civilisations. La vie politique, économique, scientifique et même sécuritaire des États semble être déterminée par l'Occident. Les superpuissances occidentales ont des intérêts, surtout économiques, dans la majorité des États des autres civilisations au monde. Plus précisément Huntington souligne que « *l'Occident est la seule civilisation qui a des intérêts importants au sein de toutes les autres civilisations ou régions et qui peut influencer sur la politique, l'économie et la sécurité de toutes les autres civilisations ou régions.* »¹⁷⁰ Ceci résulte de la position stratégique qu'occupe l'Occident dans l'échiquier géopolitique mondial. S'étant très tôt lancés dans la conquête des territoires pour écouler leurs productions, rechercher les matières premières et des débouchés pour le fonctionnement de leurs industries pendant la période de l'essor du capitalisme, les pays occidentaux (de l'Europe) ont su asseoir leur suprématie dans le monde. Ils ont soumis et dominé les peuples des territoires conquis. Ces derniers, dans leur émancipation, se sont révoltés contre cet hégémonisme européen, en livrant, pour ainsi dire, une guerre sanglante à ces colons afin d'acquérir l'indépendance.

Cependant cette indépendance n'a été que nominale, formelle. Les puissances coloniales ont certes libéré les territoires qu'elles occupaient, mais elles ont développé d'autres mécanismes pour maintenir leur suprématie sur leurs ex-colonies : ils leur ont imposé la démocratie comme condition pour l'aide financière, ils les ont intégrés dans les institutions financières internationales lesquelles, décident du sort de l'économie des pays faibles. Bref l'Occident a fabriqué une société-monde taillée à la mesure de ses attentes, de ses intérêts politico-économiques et culturels égoïstes. Autrement dit, le village planétaire – en tant que globalisation du politique et de la politique, de l'économie, des finances, de la science, de la technologie, de la communication, bref de tout ce qui mobilise les hommes dans l'interactivité – a été pensé et entretenu par l'Occident pour maintenir les sociétés faibles sous leur

¹⁷⁰ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 85.

domination. Du coup la mondialisation, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, se présente comme la poursuite de la politique impérialiste occidentale par d'autres moyens. Car loin de favoriser le décollage des pays faibles, elle les maintient plutôt dans leur précarité, puisque que les retombés de cette mondialisation ne bénéficient qu'aux puissances occidentales. C'est sans doute la raison pour laquelle Serge Latouche voit en la mondialisation « *un rapport social de domination et d'exploitation à l'échelle planétaire. Derrière l'anonymat du processus, il y a des bénéficiaires et des victimes, les maîtres et les esclaves.* »¹⁷¹ Cette "dialectique du maître et de l'esclave", pour reprendre les expressions du philosophe allemand, Hegel, se justifie par le fait que dans ce village planétaire, c'est l'Occident qui définit la politique des États, oriente leur économie, fixe les critères de parité des devises monétaire. Le monde est donc contrôlé par une « mégamachine sans visage » dont les principaux représentants « *s'appellent le G7, le Club de Paris, le complexe F.M.I./Banque Mondiale/O.M.C., l'OCDE, la chambre de commerce international, le forum de Davos* »¹⁷².

À côté de ces « monstres froids » connus, qui statuent sur la politique, l'économie, les finances, la santé et le commerce dans le monde, se trouvent d'autres institutions, moins connues et parfois plus virulentes que les précédentes. Celles-ci influencent considérablement les autres qui sont connues. Elles semblent de ce fait être les véritables décideurs du destin des États. Entre autres, Latouche cite : « *le Comité de Bâle sur la supervision bancaire ; l'IOSCO*¹⁷³ *qui est l'Organisation internationale des commissions nationales émettrices de titres obligataires ; l'ISMA*¹⁷⁴, *qui joue un rôle équivalent pour les marchés de titre obligataire et l'ISO*¹⁷⁵ *chargé de définir les normes industrielles.* »¹⁷⁶

De ce qui précède, nous constatons que l'Occident occupe une position stratégique dans le concert des nations : c'est lui qui pilote ce village planétaire. Les autres États doivent se soumettre aux modalités de fonctionnement du monde, édictées par l'Occident : adopter la démocratie libérale comme forme de gouvernement, intégrer le marché international, respecter les droits de l'homme, etc. Bref, les États faibles doivent coopérer avec l'Occident s'ils veulent se développer. Charles Romain Mbélé voit en cette conception des choses « *une alternative*

¹⁷¹ S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance, l'autre Afrique*, Col. La ligne d'horizon, Lion, A plus d'un titre, 2007, p. 21.

¹⁷² *Id.*

¹⁷³ International Organization of Securities Commissions.

¹⁷⁴ International Securities Market Association.

¹⁷⁵ Industrial Standard Organisation.

¹⁷⁶ S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance, l'autre Afrique*, p. 21.

hégémonique non négociable : s'ajuster ou périr. »¹⁷⁷ Les pays faibles semblent vraiment ne pas avoir d'autres alternatives que de se soumettre à ce vaste programme d'ajustement structurel orchestré par les pays occidentaux. D'ailleurs ce sont ces derniers qui, comme nous l'avons dit plus haut, détiennent les institutions financières internationales (FMI et Banque Mondiale) à travers lesquelles elles contrôlent les devises des autres États. En tant que pays fortement industrialisés dont la puissance industrielle leur permet de produire des produits finis, ils dominent le marché mondial, fixent les prix des marchandises. En plus les Occidentaux ont une main mise sur les voies maritimes, sur la transmission du savoir technique de pointe ; ils dominent l'accès à l'espace, l'industrie aéronautique et le secteur des armements sophistiqué.¹⁷⁸ Les puissances occidentales semblent donc être les seules à orienter la politique, l'économie et même la sécurité des autres États dans le monde. D'où leur forte présence partout dans le monde, surtout dans pays faibles.

L'autre stratégie mise en place par l'Occident pour maintenir leur suprématie est leur programme d'aide au développement et la dette accordée aux pays faibles. Les pays du tiers-monde sont économiquement faibles et, par conséquent, incapables de financer leurs projets structurants. Ils sont de ce fait contraints de se tourner vers les bailleurs de fond (Banque Mondiale et FMI), les États ainsi que les multinationales occidentales afin de les accompagner financièrement dans la réalisation desdits projets. Ils bénéficient ainsi de deux sortes de financement : l'aide au développement et les prêts. Ce dernier type de financement est, selon Latouche, un autre mécanisme établi pour étrangler, asphyxier les pays pauvres. En effet, que ce soit l'aide ou les prêts, aucun de ces financements ne favorise le développement des pays créanciers. Au contraire, ils maintiennent et accroissent leur dépendance économique vis-à-vis des pays riches : la dette est une recolonisation des pays pauvres. Elle les plonge dans la néo-colonisation car les retards de remboursement conduisent au « *pillage des ressources naturelles, des matières premières minérales et énergétiques, des productions agricoles (et en conséquence la ruine des sols) pour obliger à ce remboursement.* »¹⁷⁹ Plus encore, souligne Latouche, « *ce pillage se trouve renforcé par la dévaluation des prix de ces matières premières, savamment organisée sur le marché international et déclarée inéluctable, et soumis à l'injonction néolibérale d'exporter toujours davantage celles-ci pour que soient accordés de*

¹⁷⁷ C. R. Mbélé, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, Clé, 2014, p. 11.

¹⁷⁸ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, pp. 85-86.

¹⁷⁹ S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance. L'autre Afrique*, p. 27.

nouveaux prêts. »¹⁸⁰ C'est dire que tout est bien organisé pour maintenir les pays pauvres dans la pauvreté et le sous-développement.

Le pillage causé par la dette n'est pas seulement celui des ressources économiques. La dette ruine aussi les pays pauvres de leurs capitaux. Les remboursements de la dette sont largement supérieurs au prêt. Non seulement les prêts et les remboursements s'effectuent en Euro ou en Dollar (ce qui accroît le taux du remboursement lorsque ces devises connaissent une augmentation), mais aussi il est difficile que ces dettes soient annulées. Pour ce qui est de la supériorité du remboursement par rapport au prêt, Serge Latouche note que « *Le tiers-monde rembourse chaque année plus de 200 milliards de \$, alors que les aides publiques au développement (prêts remboursables compris) ne dépassent pas 45 milliards de \$ par an.* »¹⁸¹ L'aide est donc une technique moderne pour exporter les capitaux et les ressources naturelles des pays pauvres.

L'Afrique subsaharienne se présente comme la principale victime de la prétendue générosité des pays occidentaux. D'une part lorsqu'un pays occidental finance un projet de grande envergure dans un pays africain, les travaux sont effectués par l'une des entreprises de ce pays financier et il exige une période pendant laquelle elle devra gérer la structure. C'est ce qui s'est passé avec le port de Kribi au Cameroun où la France, pour avoir financé en partie la construction de ce port, a exigé qu'elle y soit présente, via la compagnie Bolloré. D'autre part, les aides au développement en Afrique subsaharienne sont toujours accompagnées des vastes programmes d'ajustement structurel. Le tout couronné par des dépenses largement supérieures à sa dette, ainsi que l'atteste Latouche : « *L'Afrique subsaharienne (...) dépense quatre fois plus pour rembourser sa dette que pour toutes ses dépenses de santé et d'éducation.* »¹⁸²

Les intérêts occidentaux dans les pays des sociétés non occidentales, lorsqu'ils sont menacés, font généralement office de crise et d'instabilité politique dans ces pays. Partout où les puissances occidentales sont présentes, que ce soit en Afrique ou en Asie, on assiste d'une part aux affrontements entre la population et le régime en place, lorsque le gouvernement semble servir les intérêts de ces puissances pour se maintenir au pouvoir. C'est ce qui s'est passé en Afghanistan où, le 10 septembre 2021, les Talibans ont effondré le régime d'Ashraf Ghani qui était un proaméricain. Il faut rappeler que l'Afghanistan est convoité par les Occidentaux, notamment les Américains, à cause de son immense stock de lithium ainsi que sa

¹⁸⁰ *Id.*

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸² *Id.*

richesse en néodyme, praséodyme et dysprosium qui sont des terres rares cruciales dans la fabrication d'aimants utilisés dans des industries éoliennes et des voitures électriques. Ce n'est donc pas étonnant si ce pays est une zone d'attraction pour les puissances occidentales. Il en est de même pour d'autres pays comme ceux d'Afrique dont le potentiel en ressources naturelles du sol et du sous-sol attire les Occidentaux. Et puisqu'ils sont mus par une volonté de dépossession des biens, ils usent de tous les moyens, surtout la force, pour piller et déposséder les États de leurs ressources économiques. Ils déploient leurs troupes militaires sur les territoires à fortes ressources naturelles, dans une prétendue de maintien de paix et de lutte contre le terrorisme. Or le but visé est de faire main basse sur les ressources économiques de ces pays. Les troupes militaires des puissances occidentales ne viennent donc pas en Afrique pour aider les gouvernements, des pays en crise sociopolitique, à venir à bout de ces crises ; ils ne viennent « *non pas pour remporter la victoire mais pour continuer à piller et à voler* »¹⁸³ les richesses du pays. C'est pourquoi ces troupes militaires tardent souvent à partir de ces territoires même quand la situation se stabilise, lorsque la vie redevient normale dans le pays. C'est le cas du Mali, de la RCA où les forces Barkhane (au Mali) et celles de Munisca (en RCA) ont du mal à libérer le territoire, car ces pays ont un sous-sol riche en minerais (or, bauxite et autres). Donc quitter le territoire, pour eux, c'est mettre fin à l'exploitation (abusive) de ces richesses.

I.1.2 L'affaiblissement de la suprématie occidentale

Le caractère hégémonique de l'Occident fait de lui une puissance déclinante, car sa suprématie, asphyxiante, suscite la révolte des peuples opprimés. Ceux-ci cherchent à se défaire de l'hégémonisme occidental et d'établir, pour ainsi dire, un nouvel ordre mondial. L'influence politique, économique et militaire de l'Occident est en décroissance, ceci à cause de l'émancipation des sociétés non occidentales telles que la Chine, l'Inde, la Corée et même certains pays africains comme l'Afrique du Sud, le Nigéria, le Mali. Le repli identitaire que la fin de la guerre froide a engendré (si on s'en tient à Huntington) a été le début de l'essoufflement de la puissance occidentale, en ceci que les pays des sociétés non occidentales s'indigénisent tout en se constituant en blocs civilisationnels, avec pour objectif de venir à bout de la suprématie occidentale. C'est la raison pour laquelle Huntington voit en la victoire de l'Occident dans la guerre froide, non pas son triomphe mais plutôt son épuisement.¹⁸⁴

¹⁸³ S. Abbagana, « L'uranium et l'instabilité politique au Niger. La concurrence des firmes multinationales comme facteur aggravant », in Yahia Abou El Farah et al, *Op.cit.*, p. 126.

¹⁸⁴ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 86.

Le déclin de la puissance occidentale résulte des nombreux problèmes internes auxquels est confrontée l'Occident : décroissance économique, vieillissement de la population, chômage, déficit budgétaire, faible taux d'épargne, corruption dans les affaires, désintégration sociale, consommation de la drogue, criminalité.¹⁸⁵ Ces problèmes fragilisent l'Occident qui a du mal à restaurer une société stable, équilibrée et forte. À ces problèmes s'ajoutent l'introduction, dans la culture occidentale, des pratiques telles que l'homosexualité et la zoophilie. Ces pratiques contre nature discréditent l'influence de l'Occident sur les autres sociétés. Elles voient en lui une société qui mérite d'être civilisée. Ces problèmes, à la fois économique, sécuritaire et civilisationnel font perdre à l'Occident sa notoriété, au grand bonheur des autres sociétés comme la Chine et la Russie, lesquelles se présentent aujourd'hui comme une alternative idoine pour les pays pauvres.

La puissance économique et militaire de la Russie et surtout de la Chine fascine le tiers-monde. Les pays pauvres trouvent en ces puissances des partenaires privilégiés et confiants pour leur développement ainsi que pour leur protection non seulement contre les terroristes, mais aussi contre l'étranglement de l'Occident. Ce n'est donc pas anodin si en Afrique par exemple, certains États comme le Mali et la RCA se tournent vers la Russie pour les besoins sécuritaires. D'autres préfèrent signer des accords économiques avec la Chine et d'autres pays d'Extrême-Orient, au détriment des pays occidentaux. Nous voyons donc que « *la puissance économique se déplace rapidement vers l'Extrême-Orient, lequel commence à acquérir plus d'influence politique et de puissance militaire.* »¹⁸⁶

Un pays, un peuple est puissant lorsqu'il est capable d'influencer la vie politique et économique d'un autre État ou d'un autre peuple. Pour cela il doit disposer d'une bonne ressource économique, militaire, politique, institutionnelle, démographique, technologique afin d'influencer efficacement. Or, comme nous l'avons relevé plus haut, la puissance économique et militaire de l'Occident est en berne, sa population est vieillissante et en constante diminution sur l'échiquier mondial de la population¹⁸⁷, sa culture est devenue obsolète, désuète. De tout ce qui précède nous pouvons affirmer que l'Occident perd de plus en plus son emprise sur les autres peuples. Cela est d'ailleurs perceptible sur le nombre de la population mondiale que contrôle l'Occident. Contrairement aux autres sociétés (musulmane et chinoise), les pays

¹⁸⁵ *Id.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹⁸⁷ D'après les statistiques fournies par Huntington, la population occidentale est passée de 30% en 1900 à 13% de la population mondiale en 1993. Et elle risquerait d'atteindre 10% en 2025.

occidentaux contrôlent moins de 10% de la population mondiale, alors que la Chine en contrôle 22% et l'Islam, 18%. Ces chiffres pourront augmenter au fur et à mesure que la puissance de ces sociétés accroit.

Nous disons que la puissance militaire est l'un des facteurs de détermination de la puissance d'un État. La puissance militaire elle-même est évaluée suivant certains critères, tels que : le nombre élevé de soldats, d'armes, d'équipement et de ressources ; l'efficacité et la sophistication des armes et d'équipements ; la bonne formation et organisation des troupes, ainsi que l'efficacité du commandement et des structures de contrôle ; enfin la capacité et la volonté de la société de mobiliser efficacement la force militaire. Huntington fait remarquer qu'après la guerre froide, toutes les puissances ont connu une réduction de leur force militaire : les États-Unis d'Amérique, la France, la Grande Bretagne et l'Allemagne ont chacun réduit l'effectif de leurs troupes et aussi celui de leurs arsenaux militaires, y compris le budget de fonctionnement de leurs armées. Or pendant ce temps les Extrême-Orientaux et d'autres puissances émergentes du tiers-monde renforcent davantage leur système de défense tout en développant des stratégies d'attaque, en cas d'invasion. Pour cela ils revoient à la hausse le budget alloué à la défense afin de se doter des armes à grande portée et à destruction massive. Voyant l'accroissement de leur économie – ce qui leur donne le sentiment de puissance – les États du Tiers-monde, jadis soumis à la domination occidentale, se lancent à la production des engins de guerre tels : les avions de combat, les chars, les hélicoptères et des missiles tactiques. Les décennies 70 et 80 ont été marquées par l'augmentation du nombre des États du tiers-monde à se doter de ce matériel de guerre. C'est ce que souligne Huntington en ces termes : « *entre les années soixante et les années quatre-vingt (...) le nombre de pays du Tiers-monde produisant des avions de combat est passé de un à huit, de un à six pour les chars, de un à six pour les hélicoptères, de zéro à sept pour les missiles tactiques.* »¹⁸⁸ Cette course à l'armement solide par les néo-puissances donne l'allure d'une extension de la défense, au grand dam de l'Occident. L'arme nucléaire étant devenue le symbole de la puissance militaire, chaque puissance économique tend à la posséder afin d'influencer les autres puissances et d'établir sa suprématie dans le monde. Ainsi à la liste des géants occidentaux du nucléaire (États-Unis, France, Allemagne, Angleterre) s'ajoutent certains États non occidentaux tels que la Russie, la Chine, Israël, Pakistan, Corée du Sud et Japon. D'autres courent après ce trésor : Iran, Irak,

¹⁸⁸ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 94.

Libye, Algérie, Afrique du Sud ainsi que les autres États qui connaissent une croissance économique remarquable.

La prolifération des armes affaiblit progressivement la suprématie occidentale. Ce qui, jadis, était considéré comme l'apanage de l'Occident, est désormais contrôlé par les États phares des civilisations montantes et autres États à forte croissance économique. Pour ces États la sécurité et la force militaire sont tributaires du nucléaire, en tant que arme de dissuasion. Les conventions visant la restriction, la limitation de production des armes à longue portée et à destruction massive n'empêchent pas que le président nord-coréen, Kim Jong-un, de poursuivre ses essais de missiles balistiques, nonobstant les menaces et sanctions américaines.

Bien plus, les guerres dans lesquelles l'Occident s'est engagé dans les pays étrangers (au Moyen-Orient, au Maghreb) dans le cadre de la lutte contre le terrorisme et l'expansion djihadiste, s'est finalement tournée contre lui. La chasse aux djihadistes en Algérie et en Tunisie par exemple, aux talibans en Afghanistan a suscité chez les musulmans un sentiment antioccidental, au point où les pays occidentaux sont devenus la cible principale de l'extrémisme musulman. Les conflits qui ont cours dans le monde musulman semblent être un piège tendu aux Occidentaux. Ces guerres ont alimenté des flux migratoires et des réfugiés musulmans vers l'Europe. Une fois sur le territoire européen, ces musulmans développent davantage leur conscience islamiste, laquelle est en déphasage avec la culture occidentale. C'est ainsi que même sur leur territoire, les Occidentaux font de plus en plus face à l'extrémisme musulman, à Al-Qaïda et au Daech. C'est la raison pour laquelle, d'après J. F. Bayart, un bon « *nombre de spécialistes affirment même que l'Occident est tombé dans le piège que lui ont tendu Al-Qaïda et Daech. Ses politiques sécuritaires alimentent le djihad, au lieu de le contenir, et minent l'État de droit, au lieu de le protéger.* »¹⁸⁹ Les révoltes qui ont cours dans le monde contre l'Occident sont la preuve que la suprématie occidentale est devenue obsolète : « *l'âge de la domination occidentale est fini.* »¹⁹⁰ Chaque peuple cherche maintenant à s'affirmer et à écrire l'histoire. C'est le cas de l'Asie.

I.2 Indigénisation et religiosité dans l'affirmation des civilisations montantes

La puissance économique, militaire et technologie à laquelle accèdent les sociétés non occidentales les a amenés à renouer avec leurs cultures, à les restaurer car qu'elles ont été

¹⁸⁹ J.-F. Bayart, *L'impasse national-libérale*, p. 33.

¹⁹⁰ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 96.

longtemps bafouées par l'Occident, qui prétend être la société la plus civilisée, avec des valeurs humainement crédibles et qui, par conséquent, méritent d'être universelles. Or les valeurs de la culture occidentale ne sont perçues comme telle uniquement par les Occidentaux ; les autres peuples voient en elles des contres valeurs pouvant plonger l'humanité dans la barbarie et l'animalité. Ainsi pour éviter de se laisser déshumaniser par la culture occidentale, les sociétés non occidentales, grâce à leur croissance économique, vont renouer avec leurs cultures qui, d'après elles, sont à l'œuvre dans le processus de leur développement. Les sociétés non occidentales voient donc en leurs cultures respectives une alternative à la déchéance de l'humanité causée par la culture occidentale. D'où la nécessité pour chacune de ces sociétés de promouvoir, à leur tour, leur culture dans le monde.

Étant devenues économiquement et technologiquement puissantes, les sociétés non occidentales, en l'occurrence la Chine et la Russie tendent à faire rayonner leurs cultures et les étendre dans le monde. C'est ce qui fait d'elles être à la fois une puissance « dure » et une puissance « douce », d'après la terminologie de Joseph Nye. Selon lui, il existe deux types de puissance : la dure et la douce. La puissance dure repose sur la force militaire, économique : c'est le commandement ou la soumission par les armes et la dépendance économique. La puissance douce, quant à elle, est la force idéologique et culturelle employée par un peuple pour séduire un autre afin de le dominer. Mais dans ce dernier cas, pour y parvenir, il faut au préalable que le peuple ou l'État séducteur soit économiquement, politiquement et militairement puissant. Car « *la puissance douce est forte seulement si elle est fondée sur la puissance dure.* »¹⁹¹

Un État économiquement et militairement puissant est disposé à faire prévaloir sa culture chez d'autres peuples. Le peuple qui s'abandonne à une puissance recherche d'abord l'assurance sécuritaire et économique. Plus une puissance garantit la sécurité et la stabilité économique d'un peuple, plus celui-ci est séduit par la culture de cette puissance. Par contre, lorsqu'une puissance commence à s'affaiblir, économiquement et militairement, son hégémonie aussi décroît ; cela produit le doute chez les peuples qui lui étaient soumis, lesquels se tourneront vers d'autres cultures. C'est dire que l'hégémonie culturelle d'un peuple est tributaire du pouvoir économique et militaire de son État.

Au cours de l'histoire de l'humanité, l'Occident étant presque la seule puissance économique et militaire dominante, a usé de ce statut pour imposer ses valeurs culturelles : démocratie, droits de l'homme, libéralisme économique. L'influence de la culture occidentale

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 97.

a suscité chez certains peuples une euphorie, au point où plusieurs États ont fait de l'occidentalisation la condition *sine qua non* de leur développement. Pour se développer, ils ont procédé par ce que Huntington a appelé : le kémalisme. Le kémalisme est un processus de transformation de la société qui consiste à abandonner sa propre culture au profit d'une culture étrangère. Autrement dit, le kémalisme est « *la volonté farouche de détruire une culture qui a existé durant des siècles et de la remplacer par une culture totalement nouvelle et importée d'une autre civilisation.* »¹⁹² La modernisation et l'occidentalisation sont perçues par les kémalistes comme la clé de succès du développement. Et comme la culture indigène semble inadéquate au développement, celle-ci doit alors être abandonnée, relayée au profit de la culture occidentale. De telles réformes se sont produites dans certaines sociétés musulmanes, à l'instar de la Turquie. Sous l'ère de Mustafa Kemal Atatürk, la Turquie s'est retrouvée dans l'obligation de s'occidentaliser pour se moderniser, bien qu'elle ait conservé l'islam comme religion, ses traditions, ses coutumes et ses institutions.¹⁹³

Même si certains peuples sont favorables à la culture occidentale, celle-ci fait l'objet de doute et de recule et, par ricochet, de rejet à cause de la chute de la puissance économico-militaire de l'occident, au grand bonheur de la Chine et de la Russie. Huntington n'hésite pas de relever cette incapacité de l'Occident à faire accepter ses valeurs à d'autres civilisations : « *À mesure que la puissance de l'Occident décline, sa capacité à imposer ses concepts des droits de l'homme, du libéralisme et de la démocratie sur les autres civilisations décline aussi, de même que l'attrait de ces valeurs sur les autres civilisations.* »¹⁹⁴ Ces valeurs sont les mêmes que les sociétés non occidentales brandissent pour s'opposer à la domination occidentale. C'est paradoxal d'exalter la démocratie, le libéralisme, les droits de l'homme, et en même temps violer l'intégrité territoriale et la souveraineté des États. Il est clair que l'Occident viole les principes qu'il a lui-même établis. On ne peut pas promouvoir la liberté, les droits de l'homme et par suite violer l'intégrité territoriale des États, s'ingérer dans leur politique intérieure, tout en les contraignant à la démocratisation. Si liberté s'entend comme un pouvoir de choix, c'est-à-dire la capacité qu'a l'homme de choisir ses actions par une détermination de sa volonté dans les limites de la raison, sans toutefois être soumis à une contrainte extérieure, comment l'Occident prétend alors imposer les valeurs qui sont siennes à d'autres peuples ? Cette attitude hégémonique est donc ce qui conduit les sociétés non occidentales à se révolter contre l'Occident et à renouer avec leurs cultures indigènes. Cette indigénisation va pousser les néo-

¹⁹² *Ibid.*, p. 77.

¹⁹³ *Id.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 97-98.

puissances, surtout les Extrême-Orientaux à « *attribuer leur réussite économique non eux emprunts à la culture occidentale mais à leur adhésion à leur propre culture. Ils réussissent, pensent-ils, parce qu'ils sont différents des Occidentaux.* »¹⁹⁵

L'indigénisation se présente alors comme un mouvement de révolte contre la civilisation occidentale. Il est porté par l'élite intellectuelle formée dans les universités locales. Cette *intelligentsia* sent le besoin de renouer avec la culture indigène afin d'amorcer le développement de la société. Le but est de se défaire de la culture occidentale, puisqu'elle obscurcit, voire phagocyte les cultures indigènes des peuples. Il ne s'agit plus de se tourner vers l'Occident pour se développer. C'est plutôt au sein de la société locale qu'il faut trouver « *les moyens de réussir et donc de s'accommoder des valeurs et de la culture de cette société.* »¹⁹⁶ L'indigénisation se conçoit alors comme une attitude qui consiste à affirmer sa propre culture, à recourir à elle dans le processus d'émancipation et de développement de sa société. Il s'agit en effet de rejeter la culture étrangère (pour le cas d'espèce, la culture occidentale) et de valoriser sa propre culture. Ce processus d'indigénisation vise à penser par exemple, la science, la technologie, l'éducation à partir de la culture locale. Vu sous cet angle l'indigénisation, en tant que mouvement de contestation de la culture occidentale par les sociétés non occidentales et, par conséquent, la réappropriation de leur identité culturelle spécifique, a pour synonyme l'africanisation, la sinisation, l'islamisation, l'indianisation, etc. respectivement de l'Afrique, de la Chine, des sociétés islamiques, de l'Inde.

On peut qualifier le mouvement d'indigénisation des sociétés non occidentales de mouvement anti-occidentalisation, en ceci que le but visé est de mettre fin à la suprématie culturelle occidentale dans le monde. Avec ce mouvement, nous pouvons dire que « *nous assistons à « la fin de l'ère progressiste » dominée par les idéologies occidentales et nous entrons dans une ère au cours de laquelle des civilisations multiples interagiront, se concurrenceront et coexisteront.* »¹⁹⁷

L'indigénisation dont font montre ces sociétés ne se limite pas uniquement sur les programmes de développement, elle touche aussi la religion où le sentiment religieux, longtemps abandonné à cause de la domination scientifique, resurgit dans les mœurs des hommes. De plus en plus les hommes vont réaffirmer leur foi en Dieu, non plus seulement dans

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹⁹⁶ *Id.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 100.

le christianisme, mais aussi et surtout dans leurs religions indigènes spécifiques. C'est ce que Huntington appelle : la revanche de Dieu.

Par « revanche de Dieu » il faut entendre la restauration du sentiment religieux dans la vie des individus. Avec la modernisation Dieu a été substitué par la science. L'homme s'est davantage abandonné à la science qu'à Dieu. Pour lui, seuls la science, le pragmatisme, le rationalisme peuvent affranchir l'homme de l'aliénation. La culture scientifique a substitué la croyance en Dieu, en instaurant ainsi la laïcité. Du coup, la société est tombée dans la décadence, le relativisme morale, l'individualisme avec pour conséquences : la perte de l'autorité, la dépravation des mœurs, l'incivisme, bref la perte des valeurs morales et éthiques, de l'identité. Afin d'éviter ce relativisme, cette laïcisation qui a cours dans le monde occidental, les sociétés non occidentales font resurgir le sentiment religieux tout en prônant l'humanisme. Voilà pourquoi Huntington estime que « *la résurgence à travers le monde est une réaction à la laïcisation, au relativisme morale et à la tolérance individuelle, et une réaffirmation des valeurs d'ordre, de discipline, de travail, d'entraide et de solidarité humaine.* »¹⁹⁸ Il s'agit ici de redonner force et vigueur à la société dans la foi en Dieu, lequel est sensé assurer une meilleure modernisation de la société. La modernisation devra donc se faire avec et par la religion. C'est dire qu'on religionise la modernité.

En religionisant la modernité, le but visé est l'humanisation des rapports. Il faut faire de l'homme le centre et la finalité de toutes nos actions. En tant qu'une « fin en soi » ainsi que le martèle Emmanuel Kant dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs*, l'homme est la valeur suprême et doit être considéré et traité comme telle, c'est-à-dire comme une personne et non pas comme une chose. C'est ce que souligne à suffisance cette deuxième maxime de l'impératif catégorique de Kant : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité dans ta personne et dans celle d'autrui toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen.* »¹⁹⁹ Pour donc rendre vivant cet humanisme, certains groupes religieux dans certaines sociétés non occidentales se sont donnés pour mission de combler les besoins sociaux d'ordre humanitaire, ceci en se lançant dans « *les services médicaux et hospitaliers, les jardins d'enfants et les écoles, les soins aux personnes âgées, l'assistance en cas de catastrophes naturelles, le soutien social en cas de récession économique.* »²⁰⁰

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹⁹ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, 1963, p. 47.

²⁰⁰ S. P. Huntington, *La choc des civilisations*, p. 104.

La fin de la guerre froide a aussi été un facteur de la résurgence du religieux dans le monde non occidental. Cette période, qualifiée par Huntington de période de repli identitaire, est caractérisée par le rejet des valeurs occidentales. Le libéralisme sera rejeté pour faire place au nationalisme, en combinant avec le socialisme et le communautarisme. L'échec du communisme a rallumé le sentiment religieux et réaffirmé la foi en Dieu, puisque le communisme, « le dernier dieu laïc » a échoué. Ne pouvant donc plus avoir une nouvelle divinité idéologique sur laquelle s'appuyer, « *la religion prend alors la place de l'idéologie et le nationalisme religieux remplace le nationalisme laïc.* »²⁰¹ Les mouvements du renouveau religieux s'opposent alors au laïcisme, à l'universalisme, au relativisme, à l'égoïsme, au consumérisme. Bref, ils s'opposent à l'occidentalisme. Mais ils ne s'opposent pas à la modernisation, c'est-à-dire à l'urbanisation, à l'industrialisation, à la science, à la technologie, à l'organisation sociale, etc. On peut donc qualifier les mouvements du renouveau religieux de mouvements kémalistes, en ceci qu'ils sont antioccidentaux et non antimodernistes.

Selon Huntington, l'indigénisation et le retour du religieux sont plus manifestes dans les sociétés asiatiques et musulmanes, car celles-ci semblent être plus remontées contre l'Occident et cherchent ainsi à le défier. Ces sociétés stipulent qu'il existe une différence significative entre elles et l'Occident ; elles estiment leurs cultures supérieures à la culture occidentale. D'ailleurs ils affirment que c'est grâce à leurs cultures qu'elles se sont développées. Il est certes vrai que d'autres civilisations, comme l'Afrique, affirment aussi un caractère particulier de leurs cultures vis-à-vis de l'Occident, mais elles n'ont pas revendiqué, comme les Asiatiques et les Musulmans, la supériorité de leur culture : « *l'Asie et l'Islam sont donc seuls, et parfois de concert, à s'affirmer avec une confiance de plus en plus grande vis-à-vis de l'Occident.* »²⁰² Ils présentent leurs cultures comme étant le socle de leur développement. Et c'est en s'appuyant sur leur culture qu'ils vont s'affirmer, à l'instar de l'Asie.

I.3 L'affirmation de l'Asie et des sociétés musulmanes

D'après Huntington l'une des évolutions les plus remarquables dans le monde durant la seconde moitié du XX^e siècle, c'est le développement économique de l'Extrême-Orient. Amorcé par le Japon dans les années cinquante, le développement économique de l'Asie s'est poursuivi par les quatre Dragons (Hong Kong, Taïwan, Corée du Sud, Singapour), y compris la Chine, la Malaisie, la Thaïlande, l'Indonésie, les Philippines, l'Inde et le Viêt-Nam. Le taux

²⁰¹ *Ibid.*, p. 106.

²⁰² *Ibid.*, p. 109.

de croissance moyen de ces pays a souvent oscillé autour de 8 à 10%, voire plus.²⁰³ La croissance économique de l'Asie a permis le développement des échanges commerciaux, non seulement entre l'Asie et le reste du monde, mais aussi entre les États asiatiques eux-mêmes.

Ayant accru leur économie, les Extrême-Orientaux ont pu briser le mythe économique occidental, où l'Occident représentait la richesse et le développement, alors que le reste du monde symbolisait la pauvreté et le sous-développement. Le mur séparant les classes sociales du monde se brise progressivement. Plus encore, à comparer au temps mis par les Européens pour se développer, la croissance économique de l'Asie a été spectaculaire. Si par exemple la Grande Bretagne et les États-Unis d'Amérique ont mis respectivement 58 et 47 ans pour accroître leur PIB, le Japon, l'Indonésie, la Corée du Sud et la Chine quant à eux ont mis, respectivement, 33, 17, 11 et 10 ans.²⁰⁴ Cette croissance économique des Extrême-Orientaux est d'autant plus rapide encore en ceci que « la « zone économique chinoise », selon la Banque mondiale en 1993, est devenue « *le quatrième pôle mondial de croissance* », avec les États-Unis, le Japon et l'Allemagne. »²⁰⁵ Certains présentent même la Chine comme la première puissance économique mondiale du présent siècle. Ces données montrent que la puissance économique est en train de se délocaliser, du monde occidental vers l'Asie. On a l'impression d'assister à la révolution prolétarienne tel que préconisée par Karl Marx. Les prolétaires d'hier deviennent maintenant les nouveaux bourgeois.

Devenue économiquement développée, l'Asie s'auto-affirme tout en tutoyant l'Occident, en l'occurrence les États-Unis d'Amérique. Elle se positionne comme une puissance, parfois hégémonique, au même titre que l'Occident. Non seulement elle se mesure à l'Occident, mais aussi cherche à le défier. Cette assurance que les pays asiatiques ont d'eux-mêmes, de leur capacité à rivaliser les grandes puissances occidentales, tout en cherchant d'imposer un nouvel ordre mondial aux couleurs de leur culture, résulte de leur croissance économique. On comprend alors que « *la réussite économique engendre la confiance en soi et l'auto-affirmation chez ceux qui l'ont produite et en bénéficient. La richesse, comme la puissance, est censée être une preuve de vertu, une démonstration de supériorité morale et culturelle.* »²⁰⁶ C'est donc dans cet état d'esprit que les Extrême-Orientaux se déterminent face

²⁰³ *Ibid.*, p. 110.

²⁰⁴ *Id.*

²⁰⁵ *Id.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 111.

à l'Occident, en brandissant ainsi la supériorité de leur culture. Leur croissance économique diminue l'influence occidentale sur eux, au point de résister aux exigences de l'Occident.

Les pays asiatiques, notamment la Chine et Japon, doivent leur succès économique au réformisme opéré par leurs autorités. La modernisation de la Chine s'est d'abord faite sous le modèle soviétique, c'est-à-dire en adoptant le communisme comme politique économique de développement. Ce qui a fait de la Chine un pays socialiste. Le modèle soviétique sera plus tard abandonné avec l'échec de l'économie communiste dans les années 1970 et la chute de l'union soviétique. Refusant toute occidentalisation, et ne voulant pas aussi régresser, les autorités chinoises procéderont par une réforme de la société : ils seront favorables au capitalisme, afin d'être acteur de l'économie mondiale, mais le pays restera attaché à sa culture. Celle-ci leur permet de s'affirmer dans le monde et de se distinguer des autres peuples, surtout des Occidentaux. Donc, « *à la légitimité révolutionnaire issue du marxisme-léninisme, le régime a opposé la légitimité pragmatique fournie par le développement économique et la légitimité nationale fondée sur l'affirmation du caractère distinctif de la culture chinoise.* »²⁰⁷ Ceci montre que la culture chinoise a été, pour les Chinois, une alternative économique à la chute du communisme soviétique. À défaut de se référer ailleurs pour se développer, il faut s'indigéniser tout en s'inspirant des techniques des autres.

La renaissance culturelle chinoise a abouti à la restauration, dans la société chinoise, des valeurs traditionnelles telles que le système patriarcal, traditionnel et autoritaire. Ils veulent se débarrasser de toute valeur culturelle étrangère. Pour les Chinois, la légitimité de l'autoritarisme ou de la démocratie ne doit plus se justifier à partir des concepts occidentaux, mais plutôt il faut se référer à la culture chinoise.

Les Extrême-Orientaux ont entamé leur affirmation à partir des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, à l'issue de la croissance économique qui s'en est suivie de l'industrialisation de leur société. Politiquement, culturellement, économiquement, ils vont affirmer leur supériorité et leur suprématie dans le monde. Sur le plan politique, la croissance économique a stimulé chez les peuples d'Asie le sentiment de défier l'Occident. Ils s'estiment davantage supérieurs aux Occidentaux et donc capables de se dresser contre eux. Les étirements des États-Unis, par exemple, encore moins une de leurs fièvres sont devenus sans effet pour l'Asie (surtout la Chine, l'Inde, la Corée du Nord, le Japon) ; ils ne peuvent plus leur donner même le moindre rhume. Cette époque est révolue. Ceci atteste que l'Occident ne représente plus une

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 113.

menace pour l'Asie, plus d'influence. L'Asie est désormais à même de faire face à l'hégémonisme occidental, en lui opposant une résistance farouche. De plus, l'Asie se sent apte de redéfinir la géopolitique mondiale.

Les Asiatiques présentent leur culture comme le pilier, le socle de leur croissance économique. C'est une culture dans laquelle la communauté prime sur l'individu. Si les sociétés asiatiques se sont rapidement développées, c'est grâce à leur dynamisme communautaire. La vie des Extrême-Orientaux est plus communautaire qu'individuelle. Ici les peuples sont incités à œuvrer ensemble pour leur développement commun. À cet effet l'accent est mis sur le travail discipliné, loyal et diligent. Fondé sur la « *la philosophie selon laquelle le groupe et le pays sont plus importants que l'individu* »²⁰⁸, l'éthique du travail rigoureux « *a servi de moteur au développement économique et social* »²⁰⁹ des pays asiatiques.

Le troisième élément ayant favorisé l'affirmation des Asiatiques est leur similitude culturelle. Les sociétés asiatiques, exception faite des Arabes, semblent partager un ensemble de valeurs culturelles, nonobstant quelques différences. On a l'impression qu'il existe une culture commune entre ces peuples. D'ailleurs eux-mêmes estiment que toutes leurs sociétés ont en commun quelques points communs forts significatifs. Nous pouvons citer entre autres le système de valeurs confucéennes consacré par l'histoire et partagé par la plupart des pays de la région, surtout l'importance accordée à l'autorité, à la famille, au travail et à la discipline²¹⁰. Hormis ces valeurs culturelles, les sociétés asiatiques convergent aussi de par leur rejet commun de l'individualisme, et sont aussi favorable à un autoritarisme « doux », c'est-à-dire une démocratie de formes très limitées. Autre point commun fort remarquable de ces sociétés est leur volonté commune d'en découdre avec l'Occident et ses valeurs : « *les sociétés asiatiques trouvent un intérêt commun à défendre vis-à-vis de l'Occident ces valeurs particulières et à promouvoir leurs propres intérêts économiques.* »²¹¹ C'est dans ce sens qu'ils vont davantage favoriser les échanges économiques à l'intérieur de leur continent, dans l'optique de solidifier leur corporation, sans toutefois se soucier des marchés occidentaux. Ceci aboutit alors à la valorisation du modèle asiatique de développement.

Ce quatrième élément, à savoir l'exaltation du modèle asiatique de développement, porte les Asiatiques à convier les autres peuples non occidentaux, en voie de développement, à

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 116.

²⁰⁹ *Id.*

²¹⁰ *Id.*

²¹¹ *Id.*

s'inspirer d'eux. En effet pour les Extrême-Orientaux, le modèle de développement économique anglo-saxon est devenu obsolète, il ne garantit plus la modernisation des sociétés. Il faut alors lui tourner le dos et embrasser le modèle asiatique, pour quiconque aspire au développement. Il s'agit-là d'une ambition d'universalisation des valeurs asiatiques de modernisation. On pourrait donc parler d'asianisation du monde.

À ces volets à travers lesquelles les Asiatiques s'affirment, s'ajoute aussi le pan militaire. Les États-Unis peuvent s'enorgueillir d'être la première puissance militaire mondiale, mais cette puissance est sans effet significatif face à la montée de la force militaire de la Chine. En effet d'après la récente publication de Global Firepower en date du 27 février 2022, sur les 10 grandes puissances militaires, figurent cinq pays asiatiques : la Chine, l'Inde, le Japon, la Corée du Sud et le Pakistan qui occupent respectivement le 3^e, 4^e, 5^e, 6^e et 9^e rang. Avec plus de 2 million de soldats et 510.000 réservistes, la Chine a la plus grande armée du monde, en termes du nombre de soldats. Sa dépense militaire est estimée à 227,4 milliards d'euro. Elle possède environ 350 bombes nucléaires. Nous n'oublierons pas que d'autres pays asiatiques, à l'instar de la Corée du Nord, multiplient des efforts pour se hisser au rang de puissance militaire mondiale, ceci en possédant l'arme nucléaire.

L'affirmation des Extrême-Orientaux émane de leur croissance économique, laquelle leur fait prendre confiance en eux-mêmes et ravive en eux le sentiment de supériorité vis-à-vis de l'Occident et, donc, capable de le défier. Quant au monde musulman, il s'affirme, non seulement à partir de leur ressource naturelle : le pétrole dont les Occidentaux sont dépendants. Ils brandissent aussi leur religion, l'Islam, comme la force de leur développement. Les musulmans conçoivent l'Islam comme leur « *source d'identité, de sens, de stabilité, de légitimité, de développement, de puissance et d'espoir* »²¹². En un mot, c'est en l'Islam que le monde arabo-musulman trouve la solution aux problèmes auquel il fait et pourra faire face, surtout la crise des valeurs enregistrée en Occident. Il est donc question pour les sociétés musulmanes de rechercher le salut, c'est-à-dire le progrès, en se fondant sur l'Islam et non sur les pseudos valeurs occidentales : c'est le fondamentalisme islamique.

De même que la croissance économique des Asiatiques a favorisé leur affirmation, la production du pétrole dans les années soixante-dix a permis aux musulmans de s'enrichir et d'être « *capables d'inverser les relations de domination et de subordination qui existaient avec*

²¹² *Ibid.*, p. 117.

l'Occident. »²¹³ Avec leur production pétrolière, les pays musulmans producteurs de pétrole sont en phase d'étendre la culture, bref la religion musulmane dans les pays occidentaux et même d'asseoir leur notoriété dans ces pays, tout en influençant leur politique ainsi que leur culture. Nous observons cela en France. La France qui, jadis, était une société essentiellement catholique – elle était même appelée « fille aînée de l'Église » – connaît une bonne dose d'influence musulmane au sein de sa société. Les musulmans s'imposent davantage en France : le port du voile est permis dans les espaces publics, en respect aux musulmans présents en France. La richesse issue de la production du pétrole a favorisé le processus d'islamisation du politique, du culturel et du social des pays musulmans. Ce qui leur permet aussi d'affirmer leur supériorité culturelle, c'est-à-dire la force de l'Islam. Ainsi, de même que la richesse de l'Occident symbolisait la supériorité de la culture occidentale, de même la richesse des musulmans, issue de l'exploitation du pétrole « *est désormais regardée comme une preuve de la supériorité de l'Islam.* »²¹⁴ Les musulmans attribuent leur croissance économique à leur religion en ceci que, d'après eux, c'est l'Islam qui leur trace la voie et, comme nous l'avons dit plus haut, l'Islam est pour les musulmans leur source d'inspiration et de développement. C'est pourquoi les sociétés musulmanes vont davantage raviver l'Islam et islamiser leurs institutions.

Le facteur démographique n'est pas moindre dans le processus de développement et surtout dans l'élan de conquête et de domination d'autres territoires. La croissance démographique d'un peuple l'amène à immigrer vers d'autres territoires et même à influencer les peuples locaux, surtout ceux à croissance démographique faible. Puisque la mobilité des personnes implique celle de la culture, c'est ainsi que les cultures, les civilisations vont se juxtaposer. Ce phénomène date depuis l'antiquité. L'Afrique l'a connu durant la grande période de colonisation où la culture occidentale s'est exportée en Afrique. Les sociétés musulmanes n'ont pas été en reste dans ce mouvement expansionniste de la culture. Et de nos jours la culture musulmane tend à s'étendre dans des sociétés occidentales, cette fois-ci à cause de l'augmentation de la population musulmane.

Les musulmans ont souvent présenté un taux de croissance démographique spectaculaire, allant parfois de 2 à 3% par an. En 1980, les musulmans représentaient 18% de la population mondiale. On estime que d'ici 2025, la population musulmane pourra atteindre les 30%. Bien plus, c'est une population majoritairement jeune. Les jeunes étant constamment en mouvement à cause des questions d'emploi et d'employabilité, la culture musulmane est

²¹³ *Ibid.*, p. 125.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 126.

portée des sociétés musulmanes vers les sociétés d'autres cultures par les jeunes musulmans. Ce sont les jeunes qui sont à fois les exportateurs de la civilisation musulmane et les incitateurs de la résurgence islamique dans leurs sociétés : « *les jeunes sont les acteurs de mouvements de protestation, de réforme et de révolution* »²¹⁵, dit Huntington.

En somme, la juxtaposition des cultures qui naît de la mobilité des personnes de civilisations différentes, l'ethnocentrisme qui a cours de part et d'autre chez les peuples où chacun tend à affirmer la supériorité de sa culture, plonge les peuples dans de vifs conflits intercivilisationnels dont les causes sont à rechercher dans les valeurs prônées par chaque civilisation.

II. Les causes des conflits intercivilisationnels

II.1 La riposte des sociétés non occidentales à l'expansionnisme impérialiste occidental

Selon Huntington, il y a un antagonisme entre États ou groupes à civilisations différentes. Cet antagonisme s'observe à deux niveaux : régional et global. Au niveau régional, les lignes de partages des civilisations font office des tensions entre les peuples. Autrement dit, les peuples à civilisations contraires cohabitent difficilement au niveau de leurs frontières. C'est le cas des musulmans avec leurs voisins qui se rivalisent généralement au sujet des frontières, lorsqu'un État musulman est limitrophe avec un État non musulman. Une telle rivalité oppose actuellement la Russie et l'Ukraine. Certes le nœud du problème entre ces deux peuples, historiquement et culturellement, frères n'est pas ni l'annexion de l'Ukraine par la Russie (comme les médias occidentaux le font croire) ni un litige foncier sur leur frontière, mais plutôt du refus de la Russie, de l'extension de la culture occidentale dans ses frontières. Car l'intégration de l'Ukraine dans l'OTAN et, par conséquent, dans l'Union européenne, étendra davantage la civilisation occidentale à l'Est de l'Europe, plus encore aux frontières de la Russie : ce qui risque de fragiliser la suprématie russe dans le monde orthodoxe. Surtout que cette région de la mer noire est sous le contrôle de la Russie.

Au niveau global ou planétaire l'antagonisme a lieu entre l'Occident et le reste du monde à cause de l'arrogance de l'Occident dont les positions et les ambitions hégémoniques, ses prétentions à l'universalisme (à l'occidentalisation du monde) amènent les autres peuples à se soulever contre lui. Longtemps l'Occident a influencé et assujéti considérablement les peuples d'autres civilisations. Mais, comme nous l'avons souligné plus haut, cette influence décroît au

²¹⁵ *Id.*

fur et à mesure que les civilisations non occidentales s'émancipent en s'affirmant, suite à leur croissance économique qui leur fait prendre confiance en elles-mêmes. Aussi l'influence de l'Occident diminue à cause de l'affaiblissement de son économie. Cet affaiblissement de la puissance économique de l'Occident constitue un handicap dans la promotion de sa culture dans le monde. Nous avons vu que la puissance économique d'un peuple inspire la confiance des autres peuples qui s'y abandonnent facilement et adhèrent aux valeurs culturelles de ce peuple économiquement puissant. Or il semble que la culture occidentale devient de plus en plus nauséabonde pour les non occidentaux qui cherchent désormais à se fier de nouveaux chemins, à instaurer de nouvelles valeurs au détriment de celles prônées par l'Occident : ce qui n'enchant pas ce dernier. C'est pourquoi Huntington pense que « *le problème central dans les relations entre l'Occident et le reste du monde est par conséquent la discordance entre les efforts de l'Occident – en particulier de l'Amérique – pour promouvoir une culture occidentale universelle et son aptitude déclinante pour ce faire.* »²¹⁶

En effet, le schisme de l'Union soviétique et la chute du communisme ont donné aux Occidentaux l'impression du triomphe de la démocratie libérale et, de ce fait, la nécessité de l'étendre dans le monde, puisqu'elle correspondrait à l'idéal tant recherché par les hommes. C'est ainsi que l'Occident s'est lancé dans une vaste campagne de promotion des valeurs de sa culture, au point où l'universalisme impliquerait l'extension dans le monde, de la démocratie, du libre-échange, de la séparation des pouvoirs, des droits de l'homme, de l'individualisme, de l'État de droit. Or converger le reste du monde à épouser ces valeurs typiquement occidentales, est pour les non occidentaux un impérialisme.

L'Occident fait de ses intérêts politiques et économiques ceux de la fameuse communauté internationale. On dirait que l'Occident serait le reflet du reste monde. Lorsqu'on fait mention de l'approbation, par la communauté internationale, de l'élection d'un chef d'État d'un pays non occidental, on fait généralement référence à la validation de l'Union européenne et des États-Unis d'Amérique. Ce sont les firmes monétaires occidentales, prétendument qualifiées d'institutions internationales, qui apprécient l'économie des États dans le monde. La monnaie et l'économie des pays pauvres n'ont de valeur que si elles sont contrôlées par le FMI et la Banque mondiale. Or ces institutions sont pilotées par l'Occident et ne servent que les intérêts occidentaux. Ils imposent des sanctions économiques à quiconque qui essaye de compromettre leurs intérêts. C'est sans doute la raison pour laquelle Georgi Arbatov les a

²¹⁶ *Ibid.*, p. 199.

qualifiés de « *néobolchéviques qui aiment exproprier les autres de leur argent, imposer les règles non démocratiques et étrangères de conduite économique et politique, et renforcer la liberté économique.* »²¹⁷

L'Occident perd davantage sa crédibilité aux yeux des autres peuples à cause de sa politique de deux poids deux mesures. Il est en contradiction avec ses propres principes qu'il prône et défend. Lorsque leurs intérêts ne sont pas menacés les puissances occidentales peuvent fermer les yeux sur les principes qu'ils défendent, mais au cas contraire, même si ceux-ci sont respectés et appliqués, non pas à la manière occidentale, cela fait l'objet de lourdes sanctions économiques dans les pays où elles voient leurs intérêts menacés. Par exemple, on peut voir comment les fondamentalistes islamiques, démocratiquement élus, sont combattus. Par contre l'autoritarisme, de certains régimes collaboratifs à l'occidentalisme, est pardonné même en situation de violation des droits de l'homme. Israël peut posséder tout type d'armes qu'il désire, mais l'Iran ou l'Irak non ; la Chine est combattue pour les questions de droits de l'homme, mais pas l'Arabie Saoudite. Ceci montre à suffisance l'incongruité de la politique étrangère de l'Occident : il fait abstention de ses principes lorsqu'il veut préserver ses intérêts économiques. Il y a double langage qui, dans la pratique, ne va toujours pas de pair avec les principes universels : plus les intérêts sont préservés, moins les principes sont appliqués ; ils sont appliqués dans les pays qui n'offrent aucun intérêts ou qui sont menacés. Nous pouvons donc déduire que les peuples non occidentaux ne sont pas combattus à cause du non-respect des principes de la démocratie mais plutôt à cause de leur insoumission aux exigences de l'Occident.

C'est cette politique de « deux poids deux mesures » qui pousse les sociétés non occidentales à vouloir en découdre avec l'hégémonisme occidental. Car, selon elles, un peuple indépendant et souverain n'a pas à se soumettre à la volonté d'un autre peuple. D'où l'hostilité entre ces sociétés et l'Occident. L'hostilité est grandissante dans les sociétés chinoises, russes et musulmanes. Celles-ci s'opposent farouchement à l'expansion de l'hégémonisme occidental dans le monde. Elles voient en cet hégémonisme, en l'occurrence la politique impérialiste américaine, une menace pour la paix mondiale. Les Américains, le plus souvent, brisent tous les accords visant à instaurer la paix, ceci lorsqu'ils ne parviennent pas à tirer profit de ces accords. Par exemple, les États-Unis, sachant que les accords de répartition des forces, signés entre Bush et Gorbatchev, limitaient leur expansionnisme hégémonique, les ont brisés en

²¹⁷ G. Arbatov, « Neo-Bolsheviks of the I.M.F. », *New York Times*, 7 mai 1992, p. A27, cité par Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 200.

étendant la force militaire de l'OTAN dans l'Est de l'Europe. Pourtant l'Europe de l'Est est sous influence russe. Ayant intégré certains États de l'ex-Union soviétique dans l'OTAN, l'Occident envisage étendre davantage cette alliance militaire occidentale en intégrant l'Ukraine, territoire cher à la Russie. D'où la violente riposte russe qui a cours depuis février 2022. Nous pourrions donc imputer aux États-Unis d'Amérique la responsabilité de cette invasion russe en Ukraine.

La victoire du bloc des Américains à la deuxième guerre mondiale a conféré aux puissances occidentales (États-Unis, France, Grande Bretagne, Allemagne) le droit de veto au sein du conseil de sécurité de l'ONU. Ceci signifie qu'un État ne peut, par exemple, posséder l'arme nucléaire ou annexer un autre territoire que s'il n'ait reçu l'approbation de ces puissances qui siègent au conseil de sécurité de l'ONU. De ce fait il est clair que les demandes ne peuvent être approuvées conformément aux affinités qui existent entre l'État demandeur et les décideurs du conseil de sécurité de l'ONU. Ce qui apparaît comme une injustice, une partialité dans la prise de décision par cette instance onusienne.

Pour les sociétés non occidentales, c'est contradictoire d'empêcher la possession des armes lourdes à certains États, alors que d'autres les possèdent. Si l'arme nucléaire est une menace pour la paix dans le monde, il serait judicieux non seulement d'empêcher sa prolifération, mais aussi il faudra procéder à la destruction de celles déjà existantes dans certains États. Si, au contraire, elle est une condition de stabilité de la paix mondiale, une répartition équilibrée des forces s'impose. D'où la nécessité pour tous de posséder le nucléaire. Cette deuxième hypothèse semble propice pour les sociétés non occidentales. Car au quotidien ces sociétés ne cessent de développer leur programme nucléaire. C'est le cas de la Corée du Nord, du Pakistan, de l'Irak. Ils cherchent à posséder ce précieux sésame de puissance et de défense. Si les États-Unis, la France, l'Angleterre, l'Allemagne, pour ne citer que ceux-ci, possèdent l'arme nucléaire sans que cela ne gêne quiconque, alors pourquoi dissuader les autres États pour qu'ils sursoient leur programme nucléaire. Une telle politique appliquée par l'Occident, sous couvert de l'ONU, n'enchant pas les puissances non occidentales, déterminées à posséder le nucléaire. C'est ce qui ressort des propos de Rafsandjani, ancien président iranien qui avouait toute sa détermination à faire en sorte que les Iraniens soient « *parfaitement équipés en armes chimiques* ». Et son vice-président d'ajouter : « *Puisque Israël possède toujours des armes nucléaires, nous musulmans devons coopérer pour produire une bombe atomique, malgré les*

tentatives de l'ONU pour empêcher la prolifération. »²¹⁸ D'après Huntington, une telle riposte s'est aussi observée chez d'autres pays musulmans, à l'instar de l'Égypte, la Syrie, la Jordanie, l'Irak, la Libye, la Malaisie, y compris le Mexique. Pour eux la contre-prolifération des armes doit inclure la réduction, voire la destruction d'armes des pays qui en possèdent déjà. L'Égypte par exemple s'est opposée au traité de non-prolifération à durée indéterminée au cas où Israël ne signerait pas un tel traité. Il est inacceptable qu'on impose à certains des traités, mais à d'autres, non.

Dans cet élan d'acquisition des armes lourdes par les puissances montantes, la Chine a joué un rôle de premier plan. Elle a été le premier fournisseur à la fois des armes conventionnelles, du matériel et de la technologie. Aux États musulmans, elle a favorisé « *la construction d'un réacteur nucléaire secret et fortement protégé dans le désert algérien, en apparence pour la recherche mais capable, selon les experts occidentaux, de produire du plutonium* »²¹⁹. Elle a aussi vendu des armes chimiques à la Libye, livré des missiles CSS-2 à l'Arabie Saoudite.²²⁰ Par ce rôle joué par la Chine dans l'acquisition, par les États musulmans, des armes à destruction massive, nous voyons se tisser une alliance sino-musulmane dont le but est de contrecarrer l'hégémonisme occidental. L'Occident se présente pour ainsi dire l'ennemi commun de la Chine et des Musulmans. Et puisque qu'à ennemi commun, les intérêts communs, il y a donc nécessité pour les Chinois et les Musulmans de coopérer pour combattre l'Occident, ainsi que l'ont fait les Alliés et Staline contre Hitler pendant la deuxième guerre mondiale.

La prolifération des armes, surtout à destruction massive, est une menace pour l'Occident qui, non seulement voit sa suprématie déclinée avec la croissance de la puissance militaire des autres sociétés, mais aussi, et conséquemment, ses intérêts menacés dans la mesure où son influence sur ses anciennes colonies se décline davantage, au grand bonheur de la Chine, de la Russie, de l'Inde, du Japon, etc. qui deviennent des partenaires privilégiés des pays en voie de développement. D'où l'urgence pour l'Occident de prévenir la prolifération des armes, à travers la politique de non-prolifération et de contre-prolifération. Par non-prolifération il faut entendre la limitation de l'accumulation ou la diminution de la quantité d'armes nucléaires par les États qui en possèdent déjà. Tandis que la contre-prolifération est le veto mis sur le développement du programme nucléaire des États qui courent après le nucléaire. Pour affaiblir la puissance militaire occidentale, les adversaires de l'Occident s'évertuent d'acquérir des

²¹⁸ Cf. S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 205.

²¹⁹ *Id.*

²²⁰ *Id.*

armes à destruction massive. Et réciproquement l'Occident s'efforce de les en empêcher. Si pendant la guerre froide l'équilibre des forces reposait sur la politique d'accumulation réciproque et égalitaire des armes, dans le monde post-guerre froide « *l'accumulation ne répond plus à l'accumulation, mais à la diminution.* »²²¹ C'est dire que la politique extérieure de l'Occident, en matière de sécurité, consiste à diminuer et à interdire la production d'armes lourdes dans les sociétés non occidentales. Cependant, vue leur croissance économique et leur développement technologique, ces efforts occidentaux à diminuer et à empêcher la prolifération d'armes connaissent peu de succès. Il devient impossible, semble-t-il, à l'Occident de stopper la production d'armes nucléaire chez les non occidentaux. Il peut, certes ralentir la production, mais pas l'arrêter, puisque les sociétés non occidentales sont devenues économiquement et technologiquement puissante, de sorte que l'Occident soit devenu impuissant pour les empêcher d'accroître leur puissance militaire. Ce n'est pas Huntington qui va nous le démentir lorsqu'il dit :

*Le développement économique et social des sociétés non occidentales, l'incitation commerciale pour toutes les sociétés, occidentales comme non occidentales, à gagner de l'argent grâce à la vente d'armes, de technologies et d'expertise, ainsi que les raisons politiques qu'ont les États phares et les puissances régionales de protéger leur hégémonie locale, tout cela concourt à ruiner les efforts de l'Occident pour empêcher la production de nouvelles armes.*²²²

Pour l'Occident la non-prolifération et la contre-prolifération des armes sont une politique visant à garantir la paix mondiale. Il est, de ce fait, de l'intérêt de toutes les nations de cesser la production et le développement des programmes d'armes nucléaire. Or les sociétés non occidentales ne l'entendent pas de cette oreille. La défense de production d'armes nucléaires est, selon elles, une politique dissuasive visant à préserver l'hégémonie occidentale, où seul l'Occident doit contrôler le monde, imposer ses règles, sa politique et définir la politique économique des autres États. Bref, imposer sa culture au reste du monde. S'opposer farouchement à l'acquisition d'armes lourdes par les autres États, alors que vous en disposez et poursuivez des recherches sur le nucléaire, est une attitude impérialiste. Lorsque les États-Unis s'opposent au programme nucléaire nord-coréen, cela semble être d'abord pour la sécurité globale dans la mesure où, possédant l'arme nucléaire, la Corée du Nord pourra permettre aux autres nations d'en posséder aussi. Mais en toile de fond, la possession de l'arme nucléaire par la Corée du Nord limite l'influence américaine en Extrême-Orient. Du coup malgré les éventuelles sanctions contre la Corée du Nord, celle-ci ne recule pas dans le développement de

²²¹ *Id.*

²²² *Ibid.*, p. 208.

ses programmes nucléaires. Il en est de même du Pakistan, de l'Inde ou de l'Iran dont les États-Unis ont été incapables de retarder ou d'arrêter le développement d'armes nucléaires.²²³

La politique de contre-prolifération semble peu prometteuse, car l'industrie d'armement, se présentant comme un secteur économiquement rentable, pousse davantage les États à le développer. Et puisque la puissance économique engendre la puissance militaire, il est évident que les pays mettent leur économie au service du développement de leur puissance militaire afin d'avoir une protection militaire solide. D'où la nécessité urgente de posséder des armes sophistiquées et même, le cas échéant et plus bénéfique, de développer des industries d'armement à des fins économiques (car d'autres États se ravitailleront) et, surtout, hégémoniques (pour se faire respecter des autres et les dissuader).

Longtemps l'Occident, à travers les États-Unis d'Amérique, était leader en termes de puissance militaire. Aucun autre pays ne pouvait oser se mesurer aux États-Unis, encore moins les attaquer. Cette reconnaissance tient du fait de la domination occidentale du monde. C'est-à-dire qu'à mesure que l'Occident domine le monde, il est difficile de reconnaître cette puissance militaire à une société non occidentale, fut-elle économiquement puissante. Certes l'Occident domine le monde, mais l'argument hégémonique qui hisse l'Occident au sommet de la puissance militaire mondiale paraît faible. Voilà pourquoi Huntington qualifie la puissance militaire occidentale de puissance conventionnelle. C'est-à-dire que c'est conventionnellement qu'on reconnaît à l'Occident, via les États-Unis d'Amérique, le rang de première puissance militaire mondiale. Vue sous cet angle où il est difficile de reconnaître la puissance militaire mondiale à une société non occidentale, celles-ci (les sociétés non occidentales) vont passer par « *d'autres voies pour contrebalancer la puissance militaire conventionnelle de l'Occident.* »²²⁴ L'une de ces voies n'est rien d'autre que l'acquisition de l'arme nucléaire. Au moins par là, c'est-à-dire qu'en la possédant, elles seront reconnues comme une puissance militaire et, par conséquent, elles seront, à leur tour, respectées dans le monde.

La course à l'arme nucléaire a d'abord été engagée par les États phares des sociétés non occidentales. Pour établir leur suprématie sur les autres sociétés de leurs civilisations ainsi que dans leurs régions respectives, pour empêcher l'invasion de leur civilisation et de leur société, l'arme nucléaire devient une opportunité. L'arme nucléaire se présente dans ce cas comme un signe de puissance ; sa possession apaise les tensions et surtout limite les affrontements et

²²³ *Ibid.*, p. 209.

²²⁴ *Ibid.*, p. 203.

l'assujettissement. Si du règne de Saddam Hussein, l'Irak possédait l'arme nucléaire, les États-Unis ne s'opposeraient pas à la volonté de Saddam Hussein de s'emparer du pétrole saoudien. Un État qui possède l'arme nucléaire est difficilement attaquable, même pas par un autre d'égale force que lui. Dans ce cas, la paix règnera entre eux. Même si une telle paix est qualifiée de paix par la force ou la terreur. À l'issue de la guerre du Golfe les dirigeants politiques du monde non occidental semblent avoir tiré cette leçon de la nécessité de l'arme nucléaire pour sortir de la domination américaine : « *si vous avez des armes nucléaires, alors les États-Unis ne se battront pas avec vous.* »²²⁵ L'invasion russe en Ukraine confirme ce principe. Les États-Unis – grands responsables de cette crise ukrainienne, du fait de leur politique impérialiste dont l'ambition est d'intégrer l'Ukraine dans l'OTAN afin d'étendre son hégémonie en Europe de l'Est – n'osent pas attaquer la Russie, de peur de faire face à de vives représailles russes. Ils ne peuvent procéder que par des sanctions économiques, lesquelles ne restent pas sans conséquences considérables sur l'économie occidentale. L'arme nucléaire instaure donc l'équilibre des forces. La supériorité militaire conventionnelle de l'Occident est compensée par la possession, par les non occidentaux, de l'arme nucléaire. Celle-ci assure alors une fonction de dissuasion entre les États, malgré qu'elle ne reste pas sans conséquence pour la paix intérieure des États car elle peut se retrouver entre les mains des terroristes. Les hostilités entre l'Occident et les autres puissances émergentes ne sont pas seulement d'ordre militaire, elles résultent aussi des questions éthiques et politiques.

II.2 La division sur les questions de droits de l'homme et de démocratie

Le développement économique de certains États non occidentaux, d'une part et l'influence de l'Occident – via les institutions monétaires dites internationales – d'autre part, ont favorisé la démocratisation de certains États dans le monde non occidental. Il est incontestablement admis que l'économie influence considérablement la politique. Les hommes d'affaires ont tendance à dicter aux hommes politiques quelle orientation doit prendre l'action politique de l'État. C'est cette autorité de l'économie qui a contribué à la démocratisation des États africains. Les puissances occidentales ont conditionné leur aide économique en Afrique en instruisant les chefs d'État africains de procéder à la démocratisation de leurs États. C'est ce que soulignent Marc-Éric Gréunais et Jean Schmitz dans un article intitulé « L'Afrique des pouvoirs et la démocratie ». D'après eux la décennie 1990, période du début de démocratisation des États africains, est « *une nouvelle période où les prêts de la Banque mondiale ont souvent*

²²⁵ *Id.*

*pour « conditionnalité » le « tournant démocratique » que doivent effectuer les régimes autoritaires qui parsèment le continent »*²²⁶. La démocratisation des États africains est alors, sans doute, une imposition des puissances occidentales. Elles usent de leur pouvoir économique pour faire passer leurs idéologies, à l'instar de la démocratie libérale. Ce n'est pas le fameux « discours de la Baule » qui va nous le démentir. Le 20 juin 1990, dans un discours prononcé à la Baule, François Mitterrand, d'un ton injonctif, exhortait les chefs d'États des ex-colonies françaises à démocratiser leurs institutions.

Le mouvement de démocratisation déclenché dans les années 1990 a donné à l'Occident le sentiment du triomphe de la démocratie libérale. Les États-Unis ont cru « *qu'une révolution démocratique globale était en cours et qu'à court terme la conception occidentale des droits de l'homme ainsi que la démocratie à l'occidentale prévaudraient dans le monde entier.* »²²⁷ Pourtant une telle idée n'est qu'une rêverie. Car de part et d'autre dans les sociétés non occidentales, des résistances à la démocratie et droits de l'homme tel qu'élaboré par l'Occident ont cours, surtout en Asie et dans les pays musulmans. La croissance économique, laquelle a contribué à l'indigénisation des sociétés asiatiques, porte ces dernières à s'insurger contre la démocratie occidentale. Si la quête d'aide au développement a influencé le tournant démocratique en Afrique et dans les autres pays pauvres, il n'en est pas le cas des pays asiatiques et musulmans dont la croissance économique les fait passer outre les principes des droits de l'homme et de la démocratie tel que voulu par l'Occident. On n'est même donc tenter d'affirmer que l'époque de la domination occidentale est révolue dans les sociétés non occidentales, devenues économiquement puissantes.

De plus les opérateurs économiques occidentaux ont favorisé la résistance des États asiatiques à la pression occidentale pour le respect des droits de l'homme. Afin de ne pas compromettre leur partenariat économique avec les Asiatiques, les hommes d'affaires occidentaux « *ont soumis leurs gouvernements à une intense pression pour qu'ils ne viennent pas perturber leurs relations économiques avec eux.* »²²⁸ Quant aux Asiatiques eux-mêmes, les pressions faites sur eux, pour ce qui est des droits de l'homme, n'est qu'une violation du principe de la souveraineté nationale, qui doit être respecté. Un État souverain n'a pas de leçon à recevoir d'un autre, fut-il économiquement supérieur. Aucun État n'a le droit de s'ingérer

²²⁶ M.-E. Gréunais & J. Schmitz, « L'Afrique des pouvoirs et la démocratie », dans *Cahier d'études africaines*, 1995, P. 7.

²²⁷ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 210.

²²⁸ *Ibid.*, p. 212.

dans la politique intérieure d'un autre État. Malheureusement l'hégémonisme occidental viole ce principe.

La question des droits de l'homme est une problématique qui divise les sociétés à civilisations contraires dans le monde. Certains États prônent pour un universalisme de la question, c'est-à-dire que la conception des droits de l'homme doit être uniforme partout. D'autres, par contre, penchent en faveur d'une conception relativiste : la question des droits de l'homme doit être abordée et appréciée conformément aux principes culturels de chaque groupe civilisationnel. Cette divergence met en conflit l'Occident (défenseur de l'universalisme) et les non occidentaux (partisans d'une appréciation culturelle des droits de l'homme).

Lors de la Conférence de l'ONU sur les droits de l'homme tenue à Vienne en juin 1993, rapporte Huntington, les conférenciers ne se sont pas accordés sur la question. Entre, d'un côté, les pays européens et nord-américains, et, d'un autre, les pays non occidentaux, les avis étaient divergents. Bien que certains non occidentaux, à l'instar des Latino-américains, exception faite de Cuba, étaient favorables à la position de l'Occident, les autres sociétés se sont considérablement opposées à l'universalisation des droits de l'homme. Les plus pourfendeurs étaient les Chinois et les Musulmans. La coalition islamo-asiatique s'est de plus en plus montrée hostile sur la question. Pour eux la question des droits de l'homme devrait être abordée avec beaucoup de prudence. Elle devrait tenir compte des particularités, des principes moraux de chaque entité culturelle, de chaque nation, région ainsi que de l'histoire et de la culture de chaque peuple. Plus encore l'imposition de la démocratie et son corollaire, à savoir les droits de l'homme, est non seulement une violation de la souveraineté des États, mais aussi le conditionnement de « *l'assistance économique à la situation des droits de l'homme (est) contraire au droit de développement.* »²²⁹ Cette conférence s'est finalement soldée par la victoire du bloc antioccidental, notamment la coalition islamo-asiatique, farouches opposants de l'Occident. Cette victoire traduit l'effritement de l'influence de l'Occident qui devient de plus en plus impuissant pour imposer ses idéaux aux reste du monde.

Sur la question des droits de l'homme, la fameuse « Déclaration universelle des droits de l'homme » perd de son autorité dans son observation. Les États non occidentaux voient en cette déclaration un ensemble des principes humanitaires quasiment propre à l'Occident et qu'il tend à universaliser parce que, croit-il, ce que veut l'Occident, le monde entier le désire. Or il n'en est pas question pour les sociétés non occidentales. L'Occident ne saurait symboliser le

²²⁹ *Ibid.*, p. 214.

monde entier. Pour ces sociétés non occidentales, il n'y a aucune valeurs à universaliser ; entreprendre une telle initiative c'est porter atteinte à la souveraineté civilisationnelle des peuples. Autrement dit, ce que Huntington nous invite à comprendre sur cette opposition des sociétés non occidentales au sujet des droits de l'homme, tel qu'on peut le lire chez Graham Allison, est « *que le mythe occidental selon lequel il existerait des « valeurs universelles » est non seulement naïf, mais aussi insultant pour les autres civilisations, et notamment la civilisation confucéenne essentiellement représentée par la Chine* »²³⁰. Ainsi, au lieu de parler de la Déclaration universelle des droits de l'homme, il serait mieux de parler de « Déclaration occidentale des droits de l'homme ».

De même que l'influence de l'Occident sur les droits de l'homme décroît, de même il peine à prévaloir la démocratie dans le monde. Certes, dans le monde non occidental des gouvernements sont démocratiquement investis au pouvoir dans bon nombre d'États (ce qui peut enthousiasmer l'Occident), mais ces gouvernements sont peu coopératifs avec l'Occident au sujet de la démocratie et parfois ils lui sont hostiles. Car les élections libres et démocratiques peuvent porter au pouvoir des gouvernements nationalistes et anti-occidentaux. Ce qui complique toute coopération entre eux et l'Occident. C'est le cas de la Chine, de l'Iran, de l'Arabie Saoudite et de l'Égypte dont, bien qu'ayant des institutions démocratiques, leurs relations avec l'Occident ne sont que formellement ou imaginaiement pacifiques.

Sachant donc que la démocratie n'est pas susceptible de susciter un sentiment occidental chez les non occidentaux, l'Occident procède par ce qu'il sait faire le mieux, à savoir : influencer les élections en cherchant à investir au pouvoir ceux qui peuvent mieux garantir leurs intérêts, au détriment de ceux de la nation. Un gouvernement, même démocratiquement élu, mais hostile à l'Occident, est antidémocratique selon les Occidentaux. De ce fait il est combattu et s'il est faible, il est renversé. Nous pouvons alors voir ici le visage d'un Occident en déphasage avec ses principes de démocratie et des droits de l'homme. Il peut collaborer avec des gouvernements tyrans mais qui lui sont soumis, mais répressif face aux démocraties qui lui sont hostiles. Un véritable paradoxe, une pure partialité dans l'application de la démocratie.

L'Occident est trop partiel et parcellaire dans sa politique extérieure sur les droits de l'homme et la démocratie. Premièrement sa question des droits de l'homme ne vise pas d'abord la reconnaissance de l'humanité en tout homme ; il est question de la défense de l'humanité de

²³⁰ G. Allison, *Vers la guerre. L'Amérique et la Chine dans le Piège de Thucydide ?* (2017), trad. par Patrick Hersent et Sylvie Kleman Lafon, Paris Odile Jacob, 2019, pp. 191-192.

l'homme blanc. Lorsque les Occidentaux sont victimes des traitements inhumains, on recourt directement aux droits de l'homme pour les défendre. Le nazisme hitlérien fut condamné non pas parce qu'il déshumanisait la personne humaine en soi, mais parce que Hitler s'en est pris à la race blanche, il a humilié l'homme blanc. Or les mêmes politiques nazis ont été appliquées en Afrique durant la traite négrière, l'esclavage et couronnées par l'impérialisme colonial et néocolonial. Nul dirigeant occidental n'a condamné ces actes inhumains que l'Occident a fait et fait subir aux Négro-africains et d'autres peuples. Nul n'a accusé les États-Unis d'Amérique de crime de guerre et crime contre l'humanité suite à la guerre qu'ils ont organisée et violemment entretenue en Afghanistan ou en Lybie. L'assassinat d'un Saddam Hussein ou d'un Kadhafi, sans oublié Ben Laden a été merveilleusement salué par les Occidentaux comme si l'Occident eu triomphé d'une fauve ou d'une pandémie qui décimait l'humanité. On risque donc de discréditer les droits de l'homme, en ceci qu'ils tendent seulement à s'appliquer uniquement lorsqu'il s'agit de l'homme blanc. Ce caractère partial et parcellaire des droits de l'homme est fortement condamné par les non occidentaux. Selon Aimé Césaire par exemple, l'Occident avec son application parcellaire des droits de l'homme brille d'un pseudo-humanisme en ceci qu'il a « *trop longtemps rapetissé les droits de l'homme, d'en avoir eu, d'en avoir encore une conception étroite et parcellaire, partielle et partiale et, tout compte fait, sordidement raciste.* »²³¹

Les droits de l'homme ne concernent que l'homme blanc. Lorsqu'ils s'appliqueraient à d'autres peuples, c'est dans l'optique de protéger les intérêts occidentaux dans les pays dont les gouvernements sont peu collaboratifs, voire antioccidentaux. L'objectif n'est pas d'abord de protéger ces peuples qui, soi-disant, sont victimes d'autoritarisme, d'absolutisme, de despotisme de la part de leur gouvernement. Mais il s'agit tout simplement de renverser tout gouvernement qui leur est hostile, afin de mieux asseoir leur suprématie. Au nom de la démocratie et des droits de l'homme, l'Occident est capable de combattre un gouvernement (même démocratiquement élu) qui, nonobstant son « autoritarisme », améliore les conditions de vie de ses populations. En quoi un Libyen du règne de Kadhafi souffrait-il ? Bien au contraire.

Plus encore, lorsqu'ils s'avèrent incompetents pour renverser un gouvernement qui leur est hostile, qui freine l'atteinte de leurs objectifs prédateurs, les Occidentaux créent des troubles, des situations d'instabilité politique pouvant déclencher une guerre civile ou un terrorisme. La

²³¹ A. Césaire, *Discours du le colonialisme* (1950), Paris, Présence africaine, 1994, p. 5.

riposte du gouvernement contre les agents terroristes est parfois perçue, par les Occidentaux, comme une atteinte aux droits de l'homme. Les terroristes, les séparatistes ou sécessionnistes peuvent tuer les populations au Mali, au Cameroun sans qu'aucune ONG internationale comme Amnesty International ne condamne de telles exactions. Tout ceci concourt à admettre que les droits de l'homme ont plus d'écho dans les pays où les gouvernements sont antioccidentaux.

En somme la riposte des sociétés non occidentales à l'expansionnisme occidental, leur réticence à l'universalisme de la démocratie et des droits de l'homme sont autant de facteurs qui suscitent l'antagonisme des civilisations. D'une part les civilisations non occidentales tentent de découdre avec l'impérialisme occidental, elles veulent redéfinir la géopolitique mondiale, une nouvelle politique internationale dans laquelle l'Occident ne devra plus avoir le monopole des décisions, car chaque civilisation se référant à elle-même et à ses valeurs, s'estime bien et mieux placée pour orienter la barque politique mondiale. D'autre part l'Occident cherche à maintenir sa suprématie dans le monde. Ce qui est donc susceptible de plonger le monde à ce que Huntington a appelé : « le choc des civilisations », issu de la rencontre des peuples et dont les caractéristiques sont considérables.

III. Le choc des civilisations sous le prisme de Huntington

III.1 Nature des guerres civilisationnelles

Deux corps ponctuels de masses respectives m_A et m_B exercent l'un sur l'autre des forces d'attraction directement opposées, dirigées suivant une trajectoire (une droite AB) de valeur proportionnelle au carré de la distance de ladite droite. Autrement dit lorsqu'un corps "A" exerce sur un corps "B" une force "F", le corps "B" exerce simultanément sur le corps "A" une force réactionnaire "F'". Ce principe d'action/réaction des corps, chacun doté d'une intensité quelconque, traduit à suffisance la collision qui jaillit de la rencontre de deux corps. L'effet ou l'impact qui résulte de cette interaction dépend de l'intensité des forces qui s'appliquent réciproquement et de la pression que chaque corps fait sur l'autre. Si le rapport de force est équilibré et à pression égale, le choc peut être violent ou alors souple et les dommages sont identiques de part et d'autre. Mais si au contraire une force est supérieure à une autre, le corps de force supérieure peut détruire le corps de faible intensité. Une voiture qui heurte un animal (chien, chat, etc.) peut détruire celui-ci, sans toutefois être endommagé en retour. Par contre deux voitures peuvent entrer en collision et s'endommager réciproquement. Ici les dégâts sont

fonction de l'intensité du choc, due à la puissance de force que les deux voitures exercent simultanément.

Il en est de même de la rencontre des hommes, des peuples venant d'horizons diverses. Chacun d'eux est doté d'une puissance énergétique particulière acquise dans son environnement. Chacun d'eux a ses convictions, ses préférences, ses idéologies, sa vision du monde. Autrement dit chaque groupe humain de masse (civilisation) respective s'exerce simultanément des forces (idéologies, visions du monde, cultures, etc.) contraires. Ce qui fait naître un choc lors de leur rencontre. C'est ce que Huntington appelle : « le choc des civilisations ». Par « choc des civilisations » Huntington entend « *un conflit tribal à l'échelle globale* »²³². Il s'agit d'un conflit tribal parce que les civilisations sont assimilées à des tribus. Les civilisations, dit Huntington, sont des sociétés humaines étendues, elles constituent « *les tribus humaines plus vastes* »²³³. C'est donc l'étendue de ces tribus qui justifie la globalité des conflits qui les opposent. Ces vastes tribus entrent en conflit du fait des divergences dont ils font montre : chacune d'elles non seulement est jalouse de sa culture et tend ainsi à la prévaloir, à la défendre farouchement et à imposer ses valeurs et ses idéologies aux autres, mais aussi leurs intérêts tant politique qu'économique divergent. D'où l'hostilité qui en découle.

Dans leur rencontre, certaines sociétés (hégémoniques) exercent de vives pressions sur d'autres au point de les annihiler, de les acculturer. Bref elles génocident culturellement les sociétés faibles, incapables de riposter aux pressions culturelles des sociétés fortes. Ce fut le cas de l'ethnocide systématique des Amérindiens dans lequel se sont livrés les Américains ; celui que les Européens ont pratiqué en Afrique durant toute la période coloniale et dont le néocolonialisme tend à perpétuer à travers la mondialisation. Ici le choc est souple ou presque inexistant. Par contre entre les civilisations occidentale, orthodoxe (russe), musulmane et chinoise le choc est violent et intense, car chacune de ces civilisations tend à supplanter l'autre, à faire prévaloir ses valeurs culturelles et à redéfinir la géopolitique mondiale. Bref aucune de ces civilisations ne veut se laisser dominer par une autre.

Les relations entre groupes appartenant à différentes civilisations sont parsemées de méfiance et de haine. Chaque groupe étant un « Autre » pour l'autre, un ennemi, un diable dont on devrait avoir peur. Même s'ils ne se livrent pas toujours une guerre sanglante, leur

²³² S.P. Huntington, *Le choc des civilisations* p. 227.

²³³ *Id.*

coexistence reste pourtant hostile. La guerre, parfois, n'est pas militaire, mais elle est commerciale, technologique, idéologique, culturelle.

Les conflits entre civilisations sont perceptibles à deux niveaux : local et global. Au niveau local, il s'agit des conflits entre États voisins appartenant à des civilisations différentes. On peut aussi les observer à l'intérieur d'un État pluricivilisationnel, au sens huntingtonien du terme, c'est-à-dire un État abritant plusieurs religions, car selon Huntington la religion est le critère essentiel de détermination d'une civilisation. Les groupes appartenant à différentes religions ont du mal à cohabiter, surtout dans les pays où les croyants font montre d'extrémisme ou de fanatisme. Ils sont farouches vis-à-vis de ceux qui sont d'une autre religion. C'est le cas des pays islamistes à faible densité chrétienne. Ici des conflits opposent de temps en temps musulmans et chrétiens, comme c'est le cas au Soudan et dans d'autres pays à forte religiosité islamique. Ils s'affrontent généralement sur leurs différences religieuses et surtout sur les valeurs issues de leurs religions respectives telles que prônée par chacune des civilisations que représente chaque religion, valeurs auxquelles chacun y tient fermement. Les conflits locaux peuvent s'intensifier et faire intervenir d'autres acteurs en soutien, respectif, aux deux acteurs primaires. Là ils s'étendent et deviennent des conflits civilisationnels élargis, des conflits globaux.

Au niveau global les conflits entercivilisationnels sont des interactions conflictuelles entre les grandes nations et les États phares des civilisations antagonistes. Ils se rivalisent, du moins leur hostilité résulte de leur divergence sur la politique globale internationale, influencée par les institutions internationales telles que l'ONU, le FMI et la Banque Mondiale, lesquelles servent prioritairement les intérêts de l'Occident. Plus encore les intérêts des nations de ces civilisations, du fait de leur diversité, les opposent et se rivalisent afin de les atteindre. C'est dans ce sens qu'Ébénézer Njoh Mouelle affirme que « *les divers intérêts communautaires se révèlent immédiatement concurrentiels et antagonistes* »²³⁴. Chaque État remet en cause la politique extérieure de l'autre. Certains veulent appliquer une politique internationale, telle que la politique de non-prolifération et contre-prolifération des armes lourdes, dans le but de maintenir leur hégémonie sur les autres. Ils se stigmatisent réciproquement et chacun « *s'efforce de promouvoir ou d'imposer ses valeurs auprès des représentants de l'autre civilisation* »²³⁵. Le mode opératoire des conflits intercivilisationnels, leur intensité et leur durée sont tributaires de la qualité des acteurs interagissant et de l'implication des États des civilisations antagonistes.

²³⁴ E. Njoh-Mouelle, *Jalon III. Problèmes culturels*, Yaoundé, Clé, 1986, p. 5.

²³⁵ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 228.

Car la tactique des États phares est telle que chacun tente « *de rallier les membres de [sa] civilisation, d'obtenir l'appui de tiers civilisations, de favoriser la division et la trahison chez leurs adversaires et ils utilisent toute une panoplie de moyens diplomatiques.* »²³⁶ Ce mode opératoire est ce qui sous-tend toute la dynamique des guerres civilisationnelles.

III.2 Quelques cas de conflits intercivilisationnels

III.2.1 Les guerres d'Afghanistan et du Golfe : choc islamo-occident

Entre l'Islam et le christianisme (occidental comme orthodoxe) les relations sont toujours agitées, nous dit Huntington. Chacun perçoit l'autre comme un ennemi. Ces rivalités remontent au VII^e siècle lorsque les Arabes se lancèrent dans une vaste conquête du monde, en commençant par l'Afrique du Nord (qui a été soumise à l'Islam), la péninsule ibérique, le Moyen-Orient, la Perse et l'Inde du nord ; suivi de l'annexion islamique de Constantinople en 1453. Pendant ce temps les chrétiens ripostèrent farouchement. Ils ont ainsi livré une guerre, dite sainte, aux musulmans. Le but était de récupérer les territoires chrétiens, à l'instar de la Méditerranée, de Sicile et de Tolède, pris par les musulmans. Durant cette période, l'Islam n'a pas été souple pour les Occidentaux. Il est même présenté comme « *la seule civilisation qui a mis en danger l'existence même de l'Occident, et ce à deux reprises.* »²³⁷ Selon Huntington, 50% des guerres impliquant les États appartenant à des religions différentes ont opposé musulmans et chrétiens. Ce qui « *témoigne à l'évidence de la nature violente des relations entre les deux religions.* »²³⁸

D'un autre côté ces deux sociétés s'opposent essentiellement sur la différence fondamentale de leur religion respective. Certes elles sont de religions monothéistes, mais leurs théologies diffèrent. L'islam est pour les musulmans la source des valeurs spirituelles et même politiques, pas de distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Tandis que chez les chrétiens le spirituel et le temporel sont bien distincts. Musulmans et chrétiens considèrent respectivement leurs religions et, par conséquent, les civilisations qui en résultent d'elles comme étant supérieures, l'une de l'autre. Chaque partie ne voit aucune valeur humaine dans la civilisation ou la religion de l'autre. Dans leur conflit, l'Occident ne s'en prend pas uniquement au fondamentalisme islamique, mais son problème c'est l'Islam en général. Il le considère comme une « *civilisation différente dont les représentants sont convaincus de la*

²³⁶ *Id.*

²³⁷ *Ibid.*, p. 230.

²³⁸ *Ibid.*, p. 231.

supériorité de leur culture et obsédés par l'infériorité de leur puissance. »²³⁹ Quant à l'Islam, son problème contre l'Occident ce n'est pas une entité particulière de la civilisation occidentale comme la CIA, encore moins le ministère de la défense américaine, mais son problème c'est plutôt la civilisation occidentale elle-même que les partisans tendent à universaliser.²⁴⁰ Toute action de l'une ou l'autre des parties est mal accueillie par l'autre, ainsi que le témoignent les deux guerres perpétrées en Orient, à savoir la guerre de l'Afghanistan et celle du Golfe.

Les guerres d'Afghanistan et du Golfe ont été, dans leur début, des conflits d'invasion. Mais avec la formation des blocs d'alliance en soutien à l'un et l'autre des protagonistes, elles sont devenues des guerres de civilisation, à cause de l'intervention des civilisations étrangères dans un conflit pourtant local, un conflit intracivilisationnel. C'est la raison pour laquelle Huntington voit en ces guerres « *une transition vers un nouveau type de conflits ethniques et d'affrontement entre groupes appartenant à des civilisations différentes.* »²⁴¹

En effet, que ce soit la guerre d'Afghanistan ou celle du Golfe, chacune d'elle a mis en interaction des acteurs de civilisations différentes. La guerre d'Afghanistan a fait interagir trois protagonistes, tous de civilisations distinctes : les Afghans (civilisation musulmane), les Soviétiques (civilisation orthodoxe) et les Américains (civilisation occidentale). Le conflit opposait d'abord les insurgés afghans à l'Union soviétique, venue en soutien à l'un de ses régimes satellites en Afghanistan. Plus tard les États-Unis intervinrent aux côtés des insurgés, les aidant ainsi à résister aux forces soviétiques. La guerre deviendra alors une sorte de « guerre froide » américano-soviétique. Grâce à l'apport de la technologie militaire américaine, le soutien financier de l'Arabie saoudite, la forte implication des pays musulmans (Jordanie, Pakistan) et l'effritement de l'Union soviétique, la guerre se solda avec la victoire des insurgés afghans.

Bien que les États-Unis eurent contribué à la victoire des Afghans sur l'Union soviétique, leur collaboration n'a pourtant pas contribué à dissiper le sentiment antioccidental dont font montre les musulmans. Les partisans arabes en cette guerre n'ont cessé de critiquer « *les organisations occidentales d'aide humanitaire pour leur action immorale et subversive vis-à-vis de l'islam.* »²⁴² Encore moins la coalition antisoviétique n'a pas signifié que Musulmans et Occidentaux ont accueilli leur victoire sous le même angle. En effet, si l'Occident

²³⁹ *Id.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 234.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 271.

²⁴² *Ibid.*, p. 272.

a vu en cette victoire le triomphe de la liberté, les Musulmans par contre la doivent à l'Islam et à la supériorité de leur civilisation : c'est la civilisation musulmane qui a triomphé. Cette attitude qu'affichent Musulmans et Occidentaux, l'un vis-à-vis de l'autre, montre que la coalition intercivilisationnelle est loin de faire naître des relations pacifiques entre civilisations historiquement hostiles comme les civilisations musulmane et occidentale. D'autant plus que les États-Unis ont intervenu dans cette guerre à cause de l'implication de leur ennemi principal, à savoir l'Union soviétique. Ce n'était donc pas pour la cause de l'Afghanistan en particulier ou celle de l'Islam en général, mais c'était pour la défense de leurs intérêts et contribuer totalement et définitivement à l'effondrement de l'empire soviétique.

La guerre d'Afghanistan fut, au début, un conflit intracivilisationnel local opposant les insurgés afghans au régime en place. L'intervention des acteurs de deuxième et du troisième niveau l'a intensifié et étendu, au point d'en faire une guerre civilisationnelle globale. La guerre du Golfe a aussi connu une telle dynamique. À la base, il s'agissait d'une guerre intracivilisationnelle entre l'Irak et le Koweït, deux États de la civilisation musulmane. Cette guerre fait suite à l'invasion du Koweït par Saddam Hussein. Le Koweït fait partie de la Perse arabique (le Golfe), une région immensément riche en pétrole. Ses gisements de pétrole attirent non seulement les Orientaux, mais aussi les Occidentaux. Afin d'avoir la mainmise sur ces gisements de pétrole, S. Hussein va se lancer dans une vaste conquête du Koweït afin de l'annexer. Malgré l'indépendance du Koweït qui date de 1961, le président irakien continua de le considérer comme un territoire faisant partie de l'Irak. En janvier 1991 il déclara que « *le Koweït restera la dix-neuvième province de l'Irak* »²⁴³. Pour parvenir à ses fins, S. Hussein n'hésita pas de recourir à la violence. Une fois au pouvoir en 1979 il a imposé à son pays une dictature violente, il a recouru aux assassinats pour consolider sa position politique, sans oublier le massacre, par l'usage des gaz asphyxiants, des Chiïtes et des Kurdes.²⁴⁴

Les Américains interviendront dans l'optique de libérer le Koweït et anéantir les ambitions territoriales du dictateur irakien, Saddam Hussein. Dans une opération dite « Tempête du désert » déclenchée le 17 janvier 1991, les Américains – à la tête d'une coalition de 28 États dont faisaient partie l'Égypte, la Syrie, l'Iran pour ne citer que ceux-ci – vont livrer une guerre sanglante à l'Irak. En 44 jours seulement la guerre prit fin.

²⁴³ A. Kaspi, « Guerre du Golfe : une victoire pour quoi faire ? », <https://www.lhistoire.fr/guerre-du-golfe-une-victoire-pour-quoi-faire>, consulté le 19 avril 2022 à 18h.

²⁴⁴ *Id.*

Certes le régime dictatorial de Saddam Hussein, ainsi que ses ambitions hégémoniques sur le Koweït furent condamnés par l'opinion publique musulmane, mais l'intervention militaire fut vivement critiquée par les Musulmans. Selon eux l'intervention militaire américaine n'avait pas pour but de libérer le Koweït, mais de combattre l'islam ; c'était une guerre non pas contre Saddam Hussein, mais contre l'islam : « *c'est l'intégrité de l'islam qui semblait en jeu* »²⁴⁵. Ce qui va susciter – chez les groupes intégristes musulmans d'Égypte, de Syrie, de Jordanie, du Pakistan, de Malaisie, d'Afghanistan, du Soudan et d'ailleurs – un bouillonnement de colère contre l'Occident. Ainsi il ne vont pas tarder à porter leur soutien à Saddam Hussein et au peuple irakien, victime d'agression économique et militaire de la part des États-Unis.²⁴⁶ La guerre du Golfe a remonté les musulmans contre les États-Unis. Ces derniers, d'après les premiers, ne devaient pas intervenir dans une affaire de famille. Il s'agit d'une histoire entre frères, et en tant que telle il revenait uniquement à la famille de laver son linge. Autrement dit, selon les Musulmans, révoltés contre l'Occident, le conflit irako-koweïtien devait être réglé pacifiquement par les pays musulmans eux-mêmes.

De ce qui précède, nous comprenons pourquoi la victoire de l'Occident dans la guerre du Golfe fut fêtée uniquement par les Occidentaux, notamment les soldats américains (qui défilaient dans les rues du Koweït) et les Anglais. Dans le monde musulman, bien que le Koweït ait été libéré des affres de Saddam Hussein, le sentiment anti-occidental se renforçait davantage, à cause de l'intervention violente des États-Unis. L'intervention militaire américaine, ainsi que nous l'avons souligné plus haut, a été perçue par les Musulmans comme une attaque contre l'Islam. Une fois de plus les Occidentaux se sont montrés partiaux et parcellaires dans l'application des principes de la politique internationale. Ils peuvent laisser un pays envahir un autre, pourvu que l'envahisseur ne leur soit pas hostile. Israël peut envahir la Palestine et lui livrer une guerre en en point finir, sans qu'il ne fasse objet de condamnation de la part des États-Unis. Israël peut violer les résolutions des Nations unies sans que la « Communauté internationale » (symbolisée par l'Occident) ne réagisse de la même manière que cela fut le cas avec l'Irak. Or le problème d'occupation des territoires doit être résolu globalement et non partiellement et parcellément. C'est la raison pour laquelle Saddam Hussein exigeait qu'en même temps qu'il se retire du Koweït, Israël doit aussi libérer la Palestine. Par cette attitude, « *Saddam Hussein devient ainsi le champion des droits des Palestiniens, et tente de passer pour un nouveau Nasser qui répondrait aux aspirations des masses arabes.* »²⁴⁷ À l'issue de cette

²⁴⁵ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 273.

²⁴⁶ *Id.*

²⁴⁷ A. Kaspi, *Op.cit.*

guerre, les États-Unis seront donc condamnés par les musulmans à cause de ses visées impérialistes. Bien que Saddam Hussein eût tort d'avoir envahi le Koweït, c'est-à-dire ses frères musulmans, il « *avait (néanmoins) raison de combattre l'Occident* »²⁴⁸, afin de défendre l'intégrité de la civilisation musulmane. Car cette guerre du Golfe n'était pas seulement une guerre contre l'Irak, mais contre tous les Arabes et les musulmans, ainsi que l'a qualifié le roi Hussein de la Jordanie.

La guerre d'Afghanistan et celle du Golfe sont, selon Huntington, deux cas de figure du choc occident-musulman. Le caractère civilisationnel de ces deux guerres réside d'une part dans la conception que les Musulmans ont d'elles et, d'autre part dans l'implication d'une civilisation étrangère dans un conflit opposant deux frères et qui devait pourtant se résoudre en famille. L'hostilité entre Musulmans et Occidentaux repose non seulement sur des questions territoriales, mais aussi sur des questions intercivilisationnelles (droits de l'homme et démocratie), hégémoniques (comme la prolifération des armements, le contrôle du pétrole, les migrations de populations, le terrorisme islamiste et les interventions de l'Occident)²⁴⁹. À côté de ce choc entre Musulmans et Occidentaux, s'observe aussi le choc américano-asiatique.

III.2.2 Le choc américano-asiatique

Les relations entre les États-Unis d'Amérique et la quasi-totalité des pays asiatiques restent moins pacifiques. Tensions économiques, technologiques, hégémoniques et même culturelles : voilà quelques clichés qui animent les relations entre l'Occident et le Moyen-Orient. Huntington qualifie leurs relations de « guerres froides américano-asiatiques ». L'hégémonie américaine en Asie s'effrite davantage. Les États-Unis qui ont longtemps contrôlé le monde depuis la fin de la deuxième guerre mondiale – et dont la supériorité s'est accentuée dès le début des années 1990 avec l'éclatement de l'empire soviétique – sont en phase de perdre leur position de leader, de superpuissance mondiale, ceci au grand bonheur des pays asiatiques, en l'occurrence la Chine, le Japon, la Corée du Nord et même l'Inde qui s'illustrent de plus en plus par leur puissance technologique, scientifique, économique et militaire. Ces néo-puissances mondiales supplantent davantage la puissance américaine, au point où les pays en voie de développement se tournent de plus en plus du côté de l'Asie afin de se forger une issue de développement, lequel paraît irréalisable avec l'Occident. Cet état de chose n'enchant pas

²⁴⁸ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 274.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 233

les Occidentaux qui voient leurs relations avec les pays pauvres, surtout ceux de l'Afrique subsaharienne, se détériorer.

En outre, les différences culturelles entre l'Occident et l'Asie rendent les relations de ces deux sociétés hostiles. Les valeurs et les principes tels que les droits de l'homme, la démocratie que l'Occident défend énergiquement sont rejetés en Asie. Les Asiatiques sont réticents aux valeurs et principes issus de la culture occidentale. Ils sont fidèles à leur culture et jaloux d'elle ; ils croient aux valeurs de leur culture laquelle, estiment-ils, est supérieure à la culture occidentale. Ils n'entendent donc pas se laisser engloutir par la civilisation occidentale. De ce fait ils tendent à instaurer un nouvel ordre mondial à partir des principes et valeurs de leur civilisation. Du coup les gouvernements asiatiques ne reconnaissent plus les États-Unis « *comme chef de file de « la communauté internationale » et n'acceptent pas d'appliquer chez eux les valeurs et principes occidentaux.* »²⁵⁰ Les figures de proue de cette riposte asiatique à l'hégémonie occidentale sont, entre autres, le Japon et la Chine dont les hostilités avec les États-Unis sont grandissantes.

Le Japon qui semble être un partisan de l'universalisme occidental n'est pas toujours en bons termes avec les États-Unis, tel qu'on peut l'imaginer. Ces deux pays se sont livrés une guerre commerciale pendant le règne de Bill Clinton. En mars 1994, ce dernier avait ordonné à son gouvernement d'appliquer des strictes sanctions économiques au Japon. Ces sanctions économiques consistaient à imposer des tarifs douaniers d'ordre de 100% sur toutes les voitures de luxes japonaises.²⁵¹ Les mesures prises par le gouvernement de Clinton n'ont pas laissé indifférent le gouvernement japonais qui, à son tour, n'a pas hésité de critiquer violemment la politique américaine et à discriminer les entreprises américaines dans tous les appels d'offre au Japon. Cette guerre commerciale va alors susciter de la méfiance, de la réticence au sein de l'opinion publique de chaque partie. Chacun verra en l'autre une menace pour sa sécurité, un ennemi ; chacun est devenu « l'Union soviétique » pour l'autre, ainsi que le souligne Huntington :

L'année 1991 a marqué le tournant de l'évolution [des tensions nippo-américaines]. Chacun de ces pays a remplacé l'Union soviétique dans le regard de l'autre. Pour la première fois, les Américains ont classé le Japon devant l'Union soviétique au premier rang des menaces pour leur sécurité, et, pour la

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 249.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 244.

*première fois, les Japonais ont classé les États-Unis avant l'Union soviétique parmi les menaces contre leur sécurité.*²⁵²

Plus virulentes encore sont les rivalités sino-américaines. La politique impérialiste américaine indigne la Chine. Celle-ci s'insurge contre l'ingérence américaine dans sa politique intérieure ; elle accuse les Américains de diviser son territoire et de vouloir la maintenir dans une dépendance économique. En effet, les États-Unis cherchent à séparer Taiwan et Tibet de la Chine. Ils ont agréé la visite du président taiwanais et ont vendu cent cinquante F-16 à Taiwan. Selon la Chine, les États-Unis sont à l'origine de leur organisation manquée des Jeux olympique de l'an 2000. Ils reprochent aussi aux Américains de les taxer de transgresseurs des droits de l'homme, que la Chine alimente la guerre dans les États, car elle fournit des armes chimiques et des missiles aux pays tels que l'Iran et le Pakistan. Sur ce point, à savoir la fourniture des composants d'armes chimiques et des missiles respectivement à l'Iran et au Pakistan, les États-Unis « *ont décidé des sanctions commerciales contre la Chine pour la vente de missiles, [et l'] ont menacée (...) de sanctions économiques tout en empêchant son admission au sein de l'Organisation commerciale mondiale.* »²⁵³ Tout comme le Japon vis-à-vis des États-Unis et réciproquement, la Chine et les États-Unis s'accusent aussi mutuellement de violation des accords. Selon les Américains la Chine « *a violé les accords sur les exportations de missiles, la propriété intellectuelle et le travail en prison* » et pour la Chine, les Américains « *ont violé les accords en laissant venir en Amérique le président Lee et en vendant des avions de chasse à Taiwan.* »²⁵⁴

Les conflits diplomatiques, économiques, technologiques et même scientifiques qui opposent l'Asie (le Moyen-Orient) et les États-Unis sont, selon Huntington, une sorte de guerre froide à caractère culturel. Ils n'ont pas encore fait l'objet d'intervention militaire à l'exemple des guerres d'Afghanistan et du Golfe.

²⁵² *Id.*

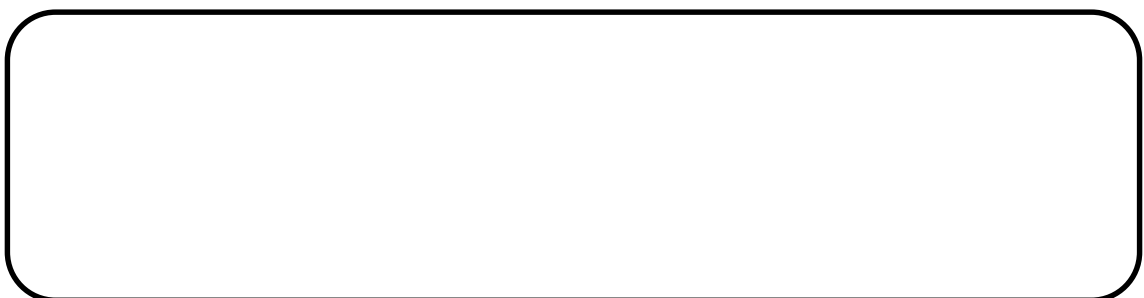
²⁵³ *Ibid.*, p. 245.

²⁵⁴ *Id.*

CONCLUSION PARTIELLE

Mondialisation ou choc de civilisation ? Cette question qui a piloté notre réflexion tout au long de cette première partie que nous refermons, nous a permis d'analyser la situation de la géopolitique globale de l'ère post-guerre froide. La mondialisation se conçoit comme une interconnexion des peuples, des États dans une dynamique d'intensification des échanges, visant une uniformisation de l'économie, de la politique et du culturel. De l'Antiquité jusqu'à nos jours, les hommes ont toujours été interconnectés à travers des échanges commerciaux, surtout. Ce qui signifie que la mondialisation n'est pas un phénomène nouveau. Cependant, la mondialisation contemporaine, inaugurée en 1990 avec la fin de la guerre froide est particulière. Non seulement elle met en avant l'universalisation d'une vision politique, économique et même culturelle d'une civilisation particulière, à savoir la civilisation occidentale dont l'idéologie (la démocratie libérale, mieux encore le capitalisme) a triomphé du communisme, mais aussi elle est à caractère impériale, car d'une part nous avons des acteurs (mondialisateurs) qui définissent la mondialisation et, d'autre part, des spectateurs (mondialisés) lesquels subissent la mondialisation. Cependant l'éveil de conscience des sociétés, longtemps opprimées, ainsi que leur essor économique les poussent à avoir confiance en leurs cultures respectives, à refaire

corps avec elles, puisque chaque peuple voit en sa culture le creuset de son développement, celles des autres lui étant hostiles, nuisibles, asphyxiantes. Ce qui fait de l'interaction contemporaine des peuples un antagonisme des forces civilisationnelles. Voilà ce qui caractérise le monde contemporain, tel que présenté et analysé par Samuel Philips Huntington : un monde de confrontation des différentes entités civilisationnelles qui ont ressurgi à la suite de l'effondrement du bloc soviétique. Ce sont ces identités culturelles qui déterminent dorénavant les alliances dans le monde. Plus les sociétés s'apparentent culturellement, plus elles se rapprochent et se distancient de celles dont la culture est différente. En même temps chacun de ces groupes civilisationnels cherche désormais, à sa manière, à définir la politique globale, ceci en se référant aux principes et valeurs de sa culture propre ; d'où le choc qui résulte de leur interaction. Ainsi Huntington montre que le triomphe de la démocratie a berné le monde à savoir que les peuples pouvaient parler à l'unisson. Si le communisme, le dernier dieu idéologique a échoué, les peuples se tournent désormais vers de nouvelles divinités, à savoir : leurs civilisations particulières. De ce fait, le monde est devenu asiatique, africain qu'il est occidental. Cependant peut-on véritablement admettre que c'est l'affirmation de l'identité culturelle surtout religieuse, qui est à l'origine des tensions entre les peuples dans ce présent siècle



PARTIE II

LES PROBLEMES DE PERTINENCE DU PESSIMISME INTERCIVILISATIONNEL DE HUNTINGTON

INTRODUCTION PARTIELLE

Ce qui caractérise la géopolitique globale contemporaine, selon Huntington, c'est l'antagonisme des forces, non idéologiques ou politiques, mais des forces civilisationnelles. Cet antagonisme résulte de l'émergence économique, militaire et technoscientifique des sociétés non occidentales, lesquelles attribuent leur progrès, non pas à la technicité développementale de la civilisation occidentale, mais à celle de leurs civilisations respectives. D'où la résurgence d'un repli identitaire, un ethnocentrisme. Les relations entre les peuples sont, de ce fait, perçues par Huntington comme un affrontement des diverses civilisations. Cependant, il est à noter que la thèse du choc des civilisations de Huntington souffre de quelques incongruités, de pertinences scientifiques, voire politiques. D'abord Huntington fait une analyse simpliste, partielle des civilisations. Partant du fait que la civilisation se ramène principalement à la religion, Huntington méconnaît ou, du moins, nie l'existence d'une civilisation africaine spécifique.

Pourtant la contribution de la civilisation africaine est, de nos jours, incontestable dans l'Histoire de l'humanité. Plus encore Huntington assimile la civilisation à la religiosité des peuples, en ceci que les grandes civilisations auxquelles il allusionne représentent, en fait, chacune une religion sur laquelle elles se sont bâties. Tout porterait alors à croire que la religion constitue le seul critère primordial de détermination d'une civilisation. De ce fait le choc des civilisations peut encore être qualifié de choc des religions, dans la mesure où la religion des uns est hostile à d'autres. Or nous voyons dans cette prétendue affrontement des peuples, des États, non pas une exaltation de la religion, mais une lutte d'intérêts (surtout économique) d'une part et, d'autre part, une émancipation des peuples colonisés qui cherchent à acquérir une véritable autonomie.

CHAPITRE IV : LA PRESENTATION SIMPLISTE DES CIVILISATIONS

Dans ce chapitre nous tenons à démontrer que Samuel P. Huntington, dans son recensement des diverses civilisations qu'on dénombre dans le monde, fait abstraction de certains peuples. C'est le cas de l'Afrique dont la partie subsaharienne est exclue des sociétés ayant une civilisation propre ; et la partie maghrébine faisant partie intégrante de la civilisation musulmane du fait de l'islamisation de ces États de l'Afrique du nord. Ce qui laisserait croire qu'en terme culturelle il existerait deux Afriques ou, du moins, quand on parle de l'Afrique il s'agirait uniquement de l'Afrique subsaharienne. De la sorte l'Égypte, le Maroc, la Tunisie, la Libye feraient partie, pour certains, du Moyen-Orient, et de l'Europe, pour d'autres. Tout ceci à cause de leur proximité avec ces continents. Pourtant lorsqu'on évoque la contribution de l'Afrique dans le progrès de la science et, par conséquent à l'évolution de l'Histoire, on fait généralement référence à l'Égypte pharaonique, jadis peuplée des noirs, lesquels ont migré

progressivement tout au long de la vallée du Nil jusqu'au bas Congo. La question qui suscite à cet effet notre curiosité est de savoir s'il est admissible de tergiverser sur l'existence d'une civilisation typiquement africaine. Autrement dit, le réductionnisme de la civilisation à la religion que fait Huntington, doit-il conduire à la négation d'une civilisation africaine authentique ?

I. La conception imprécise de la notion de civilisation

I.1 L'essentialisme religieux de la civilisation

Selon Samuel Huntington les principales grandes civilisations (celles qu'il a dénombrées) découlent, chacune, d'une religion particulière. Elles diffèrent, de ce fait, sur la religion, laquelle constitue l'essence de chacune d'elle et oriente l'activité socio-politique et économique du peuple. Autrement dit, d'après Huntington, les grandes religions, à savoir le christianisme, l'islam, le bouddhisme, l'indouisme, sont à l'origine de ces grandes civilisations qui se rivalisent dans cette période post-guerre froide. Elles constituent le socle des principes et valeurs moraux, ainsi que le guide de la vie politique et économique de ces différentes civilisations. Ceci dit, la civilisation chez Huntington « *se résume à la force constitutive et diversifiante de la religion.* »²⁵⁵ Par exemple il affirme que la civilisation occidentale est fondamentalement issue du christianisme (catholique et protestant) et celui-ci constitue la caractéristique importante de cette civilisation. Plus précisément il dit : « *Le christianisme, tout d'abord sous la forme du catholicisme seul, puis du catholicisme et du protestantisme, est historiquement la caractéristique la plus importante de la civilisation occidentale.* »²⁵⁶ Et, ajoute- il, « *Durant son premier millénaire d'existence, ce qui représente aujourd'hui la civilisation occidentale s'appelait la chrétienté. Les chrétiens d'Occident se sentaient liés entre eux et distincts des Turcs, des Maures et des Byzantins.* »²⁵⁷ Tout comme dans *Le choc des civilisations*, on peut constater que même dans *Qui sommes-nous ?* Huntington fait de la religion la spécificité de la culture. C'est la religion qui porte les peuples au nationalisme. Plus précisément il dit : « *Pratiquement tous les peuples du monde, hormis ceux d'Europe de l'Ouest, se tournent vers la religion comme vers un guide, une source de réconfort et un facteur d'identité.* »²⁵⁸

²⁵⁵ G. Contogeorgis, « Du nouvel ordre international. Samuel Huntington et "le choc des civilisations". "Civilisation religieuse" ou cosmosystème ? », in *Revista da História das Ideias*, Vol. 24, 2003, p. 491.

²⁵⁶ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 71

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 72.

²⁵⁸ S. P. Huntington, *Qui sommes-nous ?*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 26.

En faisant de la religion le socle de la civilisation, Huntington semble attester que « *les composantes de la civilisation en général (économie, composition sociale spécifique, institutions, valeurs, etc.) ont une fonction secondaire et, de toute façon, sont liées à la nature de la religion.* »²⁵⁹ Cependant il ne démontre pas comment la religion influence sur ces autres composantes de la civilisation, c'est-à-dire qu'il ne nous précise pas comment la religion fait jaillir l'activité économique, politique et institutionnelle de la société. Si on s'en tient au décryptage que Huntington fait de la civilisation occidentale qui repose sur le catholicisme et protestantisme, nous voyons se dégager quelques contradictions dans son raisonnement. D'une part il affirme que ce qui caractérise la civilisation occidentale c'est le christianisme, version occidentale (catholicisme en Europe et protestantisme aux États-Unis). D'autre part, il affirme que ce qui fait la particularité de la civilisation occidentale, ce qui la différencie des autres civilisations, à l'instar de la civilisation musulmane et même chinoise, c'est la désolidarisation de la religion d'avec les autres composantes de la civilisation susmentionnées.

De la plume de Huntington nous pouvons lire que la civilisation occidentale est caractérisée par la séparation du spirituel et du temporel. Il n'existe pas de confusion entre Dieu et "Cesare", c'est-à-dire entre la religion et la politique. C'est dire que la religion n'influence pas sur la vie économique, politique, institutionnelle, et même morale de la société. Bien plus, l'Occident doit le développement des libertés à cette séparation des pouvoirs. Autrement dit la « *séparation des pouvoirs [spirituel et temporel]*, dit Huntington, *a beaucoup contribué au développement de la liberté en Occident.* »²⁶⁰ Or si c'est la religion qui fait naître ces autres entités de la civilisation, la société occidentale serait fortement ancrée et conduite par les valeurs morales et éthiques prônées par le catholicisme ou le protestantisme. Ce qui n'est pas le cas, au regard de l'exaltation des valeurs et pratiques contre nature, tel que l'homosexualité, que défend la société occidentale. Bien plus le temporel se confondrait avec le spirituel. Or presque toutes les sociétés occidentales sont des sociétés laïques, même les États-Unis d'Amérique pour qui la bible constitue le support des serments.

Dire que la religion est le socle de la civilisation, il faut au préalable situer la spécificité, la nature-même de la religion afin de desceller en elle comment découlent toutes les différentes composantes de la civilisation. Or Huntington ne nous donne aucun renseignement clair et distinct sur l'essence des religions qui constituent les grandes civilisations contemporaines qu'il a recensées. C'est ce que note Contogeorgis dans la critique qu'il adresse à l'auteur du *Choc*

²⁵⁹ G. Contogeorgis, *Op.cit.*, p. 492.

²⁶⁰ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 72.

des civilisations : « *L'auteur, dit-il, ne nous renseigne pas, par exemple, sur ce qui fait la nature spécifique du catholicisme et du protestantisme, par quoi ils se différencient de l'orthodoxie ou de l'islam, etc.* »²⁶¹ Il n'y a pas à ramener la civilisation essentiellement sur la religion. La civilisation s'inscrit ou alors se conçoit dans un vaste système de déploiement de l'esprit humain en quête de sa réalisation plénière. Laurie Laufer, en préfaçant le *Malaise dans la civilisation* de Sigmund Freud présente la civilisation comme un processus de réalisation ou d'accomplissement de la nature humaine, en ceci qu'il atteint « *son bien-être et sa félicité notamment par la domestication de la nature et le développement des progrès technologiques.* »²⁶² Nous voyons donc que la civilisation englobe l'ensemble de mécanismes psychiques, intellectuels et techniques que l'homme met en œuvre pour se démarquer des autres êtres de la nature, surtout l'animal au sens strict du terme. Voilà pourquoi Sigmund Freud définit la civilisation comme « *la somme des réalisations et des institutions par lesquelles notre vie s'écarte de celle de nos ancêtres animaux, et qui servent deux buts : protéger l'homme contre la nature et réguler ses rapports avec ses semblables.* »²⁶³ Cette réalisation de l'homme n'est pas que métaphysique ou théologique, c'est-à-dire dans la découverte de l'existence d'un être qui le transcende et de qui il doit son existence. Mais c'est une réalisation dans laquelle l'homme cherche à s'offrir des meilleures conditions de vie, en cherchant à dompter la nature. Nous pouvons donc dire que ce n'est pas la religion qui fait naître la civilisation, comme le laisse entrevoir Huntington, mais c'est plutôt le besoin de l'homme de résoudre les problèmes que pose son existence dans son milieu de vie qui est à l'origine de la civilisation. Ces problèmes sont à la fois économiques, politiques, technologiques et même métaphysiques (la religion). Plus précisément, ainsi que le note Michel Bruneau, « *les phénomènes de la civilisation relèvent de la technologie, de l'esthétique, de la linguistique, de la mythologie.* »²⁶⁴

La religion certes peut influencer sur le système politique, économique et social d'une société, mais elle n'en est pas leur cause première. Même la langue ne résulte pas de la religion. La langue est une phénoménologie de la nature humaine, purement extérieure à la religion. Ce n'est pas en qualité d'être croyant, d'un « *homo religiosus* » que l'homme a pu formuler un système d'expression orale ou écrite. L'« *homo lingua* » est au-delà de l'« *homo religiosus* ». Il n'existe donc pas de langue issue d'une religion. Même si à une certaine époque de l'histoire

²⁶¹ G. Contogeorgis, *Op.cit.*, p. 492.

²⁶² L. Laufer, in S. Freud, *Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, Payot & Rivages, 2010, p. 7.

²⁶³ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, p. 8.

²⁶⁴ M. Bruneau, « Civilisation(s) : pertinence ou résilience d'un terme ou d'un concept en géographie ? » in A. Colin, *Annales de géographie*, n° 674, 2010, p. 318.

du christianisme catholique, le latin était la langue de l'Église, cette langue ne résulte pas du catholicisme ; elle est antérieure à l'Église catholique. C'est dire que ce sont les hommes qui décident de faire d'une telle langue ou d'une autre la langue adéquate pour leur religion. Dans ce cas elle devient une sorte de langue officielle. C'est le cas du Latin pour l'Église catholique et de l'Arabe pour l'Islam.

Si nous remontons dans les premiers emplois scientifiques du concept de civilisation, nous voyons que la religion n'est pas mise en exergue, elle ne constitue pas le soubassement de la civilisation, tel que semble le faire Huntington. En 1757 Mirabeau, dans *L'Ami des hommes*, la présentait comme un vaste programme spirituel tenant à adoucir les mœurs. Ce programme implique « *l'éducation des esprits, le développement de la politesse, la culture des arts et des sciences, l'essor du commerce et de l'industrie, l'acquisition des commodités matérielles et du luxe.* »²⁶⁵ Cette conception de la civilisation chez Mirabeau laisse entrevoir que la civilisation vise tout d'abord la formation intégrale de l'homme, dans ses rapports avec lui-même et avec son entourage. Il s'agit d'un vaste programme de construction de l'homme, selon la terminologie de Michel Quoist²⁶⁶. Selon M. Quoist l'homme n'est pas un être construit, c'est-à-dire achevé, mais il est un "à construire" dans toutes ses différentes dimensions : intérieure (sa relation avec lui-même), horizontale (sa relation avec la nature et avec les autres hommes), verticale (sa relation avec sa source de vie). Cette construction de l'homme est donc ce qui est à l'origine de la civilisation. La civilisation naît, de ce fait, de la volonté de l'homme de structurer son existence dans ses dimensions : spirituelle, psychique, mentale, morale, artistique, scientifique, économique et sociale, afin d'apporter des solutions aux problèmes que soulève son environnement. Ce sont donc tous ces différents aspects dans lesquels l'homme déploie son intelligence qui constituent la civilisation.

De ce qui précède nous disons que la civilisation est anthropocentrique et non pas religiocentrique. Ce n'est pas la religion qui détermine principalement le fonctionnement de la société. Celle-ci est mue par les transformations qui résultent de l'activité de l'homme au cours de son évolution. Ceci étant Georges Contogeorgis insiste sur l'approche cosmo-systémique pour comprendre la civilisation et, par conséquent, le fonctionnement des hommes. Ceux-ci ne sont pas guidés par la religion, mais ils sont plutôt portés par le besoin de posséder, les besoins économiques. Selon lui, « *la religion détermine non pas les affaires humaines, les choses*

²⁶⁵ Mirabeau, cité par M. Bruneau, *Op.cit.*, p. 327.

²⁶⁶ M. Quoist, *Construire l'homme*, Paris, Éditions de l'Atelier/Ouvrière, 1997.

terrestres, mais exclusivement les choses célestes, le destin transcendant de l'homme. »²⁶⁷ Ceci étant, il faut évacuer le paradigme religieux pour comprendre les antagonismes entre les peuples, ainsi que nous le verrons aux deux prochains chapitres de cette partie.

I.2 Le cosmosystème aux antipodes du paradigme religieux huntingtonien

I.2.1 Le cosmosystème comme paradigme de l'évolution des sociétés humaines

Le paradigme que nous offre Samuel Huntington pour comprendre le mouvement des sociétés est civilisationnel, adossé à la religion comme élément fondamental de la civilisation. Le retour à l'identité civilisationnelle (religieuse) est, d'après Huntington, la phénoménologie caractéristique de la période post-guerre froide. La politique globale postsocialiste, soutient Huntington, est alors marquée par un repli identitaire porté par l'affirmation et la défense des identités religieuses des civilisations. Autrement dit ce sont les civilisations, notamment religieuses, qui animent la géopolitique globale de l'ère post-guerre froide. De ce point de vue ce sont les religions, en tant que socles des civilisations, qui meuvent la convergence ou la divergence des peuples et des États. Cependant au regard des rivalités, des tensions (politiques et économiques) qui foisonnent la scène politique internationale, on est porté à affirmer que ce n'est pas la religion qui est la cause efficiente des antagonismes entre les États, mais ce sont plutôt les intérêts, à la fois politiques et économiques. Ce sont les intérêts qui déterminent les rapports interétatiques. Ils définissent d'une part la convergence des peuples et, d'autre part, leur divergence en ceci qu'ils se sont constitués en cosmosystèmes. C'est ce que souligne Georges Contogeorgis dans ce passage : *« ce n'est pas la "civilisation", définie par la religion, qui crée convergences identitaires ou divergences d'intérêts, mais ce sont les intérêts qui composent les schémas polarisants dans le cosmosystème. »*²⁶⁸ Autrement dit, les intérêts ne distancient pas les peuples par rapport à leurs identités religieuses, mais ceux-ci interagissent conformément aux intérêts défendus par chaque cosmosystème. Nous reviendrons sur ce choc d'intérêts au prochain chapitre. Ce qui nous intéresse dans ce point est de voir autrement le mobile qui sous-tend la constitution des sociétés humaines, au-delà du paradigme religieux que nous présente Huntington.

À travers ce concept de cosmosystème, Contogeorgis nous offre une nouvelle gnoséologie des sociétés humaines et de leur évolution. C'est sous l'angle cosmosystémique qu'il faut lire et analyser l'histoire de l'humanité. L'approche religieuse qu'adopte Huntington

²⁶⁷ G. Contogeorgis, *Op.cit.*, pp. 495-496.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 519-520.

n'offre pas des pistes satisfaisantes pour cerner le fonctionnement temporel, c'est-à-dire l'organisation sociale et politique des sociétés au cours de leur évolution. Et comme nous l'avons souligné un peu plus haut, il faut établir un *distingo* entre les affaires terrestres et les affaires célestes (où intervient ou doit intervenir la religion). Ainsi, contrairement à Huntington, Georges Contogeorgis montre que l'histoire de l'humanité, plus précisément celle du monde contemporain n'est pas celle de l'interaction des civilisations religieuses, mais celles des cosmosystèmes. Le monde est un vaste univers dans lequel interagissent plusieurs entités sociales. L'interaction de ces diverses entités n'étant pas unilatérale, il est clair que les sociétés se regroupent selon qu'elles partagent les mêmes intérêts, selon qu'elles se réclament d'un même système social. En se regroupant ainsi, en tant qu'elles ont un fondement idéologique commun, une même organisation sociale et avec des mêmes intérêts, les sociétés forment ainsi ce que Georges Contogeorgis appelle cosmosystème. Un cosmosystème est une entité politéienne renfermant un ensemble de sociétés constituées en États, ayant des coordonnées et des fondements communs. En d'autres termes, un cosmosystème est un univers social constitué des États régis par les mêmes principes de vie et d'organisation sociale, renfermant les mêmes institutions et les mêmes valeurs.

D'après Contogeorgis le monde a connu fondamentalement deux types de cosmosystème : despotique ou féodal et anthropocentrique. Le premier cosmosystème, à savoir le cosmosystème despotique correspond à la période où les sociétés étaient régies par le despotisme, voire l'absolutisme. Dans cette forme de société l'individu vit dans la crainte, c'est une société « des sujets » et non pas d'hommes libres. Le cosmosystème despotique, souligne Contogeorgis, a eu deux variantes : le despotisme privé et le despotisme étatique. Dans sa variante privée le despotisme était plus rude, en ceci que l'individu n'avait même pas accès à la connaissance, au savoir. Par contre, dans le despotisme étatique les activités cognitives étaient permises, à condition que le contenu de l'enseignement cadre avec la logique du despote. Il fallait seulement s'assurer que les connaissances que recevait l'individu ne le portent pas à se révolter contre le roi. C'est donc dire que n'étaient tenues comme connaissances à transmettre que ce que l'autorité admettait comme vrai, ce à quoi il croyait. Le despotisme étatique fut manifeste dans la chrétienté occidentale durant le Moyen-âge. Toutes les activités de connaissance étaient cadrées avec l'enseignement de l'Église. Il n'était point question d'aller à l'encontre de ce que celle-ci enseignait, sous peine d'être inquisitionné. C'est ce qui arriva à Galilée, Jordan Bruno, pour ne citer que ces deux physiciens qui ont pu s'insurger contre la

théorie du géocentrisme – enseignée et défendue par l'Église – en lui opposant la théorie de l'héliocentrisme énoncée par Nicolas de Copernic.

De plus sur le plan politique, c'est le règne de l'absolutisme. Le pouvoir était perçu comme dérivant de Dieu, le roi incarnait l'autorité divine et, de ce fait, il n'était redevable uniquement qu'à Dieu et non pas aux hommes. C'est la raison pour laquelle durant toute la période moyenâgeuse les rois n'étaient sacrés que par le pape, pris comme le vicaire direct de Dieu. Le vrai souverain reconnu derrière l'empereur ou n'importe quel dirigeant c'est Dieu. L'autorité étant de droit divin, la vertu civique est l'obéissance totale et absolue à celui qui l'incarne, en tant qu'il est le représentant de Dieu. De ce fait toute opposition au monarque était vue comme une atteinte à la volonté suprême de Dieu. De ce qui précède nous pouvons dire que l'Église (catholique) a instauré en Europe un cosmosystème despotique à variante étatique : *« la version "occidentale" du christianisme s'accorde totalement à l'enseignement chrétien primitif, qui représente une conception despotique de l'organisation sociale et politique et une éthique de société agraire féodale. »*²⁶⁹

Dans le cosmosystème despotique la liberté n'est pas la valeur sociale la mieux partagée. L'individu est soumis aux exigences du despote ; certes il constitue le corps social, mais il n'est pas un corps politique, car il ne prend pas part à la vie politique de la société. Il se trouve, de ce fait, à la périphérie. C'est contre cet état de choses que les diverses révolutions – Réforme, Contre-réforme, Lumière, Renaissance – qu'a connues l'Europe, ont eu pour vocation de remettre l'homme (comme il l'eût été dans l'antiquité hellénique) au centre de son destin, en faisant de lui le législateur de son histoire. Huntington a présenté ces révolutions, notamment la Réforme et la Contre-réforme, comme mouvement impulsés par la religion et, par conséquent, caractéristiques du christianisme occidental. Plus précisément, selon Huntington, *« La Réforme et la Contre-Réforme, ainsi que la division entre un Nord protestant et un Sud catholique, sont (...) propres à l'histoire occidentale, l'orthodoxie n'ayant pas connu la même évolution, non plus que l'Amérique latine. »*²⁷⁰ Certes ces révolutions sont nées dans le christianisme occidental, mais il ne faut pas les voir simplement et seulement comme mobiles de réorganisation de la chrétienté en Occident. Elles constituent aussi et surtout, non seulement le divorce de la société temporelle d'avec l'Église, mais aussi la réforme de l'univers systémique occidental. L'autorité ecclésiale doit dorénavant s'occuper des affaires spirituelles, et à l'autorité civile de gérer les affaires temporelles. En d'autres termes, c'est à l'Église de

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 495.

²⁷⁰ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 72.

parler de Dieu, et à la politique de gouverner la terre. Ceci étant, l'individu doit non seulement être citoyen, mais il doit activement prendre part à la vie politique de la société. Il s'agit là d'un changement de système : le passage du despotisme à l'anthropocentrisme où l'homme doit retrouver sa liberté. *« Si donc, l'Occident a connu la Réforme, la Contre-Réforme, la Renaissance et les Lumières, c'est qu'il était passé auparavant par le régime du cosmosystème despotique et que son retour à l'anthropocentrisme supposait qu'il se défasse de ses entraves despotiques et qu'il construise l'idéologie et l'environnement de l'homme nouveau, c'est-à-dire libre. »*²⁷¹

Plus encore, ajoute Contogeorgis, ces mouvements révolutionnaires ont permis d'adapter le christianisme occidentale à l'anthropocentrisme : *« La Réforme et la Contre-Réforme, de même que la Renaissance et les Lumières, sont autant d'étapes dans l'adaptation du christianisme "occidental" à la logique anthropocentrique et d'efforts de dépassement des ankyloses provenant du passé. »*²⁷² Ceci nous amène à admettre que ce n'est pas la religion qui influence le mouvement social. Celle-ci est plutôt, dans sa pratique, influencée par l'évolution de la société, c'est-à-dire par le changement ou la transformation des paramètres politiques et économiques sociales et sociétales. De la sorte, le message religieux sera contextualisé en s'adaptant aux changements et mutations sociaux.

L'homme doit être l'acteur, voire le moteur de son histoire. Telle est la logique du deuxième type de cosmosystème, à savoir : le cosmosystème anthropocentrique. Celui-ci tend à se défaire de tout absolutisme dans la société et, comme nous venons de le dire, il établit une nette distinction entre les affaires terrestres et les affaires célestes : il ne revient plus à l'autorité ecclésiale de définir la politique et la vie sociale des peuples. Le pouvoir ecclésial doit se limiter uniquement dans la gestion des besoins et inquiétudes métaphysiques de l'homme.²⁷³

Le cosmosystème anthropocentrique tire sa source de l'hellénisme. Dans le monde hellénistique l'individu était au cœur des activités de la société ; il prenait activement part à la vie politique et économique de la cité. Les individus étaient liés dans un système politique et économique dans lequel le communautarisme était mis en avant. L'intérêt de la communauté passait avant celui de l'individu. Il est à noter que le cosmosystème hellénistique ne renvoie pas seulement à la Grèce, bien que l'épithète hellène en fait référence à ce territoire. L'hellénisme, en terme cosmosystémique, renvoie à la construction anthropocentrique de la société à petite

²⁷¹ G. Contogeorgis, *Op.cit.*, p. 495.

²⁷² *Ibid.*, p. 503.

²⁷³ *Ibid.*, p. 496.

échelle. En ce sens Georges Contogeorgis refuse de voir l'histoire de l'hellénisme comme étant celle « *de la "Grèce", des temps hellénistiques, "romains", "byzantins" ou ottomans, mais (comme) celle d'un cosmosystème anthropocentrique à petite échelle.* »²⁷⁴ L'espace politique hellénistique se résume à la cité. En termes de cosmosystème, il s'agit d'une combinaison ou addition des plusieurs cités souveraines qui interagissent pacifiquement, en ceci qu'elles ont un fondement commun et une organisation commune, professant les mêmes valeurs et principes de vie.

Nous disons que l'avènement de l'anthropocentrisme correspond à une période de l'histoire où on tend à mettre fin au despotisme. En Europe le passage du despotisme à l'anthropocentrisme dans la période moderne s'est opéré avec l'acquisition des paramètres, des valeurs et des principes de l'hellénisme : « *Le cosmosystème moderne constitue donc un prolongement du cosmosystème hellénique.* »²⁷⁵ Seulement que son espace d'expression n'est plus la cité, mais l'État-nation, voire transnational.

I.2.2 Analyse biaisée des périodes transitoires (modernité et contemporanéité)

Selon Huntington la modernité, mieux la modernisation des sociétés correspond à la mise sur pied et l'adoption de certaines institutions clés, des pratiques et croyances de la civilisation occidentale. Ces facteurs – à savoir l'héritage classique, le christianisme (catholicisme et protestantisme), la pluralité des langues, l'État de droit, le pluralisme social, sans oublier l'individualisme – qui sont au cœur de la civilisation occidentale ont favorisé la modernisation de l'Occident. Bien que les autres sociétés (non occidentales, à l'instar de l'Inde et du Japon) présentassent aussi une telle configuration, ces facteurs n'étaient pas aussi forts dans ces sociétés comme ils le sont dans le monde occidental. C'est leur combinaison qui fait la particularité de l'Occident, « *ils sont partie intégrante de la base même de la civilisation occidentale.* »²⁷⁶ Il poursuit en les présentant comme étant l'apanage exclusif de l'Occident. Bien que n'étant « pas dans sa modernité », ils ont néanmoins « *permis à l'Occident de lancer sa propre modernisation et celle du monde.* »²⁷⁷ Tout ceci porte alors à croire que la modernisation des sociétés n'est possible sans l'adoption des pratiques, des valeurs, des principes, des institutions ainsi que des croyances de la civilisation occidentale. Selon Huntington, ainsi que le relève Contogeorgis, « *l'argument anthropocentrique ne suffit pas* »

²⁷⁴ *Id.*

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 504.

²⁷⁶ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 74.

²⁷⁷ *Id.*

pour rendre compte de la modernisation de l'Occident ; « la "modernisation" avait pour indicateur le modèle religieux-politique "occidental". »²⁷⁸ Bref, de la logique de Huntington, la modernisation des sociétés doit passer par l'occidentalisation. D'ailleurs il présente le retard des sociétés non occidentales par rapport à l'Occident par le fait que celles-ci ne se sont pas arrimées au modèle occidental. Certaines ont rejeté les valeurs occidentales, c'est le cas des sociétés orthodoxes. Celles qui ont pu se moderniser, ont procédé soit par réformisme, soit par kémalisme. C'est le cas de la Chine et du monde musulman. La société africaine, quant à elle, connut plus tard sa modernisation, de l'avis de Huntington, grâce à la colonisation européenne. Il ressort que Huntington se montre subjectif dans son compte-rendu de la modernité. Contogeorgis dira même que Huntington s'est confronté dans une impasse dans son analyse du processus de modernisation des sociétés.

En effet, l'impasse dans laquelle s'est confronté l'auteur du *Choc des civilisations* repose sur sa manière de rendre compte du passage des sociétés à la modernité. En faisant des sociétés antiques (grecque et romaine) les principales créancières du rationalisme et du droit de la civilisation occidentale. C'est de la Grèce et de Rome, dit Huntington, que l'Occident a hérité respectivement de la philosophie et de la rationalité, y compris le droit. Huntington semble alors ignorer l'apport de l'Égypte pharaonique dans l'activité des sciences en générale et la philosophie en particulier. Pour ce qui est du droit dont Huntington attribue l'héritage à Rome, Contogeorgis nous renseigne que Byzance a été d'un grand apport dans l'édification du droit romain. Tout comme la Russie, l'Occident a hérité le droit de Byzance. La société byzantine reflétait déjà un cosmosystème anthropocentrique dans lequel le *démos* constituait un corps politique. Nous pouvons comprendre « pourquoi le roi, par exemple, est élu ou, dans le pire des cas, obligatoirement légitimé par un sénat nombreux et représentatif et par le peuple (*démos*). »²⁷⁹ Si donc pendant que le pape intervenait à Rome ou ailleurs (en Europe) dans le couronnement d'un roi ou d'un empereur, comme ce fut le cas avec Charlemagne au VIII^e siècle, à Byzance celui-ci (le pape) n'intervenait uniquement qu'après que le roi ait été élu. Son intervention n'était que pour une cérémonie religieuse. Tout ceci confirme la distinction entre la politique et la religion, ainsi que la séparation des pouvoirs temporel et spirituel que le droit byzantin établissait déjà. Si donc l'héritage juridique dont l'Occident se réclame de Rome et de la Grèce repose non seulement sur la séparation des pouvoirs (spirituel et temporel), mais aussi

²⁷⁸ G. Contogeorgis, *Op.cit.*, p. 509.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 498.

sur son anthropocentrisme, il est évident que c'est de Byzance que l'Occident tient cet héritage juridique. À cet effet Contogeorgis affirme :

*C'est à Byzance – et non la Rome antique – qui a codifié ledit droit "romain" en l'adaptant au cosmosystème hellénique. C'est à Byzance également que fut appliqué sans faille jusqu'à la conquête ottomane, le droit "romain" : la notion de "politeia" de droit. Sa dernière révision notable devait être réalisée un peu avant la chute de Byzance par Constantin Armenopoulos et c'est sous cette version qu'il fut appliqué ensuite dans les "koina" grecques sous le régime ottoman.*²⁸⁰

De tout ce qui précède nous constatons que « *Huntington confond la "modernisation" avec la transition cosmosystémique de l'"Occident"* »²⁸¹ et rend, de ce fait, fade et subjectif le processus de modernisation. L'extension de l'hellénisme en Europe n'était rien d'autre que le changement de cosmosystème et non le début de la modernisation. L'Europe, en anthropocentrissant sa société, ne se modernisait pas ; elle mutait tout simplement d'un cosmosystème de type despotique à un cosmosystème anthropocentrique. Du moins c'est l'hellénisme qui se transposait en Occident. Cette fois-ci il ne s'exerce plus dans un cadre réduit, celle de la cité, mais son échelle s'élargit. C'est un anthropocentrisme qui s'étend dans l'État-nation et dont la dernière phase est l'universalisation.

Il est nécessaire de revenir sur la notion de modernité et, par ricochet, à celle de modernisation et de progrès. Lorsqu'on parle de modernité on fait d'abord référence à cette période historique qui succéda au Moyen-âge. La période moderne est digne d'intérêt dans l'histoire de l'humanité en générale et celle des sciences en particulier. D'abord la période moderne, sur le plan sociopolitique, est caractérisée par le schisme de l'Église catholique d'une part et celui de l'Église et de l'État d'autre part. Ici la Modernité est perçue comme le fruit de la révolte, mieux de l'esprit révolutionnaire de la cité (la société) qui se trouve assez majeure, rejetant ainsi l'autorité de l'Église et de Dieu dans ses affaires. C'est la raison pour laquelle la société est dorénavant fondée sur le libéralisme et la laïcité. Le libéralisme social est fondé sur la conception d'après laquelle l'homme est un sujet libre. La liberté humaine est un principe absolu, inaliénable, n'ayant aucune limite que ce soit du côté du bien ou du mal, des hommes ou de Dieu. L'homme en tant que sujet libre doit se fier uniquement à sa raison, seule instance de vérité, grâce à laquelle (la raison) il trouve solution à ses problèmes. C'est dire que tout doit être cherché au-dedans de l'homme ; toute action, toute aide qui proviendrait de l'extérieur, de

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 499.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 506.

l'autre, de l'autorité divine, susceptible d'influencer l'agir humain est considéré comme un attentat contre l'esprit du sujet pensant, une atteinte à l'autonomie de la raison. D'où le slogan « interdit d'interdire ».

Cet esprit libéral qui anime les révolutionnaires modernes va ainsi conduire à la laïcisation de la société. L'influence de la foi, de Dieu dans l'activité humaine et rationnelle est radicalement rejetée. L'esprit moderne veut remplacer Dieu par l'homme, cet homme qui transcende tout, n'est dominé par aucune puissance extérieure, son action créatrice n'est régie par personne. La modernité, dans ce cas, est la résurgence de l'anthropocentrisme hellénistique. Sur ce, Huntington a su mettre l'accent sur le principe de liberté qui caractérise la modernité, mais il oublie que le divorce entre l'Église et l'État est le signe caractéristique de la modernité occidentale. Les modernes vont déconfessionnaliser l'ordre social en instaurant la laïcisation, la sécularisation. De ce fait, la religion ne saurait donc être au centre du modernisme en Occident ainsi qu'il semble l'attester.

Sur le plan intellectuel, la période moderne a été marquée par une grande affirmation de la raison. Si l'autorité morale du pape est contestée, il en va de même de celle de la foi, au grand bonheur de la raison. La raison est désormais mise au service de l'humanité. Si la Bible enseigne comment on va au ciel, elle ne nous dit pas cependant où se trouve ce ciel et comment et de quoi il est fait. Seule la raison peut permettre à l'homme de découvrir les mystères du monde, les lois qui régissent le fonctionnement de l'univers. Ce n'est que grâce à la connaissance et la maîtrise de ces lois que l'homme pourra transformer son environnement et, par conséquent, se développer. C'est la raison pour laquelle la période moderne fut ponctuée par une grande révolution intellectuelle, notamment dans le domaine des sciences et de la technique. À titre illustratif nous pouvons citer la révolution copernicienne sur l'astronomie. En 1543 Copernic publie ses travaux sur l'astronomie avec pour thèse centrale l'héliocentrisme qui soutient que le soleil est au centre de notre système planétaire. Cette thèse fut appuyée par Jordan Bruno qui affirmait l'infinitude de l'univers. La découverte des progrès scientifiques et techniques sera aussi un élément majeur de la modernité. La révolution scientifique, sociale qui s'opère dans la modernité va amorcer ainsi le processus de modernisation de la société.

Le concept de modernité, bien que se référant à une période de l'histoire de l'humanité, est aussi synonyme de progrès, de développement. Dans ce cas on parle de modernisme, c'est-à-dire un processus de transformation progressive de la société. Le modernisme n'est pas la Modernité comme veut nous le faire croire Huntington. La modernité peut s'opposer à l'ancien,

au traditionnel en ceci qu'on voit apparaître du neuf, l'actuel. Se dit moderne, ce qui est présent, nouveau, comparativement à ce qui est ancien. Cependant, il faut être prudent face à la similitude que nous faisons de la modernité avec le progrès. Car, comme le dit Ébénézer Njoh Mouelle, ce qui est moderne ne fait pas toujours office de progrès. L'auteur de *De la médiocrité à l'excellence* nous invite à établir une nette distinction entre moderne et progrès. D'après lui, « *moderne se dit de ce qui appartient au temps présent ou à une époque relativement récente. C'est ce qui est actuel et contemporain par opposition à ce qui est ancien et peut-être dépassé ou démodé.* »²⁸² Une chose peut être moderne du fait de son actualité, de sa temporalité. C'est-à-dire que l'ancien peut ressurgir dans notre quotidien et est, de ce fait, qualifié de moderne. C'est le cas de certains styles vestimentaires d'une époque ancienne qui refont surface dans notre habillement d'aujourd'hui. Le fait que l'ancien ressurgisse dans l'actualité ne renvoie pas automatiquement au progrès ; il est moderne mais sans toutefois être un dépassement. À cet effet l'intellectuel camerounais affirme : « *tout ce qui est moderne ne représente pas nécessairement un progrès par rapport à l'ancien et au traditionnel.* »²⁸³ C'est dire que s'il faut assimiler modernité à progrès, il faut que le moderne (ce qui est actuel, présent) dépasse l'ancien ou le traditionnel ; qu'il s'inscrive dans la logique du perfectionnement, d'amélioration. C'est-à-dire que le nouveau soit meilleur que l'ancien. Voilà pourquoi il dit :

*Le critère qui devait nous fonder à assimiler modernité et progrès doit donc être cherché dans une double direction : le perfectionnement des méthodes et des instruments et l'épanouissement de l'homme qui devrait en découler. La modernisation doit donc être, non pas une simple question d'adaptation formelle au présent, mais un souci d'amélioration réelle de la condition humaine.*²⁸⁴

La société moderne que décrit Huntington s'est inscrite dans cette logique de progrès. Seulement que Huntington ne nous dit pas concrètement comment ce progrès s'est opéré en Occident. Pour lui la modernisation de l'Occident coïncide uniquement avec le retour de l'hellénisme en Occident. De même que Huntington a éprouvé des difficultés à rendre compte de la transition de la modernité, de même il a rendu superficiel et parcellaire la transition de la géopolitique globale contemporaine.

La politique globale contemporaine, dit Huntington, connaît un bouleversement à la suite de l'effondrement de l'empire soviétique. La période postsocialiste marque le début d'une nouvelle ère géopolitique. Le rapport entre les États ne sont plus idéologiques, mais culturels,

²⁸² E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement* (1970), 4^e Edition, Yaoundé, Clé, 2011, p. 59.

²⁸³ *Ibid.*, p. 60

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 61.

mieux civilisationnels. En un mot Huntington conçoit la fin de la guerre froide comme la transition de l'idéologisme au culturalisme. Les peuples – ne s'identifiant plus sur la base de leur appartenance idéologique, mais plutôt à partir de leur culture – entrent en conflit dans le but de défendre et de faire prévaloir leurs identités culturelles, lesquelles sont symbolisées par la religion. Comme pour dire que ce sont les religions qui sont ou, du moins, seront responsables des civilisations auxquelles fait allusion Huntington.

Or ce que ce dernier oublie est que longtemps, l'Occident, avec sa politique hégémonique d'occidentalisation tous azimuts du monde, loin d'instaurer une véritable société-monde homogène, a créé un fossé entre les peuples. Ce faisant passer pour le peuple civilisé, rationnel, l'Occident s'est constitué en « empire du milieu », au sens chinois du terme. C'est-à-dire que l'Occident s'est pris pour le centre du monde et en tant que tel il est la société supérieure ; les autres lui étant inférieures, doivent se référer à lui et converger vers lui, si elles veulent sortir de leur précarité et être illuminées par le « soleil » qui luit chez lui. Ces sociétés sont considérées comme la périphérie du monde. Une telle idée que l'Occident s'est fait et se fait de lui est à l'origine de l'impérialisme qu'il a instauré dans le monde, du fait de la conception unilatérale du monde qu'il a instaurée, surtout à la suite de la chute du communisme. La mondialisation est alors devenue l'expression de la politique occidentale dans le monde ; une mondialisation dans laquelle la culture de masse que préconise l'Occident, en l'occurrence les États-Unis, fait ombrage à la souveraineté culturelle des autres peuples. C'est ce que soulignent à suffisance Jocelyne Couture et Stéphane Courtois : « *La diffusion planétaire d'une culture de masse (en bonne partie dominée par les États-Unis) menace de plus en plus la souveraineté culturelle et risque de dissoudre les repères identitaires qui sont au cœur des États-nations traditionnels.* »²⁸⁵

Ceci dit, la transition contemporaine qu'analyse Huntington au début de son *Choc des civilisations*, loin d'être un retour à l'ethnocentrisme porté par ce qu'il a appelé l'indigénisation et la Revanche de Dieu, est la manifestation de la volonté de la périphérie de sortir du monopolitisme instauré et entretenu par l'Occident. Les peuples de la périphérie veulent révolutionner la géopolitique globale, afin d'être non plus de simple spectateurs mais plutôt les acteurs de l'histoire de l'humanité. Dans une telle logique, « *ce ne sont pas les religions qui sont responsables du "choc", c'est-à-dire de la contestation du pouvoir monopoliste du monde de "la modernité" sur la planète ; mais la volonté de la "périphérie" de participer au devenir*

²⁸⁵ J. Couture & S. Courtois (dir.), *Regard philosophique sur la mondialisation*, Québec, Presses d'Université du Québec, 2005, p. 8.

cosmosystémique élargi. »²⁸⁶ C'est dire que ce n'est pas au nom de leur appartenance religieuse que les peuples (de la périphérie), victimes de l'hégémonisme occidental, se révoltent. Mais c'est plutôt leur volonté d'intégrer l'anthropocentrisme global. Les peuples opprimés veulent se défaire du despotisme occidental sur eux ; ils veulent être totalement libres et souverains. C'est donc sous cet angle que nous devons comprendre les antagonismes qui ont cours dans cette période post-guerre froide. En ce sens Contogeorgis ajoute : « *En tout état de cause, ce n'est pas au vieux monde ou aux origines religieuses qu'il faut imputer les lignes de démarcation du contexte "post-socialiste", mais l'intégration inégale dans le nouveau monde anthropocentrique, qui commence à peine aujourd'hui à gagner l'ensemble de la planète.* »²⁸⁷

En résumé le fait pour Huntington d'avoir ramené la civilisation à la simple expression de la religion a rendu superficielle son analyse de la géopolitique de l'ère post-guerre froide. Celle-ci est plutôt un rapport de forces cosmosystémiques dont le but de la périphérie est d'être acteur, et non pas ou plus un simple spectateur de la mondialisation contemporaine. L'approche religieuse de la civilisation a aussi conduit Samuel Huntington à exclure d'autres sociétés du champ des civilisations, c'est le cas de l'Afrique.

II. Le scepticisme huntingtonien sur l'existence d'une civilisation négro-africaine spécifique

Ayant estimé que l'Afrique ne possède aucune religion, théologiquement systématisée, Huntington n'admet pas l'existence d'une civilisation africaine propre. Pourtant, non seulement la civilisation ne se rapporte pas exclusivement à la religion, mais aussi partant de l'histoire de l'humanité (où l'Afrique est reconnue comme le berceau de l'humanité) jusqu'aux prouesses de l'Égypte nubienne pharaonique dans le domaine des sciences en général et de la philosophie en particulier, la civilisation africaine ne saurait faire l'ombre d'aucun doute. Dans cette section nous présenterons l'approche « genre de vie » comme preuve de l'existence d'une civilisation africaine typiquement africaine, avant de revenir sur la spécificité de cette civilisation.

²⁸⁶ G. Contogeorgis, *Op.cit.*, pp. 509-510.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 511

II.1 Fragilité de l'absence de religion comme preuve de l'inexistence d'une civilisation africaine

Selon Huntington on définit une civilisation à partir de la religion, car cette dernière constitue l'élément essentiel, la base de toute civilisation : « *de tous les éléments objectifs qui définissent une civilisation, le plus important est en général la religion* »²⁸⁸, dit-il. Nous comprenons pourquoi il a référé chacune des civilisations qu'il a recensées à une religion, à savoir : christianisme, islam, confucianisme, hindouisme qu'il qualifie de grandes religions. Du coup les sociétés qui ne renferment pas une religion ayant survécu dans le monde et n'ayant pas spirituellement prospéré et déclenché le développement desdites sociétés ne constituent pas une civilisation. Plus encore il existe des sociétés qui sont dominées par des civilisations étrangères, lesquelles ont imposé leur religion, au point où les sociétés dominées ont fait corps avec ces religions étrangères et, de ce fait, elles tendent à s'incorporer dans ces civilisations étrangères. C'est le cas de l'Afrique qui, bien que certains Africains développent « *un sentiment d'identité africaine de sorte qu'on peut penser que l'Afrique subsaharienne pourrait s'assembler pour former une civilisation distincte* »²⁸⁹, ne constitue pas une civilisation à proprement parler. Il en va de même de l'Amérique latine. Celle-ci constitue aussi une civilisation dépendante de la civilisation occidentale, car la religion existante ici est le catholicisme. Même si cette partie du continent américain combine cette religion avec quelques éléments de la culture indigène. C'est pourquoi Huntington tergiverse sur la civilisation latino-américaine. Tantôt il la considère « *comme une sous-civilisation de la civilisation occidentale* », tantôt il la présente « *comme civilisation distincte, liée à l'Occident* » mais dont le peuple éprouve des difficultés à se positionner sur son appartenance ou non à l'Occident.²⁹⁰ Tout compte fait Huntington nourrit un scepticisme sur l'existence d'une civilisation latino-américaine spécifique, ainsi que pour la civilisation africaine.

Dans son recensement des grandes civilisations contemporaines, Huntington doute ouvertement de l'existence d'une civilisation africaine : aux six civilisations dénombrées, dit-il, « *il convient pour notre propos d'ajouter aujourd'hui l'Amérique latine et peut-être l'Afrique.* »²⁹¹ Cette locution adverbiale (peut-être) ne fait l'ombre d'aucun doute de l'incertitude huntingtonienne sur la civilisation africaine. D'ailleurs le titrage de la civilisation

²⁸⁸ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 39.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 46.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 44.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 42.

africaine est accompagné, entre parenthèse de cette hypothèse : « si possible ». Son doute se situe à deux niveaux. Premièrement, se fondant sur l'analyse des spécialistes des civilisations, il retient que la plupart d'entre eux, excepté Fernand Braudel, « *ne reconnaissent pas la spécificité de la civilisation africaine.* »²⁹² Deuxièmement, et dépendamment de ce qui précède, Huntington se base sur ce qui, selon lui, caractérise essentiellement une civilisation : la religion. Pour le géo-politologue américain l'Afrique, dans laquelle il exclut le Maghreb, n'a pas une religion spécifique, susceptible d'influencer les autres sociétés. La partie septentrionale du continent, comme nous venons de le dire qu'elle ne fait pas partie de l'Afrique si on s'en tient à la logique de Huntington, est musulmane et, de ce fait, elle fait partie de la civilisation musulmane au sein de laquelle l'Égypte pourra jouer le rôle d'État phare islamique, à condition qu'elle devienne économiquement indépendante et qu'elle ne subisse plus le diktat des institutions internationales, influencées par l'Occident. Quant à la partie subsaharienne à laquelle Huntington fait allusion lorsqu'il parle de civilisation africaine, elle est dominée à la fois par le christianisme occidental et l'islam. L'impérialisme européen ayant influencé l'Afrique dans tous les aspects : politique, économique, religieux et donc culturel. Nous voyons que Huntington situe l'humanité africaine à partir de la colonisation. On dirait que l'histoire de l'Afrique débute par son contact avec l'Europe, notamment l'Europe coloniale.

Pourtant l'histoire de l'Afrique est vieille que la colonisation. Bien plus, on ne saurait nier l'existence d'une religion ou des religions en Afrique, indépendamment de ces religions importées. Il n'existe aucun homme ou alors aucun peuple dans le monde qui ne croit pas à un être surnaturel, un être qui est au-delà et au-dessus de lui. Tout homme, tout peuple croit au Transcendant et cette croyance l'amène à vouer un culte à cet absolu à travers des rites. En effet, nous entendons par religion, à la suite de Joseph Ki-Zerbo, « *la croyance à un être transcendant auquel on est lié par des devoirs, par des droits aussi, auquel on a des comptes à rendre, qu'on invoque, auquel on fait des sacrifices, qu'on implore pour telle ou telle chose et qu'on remercie* »²⁹³. Pour le cas de l'Afrique, les croyances, autres que celle relevant des religions importées, constituent des religions au même titre que ces dernières. Et ces religions africaines sont monothéistes ; elles professent un seul Dieu suprême de qui les hommes tiennent leur existence. Les différents rites à travers lesquels l'Africain manifeste son attachement à l'Absolu font la spécificité de leur croyance.

²⁹² *Ibid.*, p. 45.

²⁹³ J. Ki-Zerbo, « Les Religions africaines traditionnelles », in *Tradition et modernisme en Afrique Noire*, Paris, Seuil, 1965, pp. 97-98.

Par exemple, le culte des crânes chez le peuple Bamiléké témoigne de la parfaite communion de Dieu avec les vivants et les morts. Les morts, qui ne sont rien d'autres que les ancêtres dont l'existence terrestre fut digne et mérite d'être honorée, sont des médiateurs entre les vivants et Dieu. En quoi ceci diffère de ce que professe le christianisme dans sa forme catholicisée ? Les catholiques ne vouent-ils pas un culte à Dieu en vénérant les morts qu'ils appellent les Saints ? N'exhument-ils pas les ossements de ces morts après leur canonisation ? Ce n'est donc pas parce que les croyances africaines n'obéissent pas à la même orthodoxie ou aux mêmes rituels du christianisme ou de l'islam, qu'elles ne constituent pas des religions. À chaque religion ses rituels, ses officiels. À cet effet laissons parler Ki-Zerbo :

Dans la mesure où il y a des croyances, j'estime qu'il y a religion ; ces religions n'ont pas un clergé à part, c'est le père de famille ou bien le chef du village qui exerce les fonctions religieuses ; il y a une grande différence importante par rapport aux autres religions, et c'est l'une des raisons pour lesquelles ces religions ne sont pas aussi expansionnistes, aussi impérialistes que les religions qui ont été apportées ici. Il n'y a pas un clergé à part, il est fondu dans la vie générale.²⁹⁴

Huntington oublie alors que, bien que le christianisme occidental et l'islam soient fortement enracinés en Afrique subsaharienne, l'Afrique de la périphérie (celle que Serge Latouche appelle « l'autre Afrique »²⁹⁵) est restée enclavée dans sa religion ou, du moins, dans ses religions ancestrales. De plus l'adhésion aux religions importées n'empêche pas l'Africain de nouer avec sa religion, du moins avec sa spiritualité ancestrale. C'est le cas des Bamiléké de l'Ouest Cameroun qui pratiquent davantage le culte des crânes, malgré leur adhésion au catholicisme ou au protestantisme. L'argument religieux, comme nous l'avons dit plus haut, est insuffisant et faible pour définir une civilisation. Au paradigme de détermination ou de définition de la civilisation, sur la base duquel il nie l'existence d'une civilisation africaine spécifique, nous lui opposons l'approche « genre de vie ». Le paradigme « genre de vie » que nous introduisons dans cette étude des civilisations nous permettra de comprendre que tout comme l'Occident, la Chine ou la société musulmane, la société africaine constitue une civilisation bien distincte.

²⁹⁴ *Id.*

²⁹⁵ S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance : L'autre Afrique*, Col. La ligne d'horizon, Lorient-France, Atelier, 2008.

II.2 L'approche « genre de vie » comme mise en évidence de la civilisation négro-africaine

Maurice Crouzet, dans la préface générale de l'*Histoire générale des civilisations* publiée en 1961, montrait déjà que le concept de civilisation doit se prendre au pluriel, car à chaque groupe humain correspond une civilisation qui lui est propre : « *tout groupe humain organisé possède sa civilisation* »²⁹⁶, affirmait-il. Il poursuit en rappelant que l'histoire de l'humanité fait état de l'existence d'une multitude, d'une pluralité de civilisations dont « *chacune se définit par un ensemble d'idées et d'institutions politiques, de conditions de la vie matérielle et de la technique, de force de production et de rapports sociaux, par toutes les manifestations de l'activité religieuse, intellectuelle et artistique* »²⁹⁷. Ces propos de Crouzet nous permettent de rendre compte de l'essoufflement de l'étude huntingtonienne des civilisations. Il est certes vrai que Huntington prend en compte ces éléments, comme caractéristiques d'une civilisation, mais la limite de sa réflexion se situe au niveau de la primauté qu'il accorde à la religion. Pour lui c'est la religion qui engendre les autres composantes de la civilisation. Or toutes les composantes caractéristiques de la civilisation sont intimement liées ; elles résultent du rapport de l'homme à la nature, sa biophysique. La civilisation est et se conçoit donc comme la manière par laquelle un groupe humain, un peuple entre en relation avec la nature, avec autrui et avec la transcendance pour une cohabitation humainement vivable. C'est, en un mot, le style de vie d'un peuple. Ce style de vie, Vidal de la Blache et Max Sorre l'ont appelé : le « genre de vie ».

Selon Vidal de la Blache et, à sa suite, Max Sorre, les civilisations se lisent en termes de « genres de vie ». Par genre de vie nous entendons « *un ensemble collectif de pratiques transmises et consolidées par la tradition grâce auxquelles un groupe humain entretient son existence dans un milieu déterminé.* »²⁹⁸ C'est aussi « *un ensemble de techniques adaptatives avec ce qu'elles comportent d'éléments spirituels.* »²⁹⁹ De cette définition nous voyons que la civilisation renvoie au style de rapport que les hommes entretiennent à la fois entre eux, avec la nature et avec les divinités. Ce style de vie fait naître des pratiques, des comportements, des idéologies, des principes de vie, des valeurs morales ainsi que des spiritualités. Tout ceci en lien avec le milieu vital du groupe. C'est donc dire qu'à chaque milieu naturel correspond un

²⁹⁶ M. Crouzet, « Préface générale » de *Histoire générale des civilisations*, Paris, PUF, 1961.

²⁹⁷ *Id.*

²⁹⁸ M. Sorre, *L'homme sur la terre*, Paris, Hachette, 1961, p. 4.

²⁹⁹ *Id.*

genre de vie spécifique. En rapport avec son milieu naturel, chaque peuple développe un style de vie qui lui est propre. Le genre de vie met en exergue tous les aspects moraux et matériels du groupe humain concerné. Autrement dit le genre de vie englobe « *coutumes et lois, mœurs et religions, art et technique, réalités économique et sociales, tous les aspects culturel qui contribuent, inégalement suivant les cas, à donner ses traits particuliers à* »³⁰⁰ la civilisation.

Max Sorre invite à la connaissance du genre de vie de chaque groupe humain, pris dans son aire géographique, afin de comprendre leur fonctionnement : « *la connaissance des genres de vie fournit le meilleur critère pour définir des unités humaines* »³⁰¹, dit-il. Ce genre de vie n'est observable que dans un milieu biophysique, car « *le genre de vie ne peut se définir que par rapport au milieu biophysique, en particulier lorsqu'il est difficile.* »³⁰² Le milieu naturel dans lequel l'existence du peuple se déploie renferme le trésor matériel et spirituel dudit groupe humain. À partir de là il développe des schèmes de pensée, des activités économiques, des normes de conduites ainsi que des spiritualités. Max Sorre, en se fondant donc sur le genre de vie des groupes humains pour définir la civilisation dégage la solidarité qui existe entre tous les éléments caractéristiques de la civilisation. À cet effet il dit : « *Une civilisation, c'est essentiellement un certain style de vie dont tous les éléments caractéristiques sont solidaires les uns des autres.* »³⁰³

De ce qui précède nous pouvons récuser à Huntington son ignorance, non seulement du genre de vie des Africains, mais aussi de l'aire civilisationnelle africaine. Ignorance qui est à l'origine de sa réticence pour la reconnaissance d'une civilisation africaine spécifique. Peut-être que Huntington se situe dans la mouvance de ses compairs occidentaux. Ceux-ci, dans une posture hégémonique, ethnocentrique et égocentrique, ont décrit les autres sociétés, notamment l'Afrique, sous le prisme de leurs canons définitionnels d'une société civilisée. Les Occidentaux se considèrent comme le peuple civilisé, rationnel et moderne ; les autres peuples leur étant inférieurs et barbares, doivent entrer dans l'histoire en suivant le modèle occidental. Il s'agit là d'un argument tenant à justifier la colonisation. En effet, pour mieux avoir la mainmise sur les peuples colonisés, l'Européen a introduit dans la conscience du colonisé que sa religion n'est rien d'autre que du fétichisme, qu'il était un être arriéré, barbare et sauvage. De ce fait il méritait d'être civilisé. Certains ont même eu à faire cette caricature sans toutefois avoir fait un tour en

³⁰⁰ R. Bloch, *La grandes civilisation romaine*, Paris, Artaud, 1960, p. 13.

³⁰¹ M. Sorre, *Les fondements de la géographie humaine*, t. I et III, Paris, Armand Colin, 1952, p. 448.

³⁰² M. Bruneau, *Op.cit.*, p. 322.

³⁰³ M. Sorre, *Les fondements de la géographie humaine*, p. 448.

Afrique. On a encore en mémoire les thèses racistes d'un certain Hegel qui a décrit le Négro-africain comme un être anhistorique. À propos de l'Afrique il dit :

*L'Afrique repose dans un état de barbarie, de sauvagerie. C'est le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit. Son climat et sa nature tropicale rendent même impossible tout passage à l'état de la pensée, c'est un monde anhistorique, non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle.*³⁰⁴

Pour Hegel le Négro-africain n'a pas encore atteint la maturité humaine ; il reste un sous-homme. De ce fait il ne peut être que barbare et sauvage. Bref, le Nègre est un enfant. La chaleur du soleil qui le frappe au quotidien est hostile à toute activité intellectuelle, par conséquent il ne peut rien produire de bon dans son milieu. D'où son éloignement de l'histoire universelle.

Si certains Occidentaux, racistes, tels que Hegel, Heidegger, Kant, Lucien Lévy-Bruhl et bien d'autres ont caricaturé l'Afrique, au point de nier l'existence d'une certaine civilisation dans cette partie de la planète, d'autres par contre ont découvert en Afrique une avancée civilisationnelle remarquable, de par son organisation sociale, ses réalisations, avec une spiritualité adossée sur la croyance en un Dieu créateur, et non pas au fétichisme comme l'affirmaient les caricaturistes de l'Afrique. Qu'il nous soit permis de citer ce long passage de Ola Wale Elias dans lequel il dénonce la conception erronée de certains Européens sur l'Afrique :

*Il ne faut pas oublier que, voici encore une génération, l'Afrique pour un Européen de culture générale, était un pays désolé, le continent des fièvres, auquel ne pouvaient s'adapter que les aventuriers et les missionnaires. Les indigènes étaient des barbares, presque des animaux, une race d'esclave, un peuple dont l'état de dépravation grossière n'avait su produire que le fétichisme ... Et pourtant ! Au siècle dernier, alors même que ce point de vue prévalait en Europe, un groupe admirable de héros, allant de l'avant malgré le mépris, la fièvre et le cannibalisme, perçaient l'inconnu qui recouvrait la substance de cette partie du monde pour exhumer, avec une virilité superbe, son image visible.*³⁰⁵

Il ajoute :

Ces héros savaient que la conception vulgaire était erronée. Ils réussirent à jeter pour la première fois un regard sur des prestigieuses splendeurs, une

³⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1963, p. 142.

³⁰⁵ T. Ola Wale Elias, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, 1961. Cité par A. Césaire, « Y a-t-il une civilisation africaine ? », conférence donnée en Italie dans le cadre des programmes de l'Associazione Culturale Itallana, Janvier 1962, in www.universitepopulairemeroeafrica.org.

magnificence inconnue leur apparut. Mais il fallut encore une génération pour que l'âme de l'Europe fût prête à accepter ces connaissances nouvelles. Non pas que les premiers navigateurs européens de la fin du Moyen Age n'eussent fait dans le domaine de très remarquables observations. Lorsqu'ils arrivèrent dans la Baie de Guinée et aboutirent à Vaïda, les capitaines furent fort étonnés de trouver des rues bien aménagées, bordées sur une longueur de plusieurs lieues par deux rangées d'arbres. Ils traversèrent pendant de longs jours une campagne couverte de champs magnifiques, habitée par des hommes vêtus de costumes attachants dont il savaient tissé l'étoffe eux-mêmes! Plus au Sud, dans le Royaume du Congo, une foule grouillante habillée de soie et de velours, de grands États bien ordonnés, et cela dans les moindres détails, des souverains puissants, des industries opulentes. Civilisés jusqu' à la moelle des os! Et toute semblable était la condition des pays à la côte orientale, la Mozambique par exemple.³⁰⁶

Il conclut que

Les révélations des navigateurs du XVème au XVIIème siècle fournissent la preuve certaine que l'Afrique Nègre qui s'étendait au Sud de la zone désertique du Sahara était encore en plein épanouissement, dans tout leur éclat de civilisations harmonieuses et bien formées. Cette floraison, les conquistadors européens l'anéantissaient à mesure qu'ils progressaient. Car le nouveau pays d'Amérique avait besoin d'esclaves et l'Afrique en offrait des centaines, des milliers, de pleines cargaisons d'esclaves! Cependant, la traite des noirs ne fut jamais une affaire de tout repos, elle exigeait sa justification, aussi fit-on du Nègre un demi-animal, une marchandise. Et c'est ainsi que l'on invente la notion du fétiche comme symbole d'une religion africaine. Marque de fabrique européenne. Quant à moi, je n'ai vu dans aucune partie de l'Afrique nègre les indigènes adorer des fétiches. L'idée du Nègre barbare est une invention européenne.³⁰⁷

Malgré ces arguments de Wale qui rendent compte de l'avancé de la civilisation africaine, d'autres Blancs continuent de récuser l'idée d'un Noir créateur. Selon eux les Nègres n'ont jamais fait aucune prouesse en matière de civilisation : aucune technologie, aucune organisation sociale perfectionnée n'a pu être l'œuvre d'un Nègre ; rien qui soit assimilable à la technique, à la science, à l'art ou même à la religion ne pouvait surgir du continent africain. Même lorsqu'on évoque l'existence des grandes civilisations dans l'Afrique ancienne, l'homme blanc estime que celles-ci seraient l'œuvre d'un certain « Blanc mythique » et qui les aurait léguées aux Nègres, avant son évanouissement. À propos, laissons parler Cheikh Anta Diop :

Les civilisations éthiopienne et égyptienne, malgré le témoignage formel des Anciens, celles d'Ifé et du Bénin du Tchad, celle de Ghana, toutes celles dites néo-soudanaises (Mali, Gao, etc...), celle du Zambèze (Monomotapa), celles du Congo en plein Equateur, etc... d'après les cénacles de savants occidentaux, ont été créées par des Blancs mythiques qui se sont ensuite évanouis comme en un rêve

³⁰⁶ Id.

³⁰⁷ Id.

*pour laisser les Nègres perpétuer les formes, organisations, techniques, etc... qu'ils avaient inventées.*³⁰⁸

Si tel est vrai que les grandes civilisations de l'Afrique ancienne sont le legs de ces « Blancs mythiques » aux Nègro-africains, la question reste de savoir à quelle époque sont-ils arrivés en Afrique et où dans quelle leur région ont-ils séjournés ? Si l'histoire ne peut pas nous donner une réponse fiable à cette inquiétude, puisque la connaissance de ces Blancs mythiques reste incertaine, peut-être on concèdera aux partisans de cette thèse que ces êtres mythiques étaient peut-être des blancs, mais avec une peau noire, lorsqu'on sait que même l'Égypte ancienne dont la civilisation a influencé celles des autres peuples, cette Égypte pharaonique, était habitée par les Noirs. Ce n'était pas l'Égypte blanche qu'on voit aujourd'hui. Si donc aucun Blanc mythique, ayant été à l'origine des grandes civilisations africaines anciennes, n'a existé en Afrique, on peut alors déduire que de telles thèses ont été développées pour servir et justifier la colonisation. Pour mieux dominer le Nègre, le Blanc a tenu à effacer l'histoire de l'Afrique, il la falsifier. Il a enseigné au colonisé que l'Europe est le berceau de la civilisation ; que la science, la technique et les autres aspects de la civilisation sont d'essence occidentale. Ils auraient même amené le Noir à croire que Dieu est Blanc et que le diable est noir. Bref, « *le but est d'arriver, en se couvrant du manteau de la science, à faire croire au Nègre qu'il n'a jamais été responsable de quoi que ce soit de valable, même pas de ce qui existe chez lui.* »³⁰⁹

Bien avant Wale, le révérend père Placide Tempels, en mission d'évangélisation au Congo démocratique (Congo belge), étant entré en contact avec la culture africaine, découvrit la richesse culturelle et sapientiale du peuple africain. Dans un ouvrage, *La philosophie bantou*, publié en 1945, le missionnaire belge prendra le contre-pied des préjugés ethnocentristes des Occidentaux sur l'Afrique. Ses travaux portent sur l'affirmation d'une philosophie négro-africaine spécifique. Celle-ci se donne à lire dans l'éthos culturel africain. Autrement dit les traditions africaines, les mythes, les pratiques, les croyances (religions) du peuple africain sont autant d'éléments qui exposent la sagesse africaine, c'est-à-dire la philosophie africaine. Si par philosophie il faut entendre l'étude de la sagesse, selon l'étymologie grecque du mot. Tempels a invité les caricaturistes occidentaux de l'Afrique à ne pas se borner uniquement sur leurs critères de scientificité et de rationalité pour étudier le Nègro-africain ; il faut plutôt pénétrer son univers, sa métaphysique. En ce sens il dit :

³⁰⁸ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Quatrième édition, Paris, Présence Africaine, 1979, p. 7.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 8.

*Quiconque veut étudier les primitifs ou les primitifs évolués, doit renoncer à parvenir à des conclusions scientifiquement valables tant qu'il n'a pas su pénétrer leur métaphysique. Affirmer a priori que les primitifs n'ont pas d'idées au sujet des êtres, qu'ils n'ont pas d'ontologie et que toute logique leur fait défaut, c'est tourner le dos à la réalité.*³¹⁰

Cette assertion tempelsienne confirme ici ce que nous avons avancé plus haut, à savoir que la connaissance de l'espace vital d'un peuple est capitale pour comprendre sa civilisation, car toute sa vie est étroitement liée à son milieu naturel. Connaître l'espace vital d'un groupe humain c'est avoir été en contact avec lui, l'avoir pénétré. Or certains ont parlé de l'Afrique sans pourtant y avoir été. La sociologie ne nous enseigne-t-elle pas que c'est sur le terrain qu'on touche du doigt le fait et qu'on peut objectivement le décrire ? Comment donc parler de l'Afrique tout en étant hors d'elle ? Nous comprenons donc que c'est par pure ignorance du genre de vie des Négro-africains que certains sont parvenus à nier l'existence d'une civilisation africaine spécifique.

Tempels reconnaît l'existence d'une philosophie négro-africaine spécifique. Admettre qu'un peuple possède une philosophie, c'est reconnaître sa capacité à s'élever sur les hautes sphères de la rationalité, c'est-à-dire la capacité pour ce peuple de faire usage de la raison pour la compréhension et l'explication du monde, afin de donner un sens à sa vie. La philosophie est l'affaire des hommes ; en tant qu'art de la pensée, elle ne peut émerger que dans un milieu d'hommes, en tant qu'êtres de raison. Ceux-ci, intellectuellement émancipés, cherchent à comprendre et à expliquer l'organisation et le fonctionnement de l'univers, le rapport de l'homme avec lui-même, avec l'univers et avec l'invisible. L'africain s'inscrit aussi dans cette mouvance. Descartes ne disait-il pas que la raison est ce dont les hommes, sans distinction de race, de sexe, de région partagent en commun ? Même si l'usage de cette entité diffère d'une personne à une autre, d'un peuple à l'autre, ceci ne saurait être un prétexte pour exclure certains peuples de la rationalité et de la civilisation. On ne peut faire usage de la raison unilatéralement. La divergence des points de vue entre les hommes est la preuve que ceux-ci ne peuvent pas avoir des conceptions universelles, et par conséquent la rationalité ne saurait alors être une, mais plurielle. L'Occident ne doit donc plus regarder l'Afrique à partir de son miroir dans lequel elle veut à tout prix se voir, à défaut elle ne reconnaît pas l'Afrique comme une société civilisée, rationnelle et moderne.

³¹⁰ P. Tempels, *La philosophie bantoue* (1945), Troisième édition, Paris, Présence Africaine, p. 16.

L'argument de barbarie et de sauvagerie n'est pas le seul, avancé par les pourfendeurs de la civilisation africaine. D'autres s'attaquent à la civilisation africaine spécifique en posant l'idée de pluralisme culturel africain. Selon eux la pluralité des cultures en Afrique est un handicap pour l'émergence d'une civilisation africaine unique. De ce fait on ne peut pas dire que la société africaine constitue une seule et même civilisation. Cet argument est aussi fragile que celui de barbarie et de sauvagerie. La diversité culturelle africaine ne remet pas en cause l'unicité culturelle du peuple africain ; « *l'existence d'un pluralisme de cultures ne contredit pas l'existence d'une unicité de civilisation* »³¹¹, nous dit Aimé Césaire. Chaque contrée, chaque région peut receler plusieurs cultures conformément à chaque pays, mais ces pays nourrissent tous le sentiment de constituer et d'appartenir à une même civilisation, puisqu'ils se savent partager les mêmes traits caractéristiques culturels au sein de leur espace géographique, ceci à quelques différences prêtes.

Si les pays de l'Europe de l'Ouest affirment qu'ils font partie de la civilisation occidentale, malgré le foisonnement des cultures singulières telles que : la culture française, italienne ou britannique pour faire référence à la manière des Français, des Italiens ou des Anglais de vivre, est-ce la différence des styles de vie des Africains, pris singulièrement dans leurs pays respectifs, qui remettra en cause l'unicité de la civilisation africaine ? La multitude des cultures en Afrique noire ne peut pas conduire à l'affirmation d'une pluralité des civilisations. Toutes ces cultures ont des traits communs à travers lesquels chaque Africain, indépendamment de son pays, affirme son africanité. Par exemple tous les Négro-africains ont le même sens de la célébration de la vie et de la mort, même si le rituel diffère d'un peuple à l'autre. En ce sens Aimé Césaire affirme qu' « *il y a, coiffant les cultures noires, une civilisation nègre, une civilisation africaine.* »³¹² Ceci signifie que la civilisation s'inscrit dans un espace géographique étendu. Max Sorre parle d'aire de civilisation pour montrer le caractère étendue d'une civilisation dans un espace géographique donné. Cette aire civilisationnelle englobe les différentes entités civilisationnelles singulières présentes dans cet espace géographique. L'aire civilisationnelle est donc, d'après Max Sorre, « *une association de genres de vie d'un type plus général, ayant en commun ces formes supérieures de vie auxquelles on reconnaît une civilisation* »³¹³.

³¹¹ A. Césaire, « Y a-t-il une civilisation africaine ? », in www.universitepopulairemeroeafrica.org.

³¹² *Id.*

³¹³ M. Sorre, *Op.cit.*, p. 449.

Ayant dégagé toute conception erronée sur l'Afrique, ayant présenté la civilisation comme un genre de vie s'exprimant dans un espace naturel donné, il nous convient maintenant de dégager la spécificité de la civilisation africaine.

II.3 Bref aperçu de la civilisation africaine

Pour spécifier la civilisation occidentale, qu'il qualifie de moderne, Huntington se base à la fois sur l'activité intellectuelle de ce peuple, son système sociopolitique, économique sans oublier la convergence à l'unicité de son pluralisme linguistique. Nous nous servons des mêmes critères et caractéristiques, dans notre démarche, pour présenter la civilisation africaine. Mais il faut noter ici que la civilisation africaine dont il est question n'est pas celle de cette Afrique balkanisée. Nous parlons donc ici de cette Afrique des grands empires : l'Afrique précoloniale.

II.3.1 La socio politico-économique de la civilisation africaine

La société africaine précoloniale était celle des grands empires, de vastes territoires s'étendant à des millions de km². On peut citer entre autres : l'empire du Soudan, du Mali, du Niger, etc. Ils pouvaient couvrir environ cinq à six des États actuels. Présentons, à la lumière de Cheikh Anta Diop, l'étendu ainsi que la spécificité de certains de ces empires. L'empire du Soudan s'étendait « *Depuis le Diaka sur l'ouest du Niger jusqu'à l'océan atlantique et, du nord au sud, depuis le Sahara jusqu'à la lisière du Mali* »³¹⁴. La capitale de cet empire, le Ghana, était une grande ville qui jouissait d'une renommée internationale. Ici, l'empire pratiquait la laïcité qui est aujourd'hui un des piliers phare de la démocratie libérale. Cheikh Anta Diop soulignait déjà le caractère cosmopolite et international du Ghana : « *La capitale était déjà une ville cosmopolite, internationale ; elle avait son quartier arabe, l'islam était toléré à côté du culte traditionnel* »³¹⁵. En plus de la laïcité, cet empire avait une « *une organisation politique et administrative centralisée* ». L'empire du Mali quant à lui s'étendait de « *Kaoga (Gao) jusqu'à l'océan atlantique et du soudan jusqu'à la forêt danse. D'après Ibn khaldoun, l'empereur du Mali régnait sur tout le Sahara* »³¹⁶. L'empire du Songhaï, pour sa part, s'étendait de l'Est du Niger jusqu'à l'océan atlantique et « *de la frontière du pays de Bindoko*

³¹⁴Cheikh Anta Diop, *L'Afrique noir précoloniale*, Paris, Présence africaine, 1987, p 88.

³¹⁵*Ibid.*, p89.

³¹⁶*Ibid.*, p90.

jusqu'à Teghezza et ses dépendances sous Askia Mohammed »³¹⁷. La capitale y était Tombouctou.

La sociologie de la société africaine fait état d'une société stratifiée en castes. Chacune d'elles assurait une fonction bien précise dans la société : forgerons, cordonniers, tisserands, orfèvres. Contrairement à la société européenne où la division de la société en classes, bourgeois d'une part et prolétaires d'autre part, a conduit à l'exploitation de l'homme par l'homme, la stratification de la société africaine n'était qu'organisationnelle. Elle ne reposait que sur la division du travail. Aucune classe ne pouvait et ne devait exploiter l'autre. Le travail que chacun effectuait concourait au bien de la société tout entière. C'est la raison pour laquelle pour Cheikh Anta Diop « *la caste n'est autre chose qu'une profession considérée dans ses rapports dialectiques avec la société : une profession avec l'ensemble des avantages et des inconvénients que comporte son exercice.* »³¹⁸ C'est dire ici que nul ne recherchait son profit personnel, mais uniquement le bien de toute la communauté. Nous comprenons alors que la société africaine traditionnelle était une société humaniste. L'homme était au centre des préoccupations de la société ; la société et lui ne formaient qu'un tout homogène, et l'intégration de l'homme dans la société était le but visé. L'homme africain sait que le bien, le bonheur de l'homme est celui de toute la communauté, et vis-versa. La civilisation africaine met donc l'accent sur le sentiment de cohésion sociale, reposant sur les principes de justice et de solidarité : on parle alors de société communautariste.

La société africaine est communautariste, contrairement à la société occidentale qui brille par l'individualisme. En Afrique, l'homme est intégré dans la communauté. Parler de l'homme c'est parler de la communauté, et à partir de l'homme on peut se référer à la communauté. C'est la raison pour laquelle l'homme de la société africaine devait et, même, doit éviter de déshonorer la communauté, à travers ses pratiques. En Afrique on croyait à l'idée qu'une faute commise par un individu pouvait attirer la malédiction sur la communauté tout entière. Ceci traduit le lien étroit que l'homme avait avec la communauté. Les rapports synallagmatiques entre les hommes, et entre l'individu et la société sont tels qu'il n'existe pas de différence fondamentale entre les hommes, car tous sont égaux. C'est tout le sens du communalisme chez Kwamé Nkrumah. « *Le communalisme est une théorie sociopolitique selon laquelle il n'existe pas de différence fondamentale entre les individus au sein de la société,*

³¹⁷ *Id.*

³¹⁸ Cheikh Anta Diop, *Nation nègre et culture*, p. 350.

ils sont tous égaux par nature et, de ce fait, il existe une inter-responsabilité entre tous. »³¹⁹

Vue sous cet angle chaque individu est appelé à œuvrer pour le progrès de la société. L'individualisme et la paresse sont dans ce cas considérés comme anti-communautaires. Tout le monde a l'obligation de travailler : jeune ou vieux, chacun doit s'impliquer dans la construction de la société. Les biens qu'un individu pouvait posséder étaient une propriété de toute la communauté ; le producteur n'était qu'un propriétaire symbolique. En un mot, il n'était que l'intendant. C'est ce qui ressort de cet éloge que Julius Nyerere fait de la société africaine traditionnelle :

*Dans la société africaine traditionnelle chacun était un travailleur. On ne pouvait vivre autrement dans un village. Même le vieillard qui paraissait se reposer à son aise sans rien faire et pour qui tous les autres semblaient travailler, même lui, avait travaillé dur pendant sa jeunesse. La richesse que, maintenant, il semblait posséder, n'était pas à lui personnellement ; elle était sienne uniquement en sa qualité d'ainé d'un groupe qu'il avait produit. Il en était le gardien. Les biens ne lui donnaient, par eux-mêmes ni pouvoir ni prestige.*³²⁰

Sur le plan politique la société africaine était fondamentalement monarchique, mais une monarchie constitutionnelle, car le monarque ne gouvernait pas seul, encore moins selon ses caprices. Il était accompagné dans l'exercice de sa fonction d'autres organes intermédiaires tels que le collège électoral assuré par un Premier ministre, une cour de justice et des guerriers. L'Occident prétend être à l'origine de la démocratie dans le monde. Or l'égyptologue et anthropologue sénégalais, Cheikh Anta Diop, nous situe au cœur même de l'origine de la démocratie. La démocratie du peuple nègre est antérieure à la démocratie européenne. Même la démocratie grecque, affirme l'auteur de *L'Afrique noire précoloniale*, fut calquée sous le model de la démocratie négro-africaine. L'organisation politique des empires africains présentait déjà une nette séparation des pouvoirs. Le roi était assisté par un conseil du peuple dont les membres étaient choisis parmi les différentes catégories sociales. Ce conseil était « composé des représentants de chaque caste (cordonniers, etc...), du représentant des hommes libres (diaraf ndiambour ou premier ministre), du représentant d'esclaves : diaraf bount ker ou général d'armée, (...) Il était donc loin d'être un roi absolu »³²¹. Bien que le roi résultât de la souche royale, le successeur du roi n'était pas directement désigné, au contraire il était plutôt

³¹⁹ A. S. Onodua, *Le devenir de l'État africain postcolonial : une lecture critique du Le néo-colonialisme de Kwamé Nkrumah*, Mémoire de master II, Université de Yaoundé 1, Janvier 2020, p. 56.

³²⁰ J. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine suivi de la déclaration d'Arusha*, Trad. Jean Mfoulou, Paris, Présence africaine, 1970, p. 19.

³²¹ Cheikh Anta Diop, *Nation nègre et culture*, p. 537.

investi à la suite d'une élection à scrutin indirect auquel prenaient part les grands électeurs. Lisons à propos ce qu'il dit au sujet de l'empire Mossi :

*L'empereur, le Moro Naba sort héréditairement de la famille du Moro Naba défunt ; mais sa désignation n'est pas automatique. Il est choisi par un collège électoral présidé par le Premier Ministre, le Togo Naba [...] qui, pourtant n'est pas un Nkomsé (c'est-à-dire un noble), mais sort d'une famille ordinaire ; il est en réalité le représentant du peuple, de l'ensemble des hommes de condition libre, des citoyens qui composent la nation Mosi.*³²²

Qui dit démocratie, dit alternance au pouvoir. La société africaine ancienne respectait ce principe. Le Négro-africain savait que la vigueur, la force, la lucidité mentale et intellectuelle étaient nécessaires, capitales pour que le roi assure efficacement sa fonction. Pour cela lorsque le roi ne représentait plus ces qualités, du fait de sa vieillesse, il était du coup écarté du pouvoir afin de céder la place à un plus jeune que lui. Puisqu'on est roi à vie et qu'il ne peut en avoir deux rois dans un même empire, le roi destitué était mis à mort au cours d'un rite. En Égypte, ce rituel, devenu symbolique, se nommait « *Fête du Sed* ». Le roi passait par un rajeunissement aux yeux du peuple et était de nouveau apte à assumer ses fonctions.

En tant qu'être sacré par excellence, le roi devait aussi être l'homme qui avait le plus de force vitale. Le roi avait l'obligation de protéger les plus faibles, de garantir une administration juste. Toute tentative d'abus du pouvoir de la part du roi avait pour conséquence immédiate la révolte du peuple et le bouleversement du régime. C'est donc à juste titre que l'auteur de *Nation nègre et culture* écrit : « *si le roi abuse de ses pouvoirs, devient injuste, et ne protège plus les faibles, si le peuple était écrasé sous le poids d'une administration corrompue, il s'ensuit l'apparition d'une conscience de classe et le bouleversement du régime : c'est ce qui arriva en Égypte au temps de la VI^e dynastie* »³²³. Aussi, Lorsque le niveau de la force vitale du roi baissait au-dessous du seuil minimal acceptable, il se produisait une rupture au niveau des forces ontologiques. S'il continuait de régner, ce ne pouvait être désormais qu'un danger pour le peuple.

L'économie de la société africaine traditionnelle reposait sur le travail de chaque caste : forgerons, cordonniers, tisserands, bref toute la classe laborieuse œuvrait pour la stabilité économique de la société. Les objets qu'ils produisaient n'étaient pas considérés comme un luxe pour eux, mais ils étaient indispensables à la vie de la société. Chacun cherchait à combler les besoins de la société, car la demande était abondante. C'est pourquoi il n'y avait presque

³²² Cheik Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, Présence africaine, Paris, 1987, p. 50

³²³ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, p. 536.

pas de chômage dans la société.³²⁴ Tout comme dans la Rome antique de César, les gouvernements de la société africaine ancienne avaient instauré une sorte d'impôt qu'ils prélevaient chez tous ceux qui exerçaient une activité lucrative dans la société. Cet impôt entrait directement dans le trésor de l'empire afin de couvrir les besoins de toute la société. Il était prélevé « *comme une dime, comme un prélèvement rituel, sur les biens des sujets* »³²⁵. Les caisses de l'empire étaient aussi remplies grâce aux prélèvements douaniers sur les importations et exportations des produits. Nous pouvons donc dire, à la suite de Cheick Anta Diop, qu'il serait impossible de ne pas reconnaître à l'Afrique précoloniale une forme d'organisation de type moderne. Car, de l'activité douanière par exemple, l'on « *supposait une comptabilité précise ; de même le paiement des impôts et d'autres redevances implique la délivrance de reçus, surtout aux négociants (...) Il en existe de même en ce qui concerne des relations de toutes sortes qui existaient entre le pouvoir centrale et les différentes provinces en vue de la coordination administrative.* »³²⁶ Ce génie de la civilisation négro-africaine est aussi perceptible dans l'art négro-africain qui, selon nous, est l'expression-même du pouvoir créateur du Négro-africain.

II.3.2 L'esprit de la créativité artistique de la civilisation négro-africaine

L'art est une production de l'esprit humain d'une œuvre matérielle, grâce au travail manuel et la technique ou grâce à l'intelligence, réalisant une conception de beauté. En rapport avec le beau, l'art est en une imitation de la nature, dans laquelle l'homme cherche, non pas à la copier, mais à l'exprimer, à la décrire et la représenter. L'art, dans ce sens, se révèle alors comme la phénoménologie du génie créateur de l'intelligence humaine, au même titre que la nature manifeste la puissance créationniste de l'intelligence divine. C'est ce que Victor Hugo laisse entrevoir lorsqu'il dit : « *L'art c'est la création propre de l'homme. L'art c'est le produit nécessaire et fatal d'une intelligence limité, comme la nature est le produit nécessaire et fatal d'une intelligence infinie. L'art est à l'homme ce que la nature est à Dieu* »³²⁷.

En affirmant que l'art est le produit de l'intelligence humaine, revient à dire que l'art renvoie aux œuvres que l'esprit humain réalise : sculpture, poterie, artisanat, poésie, écriture, chant, etc. Ces œuvres, bien qu'étant celles de l'esprit, ne sont pour autant pas dissociées de la matière. C'est-à-dire que l'art n'est pas indépendant de la nature, du monde. Les œuvres d'art,

³²⁴ *Ibid.*, p. 350.

³²⁵ Cheikh Anta Diop, *L'Afrique noire pré-coloniale*, p. 101.

³²⁶ *Ibid.* pp. 109-110.

³²⁷ V. Hugo, *Post-scriptum de ma vie*, 1901, p. 17, in *Œuvre complète*, Tom 17

qui sont des œuvres de l'esprit, s'inspirent de la nature et prennent corps dans celle-ci. L'art relève de ce fait d'une transcription de la nature par l'esprit. L'esprit qui, dans son intériorité, fait corps avec l'extérieur, c'est-à-dire avec la nature, pour réaliser les œuvres d'art. C'est ce que l'intellectuel camerounais, Ébénézer Njoh Mouelle, dans *De la médiocrité à l'excellence*, appelle « la spiritualité artistique ». Ici, l'artiste n'est pas séparé du monde extérieur ; c'est du monde que naît la spiritualité de l'artiste, qui s'inspire de la nature. Nous comprenons donc qu'« *Il n'y a pas pour l'artiste, une spiritualité indépendante de la matérialité et du monde* »³²⁸.

En tant qu'activité spirituelle, l'art est l'apanage de tout être humain, de tout peuple. C'est-à-dire que tout homme, tout peuple est capable de production artistique. C'est dans ce sens que nous pouvons spécifier l'art en fonction des peuples, comme le peuple de la partie subsaharienne d'Afrique : le peuple négro-africain. Ainsi, parler de l'art négro-africain renvoie à la créativité artistique du peuple de l'Afrique noire. Il s'agit de la culture, de la production, de la tradition, du savoir-faire du peuple noir d'Afrique. Cet art est exprimé à travers la sculpture, l'artisanat, la poterie, la musique, la danse, les contes, la poésie. Bref dans tous les éléments que le Négro-africain se sert pour décrire, exprimer et représenter le monde et la création tout entière, d'affirmer son identité et poser sa valeur ontologique. C'est dans ce sens que Jean-Godefroy Bidima dit que l'art négro-africain est « *entendu comme la manifestation d'une essence nègre dans les productions artistiques* »³²⁹. Il poursuit en soulignant que cet art « *a servi aux Africains à asseoir et affirmer « l'africanité »* »³³⁰. De ce qui précède, nous pouvons affirmer, sans risque de nous tromper, que l'art est l'un des éléments déterminant un peuple dans sa spécificité. C'est dans cette optique que Bidima affirme que « *l'art africain permettait ainsi de situer l'essence de l'âme nègre* »³³¹.

L'art négro-africain est la manifestation même de la liberté artistique du Négro-africain, lorsqu'on sait que la créativité ne peut se produire que chez un sujet libre. Celui-ci est capable d'opérer une ascension spirituelle afin de percer les mystères de la nature, la comprendre et la représenter. Le Négro-africain avait cette capacité de tutoyer la nature, de la dompter. Aucune force extérieure ne l'influence, en dehors de son génie intuitif qui le guide. On comprend alors ces propos de Cheikh Anta Diop pour qui « *liberté audacieuse, rythmes puissants, invention plastique toujours valable (...) sont les caractéristiques générales de l'art nègre.* »³³² La

³²⁸ E. Njoh Mouellè, *De la médiocrité à l'excellence*, p. 141.

³²⁹ J-G., Bidima, *L'art négro-africain*, col. Que sais-je ?, p. 6.

³³⁰ *Id.*

³³¹ *Ibid.*, p. 13.

³³² Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, p. 339.

créativité artistique du Négro-africain n'est pas un simple plaisir de créer, ce que nous pouvons appeler l'art pour l'art. Mais du fait de son essence divine, l'art négro-africain a un caractère religieux ; il a une téléologie mystico-religieuse et politique. En effet, l'art négro-africain est « *au service du culte religieux et royal. D'un bon à l'autre de l'Afrique Noire en passant par l'Égypte, les statues avaient primitivement pour but d'être le support du « double » immortel de l'ancêtre après la mort terrestre de celui-ci.* »³³³ C'est dire que l'objet d'art, en l'occurrence la statue, est une sorte de prolongement de l'existence terrestre d'un ancêtre, quoi que ce dernier soit physiquement invisible. En la statue le Négro-africain rend présent un ancêtre et, de ce fait, lui fait des offrandes et des libations. Nous comprenons pourquoi les lieux dans lesquels sont placées les statues sont sacrés, ce sont des sanctuaires. Car ici, les ancêtres, les esprits et même les divinités se font présents, communiquent et communient avec les vivants au travers de ces statues.

Cette place qu'occupait ou qu'occupe la statue dans le rituel religieux africain est peut-être la raison pour laquelle l'Occident a taxé la religion négro-africaine de fétichisme. Pourtant il n'en est pas question de fétichisme dans la religion négro-africaine. Le fétichisme est une sorte d'idolâtrie, en ceci qu'on théomorphise la statue, qu'on la divinise. Il faut savoir que le Négro-africain n'adorait et n'adore pas les objets. Il croit plutôt en la transmission, au travers de ces objets sculptés, de la puissance du Dieu créateur. Il croit que Dieu, tout comme les ancêtres agissent en lui à travers ces objets. Ils sont en quelque sorte la courroie de transmission des énergies, de l'au-delà vers le monde des vivants. Selon le Négro-africain le pouvoir créatif qui a conduit à la fabrication d'un objet d'art est d'origine divine. Si donc c'est le pouvoir de Dieu qui est à l'œuvre dans la création d'une statue par exemple, il est logique qu'il (Dieu) peut aussi agir sur l'homme à travers elle, mais cette statue n'est pas Dieu. En ce sens Maurice Delafosse disait :

*les Noirs africains croient tous en la vertu d'objets fabriqués par l'homme et réputés, en raison du caractère spécial des rites qui ont présidé à leur fabrication ou à leur consécration, doués de pouvoirs magiques ; mais cette croyance, commune, à des degrés divers, à toute l'humanité, ne traduit pas le caractère spécifique de leur religion, pas plus que la croyance à la vertu des amulettes confectionnées par le marabout n'est l'islamisme ni que la croyance à la vertu des médailles bénites n'est le christianisme.*³³⁴

³³³ *Id.*

³³⁴ M. Delafosse, *Les civilisations négro-africaines*, Paris, Librairie stock, 1925, p. 10.

Les Négro-africains ne croient donc pas aux statues, encore moins au totem ainsi que certains détracteurs de la civilisation africaine l'ont affirmé. Les Négro-africains sont théistes, nous dirons même qu'ils sont monothéistes, car ils croient au Dieu créateur. Ce Dieu se manifeste non seulement dans les différents phénomènes de la nature – tels que la pluie, le vent, etc. – mais aussi au travers des ancêtres et autres esprits. C'est pourquoi l'ancêtre devait être représenté, c'est-à-dire sculpté, dans l'optique de marquer éternellement sa présence parmi les siens. « *Le but primordial de la statue, souligne Cheikh Anta Diop, était (donc) de supporter le double de l'ancêtre* »³³⁵. Il revenait pour cela à l'artiste de sculpter un objet à forme humaine, un ancêtre symbolique dont l'existence devait être pérennisée dans ladite statue. C'est ainsi que l'artiste voyait sa tâche achevée. De ce qui précède il convient de noter que les objets sculpturaux de l'art négro-africain ne sont pas de simples objets esthétiques, destinés à la décoration ou alors pour embellir les musées. Ils sont d'abord des objets de culte, rituels sociaux comme religieux, puisqu'ils sont le signe représentatif de la vie du Négro-africain dans ses rapports avec le cosmos et l'au-delà (règne des esprits des ancêtres et de la divinité).

Dans la société africaine l'homme et le cosmos ne font qu'un ; le Négro-africain, contrairement à l'homme européen, n'est pas séparé de la nature et du cosmos. Il intègre plutôt la nature et communique avec elle ; il sait qu'il fait partie de la nature. De ce fait le Négro-africain n'a pas une prétention de dominer la nature, de la vaincre, car toute domination de la nature peut entraîner sa destruction et, par ricochet, la destruction de l'homme. Sur ce point l'Occident subit déjà les conséquences néfastes de la violence qu'il exerce sur la nature. En cherchant à tout prix, voire à tous les prix à vaincre la nature, l'Occident « *a fini par être vaincu par sa propre puissance. Il est devenu le prisonnier des objectivations de son propre esprit, le prisonnier de ses concepts et des catégories qu'il a inventées pour appréhender le monde.* »³³⁶ Aujourd'hui l'Occident est de plus en plus victime des effets du réchauffement climatique à cause de l'exploitation abusive de la nature. Par contre le Négro-africain s'insère dans la nature, il l'embrasse mais tout en évitant de se laisser vaincre par elle. Entre la nature et l'homme africain, il existe une parfaite communion et d'harmonie. C'est cette convivialité qui est transposée dans l'art négro-africain.

L'art négro-africain se révèle alors comme la transposition, la manifestation de la vie de l'homme africain en rapport avec l'univers. Il est l'ensemble des expériences de l'homme dans sa biophysique, ainsi que ses rapports, ses liens avec l'au-delà. Cette conception de l'art négro-

³³⁵ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, p. 339.

³³⁶ A. Césaire, « Y a-t-il une civilisation négro-africaine ? »

africain rejoint cette définition qu'Ola Balogun donne de l'art. Il présente l'art comme « *une activité qui vise à nous faire pénétrer plus profondément dans la signification de la vie, en exprimant de façon réaliste ou abstraite quelques-uns des aspects permanents ou éphémère de notre présence au monde.* »³³⁷ Nous comprenons alors pourquoi les objets d'art en Afrique requièrent une considération importante, surtout dans les cérémonies culturelles sociale et religieuse. Les statues, de différentes espèces, tout comme les masques ont un but ritualiste ; ils sont « *utilisés à l'occasion des cérémonies rituelles sociales ou religieuses.* »³³⁸ C'est le cas du peuple grassfield de l'Ouest Cameroun qui ne manque pas souvent d'arborer les masques et autres objets d'art (bracelets, habit, lance, etc.) lors de leurs cérémonies culturelles et même pendant les cérémonies funèbres.

Tout ce potentiel artistique de la civilisation négro-africaine, avec une bonne organisation politique reposant sur la socio-démocratie où l'homme est la finalité de toute action politique, sans oublier des activités économiques qui ont fait de l'Afrique un pôle d'attraction des échanges des biens entre les peuples dans le monde. Ce serait alors de la pure malhonnêteté scientifique de la part de Samuel Huntington de méconnaître l'existence d'une civilisation africaine spécifique. Si ce n'est pas par pur hégémonisme ou ethnocentrisme, nous pouvons voir en cette position de Huntington, vis-à-vis de l'Afrique, une ignorance des travaux d'un certain Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Ola Balogun, Maurice Delofosse et bien d'autres qui ont abordé la question de la civilisation négro-africaine, ceci en affirmant que celle-ci est même bien antérieure à la civilisation Européenne, pour ne pas dire occidentale. Cheikh Anta Diop, remontant aux sources de la civilisation africaine, c'est-à-dire dans l'Égypte pharaonique, celle des Noirs, a scientifiquement démontré que la civilisation grecque antique est fille de la civilisation égyptienne. D'après l'égyptologue sénégalais, c'est en Égypte antique que les Grecs se sont initiés dans les sciences : la mathématique, l'astronomie, la médecine, sans oublier la philosophie. Ce sont les Égyptiens (noirs), les ancêtres des Nègres qui ont inventé toutes ces sciences qui ont été enseignées en Grèce et dont l'Europe se réclame aujourd'hui la paternité. Pour plus d'élucidation, laissons parler l'intellectuel sénégalais :

En disant que ce sont les ancêtres des Nègres, qui vivent aujourd'hui principalement en Afrique Noire, qui ont inventé les premiers les mathématiques, l'astronomie, le calendrier, les sciences en général, les arts, la religion, l'agriculture, l'organisation sociale, la médecine, l'écriture, les techniques, l'architecture ; que ce sont eux qui ont, les premiers, élevé des édifices de

³³⁷ Ola Balogun, « Forme et expression dans les arts africains », in *Introduction à la culture africaine*, Paris VI^e, Union générale d'éditions, 1977, p. 51.

³³⁸ *Ibid.*, p. 57.

*6.000.000 de tonnes de pierres (Grande Pyramide) en tant qu'architectes et ingénieurs – et non seulement en tant qu'ouvriers ; que ce sont eux qui ont construit l'immense Temple de Karmak, cette forêt de colonnes, avec sa célèbre salle hypostyle où entrerait Notre-Dame avec ses tours ; que ce sont eux qui ont sculpté les premières statues colossales (Colosses de Memnon, etc.), en disant tout cela on ne dit que la modeste et stricte vérité, que personne, à l'heure actuelle, ne peut réfuter par des arguments dignes de ce nom.*³³⁹

Nous n'oublions pas le mouvement de la Négritude porté par Aimé Césaire, Léopold S. Senghor, Franz Fanon, ainsi que le mouvement panafricaniste, lesquels ont clamé haut et fort l'existence et l'unicité de la culture négro-africaine. Cette culture qui, aujourd'hui, est victime de la pression de la civilisation ethnocidaire occidentale. C'est pour s'inscrire en faux contre ce génocide culturel en Afrique, lequel est porté par l'occidentalisation du monde, que ces mouvements, négritude et panafricanisme, tendent à reconstruire la civilisation africaine qui, certes se détériore à petit feu avec la perte de ses éléments, mais garde néanmoins son esprit. L'objectif étant de restaurer la culture africaine dans une dynamique du progrès de l'Afrique. Ainsi donc si les Africains s'insurgent, se soulèvent contre l'Occident, ce n'est pas d'abord au nom de la religion, mais c'est pour sortir de la paupérisation accrue dans laquelle leur relation avec l'Occident a plongé leur continent.

III. L'Afrique à la recherche de son Renouveau culturel

III.1 Enjeu du Renouveau culturel africain

Le vent de contestation de l'occidentalisation tous azimuts de l'Afrique, qui souffle dans le continent Noir, ne se limite pas uniquement dans l'arène politique ou économique. Pour un observateur qui suit l'évolution de la société africaine depuis ces deux décennies du XXI^e siècle, il peut constater un mouvement révolutionnaire culturel qui prend de plus en plus corps dans la société africaine. Que ce soit l'élite intellectuelle du courant égyptologique ou celle du courant panafricaniste, ou même au sein de l'opinion publique africaine, on peut remarquer une volonté des Africains de réanimer, de restaurer la culture africaine de la période précoloniale. Cette révolution culturelle s'inspire ou alors est en continuité de celle entamée par les nationalistes africains de la période pré-indépendance et ceux des deux ou trois décennies qui ont suivi les indépendances africaines, au rang desquels : Cheikh Anta Diop, Nasser, Aimé Césaire, Franz Fanon, Kwamé Nkrumah, Thabo Mbeki, Mouammar Kadhafi, pour ne citer que ceux-là. Ces penseurs et hommes politiques ont entamé une révolution culturelle en Afrique dans l'optique

³³⁹ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, p. 249.

de se défaire du joug culturel occidental qui pèse sur la société africaine. Pour ce faire, ils ont procédé par la révolution des consciences, ceci en restaurant l'histoire, la vraie histoire de l'Afrique. En ce sens Kwamé Nkrumah écrit :

*Notre renaissance africaine insiste beaucoup sur la façon de présenter l'histoire. Il faut écrire notre histoire comme l'histoire de notre société, non comme l'histoire d'aventuriers européens. La société africaine doit être considérée comme jouissant de sa propre intégrité ; son histoire doit être le reflet d'elle-même, et les contacts avec les Européens ne doivent y figurer que sous l'angle de l'expérience des Africains, même s'ils ont été une expérience plus importante que toutes les autres.*³⁴⁰

L'histoire de l'Afrique, selon Nkrumah, doit relater le vécu concret et réel des Africains. Celle-ci n'a pas pour point de départ le contact de l'Afrique avec l'Europe ; elle est bien antérieure. La situer au contact de l'Afrique avec l'Europe, ce sera la tronquer, la diluer, puisqu'on se servira des données présentées, voulues par ceux que Nkrumah appelle « les aventuriers européens ». Ceux-ci ont présenté une Afrique sombre, une Afrique barbare, une Afrique qui ne pouvait faire autrement que de recourir à l'Europe pour sortir de son obscurantisme. Une telle histoire ne présente véritablement pas le vrai visage de l'Afrique et plus encore, ainsi que le dit Jean-Marc Ela, « *l'histoire africaine ne se résume pas dans l'épisode colonial.* »³⁴¹ Car comme nous l'avons vu avec Cheikh Anta Diop, l'Afrique était un monument de la civilisation dans le monde. On n'aura même pas peur d'affirmer qu'elle fut le berceau de la civilisation, lorsqu'on sait que c'est en Afrique, notamment en Égypte antique (Noire) que les premiers penseurs européens se sont imprégnés de la science. Seulement qu'au contact de l'Afrique avec l'Europe, cette civilisation a été entamée.

Si nous comparons la période médiévale en Europe et la période coloniale en Afrique, il ressort une concordance dans les situations crises qui frappèrent politiquement, scientifiquement et économiquement les deux sociétés. La période coloniale est pour l'Afrique ce que le Moyen-âge fut pour l'Europe. Si le Moyen-âge a été perçu en Europe comme l'âge noir de la raison, période pendant laquelle le *credo* prit le dessus sur le *ratio*, le contact de l'Afrique avec l'Europe coloniale a conduit à la somnolence de la civilisation africaine. Les civilisations africaine et européenne (occidentale) s'étant rapprochées, de manière brusque et brute, ce rapprochement a conduit à la destruction de la civilisation africaine. D'où la nécessité et l'urgence de réanimer la culture africaine. Les civilisations sont des entités vivantes. En tant

³⁴⁰ Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 80.

³⁴¹ J.-M. Ela, *L'Afrique à l'ère des savoirs : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 243.

que telle, elles obéissent à la loi de l'évolution, à savoir que tout être naît, croît, décroît et, si possible, renaît (en référence à sa descendance). Il en est de même des civilisations. Elles connaissent une évolution en courbe ou circulaire. Selon Boubacar Diop, les civilisations obéissent à loi de l'évolution et de la dissolution, car rien n'est permanent ni immuable. Bref il dit : « *Aucune condition n'est permanente ni immuable, il existe une loi de l'évolution et de la dissolution, les civilisations naissent, se développent et tombent en déclin, s'enfoncent dans la barbarie, puis après un certain temps, renaissent* »³⁴².

Deux mobiles sous-tendent toute civilisation : son esprit et ses composantes. Lorsqu'une civilisation est attaquée, c'est généralement dans ses composantes et non dans son esprit. L'esprit d'une civilisation est son principe vital, c'est lui qui meut la civilisation et permet de la reconstituer lorsque ses composantes sont attaquées par une civilisation étrangère, à caractère impérialiste. Ainsi « *tant que l'esprit n'est pas mort, [la] civilisation n'est pas morte* »³⁴³. Pris dans ce sens, c'est l'esprit de la civilisation qui permet de la réanimer lorsqu'elle commence à se détériorer. Étant donné que la détérioration de la civilisation africaine est causée par l'introduction des composantes des civilisations étrangères (euro-chrétien et arabo-musulman) qui ont pris corps dans la société africaine, il ressort que la Renaissance africaine sera une sorte de syncrétisme culturel, c'est-à-dire une combinaison de la culture africaine ancestrale avec les éléments issus des cultures euro-chrétienne et musulmane, puisqu'il y a certaines fractions de la société africaine qui ont été influencées par ces deux dernières cultures. Ce qui fait de la société africaine une société nouvelle, comme l'affirme l'auteur du *Consciencisme* : « *Notre société n'est pas l'ancienne société ; c'est une société nouvelle, élargie par les influences musulmanes et euro-chrétiennes.* »³⁴⁴

La société africaine nouvelle à construire, du moins culturellement, est celle dans laquelle toutes les forces révolutionnaires doivent agir dans le sens de la convergence vers l'unité (diversifiée) des trois fractions qui meublent et meuvent la société africaine contemporaine. En effet d'après Kwamé Nkrumah, la société africaine contemporaine est constituée de trois fractions : les fidèles de la tradition ancestrale, la fraction des influencés de la culture euro-chrétienne et en fin la fraction des défenseurs de la culture musulmane. La cohabitation de ces trois fractions n'est souvent pas pacifique à cause des revendications

³⁴² B. Diop, « La Renaissance africaine selon Cheikh Anta Diop, Nasser et Nkrumah, jusqu'à Mbeki », in <https://www.africavenir.org/nc/fr/newsdetails/article/la-rennaissance-africaine-selon-cheikh-anta-diop-nasser-et-nkrumah-jusqua-mbeki.html>

³⁴³ A. Césaire, « Y a-t-il une civilisation africaine ? »

³⁴⁴ Kwamé Nkrumah, *Le consciencisme*, p. 89.

culturelles dont font montre les individus de chacune de ces trois fractions, surtout ceux des fractions des deux cultures étrangères. La restauration d'une société africaine solide, unie et prospère ne sera alors possible qu'avec la recherche de la coexistence harmonieuse et pacifique de ses trois fractions. Une telle entreprise ne peut être réussie que si et seulement si le principe directeur de cette révolution est l'humanisme.

Les principes d'humanisme, dit Nkrumah, sont ceux qui doivent guider et sous-tendre l'action révolutionnaire en Afrique. L'homme étant le bien des biens de toute société, l'intérêt principal à rechercher, il doit être au centre de nos préoccupations, peu importe nos convictions et orientations culturelles. Pour Nkrumah, le Renouveau africain doit suivre une idéologie, capable de cristalliser les esprits et les converger vers cet idéal d'unité et de coexistence. C'est dans ce sens qu'il propose « le consciencisme philosophique » comme idéologie de la révolution africaine. Le consciencisme philosophique que Nkrumah préconise pour la renaissance africaine est une mise en évidence à la fois de « *l'expérience africaine de la présence musulmane et euro-chrétienne et celle de la société traditionnelle* »³⁴⁵ dans la société africaine contemporaine. C'est dans la prise en compte de toutes ces expériences et dans l'établissement d'une synergie, d'une symbiose entre les différentes fractions de la société que l'Afrique pourra renaître et se développer.

III.2 Les axes de rénovation de la culture africaine

Samuel Huntington a présenté l'indigénisation comme le processus par lequel les civilisations non occidentales s'approprient leur culture. Elle s'opère par l'adaptation des techniques modernes de développement, les modèles de gouvernance, la science, etc. dans leur espace culture. Autrement dit l'indigénisation consiste à penser le développement, la politique, la science à partir de la culture endogène, au détriment des cultures étrangères. L'Afrique n'est pas en reste dans cette politique d'indigénisation. S'inspirant des précurseurs de la révolution africaine, la nouvelle génération révolutionnaire africaine axe la Renaissance culturelle africaine en réfléchissant sur une africanisation de la science, de la politique, de l'art et même des religions importées.

Nous décelons les marques de la volonté d'indigénisation scientifique chez le sociologue Jean-Marc Ela. Dans *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, l'intellectuel camerounais convie les Africains à fonder une épistémologie africaine, en partant

³⁴⁵ *Id.*

des réalités sociales africaines. Pour lui en effet, le monde fait face à une crise de la rationalité, laquelle ne reste pas sans effet sur le continent africain, dans la mesure où l'Afrique peine à combiner ses savoirs ancestraux avec les savoirs scientifiques dominés par les paradigmes occidentaux. Non seulement l'Afrique subit un impérialisme politique, économique et même culturel, elle fait aussi face à l'hégémonisme scientifique occidental. Le dicta scientifique occidental embrigade les chercheurs africains dans les paradigmes occidentaux et les empêche de produire de savoirs nouveaux, sans modèle occidental. Une épistémologie pensée à l'occidental ne peut pas promouvoir le progrès de l'Afrique. Si la science est une réponse aux besoins d'une société, il est clair que la science occidentale répond premièrement aux problèmes que soulève l'environnement occidental. De la sorte, les paradigmes d'une telle science résultent de l'expérience de la société occidentale. Ainsi, pour Jean-Marc Ela, si l'avenir d'une nation se joue dans la recherche scientifique, en lien avec les besoins spécifiques du milieu d'investigation des connaissances, il est opportun que la recherche scientifique soit repensée en Afrique. Dans cette optique, l'auteur invite alors les penseurs africains à « *réinventer la science pour construire en Afrique les sociétés où l'être humain peut s'épanouir dans sa totalité et la profondeur des dimensions de son existence.* »³⁴⁶

Réinventer la science en Afrique en vue de l'épanouissement total et profond de l'homme, est une sorte d'insurrection lancée à l'endroit des modèles et des canons épistémologiques occidentaux. Ces canons tels qu'ils sont imposés en Afrique assujettissent non seulement le chercheur africain en particulier, mais aussi l'Africain en quête du savoir, en général. C'est donc dans cette optique que J.-M. Ela « *tente de fonder une autre manière de faire de la science en examinant les enjeux auxquels l'Afrique est confrontée dans un système mondial marqué par la crise de la rationalité* »³⁴⁷, ainsi que le souligne Hubert Gérard dans la préface de cet ouvrage. Il s'agit donc d'un défi épistémologique à relever par les chercheurs africains.

Pour l'intellectuel camerounais, la science africaine doit sortir du pouvoir discrétionnaire des paradigmes scientifiques occidentaux, lesquels portent le chercheur africain à penser la science en se servant des canons élaborés par l'Occident, afin d'être conforme à l'universel. Cet universalisme scientifique tel qu'énoncé par l'Occident, n'est rien d'autre qu'une entreprise de domination, ainsi que le relève Jacques Rabémananjara : « *Ce que l'Occident appelle l'universalité de la science (...), n'indique souvent que le sens de son propre*

³⁴⁶ J.-M. Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 13.

³⁴⁷ H. Gérard, Préface de *L'Afrique à l'ère du savoir*.

confort de vivre et de dominer. »³⁴⁸ La science, certes, se doit universelle, dans la mesure où les savoirs scientifiques doivent contribuer au progrès de l'humanité tout entière, indépendamment de leur milieu de production ; mais si l'universalisme scientifique consiste à se soumettre aux paradigmes scientifiques élaborés par une contrée particulière qui veut les étendre dans le monde entier, il s'agit-là d'un impérialisme scientifique. Cependant, il ne s'agit pas, dans la création d'une épistémologie africaine, d'aller totalement à l'encontre de la démarche scientifique occidentale, mais d'opérer une démarcation entre la rationalité scientifique occidentale et la rationalité africaine. C'est cette dernière que l'Afrique veut mettre en œuvre dans la scientificité des savoirs endogènes africains. C'est la raison pour laquelle Jean-Marc Ela convie le chercheur africain à faire une sorte de cartésianisme, c'est-à-dire soumettre à la critique rationnelle, les démarches et théories scientifiques occidentales, afin d'engendrer une épistémologie africaine fondée sur les réalités africaines et la satisfaction des besoins propres des Africains. Il s'agit d'inventer une épistémologie à partir de l'Afrique et non à partir de l'Occident.

Face à la rationalité dominante en Afrique, laquelle fait un portrait limité de l'Afrique et des Africains, sur presque tous les plans, il est nécessaire de laisser parler l'indigène lui-même. Les Africains de tous les domaines scientifiques (sociologie, anthropologie, histoire, politique, démographie, économie) cherchent à « *s'imposer la mission de repenser le savoir sur l'Afrique.* »³⁴⁹ Un savoir qui se doit d'être repensé sur la base des paradigmes élaborés en Afrique. Mais ceci ne consiste pas, comme nous l'avons dit, au rejet en bloc de tous les paradigmes occidentaux, puisqu'on ne peut pas verser l'eau du bain avec le bébé. C'est dire qu'il y a certains paradigmes occidentaux qui peuvent aider à l'émergence d'une science africaine. En plus, même les connaissances endogènes africaines sont à examiner. Car, « *si elle veut exploiter tout son fond de rationalité, l'Afrique doit se préoccuper d'examiner son propre stock de connaissance et d'y choisir celles qui peuvent être améliorées et appliquées et celles qui doivent s'articuler avec les savoirs venus d'ailleurs.* »³⁵⁰ Il s'agit donc en quelque sorte d'un syncrétisme épistémologique que l'Afrique doit opérer. Cette combinaison consiste à s'appropriier le patrimoine culturel et scientifique endogène nécessaire et de le combiner avec la rationalité exogène.

La décolonisation scientifique que promeut J.-M. Ela est une sorte d'émancipation intellectuelle, « une révolution copernicienne » scientifique qui consiste à ne plus regarder

³⁴⁸ J. Rabémananjara, cité par J.-M. Ela, *Op.cit.*, p. 22.

³⁴⁹ J.-M. Ela, *L'Afrique à l'ère des savoirs*, p. 22.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 239.

l'Occident comme étant le temple du savoir ou bien le centre de l'univers épistémologique, mais à se concevoir soi-même comme un *homo faber* épistémique, c'est-à-dire quelqu'un qui ne se contente pas de reproduire les savoirs acquis dans les temples étrangers, en les transposant – par un mimétisme – dans son aire culturelle (même lorsqu'ils sont inadaptables), mais quelqu'un qui mène au jour de nouveaux savoirs scientifiques. Ceci s'avère être un impératif dans la mesure où « *la montée irréversible des peuples du Tiers-monde exige une révolution dans l'expression même de la connaissance.* »³⁵¹

Une africanisation de la science nécessite, pour le chercheur africain, la maîtrise de son espace culturel. Il semble que presque toute la connaissance scientifique de l'Afrique se trouve hors du continent. Ce qui fait même que l'Afrique soit quasiment absente dans les instances scientifiques internationales. Cela est dû au fait que les chercheurs africains maîtrisent peu leur culture et, en même temps, leurs connaissances sur l'Afrique sont fonction de la lecture occidentale de l'Afrique. Or si un chercheur est étranger de sa culture, il lui sera difficile de recenser les besoins de sa culture et d'y apporter des solutions épistémologiques fiables et efficaces. Ce constat porte de plus en plus les chercheurs africains à se réapproprier leur milieu socioculturel, car la culture africaine possède des connaissances à développer et à faire prévaloir dans le monde.

La réappropriation de l'espace culturel africain est davantage opportune pour l'instauration d'une science africaine, dans la mesure où c'est le milieu socioculturel qui stimule la recherche, car la science est une réponse aux besoins spécifiques d'un milieu de vie donné. En effet, d'après Jean-Marc Ela la prise en compte du contexte socioculturel est une priorité pour l'émergence d'une science africaine dans la mesure où il « *dicte une vision particulière de ce qu'est la science* »³⁵², bien plus « *les théories qui caractérisent les sciences trouvent toujours leur origine* »³⁵³ dans ce contexte culturel. C'est dire que les théories scientifiques naissent toujours dans le milieu socioculturel de production des savoirs scientifiques. Sur ce point les chercheurs africains axent davantage leurs recherches en ce sens-là, en apportant des solutions aux besoins spécifiques des Africains. Nous l'avons vu avec la pandémie du corona virus où la pharmacopée traditionnelle africaine a été scientifiquement développée, selon les règles de l'art médical, pour guérir les malades atteints de ce virus pernicieux.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

³⁵² *Ibid.* p. 241.

³⁵³ *Id.*

Le second axe de la révolution culturelle africaine est linguistique. Les Africains communiquent plus par le biais des langues étrangères qu'au moyen des langues locales. Seuls ceux de l'arrière-pays, s'expriment encore correctement en leurs langues nationales. Et même les jeunes qui s'y trouvent dans les campagnes tendent aux langues étrangères, dites officielles. Au Cameroun par exemple, bon nombre de jeunes (des campagnes comme des villes) veulent seulement s'exprimer en français ou en anglais. Ils ont même développé une autre langue : « le *francanglais* », un mélange du français, du pidgin et des langues locales. Seuls les adeptes de cette langue peuvent mieux se comprendre. Cet état de chose peut conduire à la perte de nos cultures, lorsqu'on sait que la langue est le premier élément d'imprégnation de la culture, ainsi que le véhicule de celle-ci. Soucieux donc de la sauvegarde de la culture africaine, les révolutionnaires africains tendent à se réapproprier les langues africaines, à les vulgariser. Tel était déjà le vœu émis par Cheikh Anta Diop pour qui « *la condition préalable d'une vraie renaissance africaine est le développement des langues africaines.* »³⁵⁴ Dans le souci donc de développer les langues africaines et, par ricochet, la culture africaine, on observe émerger, au Cameroun par exemple, des centres de promotion des langues et cultures camerounaises, les associations ethniques (c'est le cas de l' « *Aniañ Mvog Belinga* »³⁵⁵ et les autres fraternités du même genre). Dans le système éducatif on a introduit dans les programmes scolaires l'apprentissage des langues nationales. De la maternel jusqu'au secondaire, la promotion de la culture camerounaise, dans sa diversité, est au rendez-vous avec l'enseignement des langues camerounaises. Au supérieur des filières des langues et culture camerounaises, langues et civilisations africaines sont ouvertes dans nos Universités. De la sorte une génération devant assurer la relève de la promotion de la culture est formée.

Du côté des médias, des tranches d'antenne sont réservées dans les chaînes de radio, voire dans certaines chaînes de télévision pour des émissions en langues locales. C'est le cas de la chaîne nationale camerounaise de radio et de télévision, Crtv, plus précisément dans sa station régionale du Centre où chaque matin entre 5h30 et 9H du matin un espace communicationnel est réservé aux langues parlées dans la région du centre : Ewondo/Eton, Bassa, Nnanga, Bafia, pour ne citer que celles-ci. Même le journal de la région y était aussi souvent fait en ces langues (surtout en Ewondo et en Bassa) dans cette station de la Crtv. Les autres chaînes de télévisions africaines font de même. C'est le cas de la RTS (Radio télévision sénégalaise), la chaîne

³⁵⁴ B. Diop, « La Renaissance africaine selon Cheikh Anta Diop, Nasser et Nkrumah, jusqu'à Mbeki », in <https://www.africavenir.org/nc/fr/newsdetails/article/la-rennaissance-africaine-selon-cheikh-anta-diop-nasser-et-nkrumah-jusqua-mbeki.html>.

³⁵⁵ Fraternité de tous les fils et filles du Clan Mvog Belinga

nationale du Rwanda, celle de la Centrafrique où les informations sont le plus données, respectivement, en Wolof, Kinyarwanda, Sango. Ces pays ont même pour deuxième langue officielle leur langue nationale.

La diversité religieuse en Afrique ne reste pas sans effets néfastes pour la coexistence des Africains. La divergence doctrinale et théologique des religions implantées en Afrique divise les fidèles de ces religions. Non seulement, ainsi que nous l'avons vu avec Nkrumah, la société africaine est divisée en trois fractions : les traditionnalistes africains, les chrétiens et les musulmans ; mais aussi les deux dernières fractions, adeptes des religions importées, connaissent aussi des divisions en leur sein. Chez les chrétiens nous avons : Catholiques, Protestants, Adventistes, Pentecôtistes, Témoins de Jéhova, sans oublier ceux des Églises dites de réveil. Les musulmans ne sont pas en reste dans ces divisions : Sunnites, Chiïtes, etc. Chacun, dans une attitude fanatique, tend à discréditer l'autre. Il se crée alors une instabilité sociale, due aux revendications religieuses. Cette instabilité est la conséquence de l'inadéquation de ces religions importées avec les pratiques de la culture africaine.

Les religions importées sont pratiquées en Afrique en marge de la culture africaine. Autrement dit, ce sont les coutumes, les traditions, les habitudes, les mœurs venues d'ailleurs, tel que nous le fait remarquer Denis-Ghislain Mbessa, au sujet du christianisme.³⁵⁶ Par exemple les fidèles de l'Église catholique (« la Grande Église » dans le jargon de Mbessa) estiment que les meilleures espèces à transsubstantialiser en corps et sang du Christ ne doivent être que l'hostie, fait à base de la farine de blé, et le vin de la vigne. Défendre une telle posture serait « *comme si Jésus, le jeudi saint, avait précisé la marque et la qualité de vin [ou de pain] à offrir à Dieu lorsqu'il invitait ses disciples à boire à sa coupe.* »³⁵⁷ Jésus n'a utilisé que le fruit de la terre de sa contrée. S'il serait né au Cameroun par exemple, il utiliserait peut-être le vin de palme ou le "bilbil" en guise de boisson à consacrer pour qu'elle devienne son sang, et le manioc ou le taro en guise d'aliment à consacrer pour qu'il devienne sa chair. Ceci dit, s'il est vrai que Dieu ne fait pas de différence entre les hommes ; si les produits du labeur des hommes sont tous bénis par Dieu, alors pourquoi croire qu'offrir le manioc ou le maïs, le vin de palme ou le "bilbil" comme « saintes espèces », en lieu et place du blé et de la vigne, constitue un sacrilège ? Cette interrogation porte alors D.-G. Mbessa à tirer la conclusion selon laquelle : « *Comme le pasteur de la Grande Église offre son sacrifice avec son vin et son blé, tous les peuples peuvent à leur manière offrir des sacrifices en fonction de leurs ressources et de leurs contextes*

³⁵⁶ D.-G. Mbessa, *Les rongeurs de troncs*, p. 27.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 28.

particuliers. »³⁵⁸ Ceci conduit donc l'universitaire africain à postuler la nécessité d'africaniser le christianisme et même l'islam. De cette africanisation doit surgir une Église africaine : « l'Église Gardienne des Traditions ».

L'Afrique ne peut pas renaître et progresser si ses enfants se rivalisent sur des questions de religion. Surtout que ces religions s'adaptent difficilement dans le contexte culturel africain. La religion doit se pratiquer en Afrique dans la logique des coutumes, des traditions, des habitudes, des mœurs, des rites de la culture africaine. L'Église Gardienne des Traditions que promeut Mbessa, dans le cadre de la Renaissance religieuse africaine, vise « *la nécessité d'un retour aux sources, à la religion traditionnelle africaine.* »³⁵⁹ En effet si nous devons croire à Dieu dans le christianisme, cela doit être en conformité avec nos us et coutumes, et non pas en copiant la manière de faire des occidentaux. Un homme qui aspire à la prêtrise n'a pas à renoncer au mariage et, par conséquent, à la procréation. En Afrique on reconnaît la grandeur d'un homme dans sa descendance et ses œuvres (maison, plantation, etc.) Pour procréer il faut avoir une femme. Donc chez les Africains, un homme qui n'a pas de femme n'est rien, puisqu'il n'aura pas d'enfant et « *un homme qui meurt sans laisser de descendance est vraiment mort.* »³⁶⁰ Nous comprenons donc toute la signification de la danse *Essani*, danse funèbre jouée par les tamtams lors des obsèques chez les Bantou. Cette danse n'est exécutée uniquement qu'à l'honneur de ceux ou celles-là qui ont accompli toutes ses tâches : s'être marié, avoir laissé une descendance et avoir œuvré dans la société. Il (elle) est donc exalté pour signifier qu'il a triomphé de la mort. Car, bien qu'il soit physiquement mort, il continue à vivre, ceci au travers de ses œuvres et de sa descendance qui le réfèrent à lui.

Pour refermer ce chapitre, nous retenons qu'un peuple, du moins une société organisée constitue une civilisation. Il développe des schèmes de pensée, son organisation sociale, ses croyances, bref tout ce qui le détermine en rapport avec son environnement, sa biophysique. Ainsi, de même que l'Occident, l'Orient, le Moyen-Orient, et les autres sociétés que Huntington considère comme des entités civilisationnelles distinctes, de même l'Afrique constitue une civilisation bien particulière. Peut-être qu'elle est une civilisation qui s'effrite petit à petit à cause de la domination occidentale qui pèse sur elle, mais c'est une civilisation dont l'esprit n'est pas encore attaqué. C'est cet esprit qui est à l'œuvre dans les mouvements révolutionnaires en Afrique, dont le but est de faire ressurgir une civilisation africaine authentique, défaite de

³⁵⁸ *Ibid.*, pp. 29-30.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 54.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 58.

tout poids culturel occidental. Ainsi donc nous pouvons dire à Huntington que l'Afrique n'est pas exclue dans cette danse de la recherche de l'identité culturelle endogène. Sauf que sa lutte s'inscrit dans le cadre de la dépaupérisation, de la décolonisation. L'Afrique recherche son autonomie, à la fois politique et économique, tel que nous le verrons dans ce prochain chapitre.

CHAPITRE V : UNE LUTTE CONTRE LA PAUPERISATION ACCRUE DES FAIBLES : CAS DE L'AFRIQUE

Du fait de la colonisation, la civilisation africaine a subi plusieurs coups de la part de l'Occident. Nous citons entre autres : la balkanisation, la détribalisation, la décroissance économique, ainsi que la déculturation et l'acculturation du Négro-africain. L'Autre coup, plus dur à digérer, est celui de la néo-colonisation. Celui-ci, sous le voile d'une mondialisation occidentalement orientée, tant à maintenir la dépendance politico-économique et culturelle du monde en général et de l'Afrique en particulier, vis-à-vis de l'Occident. Tout l'enjeu de la lutte des Africains se trouve donc à ce niveau : sortir l'Afrique de la néo-colonisation. L'objectif dans ce chapitre est alors de présenter d'une part les enjeux politico-économiques de l'impérialisme postcolonial en Afrique et, d'autre part nous présenterons la tactique de riposte de l'Afrique à cette néo-colonisation.

I. Les enjeux politiques de l'impérialisme postcolonial

L'Afrique, après les indépendances historiques, demeure victime d'une organisation politique fortement ancrée sur les survivances de la colonisation. L'impérialisme colonial a légué au continent africain un système d'administration calqué sur le modèle de l'administration coloniale. Ceci a pour conséquence, d'un côté, la théâtralisation du politique dû au mimétisme du pouvoir politique. En fait, les gouvernants africains cherchent à combiner le pouvoir impérial et le pouvoir traditionnel africain. De ce fait on assiste à un manque de détermination pour adopter un système de gouvernance unique et propre à l'Afrique. Le pouvoir politique en

Afrique balance entre les valeurs traditionnelles, moins libérales, et les valeurs occidentales modernes ultralibérales. D'un autre côté, l'ingérence des puissances coloniales dans la politique en Afrique impacte sur la souveraineté des États. Les gouvernants africains semblent ne pas être autonomes dans la gestion des affaires politiques de leurs pays respectifs. Car, l'Occident qui cherche à préserver ses intérêts en Afrique, a constamment une mainmise sur la politique africaine. C'est ce constat que fait Jean-Marc Ela lorsqu'il écrit : « *depuis la colonisation, la plupart des organismes de recherche outremer ont été conçues au sud du Sahara, en fonction des logiques propres d'une politique d'intervention élaborée par les pays du Nord à partir de leur vision du développement et de leurs intérêts.* »³⁶¹ Le manque d'autonomie des gouvernants africains est remarquable avec l'intervention perpétuelle des puissances occidentales dans la vie politique en Afrique. Selon Jean Ziegler cette ingérence occidentale dans la politique africaine est intimement liée à la forme des sociétés (États) que la colonisation a instaurée en Afrique, à savoir : la « protonation ». L'émergence des protonations et l'ingérence occidentale dans la politique africaine, constituent les deux points à travers lesquels nous allons présenter les enjeux politiques de l'impérialisme postcolonial en Afrique subsaharienne.

I.1 Contexte d'émergence des protonations en Afrique

I.1.1 Nature de la protonation

Issue de proto qui dérive du grec *protôs* (premier, primitif ou rudimentaire) et de nation, la protonation est une nation au stade primitif ou encore une nation rudimentaire. Il s'agit d'une forme de société, apparemment nationale, formée par les puissances coloniales dans l'optique de pérenniser la colonisation. La nation, rappelons-le est une communauté humaine partageant une histoire commune dans un élan profond auquel tous les individus qui constituent ce peuple participent à un projet commun, certes basé sur les acquis des générations passées, mais aussi capable de les lier pour affronter l'avenir. Le peuple qui constitue la nation, est mu par une conscience d'unité et un sentiment de communion. C'est ce qu'affirme Voltaire lorsqu'il définit la nation comme « *un groupe d'hommes établi sur un territoire défini, qui forme une communauté politique et [qui] se caractérise par la conscience de son unité et sa volonté de vivre en commun* ». ³⁶² La nation est une entité complètement libre, elle ne subit aucune contrainte extérieure. Elle est issue de l'instinct de justice et de liberté, de la volonté du peuple

³⁶¹ J-M. Ela, *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 36.

³⁶² Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, cité Jean Ziegler, *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1978, p. 33.

à mettre fin à la domination et de vivre ensemble. Rompue de tout lien de domination, la nation se veut et se doit autonome dans la prise de décision pour la bonne marche de la société. Or les peuples africains non seulement, ont reçu leur liberté par procuration, une liberté formelle, et de ce fait ils paraissent étrangers (peu autonomes) dans la prise de décision de leur destin. Mais aussi ils sont tiraillés, opposés sur des éléments hérités de la colonisation (langue, religion, système institutionnel). De ce fait certains États font face à des mouvements séparatistes et sécessionnistes.

Le vaste mouvement de lutte qui fait naître la nation dans un État, est porté par le peuple qui se donne la promesse d'être plus indépendant, plus libre et de faire régner la justice sociale, dans une volonté de vie commune. Or il s'est avéré que les mouvements nationalistes africain tenant à faire naître de véritables nations en Afrique aient été soit étouffées, soit bannis. Nous avons encore en mémoire la suspension de certains mouvements nationaux, tel que l'Union des populations du Cameroun (UPC), la *Convention People's Party* (CPP) de Nkwamé Nkrumah qui ont lutté pour la libération de leurs pays. Certains leaders de ces mouvements ont été emprisonnés et d'autres exécutés. C'est le cas par exemple de Robert Um Nyobè, Ernest Ouandié, Nelson Mandela, et bien d'autres.

Pour maintenir son hégémonie en Afrique, le colon a fait prisonnier les leaders des mouvements nationaux africains, et en a fait exécuter d'autres pour enfin donner naissance à une certaine bourgeoisie : « la bourgeoisie compradore » ou « bourgeoisie d'État ». C'est cette bourgeoisie qui a formellement porté le peuple vers la « libération », grâce au transfert de compétence que leur a fait la puissance impérialiste. La créature devant être au service du créateur, cette bourgeoisie africaine a été instaurée pour préserver les intérêts de la métropole. Ainsi, le discours nationaliste qu'elle peut tenir n'est qu'un écran pour empêcher ou apaiser toute revendication ou révolution. Lorsque ces « créatures » du colon parlent par exemple de nationalisation de l'économie et du commerce, cela ne signifie pas qu'il faut mettre les ressources économiques du pays au service du peuple. Pour eux, la nationalisation renvoie à la prise formelle du pouvoir par les autochtones, un « *transfert aux autochtones des passe-droits hérités de la période coloniale.* »³⁶³ De ce fait, loin de construire des véritables nations à en Afrique, on a plutôt instauré ce que nous appelons, à la suite de Jean Ziegler, les protonations.

³⁶³ F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, cité par J. Ziegler, *Main basse sur l'Afrique*, p. 40.

Selon Jean Ziegler, la protonation n'est pas une nation ébranlée, encore moins une nation en devenir ; elle est plutôt « *une pure création de l'impérialisme.* »³⁶⁴ Ceci manifeste alors la contrariété qu'il y a entre la nation proprement dite et ce que nous appelons la protonation. La protonation se conçoit comme cette forme de société qui émane, non pas de la volonté endogène du peuple, mais elle tient son existence d'une force exogène.

La proclamation des indépendances en Afrique ne fut pas la fin de la domination coloniale, mais plutôt un moyen de changer la forme de domination. Le but de l'impérialisme occidental en Afrique étant d'assujettir le peuple africain et d'exploiter son sol et sous-sol, pour préserver ses intérêts, les puissances coloniales, sous le voile des « indépendances », ont instauré en Afrique un appareil étatique qui perpétue leur hégémonie. La puissance impériale a créé une société étatique formellement nationale, car ceux qui sont à la tête des États africains sont certes des nationaux, mais certains sont des relais de l'administration coloniale. C'est, d'après Ziegler, un transfert formel du pouvoir aux classes « autochtones », créées par l'impérialisme dans l'optique de perpétuer l'hégémonie par la violence symbolique.³⁶⁵ La création d'une telle société, qui est apparemment indépendante, s'inscrit dans la continuité de la domination des peuples et, par conséquent, l'exploitation abusive du territoire africain.

I.1.2 Facteurs d'émergence et fonctionnement de la protonation en Afrique

Nous disons que la protonation est une création de la puissance coloniale. Dépendance économique, mimétisme politique, acculturation sont autant de facteurs qui ont favorisé l'émergence des protonations en Afrique. Ces facteurs se résument dans le phénomène de l'occidentalisation de l'Afrique. De la sorte, les États africains fonctionnent au rythme voulu et entretenu par les puissances impérialistes occidentales.

Par occidentalisation de l'Afrique nous entendons l'ensemble des mécanismes concourant à intégrer l'Afrique dans l'univers culturel occidental. L'Occident a considéré le peuple africain comme un peuple anhistorique : aucun art, aucune science, aucune organisation sociale n'ont été observés chez les Négro-africains. En un mot ils sont un peuple sans civilisation. Il était donc question pour l'Occident de civiliser les Négro-africains, les arracher de leur « animalité » première afin de les hisser sur les hautes sphères de l'humanité. Il faut donc leur apporter la science, la technologie, la religion ainsi que la forme d'organisation

³⁶⁴ J. Ziegler, *Le pouvoir africain*, Paris, Seuil, 1971, p. 16.

³⁶⁵ J. Ziegler, *Main basse sur l'Afrique*, p. 226.

politique qui correspond la mieux aux aspirations des peuples. Or nous avons vu que l'Afrique précoloniale présentait une civilisation hautement avancée, civilisation ayant été la source même de la civilisation occidentale. Par exemple au sujet de la démocratie dont l'Occident se réclame la paternité, nous avons souligné, à la lumière de l'égyptologue, Cheikh Anta Diop, qu'avant la colonisation l'Afrique avait déjà un système politique endogène assimilable à la démocratie grecque antique. Cette démocratie s'exerçait déjà dans l'empire Mossi où le successeur de l'empereur, bien qu'étant descendant de la lignée royale, n'était pas désigné automatiquement. Il était plutôt investi à l'issue d'une élection dont le corps électoral était constitué par le collège des notables, à la tête duquel se trouvait un Premier ministre : le Togo Naba. Mais au contact de l'occident, la démocratie africaine qui reposait sur le consensus s'est vue diluée avec l'introduction de la démocratie compétitive, concurrentielle. C'est ainsi que l'institution de l'État a rompu avec le fil de la tradition en Afrique. Elle a instauré un *modus vivendi* artificiel en divisant le continent pour assoir la domination occidentale. C'est ce contact, macabre, de l'Afrique avec l'Europe qui a bouleversé l'organisation socio-politique du continent.

L'occidentalisation de l'Afrique a brisé, déchiré le tissu traditionnel et imposé « *des modes de production et des significations étrangers* »³⁶⁶. Le pouvoir de l'État ne résulte plus de l'autorité traditionnelle ancestrale, il est plutôt calqué sous le model du maître colon. Cette occidentalisation a fait naître dans la société africaine une rationalité progressiste imitative, assimilative selon laquelle « *l'Africain [...] essaie de survivre, de capter une part du pouvoir de l'étranger, de s'adapter au dominateur, de deviner les intentions du maître.* »³⁶⁷ C'est ce mimétisme qui est à l'origine des protonations en Afrique. Car, pas besoin de le rappeler, la protonation n'a pas non seulement une autonomie dans son fonctionnement, mais aussi il lui manque une détermination politique spécifique. Sur ce, le colon s'est assuré que les États africains n'acquièrent pas une véritable indépendance, à la fois politique qu'économique.

La protonation est un État formellement indépendant, il reçoit son autorité par procuration de la puissance coloniale. De ce fait, sa politique tout comme son économie dépend principalement de la métropole. N'ayant pas d'autonomie politique et, par conséquent, de liberté économique, la protonation est principalement débitrice auprès des puissances occidentales et des institutions financières étrangères, au rang desquelles se trouvent le Fond monétaire international, la Banque Mondiale, l'Agence internationale pour le développement,

³⁶⁶ J. Ziegler, *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1978, p. 233.

³⁶⁷ *Id.*

etc. Pour éponger ses dettes ou, du moins, pour les amortir, la protonation hypothèque une bonne partie des revenus de ses exportations. C'est ce qui arriva au Benin en 1970. Le Benin s'était trouvé obligé de consacrer plus de 43% des revenus de ses exportations pour amortir ses dettes.³⁶⁸ Il arrive même parfois que les dettes des États protonationaux soient supérieures à leur budget de fonctionnement annuel. C'est le cas de la Haute-Volta qui, avec un budget de fonctionnement de 5 millions de dollars, avait – toujours dans la décennie 1970 – une dette presque six fois supérieure à son budget.³⁶⁹

L'État protonational est dirigé par un gouvernement formel, créé par le colon et investi par les sociétés multinationales. Nous parlons de gouvernement formel, car ce gouvernement n'est véritablement pas indépendant, dans la mesure où il suit les directives de la métropole qui l'a mis en place ; son pouvoir dépend étroitement de la métropole, puisqu'il le tient non pas du peuple qui semble l'avoir investi, mais des multinationaux qui ont financé son élection. De ce fait, ce gouvernement est incapable de défendre l'économie de son pays face à l'agression du capital financier multinational qui pille les ressources naturelles du pays. C'est donc un gouvernement hétéronome dans l'exercice de son pouvoir. Son maintien au pouvoir est tributaire de son comportement vis-à-vis des sociétés multinationales. C'est-à-dire que tant que les intérêts de la puissance impériale sont préservés, les dirigeants de la protonation peuvent se maintenir au pouvoir. Dans ce cas, toute sorte de révolution ou de revendication du peuple est aussitôt étouffée, opprimée. Ces revendications sont dans la plupart des cas étouffées par des discours « nationalistes », des discours d'« indépendance », mais qui, au fond, font écran aux attentes du peuple.

Ceci nous amène alors à penser que les dirigeants de la protonation sont dépourvus de conscience nationale, cet élan d'esprit qui doit les pousser à agir pour le bien des citoyens dont ils ont la charge. Voilà pourquoi, en même temps qu'ils négocient leur maintien au pouvoir auprès des sociétés du capital financier multinational, ils cherchent aussi à préserver leurs intérêts personnels, ceci au détriment de la préservation des intérêts de la nation tout entière. C'est ainsi que l'on peut voir dans le gouvernement de la protonation se constituer une sorte de bourgeoisie d'État bénéficiant de tous les multiples privilèges : voiture de service, allocation familiale, bon de carburant, etc. Bref, chacun cherche à assurer son bien-être. D'où la perte des valeurs socialistes africaines au profit de l'individualisme issu du capitalisme ultralibéral. Voilà pourquoi l'État en Afrique est perçu comme un gâteau national, où la conquête du pouvoir a

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 229.

³⁶⁹ *Id.*

pour finalité la satisfaction des besoins personnels, au détriment de ceux de la population. Jean François Bayart parle à cet effet de la *Politique du ventre*³⁷⁰, ce que nous pouvons appeler la *ventrocratie* pour montrer le caractère concupiscent de certains acteurs politiques des États africains. Ceci ne peut donc que conduire à la mal gouvernance, le mal profond de la politique en Afrique dont les manifestations sont : la gabegie financière, détournement de fonds publics, muselage de la presse, fraude électorale, parrainage, favoritisme, etc. Autant des maux qui minent les États africains.

Pour les puissances impérialistes, aucune activité économique et politique des États africains ne doit pas échapper à leur contrôle. Voilà pourquoi elles cherchent à perpétuer leur hégémonie sur ces États en s'ingérant dans leur politique interne, au mépris de la souveraineté nationale. C'est cette ingérence politique que nous allons analyser dans le point suivant.

I.2 L'ingérence des puissances occidentales dans la politique internes des États africains

Après six décennies d'indépendance, la souveraineté des États africains est toujours et de plus en plus bafouée, pour cause d'ingérences multiples des puissances impérialistes occidentales. Manœuvres de la communauté internationale, manipulation de la société civile, intervention indésirée des forces militaires occidentales, renversement des chefs d'États et parfois suivi de leur arrestation, imposition du régime politique et même des constitutions, sont autant d'actes qui témoignent du type d'indépendance que les États africains acquièrent à partir de la décennie 1960 : des indépendances formelles. Et les puissances coloniales et néocoloniales s'activent ardemment pour maintenir cet état de choses en Afrique.

I.2.1 Le mode opératoire des puissances néocoloniales en Afrique

Diviser pour mieux régner, tel fut la technique employée par les puissances coloniales pour dominer l'Afrique. Les puissances occidentales ont compris que pour mieux assujettir les faibles, en l'occurrence l'Afrique, il fallait d'abord affaiblir le continent en abolissant tous les grands empires et royaumes d'Afrique sur lesquels reposait la puissance politique, économique et culturelle du continent. Ils ont ensuite créé des petits États. Aujourd'hui le continent africain est devenu le continent le plus morcelé de la planète, avec plus de 54 États, formellement indépendants. Une fois divisés et isolés ces États se sont affaiblis. Ainsi pris séparément et affaiblis, les États africains peinent à assurer leur croissance économique. Ce qui les contraint

³⁷⁰ J-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, 1989.

de recourir, de gré ou de force, à leur « mère impériale » pour leur assurer défense et sécurité intérieure.³⁷¹ Cette faiblesse des États africains qui les pousse à recourir à la puissance impériale, est toujours accompagnée des manipulations, à la fois économique et politique, de la part de celle-ci. Ce qui conduit ainsi à l'ingérence politique dans ces États, et avec pour but de perpétuer leur hégémonie.

La balkanisation de l'Afrique n'est pas que territoriale, elle est aussi politique, idéologique. À l'intérieur de chaque État, l'impérialisme s'est assuré que les Africains se divisent davantage. Ils ont introduit une idéologie politique, véritable arme de bataille qui divise ceux qui aspirent à la gestion des affaires du pays. Cette arme de bataille est ce que nous appelons la démocratie concurrentielle, laquelle substitua à la démocratie consensuelle qui était le propre des Africains. La fin de la guerre froide qui se solda par la victoire du front capitaliste, a entraîné des mutations tant politiques qu'économiques au sein des États dans le monde, surtout au sein des États africains. Le capitalisme qui prend les commandes du monde à partir de la décennie 1990 a inauguré l'ère de la démocratie concurrentielle en Afrique. Celle-ci s'est vue être imposée aux dirigeants africains, surtout ceux de l'Afrique francophone par le président français de l'époque : François Mitterrand.

Ainsi que nous l'avons mentionné au passage dans le chapitre 3, notamment à la section consacrée sur les points d'affrontement entre l'Occident et les autres sociétés, nous disions que la démocratie, élément de divergence entre l'Occident et le reste du monde, a été imposée aux dirigeants africains de la zone francophone par ce que nous appelons « le discours de la Baule ». En effet, le 20 juin 1990 François Mitterrand, alors président de la République française, s'adressant aux chefs d'État de l'Afrique francophone, tout en faisant l'éloge de la démocratie libérale, les sommaient de démocratiser leurs États. Pour Mitterrand, la démocratie est l'expression de la liberté humaine. Cependant nous voyons en cette injonction une atteinte même au principe cardinal de la démocratie, à savoir la liberté. Certes, la démocratie fait valoir les libertés individuelles, mais imposer à un peuple souverain quelle orientation politique il doit prendre c'est faire montre d'antilibéralisme et d'anti-démocratie. Il est plus libéral et plus démocratique de laisser que le peuple opère librement ses choix et idéaux politiques, ceci conformément aux réalités sociologiques du terroir. Or le vent de démocratisation des États africains de la zone francophone, non seulement fut un dictat, mais aussi rempli de conditionnements.

³⁷¹ Kwamé Nkrumah, *Le néo-colonialisme*, Col. « Le Panafricanisme », Paris, Présence africaine, 1973, p. 13.

La démocratie concurrentielle comme modèle politique par excellence a donné naissance au multipartisme. Le but d'un parti politique étant d'accéder à la gestion des affaires de la nation, l'envie excessive du pouvoir a conduit à la prolifération des partis politiques en Afrique. Ces partis politiques, loin de converger vers l'idéal politique qui est la recherche du bien-être des populations, se lancent dans une opposition, à la fois d'idées et de personnes où les opposants farouches et patriotes sont éliminés. Ces différends qui opposent les différents leaders des partis politiques en Afrique est un véritable moyen exploité par les occidentaux pour s'ingérer dans la politique africaine.

En vue de pérenniser l'impérialisme en Afrique, les puissances néocoloniales se sont constituées en ce que Davis Wise et Thomas B. Ross appellent « le gouvernement invisible ». Ils entendent par gouvernement invisible « *un assemblage lâche et amorphe d'individus issus de divers secteurs du gouvernement visible.* »³⁷² Il s'agit en fait de ces individus (étrangers ou citoyens-mêmes) ou organismes qui s'infiltrèrent au sein de l'appareil gouvernemental de l'État pour l'espionner et livrer les secrets du gouvernement aux puissances extérieures, afin que celles-ci aient de plus en plus une mainmise sur le pays.

Les agents du gouvernement invisible sont des espions, facilitateurs de l'impérialisme. Parmi eux nous avons certains ONG, à l'instar d'Amnesty international qui ne cesse de fournir des rapports déstabilisateurs sur les crises sociales en Afrique. Les médias occidentaux, à l'instar de RFI, France 24 et bien d'autres, ne sont pas en reste dans cette manœuvre de déstabilisation des gouvernements africains. Quant aux autochtones, autres agents facilitateurs de l'impérialisme néocolonial, nous pensons à ces membres du gouvernement et autres leaders des partis politiques qui, sans cesse, collaborent avec les puissances occidentales pour renverser les dirigeants en place.

Outre le gouvernement invisible, le néocolonialisme utilise d'autres méthodes qui, *a priori*, paraissent bénéfiques pour les Africains, mais en réalité ce sont des méthodes employés pour déjouer la vigilance des peuples opprimés. Au départ des puissances coloniales en Afrique, celles-ci devaient bénéficier de certains droits et privilèges que les États africains devaient leur accorder. C'est ainsi qu'il était demandé aux États africains de permettre à ces puissances d'installer leurs bases militaires et stationner des troupes dans les territoires africains, le droit pour les puissances impérialistes de fournir des conseillers aux gouvernements africains,

³⁷² D. Wise & T. B. Ross, *The Invisible Government*, Random House, New York, 1964, cité par Kwamé Nkrumah, *Le néo-colonialisme*, p. 246.

d'exploiter le sol et le sous-sol africain. En plus il est interdit aux États africains, nouvellement indépendants, de ne nouer aucun partenariat avec les pays occidentaux socialistes.³⁷³ Tous ces droits et privilèges ne sont rien d'autre qu'une atteinte à la souveraineté nationale d'un État.

I.2.2 La manifestation de l'ingérence politique en Afrique

La politique des États africains est manipulée de l'extérieur par les puissances néocoloniales. Cette manipulation est perceptible à travers l'installation de leurs troupes militaires sur le territoire des États africains, et aussi par les exactions orchestrées par le « gouvernement invisible ». Il suffit qu'un pays africain tombe en situation de crise, de trouble socio-politique pour qu'interviennent les puissances occidentales (France, Angleterre, États-Unis d'Amérique) sans oublier les casques bleus de l'ONU, dans l'optique d'apaiser les tensions et de rétablir l'ordre, veiller à la sécurité des populations civiles et maintenir la paix mondiale. Mais en réalité ces raisons évoquées ne sont que le grand arbre qui cache la forêt. La mission des troupes militaires occidentales est, en réalité, de contrôler les mouvements des troupes militaires du pays dans lequel ils interviennent. Parfois leur intervention empire la situation sécuritaire qui prévaut. Pendant que le gouvernement de l'État en crise cherche à la résoudre, les puissances impérialistes profitent pour piller les ressources du territoire. C'est le cas au Mali, en République centrafricaine où les troupes militaires françaises font tout pour maintenir la crise sécuritaire, afin de rentrer en possession des ressources naturelles du sous-sol de ces États. L'on peut donc dire que les crises en Afrique sont orchestrées par les puissances occidentales, lorsque leurs intérêts se sentent menacés. Qui pourra démentir que les crises au Congo, en Lybie, en Côte-d'Ivoire, au Gabon, pour ne citer que ces quelques pays, ont pour cause l'exploitation de leurs richesses naturelles. Les guerres civiles en Afrique, le terrorisme sont pour les puissances occidentales, une occasion pour piller les richesses du continent. Ainsi, on peut comprendre que les troupes militaires de ces puissances viennent faire la guerre en Afrique – au côté du gouvernement qui lui, cherche la stabilité socio-politique du pays – « *non pas pour remporter la victoire mais pour continuer à piller et à voler* »³⁷⁴ les richesses du pays.

Le non-respect des droits de l'homme, les crimes de guerre et crimes contre l'humanité ou le manque de démocratie ne sont-ils perceptibles qu'en Afrique ou dans les autres pays pauvres de la planète ? Pourquoi les tueries des Américains en Afghanistan, en Syrie ou en

³⁷³ Kwamé Nkrumah, *Le néo-colonialisme*, p. 251.

³⁷⁴ S. Abbagana, « L'uranium et l'instabilité politique au Niger. La concurrence des firmes multinationales comme facteur aggravant », In Yahia Abou El Farah et al, *Afrique et Puissances*, Université Mahammed V - Souissi, Publication de l'Institut des Etudes Africaines, Colloque n° 17 p. 126.

Lybie ne font-elles pas l'objet de poursuites judiciaires auprès de la CPI, pour crime de guerre et crimes contre l'humanité ? Cette double interrogation à laquelle une réponse crédible ne peut être donnée montre que l'Afrique est victime de ses richesses. Il serait naïf, pour les Africains, de croire que c'est vraiment la démocratie et ses principes qui intéressent les puissances occidentales en Afrique. Si tel était le cas, les États-Unis, par exemple, s'attaqueraient au socialisme russe ou au communisme chinois et nord-coréen. La faiblesse de l'Afrique fait d'elle le champ de bataille dans l'exploitation de ses ressources naturelles.

L'ingérence des puissances impérialistes dans la politique interne des États africains a des conséquences considérables, non seulement sur leur vie socio-politique, mais aussi sur leur économie. L'objectif principal des puissances impérialistes est de maintenir la dépendance économique des États colonisés et de ralentir leur croissance. Pour y parvenir, ils passent par des voies politiques. Ils soumettent les gouvernements des pays africains sous leur autorité. Cette situation ne reste pas sans impact négatif sur l'économie, ainsi que le souligne Kwamé Nkrumah. D'après Nkrumah en effet, la mainmise des puissances coloniales sur le gouvernement d'un pays pauvre est un obstacle à son autonomie économique. L'action politique des pays africains étant orientée par les puissances occidentales, il est clair que l'économie de ces pays ne sert pas les intérêts des autochtones, mais des citoyens du pays colonisateur.³⁷⁵ D'après le philosophe et homme politique ghanéen l'ingérence politique fragilise l'action économique du pays, le plongeant ainsi dans un sous-développement perpétuel.

II. État des lieux de la situation économique de l'Afrique : mécanisme de paupérisation du continent

L'Afrique est un continent béni en ressources naturelles. Elle renferme un fort potentiel en hydrocarbures, en ressources minières, une réserve forestière considérable, des puissants bassins hydrauliques et sans compter les ressources halieutiques. Mais paradoxalement, c'est ce riche continent qui ploie sous le poids de la pauvreté, pour ne pas dire de la misère. La population africaine est victime de toute sorte de maladies, ainsi que de la faim. L'Afrique importe des denrées alimentaires telles que la farine, le riz et bien d'autres, pourtant son sol est propice à tout type de culture. Et en même temps qu'elle importe ces produits, ses ressources agricoles (cacao, café, palmier à huile, etc.) sont exportées au quotidien. Plus encore les

³⁷⁵ Kwamé Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, Col. Textes politiques, Trad. L. Jospin, Paris, Présence africaine, 1994, p. 72.

ressources naturelles africaines font l'objet de violentes crises socio-politiques, débouchant aux guerres civiles et à un désir de sécession. Les richesses de l'Afrique seraient-elles alors une malédiction pour le peuple africain ? Dans ce point il n'est pas question d'apporter une réponse à cette interrogation. Il convient tout simplement pour nous de chercher de comprendre pourquoi, avec tant de richesses que regorge l'Afrique, ce continent est le plus sous-développé de la planète. D'où la question de savoir : quel est le système d'exploitation des ressources africaines ? Pourquoi l'Afrique croupit-elle dans le sous-développement ?

II.1 Le système d'exploitation des ressources naturelles africaines

Le néo-colonialisme est la nouvelle forme d'impérialisme en Afrique. Cette domination attaque beaucoup plus les ressources naturelles des États néo-colonisés. Si dans l'impérialisme ancien la recherche des débouchés, et la recherche des matières premières pour le fonctionnement des industries, sous le couvert de l'évangélisation, ont fait l'objet de domination de l'Afrique ; le nouvel impérialisme quant à lui, s'accroît davantage sur les ressources naturelles, sources d'économie des États néo-colonisés. L'Afrique n'est plus humainement dépouillée, mais elle fait face à l'agression économique des puissances occidentales qui le dépouillent de toutes ses ressources naturelles, pourtant très indispensables pour son développement. L'impérialisme néocolonial se présente alors comme la phénoménologie tyrannique du capitalisme monopolistique qui attaque directement l'économie des États. C'est sans doute la raison pour laquelle Kwamé Nkrumah voit dans la manipulation de l'économie des États, l'essence du néocolonialisme. Les puissances néocoloniales manipulent l'économie des États néo-colonisés en exploitant abusivement leurs ressources économiques. Elles pillent abusivement les ressources naturelles des pays dans le but de maintenir leur dépendance économique vis-à-vis d'elles.

II.1.1 Le pillage des ressources naturelles

À voir le nombre croissant des firmes occidentales installées en Afrique pour l'exploitation des ressources naturelles de ce continent, à analyser les rivalités qui opposent les pays de ces sociétés, on a envie de croire que les ressources naturelles de l'Afrique ne sont pas la propriété des Africains, mais celle des puissances occidentales. Car, depuis que ces ressources sont prospectées et exploitées, l'Afrique n'a véritablement pas encore décollé. C'est ce constat tristement lamentable qui amène Kwamé Nkrumah à dire que la richesse naturelle de l'Afrique n'est pas destinée à son développement. Le néocolonialisme détourne les ressources

minières, forestières, pétrolières et même agricoles de l'Afrique au profit des puissances qui les exploitent. Pourtant « *si les nombreuses richesses d'Afrique étaient utilisées à son propre développement, elles la placeraient parmi les continents évolués.* »³⁷⁶ L'agression que les puissances impérialistes font sur les richesses naturelles africaines fait que l'Afrique court après les autres continents en ce qui concerne le développement, surtout le développement industriel.

La technique utilisée par les puissances occidentales pour mieux exploiter les ressources économiques de l'Afrique, repose sur l'injection massive des capitaux dans les divers secteurs d'activité économique. Elles se présentent en agents de relance de ces secteurs d'activités. Or, il n'est point question de la relance économique. Si on parle réellement de relance, ce n'est pas dans l'optique de booster l'économie de ces pays pauvres, en voie de développement ; mais le but escompté est plutôt l'accroissement du chiffre d'affaire des multinationaux, car leurs investissements leur rapportent d'énormes bénéfices et l'Afrique est un véritable pôle d'attraction pour ces investisseurs étrangers. Ainsi, dans un esprit capitaliste, les dirigeants des firmes multinationales font tout pour acheter les matières premières à un très bas prix, avec des coûts de production aussi bas que possible et une main d'œuvre moins chère. À titre illustratif : les puissances occidentales encouragent en Afrique la culture massive des produits tels que le cacao, le café, l'hévéa, la noix de cajou, etc. Le but ici est d'avoir un excédent de la production, afin que l'offre soit supérieure à la demande. Une fois qu'il y aura abondance de produit sur le marché, les prix s'effondreront automatiquement. C'est l'acheteur qui fixera le prix.

Dans *Le néo-colonialisme, Dernier stade de l'impérialisme*, au chapitre quatrième intitulé "Le capitalisme de monopole et le dollar américain", Kwamé Nkrumah marque un temps d'arrêt pour analyser les rouages du capitalisme monopolistique occidental. Il en déduit que les investissements des puissances occidentales en Afrique, non seulement leur rapportent d'énormes bénéfices, mais aussi ils visent à ralentir le « *progrès des pays en voie de développement* »³⁷⁷. Prenons quelques cas précis pour étayer nos propos. Lorsqu'une puissance occidentale accompagne financièrement un gouvernement africain dans la réalisation d'un projet structurant, cette puissance impose que la réalisation dudit projet soit accomplie par l'une de ses compagnies multinationales. Non seulement elle exécute les travaux, mais aussi elle prospecte et à exploite les ressources naturelles du sol et surtout du sous-sol du pays. C'est la contrepartie qu'elle doit recevoir suite au financement du projet. Nous comprenons pourquoi plusieurs sociétés multinationales exploitent, sans soucis, les ressources naturelles du continent

³⁷⁶ Kwamé Nkrumah, *Le néo-colonialisme*, p. 20.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 68.

africain. Les forêts africaines, le sol et le sous-sol sont exploités par les filiales occidentales comme si c'était la propriété des Occidentaux.

De plus en plus l'Afrique est convoitée par les puissances occidentales, et les rivalités qui opposent ces puissances sur le sol africain sont la preuve que c'est la recherche du profit qui les pousse à investir en Afrique. Financées par le capital financier de monopole, les multinationales étrangères exploitent, pillent les richesses naturelles de l'Afrique pour le compte des pays occidentaux. Sans toutefois se pencher sur ces rivalités des puissances occidentales en Afrique, nous voulons juste analyser les mécanismes d'exploitation des ressources naturelles africaines par les puissances néocoloniales. Les pays africains, détenteurs des ressources naturelles, n'ont pas assez de moyens pour prospecter et exploiter leurs ressources. Ils sont alors contraints de tendre la main aux bailleurs de fonds occidentaux pour leur venir en aide. Malheureusement ces puissances se chargent, à leur propre compte, de l'exploitation desdites ressources, tout en plongeant les principaux bénéficiaires dans la précarité et la dépendance économique. De nos jours, les sociétés multinationales sont présentes partout en Afrique, et elles courent à tous les appels d'offre. Au Cameroun par exemple, le groupe Bolloré est présent dans plusieurs secteurs d'activités économiques telles que : le transport maritime et ferroviaire, l'agriculture. À travers sa filiale Saga, ce groupe « *a obtenu la concession du service public du chemin de fer REGIFERCAM, devenu CAMRAIL. Le même groupe a obtenu à hauteur de 21%, le contrôle de la SOCAPALM.* »³⁷⁸ Dans le secteur de la navigation maritime, la France s'est indignée contre l'octroi de la construction du port en eau profonde de Kribi par une société chinoise. De ce fait, une partie de la construction de ce port s'est vue être concédée à la France, via le groupe Bolloré. Ce même groupe est aussi présent dans l'exploitation du bois en Afrique.

Dans le secteur minier, la compagnie pétrolière française, *Total energy*, se taille la part du lion du pétrole de l'Afrique subsaharienne, sans toutefois oublier le géant mondial, la Chine avec ses compagnies pétrolières telles que la *China National Petroleum Corporation*, la *China Petro-Chemica Corps*. Les États-Unis d'Amérique, à travers Texaco, British Petroleum, Brumah oil, ne sont pas en reste dans cette exploitation du pétrole subsaharien. Le groupe AREVA quant à lui exploite la quasi-totalité de l'uranium du Niger.

À travers ces quelques exemples, nous remarquons que les investissements occidentales en Afrique sont des financements qui tendent à accroître, non pas l'économie des pays africains,

³⁷⁸ C. Christian Tsala Tsala, *Op.cit.*, p. 108.

mais celle des puissances occidentales. C'est un investissement capitaliste, dans la mesure où l'investisseur est à la recherche d'une plus-value économique. C'est la raison pour laquelle Nkrumah voit dans le capitalisme de monopole, l'arme économique dévastatrice utilisée par les puissances impérialistes pour mieux exploiter les richesses naturelles africaines³⁷⁹. À comparer ces investissements aux bénéfices qui en découlent, les bénéfices que les investisseurs occidentaux tirent sur le sol africains sont largement supérieurs à leur financement. Dans ce sens Kwamé Nkrumah relevait par exemple que « *les investissements américains fait en Afrique rapportent des bénéfices de prêts de 100%.* »³⁸⁰ Ainsi, le système d'exploitation des ressources naturelles des pays africains, mis en place par les multinationaux, ne peut pas promouvoir le décollage économique de l'Afrique. Ce qui contraint les pays africains à demeurer dans une dépendance économique remarquable.

II.1.2 La dépendance économique des États africains

L'essence du néocolonialisme, dit Kwamé Nkrumah, c'est l'assujettissement politique et économique des États dominés, dans la mesure où leur politique et leur économie sont manipulées par les puissances dominantes. De même que les États africains croupissent dans une dépendance politique vis-à-vis de l'Occident, plus encore ils n'ont aucune autonomie économique et financière. Leur pouvoir économique dépend considérablement de la métropole. Cet état de choses est, selon le philosophe ghanéen, une véritable gangrène au développement de l'Afrique. Économiquement balkanisée et financièrement dépendante l'Afrique peine à développer son économie.

Le saucissonnage de l'Afrique ne s'est pas seulement limité sur le territoire ; il a aussi touché l'économie ainsi que la monnaie. Le continent africain est divisé en plus de sept (07) zones de devises monétaires : zone franc, zone sterling, zone franc belge, zone de la peseta espagnole et de l'escudo portugais, zone rand sud-africain, zone des pays tels que le République arabe unie et le Congo³⁸¹. Chacune de ces zones monétaires est liée directement à une ex-puissance coloniale, afin de maintenir la dépendance économique, financière et monétaire des pays africains. L'objectif étant ici d'empêcher le progrès économique du continent.

Les liens économiques entre les États africains et les ex-puissances coloniales sont tel que les échanges commerciaux entre l'Afrique et l'Occident se font au sein de ces zones

³⁷⁹ Kwame Nkrumah, *Le néo-colonialisme*, p. 67.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 76.

³⁸¹ *Ibid.* p. 225.

monétaires. Ces échanges sont pour la plupart concentrés dans la zone franc, dont la France détient le monopole, et dans la zone sterling, gouvernée par la Grande Bretagne. Ce sont ces puissances qui fixent les prix d'achat des produits africains sur le marché international. Bien que certains pays africains possèdent leur propre monnaie³⁸², il n'en demeure pas moins vrai qu'ils demeurent, tout comme les autres qui utilisent une monnaie fournie par la métropole, dans l'une de ces différentes zones monétaires et devises occidentales. Il en est ainsi depuis l'accession de ces pays à l'indépendance. Kwamé Nkrumah précise que la France et l'Angleterre se sont arrangées « *pour que les nouveaux États [indépendants³⁸³] demeurent à l'intérieur des zones monétaires ayant pour centre Londres ou Paris* »³⁸⁴. La raison de cet arrangement est qu'il faut que les réserves en devises de ces nouveaux États soient détenues par la France et l'Angleterre.

La finance et l'économie des pays africains sont orientées par les institutions bancaires occidentales, surtout les institutions de Bretton Woods, (Banque Mondiale et le FMI). Ce sont elles qui fixent et garantissent la parité monétaire avec les devises occidentales. Et les trésors des ex-puissances coloniales détiennent les réserves en devise monétaire de chacune de leurs ex-colonies. Le fait saillant est que ces réserves en devises reviennent au pays africains sous forme de crédit ou d'aide au développement. Bien plus, une certaine marge reste infranchissable dans la sollicitation des crédits. Autrement dit, c'est au pays détenteur des réserves monétaires de fixer le montant du crédit que peut bénéficier l'État débiteur. C'est ce que souligne en substance Nkrumah, en prenant le cas de la zone franc. Ici les réserves monétaires « *sont évaluées pour chaque membre individuellement mais ne peuvent être utilisées au-delà d'une certaine marge de crédit déterminée dans chaque cas par un accord bilatéral avec le gouvernement français.* »³⁸⁵

De ce qui précède, nous pouvons comprendre que les réserves en devise monétaire des États africains, surtout ceux de la zone franc, sont sous le contrôle permanent et rigide de la France. C'est la France qui décide de la gestion des réserves en devise des pays africains de la zone franc. Elle contrôle la gestion de ces finances jusqu'à l'intérieur même des banques centrales de ces pays, car le conseil d'administration de ces banques est constitué en partie des Français dont leur accord est nécessaire pour l'approbation d'une décision politique monétaire.

³⁸² Nigéria, Ghana, Rwanda...

³⁸³ C'est nous qui soulignons.

³⁸⁴ Kwame Nkrumah, *Le néo-colonialisme*, p. 225.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 231.

S'insurger contre leur décision est passible du blocage de vos comptes dans leurs institutions financières. Kwamé Nkrumah le souligne en disant : « *quelle que soit la position théorique de ces pays, il est pourtant évident que leur position financière internationale est soumise au contrôle puisque à tout moment leurs comptes d'exploitation dans le Trésor français peuvent être bloqués* ». ³⁸⁶

L'existence des zones monétaires, lesquelles maintiennent des liens économiques et financières entre les États africains et la métropole, paralyse le développement économique des pays africains ; elle « *conduit à des échanges illégaux et à des pertes de revenus pour de nombreux pays ; elle rend difficile la création d'un marché commun africain* ». ³⁸⁷ En plus la balkanisation économique issue de ces zones monétaires et les liens économiques et financiers que les États africains ont séparément avec les anciennes puissances coloniales, sont une tactique sagement pensée par les puissances coloniales pour renforcer et maintenir le néo-colonialisme. L'autre point qui traduit la dépendance économique des pays africains vis-à-vis de l'Occident est ce que Nkrumah appelle « la finance impérialiste ».

Par finance impérialiste, nous entendons l'aide financière issue des puissances occidentales dans l'optique d'accompagner les États africains dans la réalisation de leurs différents projets, surtout infrastructurels. Les pays africains, dans leur incapacité à financer la réalisation de leurs projets, reçoivent de leurs partenaires internationaux des aides financières. Malheureusement, cette aide est soumise à des ajustements, des obligations de la part des donateurs. En effet, les organismes et institutions financières occidentales qui financent les projets structurants des pays africains soumettent ces derniers « *à diverses conditions offensantes, telles que la fourniture de renseignements sur leur économie, la soumission de leur politique et leurs plans à l'approbation de la Banque mondiale et l'acceptation de la supervision de leur utilisation des prêts* ». ³⁸⁸ Ces conditions qu'imposent les institutions financières occidentales n'épargnent aucun secteur de l'économie : les gouvernements des puissances occidentales conditionnent les gouvernements africains à signer des accords économiques et financiers qui autorisent les institutions bancaires occidentales à intervenir dans leurs finances et dans le commerce. Ils imposent les prix sur les matières premières, appellent à la suppression des barrières douanières sur les produits européens en Afrique. Les gouvernements africains quant à eux sont sommés de déterminer l'utilisation des fonds

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 37.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 231

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 248.

demandés et en même temps ils doivent fournir des matières premières, à un prix dérisoire, aux firmes multinationales. La liste de ces conditions est loin d'être exhaustive. Prenons à titre illustratif le contrat sino-congolais ; il prouve que même la Chine n'est pas en reste dans cette main basse que les « partenaires au développement » des États africains font sur les ressources africaines.

Le contrat sino-congolais, établi entre le président Mobutu et le gouvernement chinois peut être appelé contrat « infrastructure contre minerais ». En effet dans ce contrat, il ressort que la Chine, tout en finançant la construction des infrastructures en République démocratique du Congo, est aussi le maître d'ouvrage. En plus, comme contrepartie à ce financement, la RDC devait permettre à la Chine d'exploiter les ressources minières du pays. Or dans ce contrat, bien que le Congo démocratique bénéficie « *des infrastructures nécessaires pour son développement économique* »³⁸⁹, ce type de contrat fait blocus à un développement efficace de la RDC, dans la mesure où les clauses pour l'exploitation du minerai congolais consacrent la majeure partie des recettes à la Chine. Pourtant le minerai congolais est la principale source économique du pays. En plus le prêt qu'octroie le gouvernement chinois au Congo n'est pas géré par le gouvernement congolais lui-même. Dans ce contrat, il ressort que les deux tiers du prêt chinois doivent être affectés pour le financement des infrastructures et le tiers restant doit « *favoriser l'entrée des entreprises chinoises dans les grandes entreprises minières congolaises, qui sont des proies faciles, compte tenu de leurs difficultés financières structurelles.* »³⁹⁰

Prenons un autre cas pour élucider les conditions auxquelles sont soumis les dirigeants africains à la solde du financement de leurs projets. En février 2015, dans une opération dénommée "un étudiant un ordinateur", le chef d'État camerounais promet cinq cent mille ordinateurs à tous les étudiants des universités du Cameroun. Les fonds destinés à la réalisation de ce projet ont été fournis par une banque chinoise. Ce prêt s'élève à hauteur de 75 milliards de franc CFA et remboursable sur une durée de 25 ans. Les ordinateurs ont été fabriqués en Chine et par les chinois. Ceci revient à dire que le Cameroun devra rembourser ces finances qui n'ont rien rapporté dans son économie.

L'exemple de ces deux cas : contrat sino-congolais et le financement du don de cinq cent mille ordinateurs du président camerounais, nous amène à comprendre que les aides ou les prêts des bailleurs de fonds en Afrique sont parsemés de tout un ensemble de conditionnement.

³⁸⁹ J. Kiambu, « Le contrat minier sino-congolais : une lecture critique par l'analyse économique » in Yahia Abou El Farah & Al, *Afrique et puissance*, p. 81.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 80.

C'est ce que nous pouvons appeler l'ajustement structurel et qui peut se comprendre ainsi : « nous vous finançons tel projet à condition que la réalisation totale de l'ouvrage ou de ses 2/3 soit accomplie par nos experts et entreprises. En plus la gestion de cette structure sera faite par nous pendant un certain nombre d'années ». C'est donc ce qui peut expliquer le gain de certains appels d'offre de marchés publics en Afrique par des entreprises occidentales telles que Ratzel, Compagnie Bolloré... ceci au détriment des entreprises locales.

De ce qui précède, nous comprenons donc que l'aide occidentale en Afrique subsaharienne n'est rien d'autre qu'un investissement que l'Occident fait et attend ainsi récolter des revenus, parfois supérieurs à leur « aide ». Il s'agit, d'après Kwamé Nkrumah d' « *un autre système d'exploitation, une méthode moderne d'exportation de capital sous un nom plus seyant.* »³⁹¹ En effet il ne s'agit pas véritablement d'une aide, mais d'un crédit, un placement du capital où les intérêts sont attendus. Voilà pourquoi Kwamé Nkrumah pense que « *l'aide est donc pour un État néo-colonial simplement un crédit doué de mouvement de va-et-vient, payé par le maître néo-colonialiste, passant par l'État néo-colonial, et revenant au maître sous forme de bénéfice accrus.* »³⁹² L'aide financière occidentale en Afrique ne profite donc réellement pas aux Africains, puisqu'elle est parsemée de conditionnements, accentuant la dépendance économique des pays africains.

L'autre point stratégique, par lequel les puissances néocoloniales maintiennent les États de l'Afrique subsaharienne dans une dépendance économique, est la libéralisation et la privatisation des sociétés nationales. Le déficit des moyens économiques, financiers et technologiques pour la relance de l'économie du pays dans les divers secteurs, contraint les gouvernements africains à privatiser leurs sociétés nationales, ceci en les laissant entre les mains des sociétés multinationales occidentales. Les bailleurs de fonds occidentaux ne peuvent réellement investir dans les sociétés africaines que si elles sont sous la direction des sociétés multinationales. C'est ce qui fait que nous retrouvons des Occidentaux à la tête de certaines sociétés africaines. C'est le cas par exemple de la RDC où la Banque Mondiale et le FMI ont imposé la libéralisation et la privatisation de son secteur minier, sous prétexte qu'il faut « *le rendre plus efficace et attirer les investissements étrangers.* »³⁹³ Il en est aussi de même du Cameroun qui a privatisé sa société d'électricité, la Camrail, la Socapalm, pour ne citer que celles-là. Avec la privatisation des sociétés, l'octroi des marchés aux sociétés étrangères qui,

³⁹¹ Kwame Nkrumah, *Le néo-colonialisme*, p. 248.

³⁹² *Ibid.*, p. 14.

³⁹³ J. Kiambu, « Le contrat minier sino-congolais : une lecture critique par l'analyse économique », p. 76.

parfois, décident de travailler avec une main-d'œuvre étrangère, l'expertise technologique ne peut qu'échapper aux Africains. Il y a donc une sorte d'absence de sincérité dans le transfert de technologie.

II.2 L'absence de sincérité dans le transfert de technologie

L'industrialisation est un atout capital dans le processus de développement d'un pays. Non seulement elle réduit le taux d'importation – puisque les matières premières locales seront transformées sur place – mais aussi elle contribue, d'une manière ou d'une autre, à l'autonomisation économique du pays, sans oublier la réduction du taux de chômage. Le continent africain est riche en ressources naturelles. Celles-ci constituent d'énormes matières premières pour le fonctionnement des industries, lourdes comme légères. Malheureusement fort est de constater que toute cette richesse naturelle du continent africain : bois, minerais, cacao, café, hévéa, y compris les produits phytosanitaires issus du sol et du sous-sol sortent chaque jours du continent, en état brut, afin d'être transformé en Occident et en Orient. Et lorsqu'ils nous reviennent en produits finis, ils sont vendus plus cher. Prenons le cas d'une tablette de chocolat qu'on achète dans un supermarché, celle-ci s'élève à 1000 francs et plus pour une masse de moins de 200g. Pourtant le prix du kilogramme de cacao est à moins de 2000 francs. Tout ceci parce qu'il manque des usines de transformations de nos produits.

La civilisation occidentale, il faut le reconnaître, est en avance dans la maîtrise de la science et de la technologie ; le monde asiatique, notamment la Chine, le Japon et la Corée du Nord ne sont pas en reste. Seule l'Afrique accuse un grand retard dans le domaine de la technoscience. Elle croit, à cet effet, profiter de ses relations avec ses partenaires occidentaux et asiatiques pour accéder à ce secret du développement qui n'est rien d'autre que la maîtrise de la haute technologie scientifique. Marcien Towa ne la présentait-il pas comme le secret de la puissance de l'Occident, et de ce fait, il invitait l'Afrique à aller voler ce secret, si elle veut se développer. Pour voler ce secret de la puissance des grandes puissances, certes les Africains ont besoins de sortir de leur continent, mais ils peuvent aussi le voler sur place dans la mesure où ils peuvent profiter de la présence de ces dinosaures de la technoscience, lorsqu'ils viennent en Afrique pour réaliser les projets structurants, tels que les barrages, les stades, les ports, et les usines pour ne citer que ceux-ci. En un mot, dans un monde globalisé où les valeurs de solidarité et d'entraide doivent être les maîtres mots de la mondialisation, où les plus forts doivent tirer les faibles, l'Afrique bénéficierait de l'expertise de ses partenaires au développement pour qu'elle soit à même de transformer localement ses matières premières sans toutefois les

exporter, pour enfin importer les produits finis à des coups très exorbitants. Malheureusement fort est de constater que l'Afrique n'est pas aidée dans ce sens, ses partenaires occidentaux et même asiatiques semblent vouloir la maintenir dans le sous-développement. Car il y a une absence de sincérité dans le transfert des compétences technologiques aux Africains par les Occidentaux et Asiatiques qui, pourtant, maîtrisent déjà la haute technologie.

De ce qui précède nous constatons que c'est l'assertion d'un certain De Gaule qui est mise en scène dans les rapports entre l'Afrique et ses partenaires. Il s'agit juste d'une affaire, un jeu d'intérêts dans lequel l'Afrique est le plus grand perdant, car ce qu'elle tire de ces partenariats est tellement dérisoire par rapport à ce qu'elle perd. L'Afrique est une terre d'investissement pour les puissances étrangères. En investissant en Afrique, ces puissances cherchent à accroître leur puissance et occuper une place stratégique dans la géopolitique mondiale. Lorsque nous voyons avec quelle acuité les ressources naturelles africaines sont exploitées et exportées du continent, on a envie de croire à Nkrumah qui pense que l'objectif des puissances néocoloniales c'est de ralentir le progrès des pays en voie de développement.³⁹⁴

La stratégie d'industrialisation de l'Afrique implémentée par les puissances étrangères pour aider l'Afrique à sortir du sous-développement est fallacieuse. On ne peut pas prôner l'industrialisation d'un continent et en même temps le contraindre d'exporter, à l'état brut, ses ressources naturelles. Du moment que ces ressources naturelles, véritables matières premières pour le fonctionnement des industries, sont exportées, qu'est-ce qui sera transformé dans les usines implantées en terre africaine ? Loin d'être une volonté d'industrialiser le continent africain, nous constatons qu'il s'agit plutôt « *d'une véritable arnaque géopolitique* »³⁹⁵ qui ne dit pas son nom. Exporter les matières premières africaines, n'est-ce pas là une manière de ne pas permettre aux Africains de ne pas maîtriser les techniques de transformation de ces matières ? Lorsque les produits sont transformés sur place, les nationaux y prenant activement part, ceci leur permet d'acquérir l'expertise et la compétence technologiques professionnelles. Par contre lorsque les matières premières sont exportées, non seulement ils demeurent ignorants des techniques de transformation, mais aussi cette exportation favorise et accroît « *la dépendance à l'égard de l'importation des produits manufacturés venus d'Occident.* »³⁹⁶

³⁹⁴ Kwame Nkrumah, *Le néo-colonialisme*, p. 68.

³⁹⁵ Kheperu N. Kemet, *Discours aux Africains. Les solutions concrètes pour organiser les sociétés africaines comme espace de modernité*. Texte de la conférence de Poitiers, 16 novembre 2008, uhem-mesut.com, p. 38.

³⁹⁶ *Id.*

À supposer même que les usines soient implantées en Afrique – car nous n’allons pas quand-même méconnaître les prouesses des dirigeants africains dans cet élan d’industrialisation de leurs États – il ressort toujours que les Africains ne maîtrisent pas tous les mécanismes de transformation des produits. Ceci tient des accords peu orthodoxes que les firmes multinationales étrangères imposent aux dirigeants africains. Ces accords octroient le droit à ces firmes d’exploiter les ressources naturelles sans une intervention des Africains eux-mêmes, elles n’ont pas nécessairement besoin de la main-d’œuvre locale. C’est le cas du contrat sino-congolais, engageant la Chine à exploiter le minerai congolais. L’entreprise chinoise en charge de l’exploitation des minerais au Congo avait obtenu l’approbation d’importer son matériel et ses équipements technologiques depuis la Chine ; rien n’était fabriqué au Congo. Toujours en ce qui concerne ce contrat mêmes les infrastructures que la partie chinoise devait construire en terre congolaise, les Chinois ont imposé que « *la majorité des travailleurs sur des sites ou dans les chantiers chinois en RDC, (soit) d’origine chinoise* »³⁹⁷. Ceci concourt alors à empêcher que les Congolais aient accès à certaines techniques afin qu’ils soient, eux aussi, à même de réaliser lesdits projets. Tout ceci ne peut donc qu’entraîner aux mouvements de riposte africaine contre la paupérisation.

III. La riposte africaine face à la paupérisation de l’Afrique

Face à la rationalité démagogique occidentale qui tend à converger l’humanité tout entière vers les idéaux prônés par l’Occident, face à cette rationalité si calculatrice que l’Occident fait montre de prédation sur les ressources africaines, les Africains de tout bord, soucieux de l’avenir de leur continent en général et de leurs pays respectifs en particulier, ces Africains qui souhaitent voir leur continent rayonné de mille feu, ne restent pas les bras croisés sans combattre la néo-occupation de l’Afrique par les puissances néocoloniales qui militent en faveur de la décroissance de l’Afrique.

Le projet de décroissance a été initié par les Occidentaux dans l’optique de limiter la surcroissance des sociétés. L’Occident, ainsi que nous l’avons dit, subit déjà les effets du monstre qu’il a fait naître : la technoscience. L’industrialisation accrue des pays du Nord conduit progressivement à la destruction de la planète et de l’homme. Pour remédier à cette situation l’Occident pense que la décroissance, non seulement du Nord mais aussi du Sud, est la solution. Il faut limiter la vitesse de développement des pays ou, du moins, redéfinir les

³⁹⁷ J. Kiambu, « Le contrat minier sino-congolais ; une lecture critique par l’analyse économique », p. 80.

mécanismes de développement. Autrement dit, il s'agit pour l'Occident de proposer un nouveau modèle du développement, celui qui limite la surcroissance. Une question mérite à cet effet d'être posée : comment les pays qui courent après le développement devront-ils renoncer à la surcroissance ? Cette question rejoint celle formulée par Serge Latouche à ce sujet lorsqu'il critique cette politique de décroissance voulue par l'Occident et qui implique aussi les pays du Sud. Dans les Pays du Nord la décroissance est soutenable, par contre elle paraît comme un projet déstabilisateur des pays pauvres. Voilà pourquoi l'auteur de *Entre mondialisation et décroissance : l'autre Afrique* s'interroge de la manière suivante : « Si la société de décroissance est insoutenable au Nord, par quel miracle le deviendrait-elle au Sud ? »³⁹⁸

Le projet de décroissance n'est rien d'autre qu'un projet visant à imposer un modèle de développement aux pays du Sud, un modèle de développement empêchant ces derniers de concurrencer le Nord. Ce projet de décroissance repose sur huit objectifs principaux que S. Latouche appelle les 8R : Réévaluer, Reconceptualiser, Redistribuer, Restructurer, Relocaliser, Réduire, Réutiliser, Recycler. En observant de prêt ces objectifs nous voyons qu'il s'agit pour l'Occident de redéfinir le développement global à partir du but qu'il veut atteindre, de concentrer les ressources mondiales et de les redistribuer en fonction des besoins qu'il juge nécessaires pour les peuples. Rien de plus, il s'agit de maintenir les pauvres dans une dépendance économique et même politique vis-à-vis du Nord. Selon Serge Latouche, si l'Afrique des indépendances s'est laissée emporter par la duperie occidentale, l'Afrique postcoloniale est en passe d'en découdre avec cette occidentalisation du monde. C'est ainsi que s'inspirant des mouvements révolutionnaires tels que la négritude et le panafricanisme, l'Afrique postcoloniale veut révolutionner l'Afrique, en opposant aux 8R susmentionnés d'autres R, à savoir : Rompre, Renouer, Retrouver, Réintroduire, Récupérer. Il s'agit concrètement de

*Rompre avec la dépendance économique et culturelle vis-à-vis du Nord ; Renouer avec le fil d'une histoire interrompue par la colonisation, le développement et la mondialisation ; Retrouver et se réapproprier une identité culturelle propre ; Réintroduire les produits spécifiques oubliés ou abandonnés et les valeurs « anti-économiques » liées [à leur passé] ; Récupérer les techniques et savoir-faire traditionnelles.*³⁹⁹

Si les géants asiatiques tels la Chine, la Corée du Nord, le Japon, etc. ont pu renouer avec leurs traditions en indigénisant, chacun dans sa culture, la modernisation, ce n'est pas

³⁹⁸ S. Latouche, *Entre décroissance et mondialisation : l'autre Afrique*, p. 47.

³⁹⁹ *Ibid.* pp. 55-56.

l'Afrique qui sera incapable de faire autant. Telle est le *credo*, le *leitmotiv* du mouvement révolutionnaire africain qui a cours ces derniers temps. Il est constitué d'élite intellectuelle africaine, des hommes politiques, de la société civile, des hommes de médias. Ils s'inspirent du mouvement révolutionnaire pré-indépendantiste. La riposte africaine touche donc à la fois le politique, l'économique et le culturel.

III.1 La riposte politique de l'Afrique

La lutte pour les indépendances des pays africains paraît être le point de départ de la riposte politique des Africains. Pour s'insurger contre l'occupation illégale du territoire africain par les puissances coloniales, l'intelligentsia africaine va élaborer des théories révolutionnaires afin de libérer le continent africain. Les leaders de cette révolution sont entre autres Kwamé Nkrumah, Aimé Césaire, Cheikh Anta Diop, Franz Fanon, Ruben Um Nyobe et bien d'autres panafricanistes. Leur objectif commun était la libération, sans conditions, de l'Afrique. Frantz Fanon par exemple va s'inspirer de la révolution antillaise pour penser la révolution africaine : « *Dans toutes les Antilles, le mouvement de libération économique et politique du XIXe siècle s'est greffé sur une renaissance culturelle à formes multiples : prise de conscience de l'histoire antillaise, réhabilitation des traditions populaires, redécouverte des cultes africains comme forme de résistance à l'oppression occidentale et chrétienne* »⁴⁰⁰. Selon lui la révolution commence par une prise de conscience de son histoire, de ses origines ainsi que de la situation qui prévaut.

La situation qui prévaut actuellement est la prise en otage de l'Afrique par des mercenaires occidentaux qui ont fragilisé le continent en le fragmentant en petits territoires formellement indépendants, sans force aucune. Pourtant ces territoires étaient soudés, unis autour des grands empires et royaumes qu'ils formaient, avec une organisation sociopolitique et économique remarquable. Cette balkanisation a de ce fait brisé le lien de convivialité et de solidarité entre les fils et filles du continent. Bref la balkanisation de l'Afrique a brisé tout le tissu socioculturel du continent, un peuple uni par sa culture dont les principaux éléments caractéristiques étaient : « *le sens de la famille et de l'autorité, la conscience de l'au-delà, les rites de passage, les systèmes agricoles et les traditions artistiques.* »⁴⁰¹ Tous ces éléments culturels, nonobstant la diversité linguistique de l'Afrique et de quelques différences pouvant être observées dans la pratique des rituels religieux et coutumiers, sont communs aux sociétés

⁴⁰⁰ Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine*, Paris, Edition de François Maspero. I, 1969, p.89.

⁴⁰¹ L. Kaba, *Kwame N'krumah et le rêve de l'Unité Africaine*, Paris, Editions Chaka, 1991, p. 26.

africaines. De la sorte, ils lient tout le peuple africain. Il est donc question de restaurer ce tissu social africain, car il n'y a qu'une seule Afrique, un seul peuple africain, une seule culture africaine. En un mot, « *l'Afrique est une et indivisible* »⁴⁰².

Cette indivisibilité de l'Afrique a porté Kwamé Nkrumah à lutter pour l'avènement d'un État unitaire en Afrique. Il s'est inspiré du mouvement de contestation ayant conduit à la fois à l'indépendance des États-Unis d'Amérique, le 4 juillet 1776, et à son unité progressive. S'étant inspiré aussi des idées du panafricanisme, Nkrumah fera de cette idéologie son cheval de bataille pour de la libération de l'Afrique. Selon le leader politique ghanéen les Africains gagneraient à mutualiser, à combiner leurs forces et leurs pensées s'ils veulent combattre l'oppression néocoloniale. C'est dans l'unité politique, laquelle dérive de l'unité culturelle, que l'Afrique progressera. En ce sens il dit :

*Pour les États africains, la solution du progrès est de s'unir politiquement, d'avoir une politique étrangère commune, un plan de défense commun et un programme économique commun, en vue du développement de tout le continent. Alors seulement nous pourrons écarter les dangers du colonialisme et de sa servante la balkanisation.*⁴⁰³

Le fait pour les États africains de vouloir combattre, séparément, l'impérialisme néocolonial, rendra ce combat stérile. Une politique commune, continentale, permettra donc à l'Afrique de s'affirmer et de s'affranchir de l'oppression occidentale, d'où l'impératif d'un gouvernement continental africain.

Pour faire surgir ce gouvernement continental africain, Nkrumah et les autres leaders politiques africains, à l'instar de Sékou Touré de la Guinée, Julius Nyerere de la Tanzanie et bien d'autres partisans de l'unité de l'Afrique vont travailler en synergie tout d'abord pour libérer les territoires africains. C'est ainsi qu'après avoir acquis l'indépendance de son Ghana natal en 1957, Nkrumah œuvra au côté de Sékou Touré pour l'indépendance de la Guinée, deuxième pays de l'Afrique subsaharienne à acquérir son indépendance, c'était le 2 octobre 1958. L'indépendance de ces deux États fut hautement saluée et perçue comme le début de la libération de tout le continent. Lilyan Kesteloot parle de cette indépendance en ces termes :

Le Ghana (...) et la Guinée (...) isolés et éclairant comme des phares l'avenir de l'Afrique sont rejoints maintenant par leurs pays-frères. C'est tout le continent qui se libère dans un sursaut désormais irrépressible : c'est tout le monde nègre qui se soulève comme l'histoire, brise ses chaînes et fait sauter les carcans, les

⁴⁰² Kwamé Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, p. 249.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 206.

*verrous, les prisons qui enfermaient les damnés de la terre dans les cales de l'humanité*⁴⁰⁴.

Le soutien de Nkrumah à la lutte pour l'indépendance de tous les États africains tient, non seulement du sentiment de fraternité continentale qui l'anime, mais aussi du fait que tous les États africains ont en commun un unique adversaire : la colonisation. C'est donc sans doute si, bien qu'après avoir obtenu l'indépendance de son pays, il ne mit pas un terme à la lutte. Il la poursuit, cette fois-ci en se mettant au côté des autres leaders politiques africains, afin que leurs pays y accèdent aussi à l'indépendance et le plus tôt possible. Toute l'Afrique, de l'aveu de Nkrumah, doit être libre, pour que soit déclenché le processus de développement du continent. Car, tant que tous les États africains ne seront pas libres, aucun d'entre eux, fut-il indépendant, ne pourra prospérer. Voilà pourquoi le nationalisme de Nkrumah ne se limita pas uniquement sur le Ghana ; c'est un nationalisme panafricain dont « *la conscience et l'émancipation politique doivent se répandre à travers l'Afrique tout entière.* »⁴⁰⁵

Ce nationalisme panafricain fera naître quelques petits blocs d'unités, propédeutique à l'unité continentale. À titre illustratif il y eût les unions Ghana-Guinée, Ghana-Guinée-Mali, Sénégal-Soudan, Ghana-Congo, Libye-Maroc, Libye-Tchad. De tous ces blocs d'unité celui du Ghana et de la Guinée mérite d'être examiné. Le rapprochement du Ghana de Nkrumah avec la Guinée de Sékou Touré résulte du courage dont a fait montre la Guinée face à l'hostilité française. Parmi tous les États de l'Afrique équatoriale française, la Guinée est le seul État à s'être opposé à la constitution de la V^e République française qui tenait à maintenir les États africains au sein de la Communauté franco-africaine, tout en maintenant la balkanisation et la dépendance économique de ces États vis-à-vis de la France. Nkrumah a vu en cette opposition de la Guinée une marque de patriotisme continental, c'est la raison pour laquelle il considéra la Guinée comme un allié naturel.⁴⁰⁶ Tout comme Nkrumah, Sékou Touré est préoccupé par l'avenir de l'Afrique ; ils visent un même objectif, à savoir : l'unité politique du continent.

Certes cette lutte n'a pas abouti au but escompté, à savoir les États-Unis d'Afrique, mais les différentes tentatives, à travers les regroupements régionaux et sous-régionaux de part et d'autre du continent sont la preuve que les Africains veulent eux-mêmes gérer leur continent. D'où la raison d'être de l'Union Africaine (UA). Impulsée par l'ancien Guide libyen, le colonel Kadhafi, l'UA qui en 2002 substitua l'OUA (Organisation de l'Unité Africaine) est une volonté

⁴⁰⁴ L. Kesteloot, *Anthologie négro-africaine*, Ed. Marabout Université, 1976, p. 244.

⁴⁰⁵ L. Kaba, *Op.cit.*, p. 85.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 115.

des chefs d'État africains, panafricanistes, d'aboutir un jour aux États-Unis d'Afrique tant souhaité.

Dans l'histoire de la lutte contre l'oppression occidentale, Kadhafi s'est révélé comme un personnage farouche de la lutte anti-impérialiste, anti-occidentalisation non seulement en Afrique mais aussi dans le monde arabo-musulman. Grâce aux revenus pétrolières de son pays il n'hésita pas d'apporter un soutien financier et logistique aux dirigeants africains afin de couper la dépendance économique et financière de l'Afrique vis-à-vis de l'Occident. Entre 1969 et 1975, Kadhafi a soutenu plusieurs « *mouvements de libération dans le monde, tout particulièrement dans son voisinage africain ; le Frolinat au Tchad, les Erythréens, les mouvements de libération dans les colonies portugaises, l'ANC en Afrique du sud.* »⁴⁰⁷

On pourrait croire que le sentiment anti-occidental est ce qui porte Kadhafi à voler au secours des États africains, surtout ceux du sud du Sahara. Au contraire, c'est son sentiment d'appartenir à la société africaine qui justifie son action. Bien qu'étant un arabe, Kadhafi se reconnaît d'abord comme africain. Il sait que les peuples qui se trouvent actuellement au sud du Sahara sont partis du Maghreb, dans la vallée du Nil, par vagues migratoires. Ainsi pour Kadhafi, que ce soient les hommes de Tripoli, de Cyrénaïque ou ceux de l'Afrique subsaharienne, l'identité est commune à savoir l'Afrique. Donc,

*loin d'être une lubie ou seulement un versant de son action anti-impérialiste, l'attrait pour l'Afrique du régime révolutionnaire libyen puisait dans la tradition de migration des hommes de Tripolitaine, de Cyrénaïque et du Fezzan vers l'Afrique subsaharienne. On les retrouvait d'ailleurs au XIX^e siècle comme mercenaires dans des régions qui appartenaient au Tchad ou au Nigéria contemporains.*⁴⁰⁸

L'Afrique subsaharienne étant plus victime de l'impérialisme occidental, Kadhafi ne pouvait rester indifférent aux souffrances, aux cris de détresse de ses frères de cette partie du continent. Il s'est considéré comme africain et, de ce fait, il a intégré sa Libye natale dans l'Africanité. Cette africanisation de la Libye par Kadhafi a conduit certains historiens, à l'instar du nigérien Djibo Hamani, à voir en la Libye « *le pays le plus africain de toute l'Afrique du Nord* », le seul à s'être parfaitement intégré à l'Afrique.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ O. Vallée, « Kadhafi : Le dernier roi de l'Afrique », Revue Kartala « Politique africaine », n° 125, mars 2012, p. 147, in <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2012-page-147.htm>

⁴⁰⁸ *Id.*

⁴⁰⁹ Djibo Hamani, *Le démocrate*, 11 août 2011, cité par O. Vallée, *Op.cit.*, p. 148.

La lutte anti-impériale de Kadhafi a commencé avec son soutien aux arabes. Il a entrepris un dialogue avec les musulmans de par le monde, à Londres, en Afghanistan pour unir les Arabes. Mais déçu par l'incapacité des Arabes à s'unir pour défier l'Occident, Kadhafi va se tourner vers ses frères africains afin d'opposer, avec eux, une résistance à l'impérialisme occidental. Il s'est fait le défenseur du sang africain, ce sang « *sucé par les États et les entreprises de l'Occident* »⁴¹⁰. Pour « Le Guide libyen », l'Afrique appartient aux Africains et rien d'autre. Les embargos lancés contre lui ne l'ont pas empêché de sortir de son territoire et de poursuivre sa lutte anti-impérialiste en Afrique. Il a soutenu les insurgés tchadiens dans le conflit qui les opposait à Hissène Habré, soutenu par la France. Malgré la défaite de la Libye dans ce conflit il faut noter que la France a néanmoins goûté la solidité d'une armée libyenne extrêmement farouche. Elle avait exterminé les parachutistes français, ce qui avait ainsi contraint la France à déployer près de 3000 hommes et une force aérienne conséquente pour vaincre la combativité des Tchadiens opposés à Hissène Habré⁴¹¹.

Dans sa lutte, Kadhafi ne s'est jamais séparé de son objectif pour l'Afrique, à savoir faire de l'Afrique un seul État placé sous son autorité. Peut-être c'est à ce niveau, c'est-à-dire dans sa volonté d'être le chef de ce grand État africain, que ses homologues africains lui ont tourné le dos. Mais ceci n'a pas empêché le Guide libyen d'assumer le règne de l'Union Africaine en 2009 et de toujours soutenir les États africains. Son vœu le plus cher était de voir une Afrique unie, formée en un seul bloc. C'est dans cette logique qu'il cherchera à unifier le Sahel et le Sahara, en mettant sur pied la Censad (Communauté des États sahélo-sahariens). Constitué de 28 États membres, la Censad regroupait les pays de toutes les parties du continent. Les principaux étaient le Sénégal, la Côte d'Ivoire, le Tchad, le Soudan, la Somalie et les Comores.⁴¹² Ils constituaient un front révolutionnaire africain, car ils pouvaient s'opposer à toute intervention militaire en Afrique. Par exemple en 2007 ils ont déclaré qu'ils refusaient « *catégoriquement la présence de tout commandement ou de toute force armée d'origine étrangère sur le continent africain quelles qu'en soient les raisons.* »⁴¹³

Kadhafi a été une épine très douloureuse dans la chaussure des Occidentaux. Ce qui a valu son assassinat le 20 octobre 2011, sous le règne de Sarkozy de la France et de Barack Obama des États-Unis d'Amérique. Toutefois la lutte révolutionnaire de Kadhafi et des autres

⁴¹⁰ O. Vallée, *Op.cit.*, p. 148.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 152.

⁴¹² *Ibid.*, p. 153.

⁴¹³ *Id.*

panafricanistes n'est pas restée sans effet dans la politique africaine. Premièrement cette lutte a abouti aux indépendances des pays africains, malgré la persistance de l'impérialisme néocolonial. Deuxièmement elle a donné du tonus à la nouvelle génération des dirigeants africains de croire en eux, d'oser, de tenir tête aux Occidentaux. C'est le cas du président centrafricain, Faustin Archange Touadéra, du colonel malien Assimi Goïta qui ont pu dire non à la France en se tournant du côté de la Russie. D'autres dirigeants africains abondent dans le même sens, c'est-à-dire qu'ils se débarrassent progressivement de l'Occident dans l'espoir d'acquérir une autonomie économique.

III.2 La recherche d'une autonomie économique

« *Le temps est passé où l'Afrique pouvait être morcelée en sphères d'influence et où les puissances extérieures pouvaient considérer des groupes entiers d'États comme leur domaine privé.* »⁴¹⁴ Cette déclaration de l'ancien secrétaire d'État américain, prononcée à l'Université Witwatersrand de Johannesburg, traduit l'esprit révolutionnaire qui anime les dirigeants africains en particulier et le peuple africain en général. Si l'Afrique des indépendances a paru moins virulente contre l'oppression occidentale, l'Afrique postindépendance apparaît comme un révolutionnaire jaloux de sa liberté, de sa souveraineté et, par ricochet, assoiffé du progrès de sa société. Faut-il le rappeler que la véritable indépendance nécessite une autonomie économique et financière ? Les Africains sont en train de prendre conscience de cette exigence, à savoir que l'autonomie économique est le gage d'une véritable indépendance. Tant qu'un pays est plongé dans l'incapacité à financer ses projets, tant qu'il passe le temps à recourir aux bailleurs de fonds étrangers, il est clair qu'il demeurera sous le dictat des puissances étrangères. Car c'est l'économie qui, en réalité, dirige un pays et non la politique. C'est cette prise de conscience de la nécessité d'une autonomisation économique qui porte les pays africains « *à devenir progressivement, comme les autres, maîtres de leur choix en matières économique et politique.* »⁴¹⁵ La révolution des États africains en vue d'une autonomie économique s'observe à deux niveaux : d'abord le divorce progressif entre l'Afrique et l'Occident, ensuite la politique d'intégration intra-africain initiée par les dirigeants africains.

⁴¹⁴ Warren Christopher, in « Associated Press », cité par J. Ping, *Et l'Afrique brillera de mille feux*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 47.

⁴¹⁵ J. Ping, *Op.cit.*, p. 34.

III.2.1 La coopération entre l'Afrique et les puissances non occidentales comme élan d'émancipation de l'Afrique

Pendant longtemps les partenariats entre l'Afrique et l'extérieur étaient plus concentrés dans l'Union européenne. Cependant les accords de partenariat économique entre l'Afrique et les pays européens de l'ouest n'ont toujours pas été bénéfiques pour elle. Les pays africains, détenteurs de matières premières qu'exploitent les puissances occidentales, ne tirent véritablement pas profit des revenus de leurs ressources économiques. Depuis que leurs richesses naturelles sont exploitées, ils ne connaissent pas une véritable croissance économique. De plus ils sont victimes des programmes d'ajustements que leur imposent les puissances occidentales. Cet état de choses porte les dirigeants africains à se tourner vers les nouvelles puissances, dans l'espoir de sortir leurs pays de la précarité dans laquelle ils sont plongés depuis les indépendances. L'Afrique post-indépendance ne veut plus vivre la quotidienneté, l'ici et le maintenant ; elle veut vivre et non pas survivre. C'est une Afrique qui veut se tirer d'affaire dans un monde pris en otage par le capitalisme marchand occidental ; elle veut tirer profit de l'exploitation de ses richesses.

La recherche d'une autonomie économique par les pays africains était déjà perceptible durant la période de la guerre froide. Pendant que certains pays étaient favorables à l'un ou l'autre des deux camps antagonistes (capitaliste et communiste), d'autres par contre étaient neutres. Selon eux l'indépendance implique la souveraineté inaliénable pour un peuple de forger son propre destin. Chaque pays est libre à nouer des relations diplomatiques et économiques avec n'importe quel autre État, de diversifier ses partenaires au développement, nonobstant leurs convictions idéologiques. Ces États africains, contestataires des blocs idéologiques font partie du groupe du mouvement des Non-alignés. Ce sont des pays qui ont pu dire non au militantisme idéologique en cours durant la guerre froide. Ce refus était en fait une interpellation à l'endroit du camp capitaliste qui influençait majoritairement les pays africains. On peut lire ce refus dans les propos d'un certain Bongo, alors président du Gabon, qui déclarait : « *Nous refusons simplement de nous laisser satelliser à la périphérie de tel ou tel bloc, d'aliéner notre indépendance nationale pour devenir le relais ou les agents d'une politique internationale dont nous n'avons pas le contrôle* »⁴¹⁶. Omar Bongo et ses pairs des Non-alignés ont refusé de se prêter au jeu idéologico-politique auquel se sont livrées les deux superpuissances de la guerre froide. Se livrer à un tel jeu serait synonyme de ralentissement de

⁴¹⁶ Omar Bongo, cité par J. Ping, *Op.cit.*, p. 37.

la croissance économique du pays, puisque militer en faveur d'un camp signifie fermer la porte à une multitude d'investisseurs susceptibles de booster l'économie du pays.

Pour les révolutionnaires issus des pays dits Non-alignés la diversification des partenaires au développement est un atout pour le décollage économique d'un pays. Voilà pourquoi ils vont opter pour une coopération multilatérale, en ouvrant ainsi leurs pays à d'autres nations, autre que l'Europe. En se tournant vers d'autres pays, autres que ceux de l'Occident, il s'agissait pour les révolutionnaires africains de se défaire de l'hégémonisme occidental, de protéger leurs ressources naturelles contre l'agression des puissances occidentales. Manifestant cette révolte contre l'Occident, le président Bongo, lors de la 44^e conférence de l'OPEP tenue à Libreville, déclarait : « *la volonté de certains pays de toujours confisquer pour eux seuls les fruits de la croissance de l'Humanité doit être combattue énergiquement. Nous sommes contre le pillage et le drainage des richesses des pays du Tiers-monde par les pays développés.* »⁴¹⁷

Dans un contexte marqué par la recherche, pour les pays pauvres, de sortir de la pauvreté, il est inconcevable de consacrer les échanges économiques au sein d'une seule région. Pour le cas de l'Afrique, surtout l'Afrique subsaharienne, il est anormal de vouloir renfermer les échanges économiques, les rapports des pays africains avec l'extérieur, uniquement à l'Europe (l'Union européenne), même si elle est plus proche de l'Afrique ou même en raison de leur histoire ancienne (pas toujours rayonnante) qui les lie. Dans un système politico-économique mondialisé, empêcher les pays africains de commercialiser avec d'autres puissances, autre que les puissances occidentales, est une violation des principes de la mondialisation et même de la souveraineté des États. C'est ce que témoignent ces propos de Jean Ping : « *dans un contexte actuel de la globalisation, le partenariat avec l'Europe, bien que hautement prioritaire, ne saurait demeurer longtemps exclusif car contraire à l'esprit et à la lettre de la mondialisation, telle que le pratiquent et l'enseignent les Européens eux-mêmes.* »⁴¹⁸ L'esprit de la mondialisation est celui de la liberté économique. C'est-à-dire que le libéralisme économique dont l'Occident est le défenseur convie chaque État à nouer des relations économiques avec n'importe quel autre État dans le monde, conformément aux intérêts qu'il peut tirer d'un tel partenariat. Comment la France ou les États-Unis d'Amérique, par exemple, peuvent commercialiser avec la Chine, l'Inde, voire la Russie, mais vouloir concentrer les échanges de l'Afrique uniquement au sein de l'Union européenne ? Mondialiser

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁴¹⁸ J. Ping, *Op.cit.*, p. 65.

ne signifie-t-il pas l'extension, à l'échelle planétaire, des échanges, des coopérations entre les États ? D'où l'importance de la diversification des partenariats économiques.

Cette alternative à l'unilatéralité dans laquelle l'Occident tend à condamner les pays africains, est une aubaine pour ces derniers, en quête d'une croissance économique. C'est au nom de leur souveraineté politique (que l'Occident a du mal à reconnaître) et en quête de la souveraineté économique, en vue du développement de l'Afrique, que les dirigeants africains ouvrent de plus en plus leurs pays aux investisseurs asiatiques, russes et latino-américains. Incapables d'assurer la croissance économique, la stabilité politique dont ils étaient des promoteurs en Afrique, les puissances occidentales se voient progressivement larguer en Afrique, au profit des puissances orientales, moyen-orientales et de l'Europe de l'est (Russie). Les Africains sont de plus en plus séduits par la puissance technologique et la croissance économique de ces puissances, en l'occurrence la Chine, et de la qualité de leurs travaux et leurs investissements en Afrique.

Plus encore les accords de partenariat que ces puissances signent avec les pays africains présentent des lueurs d'espoir pour l'Afrique : ce sont des accords qui se limitent uniquement sur les volets économique et diplomatique ; ces puissances s'abstiennent de toute ingérence dans la politique intérieure des États africains. Les puissances asiatiques, tout comme la Russie, sont aux antipodes de toute hégémonie. D'où tout l'intérêt de la coopération afro-asiatique. L'intérêt de cette coopération *« réside dans le fait qu'elle se fait apparemment sans diktats, sans grossières ingérences, sans conditionnalités impossibles, sans préalables et surtout sans menaces systématiques de sanctions : c'est la carotte sans bâton. »*⁴¹⁹

Il est à constater qu' *« au moment où la Chine, l'Inde et même le Japon accroissent substantiellement leurs investissements en Afrique, la France y désinvestit lourdement au profit de l'Asie. »*⁴²⁰ Au Cameroun par exemple, le pourcentage des marchés acquis par les entreprises françaises est passé de 40% en 1990 à 10% en 2022. C'est dire qu'en l'espace de 30 ans la France a perdu plus de 30% du marché camerounais. Selon les statistiques du Cnuced (Conférence des Nations unies pour le commerce et le développement) sur les 2750 milliards de FCFA des investissements directs étrangers (IDE) captés par le Cameroun entre 2000 et 2014, 1850 milliards (soit 67% de ces IDE), provenaient de la Chine, tandis que le reste

⁴¹⁹ *Ibid.*, pp. 70-71.

⁴²⁰ *Ibid.*, pp. 64-65.

provenait de la France, des États-Unis et du Nigéria. Comme pour dire que la Chine se positionne en acteur lourd dans la croissance économique du Cameroun.

Qu'est-ce qui peut expliquer ce désinvestissement de la France en Afrique : est-ce la décroissance économique de l'Hexagone ? Est-ce un abandon volontiers du marché africain ? S'agit-il de l'incapacité de la France à contrecarrer, à concurrencer ses puissances rivales ? Ou alors s'agit-il de la manifestation du réveil, de l'émancipation des Africains qui tendent à se débarrasser de tous ceux-là qui ralentissent leur croissance économique ? Cette dernière hypothèse semble plausible pour comprendre ce phénomène. Les entreprises françaises en charge de la réalisation de certains projets structurants en Afrique sont mues par la volonté excessive d'accroître l'économie française, ceci au détriment des pays auxquels ces investissements sont censés améliorer les conditions de vie des populations bénéficiaires.

De plus en plus les pays africains, sous la houlette de leurs dirigeants, se dissocient de l'Occident. Les pays d'Asie étant devenus influents de par leur croissance économique remarquable, sont devenus de nouveaux pôles d'attraction, de nouveaux amants séducteurs de l'Afrique. L'Occident s'étant montré incapable d'accompagner l'Afrique dans l'atteinte de ses objectifs de paix, de sécurité, de développement, est en train d'être abandonné au grand bonheur de la Chine, de la Corée du Nord, de l'Inde, de la Russie et des autres pays émergents de l'Amérique latine tels que le Brésil. Nous comprenons pourquoi ces puissances non occidentales entrent davantage en Afrique. Et leurs investissements ne souffrent d'aucune contestation en Afrique. Au Cameroun par exemple la coopération avec la Chine a fière allure, au vue des réalisations des entreprises chinoises. Citons à titre illustratif : le port en eau profonde de Kribi, le palais de sport de Yaoundé, les hôpitaux gynéco obstétrique et pédiatrique de Yaoundé et de Douala, le palais de Congrès de Yaoundé, sans oublier l'immeuble de l'Assemblée nationale en construction. La liste de ses réalisations chinoise au Cameroun est loin d'être exhaustive. Les écoles primaires publiques, communément appelées « écoles japonaises », témoignent de la coopération fructueuse nippono-camerounaise. Partout en Afrique on observe des réalisations des puissances asiatiques. En Algérie par exemple une autoroute de près de 1000 Km, reliant l'Ouest à l'Est est l'œuvre d'un partenariat conjoint entre l'Algérie, la Chine et le Japon, pour une valeur de 11 milliards d'euro. Ce fut, de l'avis de Jean Ping, « *le plus gros contrat de l'histoire algérienne* »⁴²¹. En Angola, la Chine a œuvré à la construction du chemin de fer de Benguela. Celui-ci relie le cœur de l'Afrique à la côte atlantique.⁴²² Toutes

⁴²¹ *Ibid.*, p. 67.

⁴²² *Id.*

ces réalisations des puissances asiatiques en Afrique ne peuvent que séduire les Africains ; ils estiment que leur salut pourrait venir de l'Asie, de la Russie et non de l'Occident.

Contrairement à l'Occident, l'Asie s'illustre par son anti-hégémonisme vis-à-vis de l'Afrique. Cette attitude fait d'elle un partenaire privilégié du continent. Bien plus les Asiatiques captivent l'attention des pays africains par leur puissance technologique. Que ce soit dans l'industrie de télécommunication, automobile, ou dans celui de l'habillement, de l'électroménager, les produits chinois, japonais, coréen, etc. surplombent le marché africain. Quel Africain peut se passer du téléphone Tecno, Huawei, ou Samsung ? De nos jours l'Asie « est parvenue à ébranler, en matière de concurrence, les puissances les mieux établies (notamment les États-Unis et l'Union européenne déjà apparemment concurrencés par le Japon, la Corée du Sud, la Chine, l'Inde, la Thaïlande et la Malaisie). »⁴²³ Il semble donc que le partenariat économique afro-asiatique est plus rassurant et plus promoteur pour l'Afrique, que celui noué avec l'Occident.

Le délaissement de l'Occident par les dirigeants africains, en quête d'un partenariat gagnant-gagnant, est sans doute la raison du redéploiement des ex-puissances coloniales en Afrique dans l'optique de redéfinir les accords politiques et économiques. Dans ce retour les Africains paraissent en position de force, puisque ce sont les puissances coloniales qui, sentant perdre le précieux sésame économique qu'est l'Afrique au profit de l'Asie, de la Russie et des autres puissances émergentes, cherchent maintenant à négocier. Ceci peut traduire la maturité politique et l'émancipation des dirigeants africains. Ils se réservent d'être des « chasses gardées » de l'Occident.

L'aide économique étrangère ou l'investissement des multinationales ne suffisent pas pour accroître le développement d'un pays, encore moins celui de tout un continent comme l'Afrique. Dans un contexte marqué par la concurrence, chaque partenaire tant à défendre ses intérêts et à tirer le plus grand nombre de bénéfice. Tout capital investi doit générer des bénéfices. Si les investisseurs asiatiques, occidentaux, russes ou latino-américains s'intéressent au continent noir c'est à raison des opportunités d'affaire qu'il offre au monde où les anciennes et néo-puissances cherchent à accroître leur machine économique. Dans un tel contexte les États africains gagneraient à africaniser leur économie. C'est-à-dire qu'à côté du partenariat avec les puissances étrangères, il faut procéder à l'intégration économique africaine. C'est ce qui nous

⁴²³ Ibid., p. 69.

convient d'analyser, afin de déceler les mécanismes mis en place par les dirigeants africains pour une croissance et une autonomie de l'économie africaine solide et réussite.

III.2.2 L'intégration intra-africaine comme élan d'africanisation des ressources économiques africaines

Par intégration il faut entendre la fusion, l'assemblage des différents éléments, des parties, pour former un tout. Du point de vue politique ou économique, l'intégration renvoie à la globalisation de plusieurs entités, politiques et/ou économiques, en vue de constituer un ensemble unifié, un seul bloc. Cette intégration se situe au niveau de la collaboration entre les États, dans un espace géopolitique précis. Ceci dit le facteur espace est capital pour la réussite de la politique d'intégration, car il est plus aisé d'intégrer des entités politiques et économiques qui partagent un même espace géographique. L'espace exerce une sorte d'attraction sur les entités intégrantes afin de les regrouper. Elles sont prédisposées à s'assembler du fait des traits communs qu'ils partagent : l'espace géographique, l'histoire, la langue, l'économie, la politique, la culture. Ce dernier aspect, à savoir la culture, est capitale pour la réussite de l'intégration. Les États qui partagent la même culture sont mieux disposés pour collaborer politiquement et économiquement. C'est ce que nous avons vu au premier chapitre où nous présentions l'OTAN et la CARICOM comme deux formes d'intégration réussite, car les États membres de ces organisations partagent les mêmes cultures. En fonction de la densité ou de l'étendu de l'espace d'intégration, nous avons plusieurs sortes d'intégration : sous-régionale, régionale, continentale et même mondiale.

L'intégration régionale est assimilable à l'intégration continentale, en ceci qu'elle est une agglomération des États partageant une même région planétaire précise, à savoir le continent. C'est le cas de l'Union africaine et de l'Union européenne. Cependant on peut aussi parler d'intégration régionale au sein-même du continent. Celle-ci renvoie au regroupement des États partageant un même espace élargi dans le continent. Ces formes de regroupement sont plus perceptibles en Afrique : de l'Est à l'Ouest, du Nord au Sud en passant par le Centre du continent, on compte plusieurs organisations régionales. Parmi elles nous pouvons citer : la CEEAC, la COMESA, la SADC, l'ECOWAS. À l'intérieur de ces communautés élargies, constituant des zones d'intégration régionale, on aperçoit des sous-regroupements restreints comportant 5, 6, 7 ou 8 pays, selon qu'ils partagent une monnaie commune (zone CFA) ou en fonction de leur proximité géographique, ainsi que la perméabilité des échanges commerciaux. Ces regroupements sont issus des accords d'échanges commerciaux entre les différents États

membres. Entre autres nous avons : la CEMAC, l'UEMOA, la ZMAO, l'UMA, etc. Sans toutefois se livrer à l'analyse de ces différentes formes de regroupement, nous voulons tout simplement scruter l'esprit qui sous-tend ces organisations au sein du continent africain, ainsi que les réalisations mises en œuvre, par eux, pour l'émergence et le développement de leur région d'une part, et de l'Afrique d'autre part, dans un monde en concurrence économique.

L'esprit qui sous-tend les regroupements des États africains en entités politico-économiques est la volonté de collaboration, dans l'optique de surmonter ensemble tous les obstacles économiques qui ralentissent le développement du continent. L'un de ces obstacles est le difficile échange observé entre les États africains. Ils sont plus ouverts à l'extérieur qu'à eux-mêmes. En d'autres termes chaque État africain est plus connecté hors d'Afrique qu'il ne l'est à l'intérieur du continent c'est-à-dire avec les autres États, mêmes avec ses voisins les plus proches. Les échanges commerciaux des pays africains se font plus hors d'Afrique. C'est ce qu'atteste Saadou Adel, à savoir qu'en Afrique, *« plus de 80% des exportations restent destinées à des marchés en dehors de l'Afrique, l'UE et les États-Unis représentant plus de 50% de ce total. (...) les pays africains commercent davantage avec l'UE qu'avec d'autres pays d'Afrique, malgré la proximité géographique de ces derniers. »*⁴²⁴ La Chine n'est pas en reste dans cette destination des produits africains. De la sorte la population africaine consomme plus étranger qu'elle n'en consomme local.

Cette dépendance vis-à-vis des produits de consommation d'origine étrangère s'explique par le fait que les politiques de mise en œuvre pour une consommation locale n'ont pas été élaborées : pas de mesure d'accompagnement des agriculteurs en vue d'une production abondante susceptible de répondre à la demande locale ; manque d'industries adéquates pour la transformation totale des produits agricoles, forestiers et mêmes miniers. Conséquemment on assiste à des importations diverses afin de couvrir les besoins de la population. Ce qui ne reste pas sans effets sur le budget du pays. C'est dans le souci de pallier à cette dépendance économique et alimentaire que les États africains se constituent en unités économiques.

L'intégration intra-africaine vise la fusion des différentes économies nationales du continent, en vue de constituer un bloc économique solide qui mettra l'Afrique à l'abri de la dépendance économique et alimentaire vis-à-vis de l'extérieur. C'est une mutualisation des forces, car dit-on souvent : « l'union fait la force ». Dans un monde en proie à la dictature du

⁴²⁴ S. Adel, « L'intégration intra-africaine : une stratégie de développement et une mesure de puissance », in *Afrique et puissance*, Publications de l'Institut des Études Africaines, 2013, p. 226.

capitalisme marchand, il est opportun que les pays faibles (comme ceux d'Afrique) s'unissent – du moins économiquement – afin d'équilibrer les rapports de puissance qui ont cours dans ce monde économiquement globalisé, où les mondialisateurs se positionnent en maîtres, tout en restant en contradiction avec eux-mêmes. Ceux-ci prônent une interdépendance des États, mais en même temps ils se servent de cette mondialisation pour dominer les faibles et les dépouiller de leurs ressources économiques. C'est la raison pour laquelle Pius Ondoua voit en la rationalité qui sous-tend la mondialisation une rationalité prédatrice, où deux camps (le Nord et le Sud) se rivalisent sur les ressources économiques naturelles. Selon le philosophe camerounais, la logique de cette mondialisation dominée par le capitalisme cosmopolite est telle que :

*le Logos se présente désormais comme une logique de domination, ce qui montre, au plan des relations internationales, que deux grands blocs se dressent l'un face à l'autre : le Nord et le Sud, le premier dominant et exploitant, l'autre dominé et exploité, en dépit des affirmations relatives à la nécessité transcendante de l'interdépendance.*⁴²⁵

Afin donc de se défaire du fardeau de cette mondialisation, les pays africains cherchent à solidifier leurs économies. Ceci passe par la limitation des importations, l'encouragement de la consommation locale. Pour ce faire, ils procèdent à la création des marchés régionaux, véritables moyens d'échanges commerciaux entre les États au sein de la région ou de la sous-région. C'est le cas de la sous-région CEMAC où le Cameroun commercialise quotidiennement avec ses cinq pays voisins. Dans la zone de Kyossi par exemple, ville camerounaise frontalière aux trois pays voisins (Gabon, Guinée Équatoriale, Congo), on peut observer un trafic commercial entre Camerounais, Gabonais, Guinéens et Congolais. Chaque jour des cargaisons de boisson en provenance de la Guinée Équatoriale entrent dans le territoire camerounais. Gabonais et Guinéens quant à eux importent du Cameroun des vivres tels que le plantain, la tomate, etc.

Pour rendre fluide ces échanges commerciaux les pouvoirs publics mettent tout en œuvre pour interconnecter les États. Des accords de partenariat sont signés entre les dirigeants des pays de la région. Ces accords ont pour but non seulement de faciliter la circulation des personnes et des biens au sein de la région, mais aussi ils visent à intégrer leurs différents peuples dans la région. Dans cette optique il n'est pas envisageable qu'un citoyen d'un pays X éprouve une inquiétude lorsqu'il se trouve dans un pays Y de ladite région. C'est ainsi que dans la Zone CEMAC il a été institué une Carte rose, sorte d'identité commune à tous les citoyens

⁴²⁵ P. Ondoua, *Humanisme et dialectique. Quelle philosophie de l'histoire, de Kant à Fukuyama ?*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 16.

des États membres de cette communauté. Ladite carte permet à un citoyen de l'un de ces pays de se rendre dans un autre sans avoir besoin d'un visa ou d'un passeport. Pour ce qui est de l'interconnexion des États dans la CEMAC, des voies de communication sont en train d'être réalisées en vue de relier les États. C'est le cas de l'axe routier Sangmelima-Ouessou, reliant le Cameroun au Congo. Cet axe qui tend à renforcer l'intégration sous-régional a été financé par les deux pays, avec l'appui de la Banque africaine de développement (BAD), sans oublier l'apport financier de la Banque islamique de développement, la Banque arabe pour le développement économique en Afrique, le Fonds saoudien pour le développement et le Fonds koweïtien.⁴²⁶ Toujours dans la logique du renforcement de l'intégration sous-régional de la zone CEMAC, le corridor Yaoundé-N'Djamena facilite la mobilité des personnes et des biens entre le Cameroun et le Tchad. Ces deux pays sont en phase d'être aussi relier via la voie ferrée, avec le prolongement du chemin de fer de Ngaoundéré (Cameroun) jusqu'à N'Djamena (Tchad).

L'intégration économique intra-africaine nous permet d'observer une amélioration de l'économie africaine. Celle-ci intègre progressivement l'économie mondiale. Si entre les décennies 80 et 90 le taux de croissance de l'Afrique oscillait entre 2 et 4%, la décennie 2000 a connu une évolution de l'économie africaine dont le taux de croissance a atteint les 5, voire les 6%⁴²⁷. Sous la plume de Chaïb Baghdad, nous pouvons lire les appréciations de la Banque mondiale et du FMI sur la croissance de l'économie africaine. Il note que si on se réfère « *sur les différents rapports établis par le Fonds Monétaire et la Banque mondiale, l'économie africaine traverse une phase de redressement économique appréciable (economic recovery) depuis un certain temps, qui touche pratiquement toutes les nations de cet immense continent* »⁴²⁸. Ce redressement de l'économie africaine est redevable, en partie, à la politique d'intégration économique africaine. Une économie intégrée promeut la hausse du pouvoir d'achat de la consommation, car l'offre deviendra supérieure à la demande, et dans ce cas l'excédent pourra être écoulé à l'extérieur ; elle créera des emplois, améliorera le solde public et, par ricochet, accroîtra le PIB.

Au demeurant nous retenons que l'Afrique, en entrant dans la danse de la lutte contre l'impérialisme contemporain, vise prioritairement à sortir de la pauvreté. Elle a pris conscience que ses ressources économiques servent plutôt à la croissance de l'économie et, par conséquent,

⁴²⁶ Fiacre Kombo, « Corridor Yaoundé-Brazzaville : mise en service de la route Sangmelima-Ouessou » jeudi 30 décembre 2021, in www.adiac-congo.com

⁴²⁷ C. Baghdad, « Quelle intégration économique de l'Afrique à l'heure de la mondialisation ? », in Y. Abou El Farah et al (dir) *Afrique et puissances*, p. 309.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 308.

de la puissance des investisseurs étrangers. C'est dire que l'africanisme que certaines puissances étrangères manifestent est en direction, non pas du bonheur de l'Afrique, mais des ressources économiques africaines. C'est une stratégie pour s'emparer des richesses naturelles de ce continent. C'est donc pour mettre fin à cet enrichissement illicite des puissances étrangères, aidées par certains dirigeants africains, que les mouvements révolutionnaires africains se révoltent contre l'Occident. D'où les multiples coups d'État à répétition qu'on enregistre dans certains États en Afrique. La logique de ces coups d'État est de se débarrasser de l'ennemi étranger. Pour y parvenir il faut se défaire de ses agents qu'il a placés à la tête de ces États. L'objectif est, d'une part de nationaliser les ressources économiques pour le grand bonheur de tous. D'autre part ces forces révolutionnaires africaines entendent faire de l'Afrique une puissance, capable de tutoyer les grandes puissances actuelles. Vue sous cet angle, les rivalités entre les peuples semblent être plus des conflits hégémoniques que religieux.

CHAPITRE VI : CHOC DE RELIGIONS OU D'INTERETS HEGEMONIQUES ?

Huntington a présenté les civilisations en termes d'entités religieuses, car la religion est, selon lui, l'essence de la civilisation. Toutes les civilisations qu'il a répertoriées sont adossées, chacune, sur une religion, différente d'une civilisation à une autre. De ce fait l'antagonisme post-guerre froide qu'il analyse se présente comme une guerre des religions où chaque groupe civilisationnel tend à défendre son identité religieuse. Il a défini les guerres civilisationnelles comme étant des affrontements entre groupes locaux appartenant à des entités civilisationnelles différentes et dont l'implication d'autres groupes distants (appartenant aux civilisations des groupes belligérants) étend cet affrontement à l'échelle globale. En montrant que ces affrontements civilisationnels à l'échelle locale ont un caractère religieux, il redéfinit alors la guerre locale *« comme une guerre de religion, un affrontement de civilisations, lourd de*

conséquence pour des pans tout entiers de l'espèce humaine. »⁴²⁹ Ces conflits paraissant violent entre chrétiens et musulmans, donc entre le monde islamique et l'Occident, le terrorisme se faisant ressentir au Moyen-Orient d'une part, et porté par des groupes islamiques dans des pays non musulmans d'autre part. Les analyses huntingtoniennes sur l'islam laissent alors entrevoir une communion entre l'islam et la violence, au point de démoniser la religion musulmane. Certes le terrorisme dans le monde, à l'instar de celui qui a conduit aux attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, est mené par une frange de la population mondiale se revendiquant de l'islam, mais nous pensons qu'il est cruel de prêter un caractère sanguinaire à l'islam. D'autres religions, comme le christianisme, ont eu à verser du sang au cours de leur histoire. En outre, en poussant un peu la réflexion, nous constatons que la défense de la religion n'est pas le premier facteur ou mobile, encore moins le seul qui pousse aux hostilités entre les différentes entités civilisationnelles. La cause de ces rivalités est à rechercher au-delà de la religion, peut-être qu'il faut interroger l'hégémonisme ou alors ce que Nietzsche a appelé « la volonté de puissance » que chaque civilisation cherche à manifester.

I. La diabolisation de l'islam

I.1 Le peuple musulman : une menace pour l'humanité

Dans la préface de l'édition de 2003 de *L'orientalisme*, Edward Saïd relève que les librairies américaines sont inondées d'une multitude de livres traitant de l'islam. Les auteurs de ces ouvrages présentent l'islam comme une religion qui fait la promotion de la violence. Ils soutiennent qu'il existe un lien étroit entre l'islam et le terrorisme, et les Arabes constituent une menace dans le monde. Bref, selon eux les musulmans ont une propension, une inclinaison à la violence : l'islam et la violence sont consubstantiellement unis. En lieu et place de ces bellicistes ou polémistes politiques, tel que les qualifie E. Saïd, figurent Abdelwahab Meddeb⁴³⁰, Samuel P. Huntington et bien d'autres. Ils alimentent, chez les Occidentaux, notamment chez les Américains, une haine contre les musulmans au point de concevoir l'islam comme « une religion du glaive », tel que l'affirme Huntington.

Pour Huntington, l'affrontement entre l'Occident et le monde musulman se doit d'être observé sous le prisme religieux. Il s'agit, d'après lui, d'une guerre islamo-chrétienne. On pourrait croire que cet affrontement résulte du mépris réciproquement éprouvé entre les deux protagonistes, l'un envers la religion de l'autre. Du côté musulman il se développe un sentiment

⁴²⁹ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 300.

⁴³⁰ A. Meddeb, *La maladie de l'islam*, Paris, Seuil, 2002.

anti-chrétien et, réciproquement, l'Occident éprouve un sentiment anti-islamique. Huntington s'est appuyé sur le choc pétrolier américano-saoudien pour attester que l'animosité entre l'Occident et le peuple musulman est d'essence religieuse. Pour lui, au-delà du besoin de sauvegarder leur souveraineté nationale, les Saoudiens livrèrent la guerre aux Américains en signe de haine envers l'identité chrétienne de ces derniers. Plus précisément il dit :

*Les Saoudiens peuvent tirer une double satisfaction du fait d'infliger des punitions humiliantes à l'Occident ; ce n'est pas seulement une manifestation de la puissance et de l'indépendance de l'Arabie Saoudite, ce sont aussi les preuves du mépris pour le christianisme et des signes de la prééminence de l'islam*⁴³¹.

Les exemples de soutien – pris par Huntington – que certains États musulmans apportent à certains groupes islamiques en conflit avec des pays non musulmans (notamment chrétiens), d'une part et, vis-versa d'autre part, laisse entrevoir cette haine entre l'islam et le christianisme. À titre illustratif, Huntington mentionne le soutien que le Soudan apporta aux rebelles musulmans d'Érythrée en lutte contre l'Éthiopie. Et l'Éthiopie à son tour, accompagnée par l'Ouganda, offrit un soutien logistique et sanctuaire aux rebelles chrétiens en lutte contre le Soudan⁴³². Il va jusqu'à préciser que le soutien ougandais aux rebelles chrétiens soudanais « reflétait pour une part les forts liens religieux, raciaux et ethniques [de ce pays] avec les rebelles soudanais. »⁴³³ Ces quelques exemples, dont la liste reste non exhaustive, nous amènent à comprendre que, selon Huntington, les conflits civilisationnels auxquels il fait allusion sont des rivalités d'essence religieuse : c'est la différence de religion entre les différentes entités culturelles qui alimentent les conflits entre les groupes civilisationnels. Et les antagonismes les plus virulents s'observent entre l'Occident et le monde musulman, c'est-à-dire entre l'islam et le christianisme (occidental).

Cette haine est aussi alimentée par les médias occidentaux qui diffusent, à longueur de journée, des informations toxiques contre le peuple musulman. C'est ce que souligne E. Saïd en affirmant que les polémistes politiques qui combattent les musulmans « ont bénéficié du renfort des chaînes de télévision CNN et Fox News, ainsi que d'une myriade de radios évangélistes et conservatrices, de tabloïds et même des journaux respectables, tous occupés à recycler les mêmes généralités invérifiables afin de mobiliser l'« Amérique » contre les démons étrangers. »⁴³⁴ Ainsi, ayant admis que les Orientaux et les Moyen-Orientaux ne sont que des

⁴³¹ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 166.

⁴³² *Ibid.*, p. 305.

⁴³³ *Id.*

⁴³⁴ E. Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1978), « Préface de 2003 », Paris, Seuil, 2005, p. III.

hommes de violence, les puissances occidentales estiment qu'il est aussi nécessaire de faire usage de la violence contre eux, car selon elles, « *ces gens ne comprennent que le langage de la force.* »⁴³⁵

Le visage que S. Huntington nous présente du monde musulman est celui d'un démon, un vampire assoiffé de sang. Dans *Le choc des civilisations*, le sociopolitologue américain développe toute une thématique dans laquelle il fait de l'islam une religion sanguinaire : « Du sang aux frontières de l'islam », tel qu'on peut le lire dans l'un des sous-titres du chapitre 10, intitulé « Des guerres de transition aux guerres civilisationnelles ». Selon Huntington, dans l'espace géopolitique globale, les guerres civilisationnelles ont lieu entre l'Occident et le reste du monde, celles-ci sont moins violentes. Mais localement, on assiste à des violents conflits entre les musulmans et leurs voisins non musulmans : « *Les antagonismes intenses et les conflits violents sont endémiques entre musulmans et non musulmans à l'échelle locale.* »⁴³⁶

De la plume de Huntington il ressort que les musulmans sont impliqués dans de nombreuses guerres dans le monde. Leur voisinage a toujours été l'amphithéâtre de la belligérance. Partout où se trouvent les musulmans, il y a la guerre. C'est le cas de la Bosnie où les musulmans livrèrent une guerre aux Serbes orthodoxes et aux Croates catholiques⁴³⁷. Les mêmes tensions ont aussi cours dans les pays musulmans (Égypte, Soudan, etc.) où les musulmans combattent les minorités non-musulmanes, et dans les pays non-musulmans les minorités musulmanes entretiennent des hostilités contre les non-musulmans. Certes des groupes appartenant à d'autres civilisations, les chrétiens par exemple, ont été à l'origine de la violence, du massacre, des tueries dans le monde, mais il semble, de l'avis de Huntington, qu'une telle violence reste incomparable à celle qu'exercent les musulmans sur des groupes appartenant à d'autres entités civilisationnelles. Cette propension des musulmans à la violence à laquelle fait allusion Huntington l'amène à rechercher les causes, mieux les motivations de cette inclinaison musulmane à la violence, une violence qui s'accroît davantage depuis la fin du XX^e siècle. D'où il pose la question, l'entière question, « *de savoir pourquoi, en cette fin de XX^e siècle, les musulmans sont impliqués dans la violence entre groupes que les peuples appartenant à d'autres civilisations. Cela a-t-il toujours été le cas ?* »⁴³⁸

⁴³⁵ *Ibid.*, p. IV.

⁴³⁶ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 282.

⁴³⁷ *Id.*

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 291.

Cette interrogation conduit le politologue américain à retenir six principaux facteurs pouvant justifier « la nature belliqueuse » des musulmans. Il les classe en deux catégories : les causes historiquement intrinsèques à l'islam et les causes contemporaines. Parlant des facteurs historiques, Huntington souligne que les musulmans sont historiquement belliqueux. Pour lui la violence est inhérente à l'islam, d'après « *l'hypothèse selon laquelle l'islam serait, dès l'origine, une religion du glaive qui glorifierait les vertus militaires* »⁴³⁹. Il va même jusqu'à affirmer que « *cette origine violente est inscrite dans (le) cœur même* »⁴⁴⁰ de l'islam, car le prophète Mahomet est présenté comme un guerrier, un combattant, un chef militaire. Par contre, de l'avis de Huntington, une telle posture militaire n'est pas reconnue ni à Jésus ni à Bouddha. En plus la doctrine islamique recommande qu'on fasse la guerre à tous les infidèles et que nulle part dans le Coran ou dans les textes fondamentaux de l'islam on ne fait mention d'une interdiction de la violence.⁴⁴¹ Et chaque fois que les musulmans recourent à la violence, celle-ci reste intensément forte. Comme pour dire que les musulmans sont extrêmement violents.

Aussi Huntington voit le lien entre l'islam et la militarisation en comparant le taux de militarisation et l'indice d'effort militaire moyens des pays musulmans avec les pays chrétiens. Celui-ci, dit-il, était, dans les années 80, élevé dans les pays musulmans et faible dans les pays chrétiens.⁴⁴² Cette affirmation reste douteuse, car s'il faut tenir compte de la course aux armes à destruction massive engagée dès la fin de la deuxième guerre mondiale, on se rendra à l'évidence que les pays en tête de cette course sont occidentaux. Plus encore, parmi les dix grandes puissances militaires du monde, ceci en fonction du taux de militarisation et d'indice d'effort militaire, tel que publié par Global Firepower en février 2022, il ne figure qu'un seul pays musulman : le Pakistan, occupant la neuvième place. En plus le premier État à faire usage de l'arme nucléaire n'est pas un pays musulman, mais chrétien : les États-Unis d'Amérique, cette bombe qu'ils larguèrent au Japon en 1945 pendant la deuxième guerre mondiale.

Sous un autre angle, Huntington rattache la propension historique des musulmans à la violence au processus d'islamisation des peuples dans le monde, au cours des conquêtes islamiques. La conquête islamique et la conversion des peuples à l'islam – notamment en Afrique du Nord d'abord et en Afrique subsaharienne ensuite, en Asie centrale, en Inde, dans les Balkans, pour ne citer que ces quelques parties – étaient accompagnées des massacres des

⁴³⁹ *Ibid.*, 292

⁴⁴⁰ *Id.*

⁴⁴¹ *Id.*

⁴⁴² *Ibid.*, p. 286.

peuples qui s'opposaient soit à l'occupation arabe, soit à l'islamisation. L'inassimilabilité à l'islam fait en sorte que les musulmans soient hostiles à leurs voisins non-musulmans. Il s'ensuit que, que ce soient dans les pays musulmans (à minorité non-musulmane) ou dans les pays non-musulmans (à minorité musulmane) les rapports entre musulmans et non-musulmans sont plus tendus. Ce qui n'est pas le cas des sociétés non-musulmanes dont la cohabitation entre elles est plus ou moins pacifique. Autrement dit, Huntington note que les sociétés non-musulmanes sont moins xénophobes que les sociétés musulmanes. Selon lui, « *les confucéens, les bouddhistes, les hindouistes, les chrétiens occidentaux et les chrétiens orthodoxes ont moins de mal à s'adapter les uns aux autres et à cohabiter entre eux qu'ils n'en ont à s'adapter à des musulmans ou à cohabiter avec eux.* »⁴⁴³

En résumé les trois causes qui expliquent la propension historique des musulmans à la violence sont : le militarisme (l'islam préconise le combat), l'inassimilabilité à l'islam (les infidèles doivent être combattus) et la xénophobie musulmane vis-à-vis de leurs voisins non-musulmans (les musulmans ont du mal à intégrer les non-musulmans). Ceci dit, de l'avis de Huntington, « *Si on considère le périmètre qu'occupe l'islam, on peut se rendre compte que les musulmans ont du mal à vivre en paix avec leurs voisins* »⁴⁴⁴. À côté de ces facteurs historiques, Huntington mentionne trois autres. Ceux-ci relèvent de la situation mondiale contemporaine.

Les trois autres causes de propension des musulmans à la violence sont dites causes contemporaines, ou externes à l'islam. Selon Huntington, elles expliquent l'état d'esprit qui anime les musulmans face à l'hégémonisme ambiant dans le monde contemporain. Ces facteurs contemporains qui renforcent les facteurs historiques sont : a) l'insurrection des musulmans contre l'impérialisme occidental et la sujétion des sociétés musulmanes. La guerre américaine en Afghanistan, en Irak, en Syrie laisse entrevoir au sein de l'opinion musulmane un sentiment antimusulman. b) Comme une maison sans chef susceptible de mettre de l'ordre dans sa maison et de discipliner ses enfants, le monde musulman manque de leader, ce que Huntington appelle État phare. L'absence d'État phare islamique capable d'apaiser et de réguler les tensions intra et inter-islamiques expose les musulmans à faire usage de la violence pour ce faire entendre et comprendre. Donc, d'après Huntington, « *l'islam est une source d'instabilité dans le monde parce qu'il lui manque un centre dominant.* »⁴⁴⁵ De tous les pays musulmans – Arabie Saoudite, Iran, Pakistan, Turquie, Indonésie et même l'Égypte – susceptibles de jouer le rôle de leader

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 293.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 284.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 294.

dans le monde islamique, aucun ne jouit d'une autorité « *nécessaire pour pouvoir agir au nom de l'islam lorsqu'il s'agit de régler des conflits entre groupes musulmans et non musulmans.* »⁴⁴⁶ Plus encore ces potentiels États phares islamiques se rivalisent entre eux. c) Enfin la poussée démographique dans le monde islamique, faisant de sa population une population quasi-juvénile et en proie au chômage, est le dernier facteur contemporain nous permettant de comprendre la propension des musulmans à la violence.

I.2 L'islam malade de son dogme

La démonisation de l'islam et du peuple musulman que fait Huntington est aussi perceptible chez Meddeb. Prenant appui sur les attentats terroristes qui ont détruit les tours jumelles du World Trade Center de Washington et de New York, entraînant la mort de plus trois mille personnes de nationalités différentes, le 11 septembre 2001, Meddeb soutient que le terrorisme est une réponse à la recommandation du Coran. Celui-ci préconise l'intégrisme. Établir un lien entre les prescriptions coraniques et ces attentats ou même la violence dite islamique, revient pour Meddeb et tous les intellectuels qui abondent dans le même sens un réductionnisme de l'islam à la violence. D'après Meddeb les terroristes du 11 septembre – tout comme ceux des actes terroristes qui ont précédé ceux du 11 septembre, notamment à partir de 1979 avec l'invasion des troupes soviétiques en Afghanistan – ont développé, partant du Coran, l'intégrisme pour riposter à l'ennemi. En effet il soutient que pour comprendre l'attitude intégriste de ces Arabes, il faut remonter dans la tradition coranique : « *Il faut reconnaître où la lettre – le Coran et la tradition – prédispose à une lecture intégriste. Il faut retrouver la tradition exégétique et théologique pour déceler où cette lettre offre des voies ou des encouragements à ceux qui ne retiennent de son sens que ce qui appelle à la guerre.* »⁴⁴⁷

De ces propos de Meddeb ressort que même si l'interprétation de l'intégrisme que préconise le Coran – intégrisme auquel font recours les terroristes islamiques – l'auteur de *La maladie de l'islam* impute les causes des attentats terroristes du 11 septembre à la religion arabo-musulmane. Il semble attester que c'est l'islamisme qui prédispose les musulmans à la violence. D'ailleurs il affirme que la maladie dont souffre l'islam c'est l'intégrisme. Il le met en parallèle avec ce qu'il dit avoir souffert les fidèles catholiques et les Allemands. Ceux-ci ont, respectivement, été atteints du fanatisme et du nazisme⁴⁴⁸. Ceci dit, à en croire Meddeb, si le

⁴⁴⁶ *Id.*

⁴⁴⁷ A. Meddeb, *La maladie de l'islam*, Paris, Seuil, 2002, p. 9.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

Coran recommande l'intégrisme, les musulmans sont prédisposés à recourir à la violence et, par conséquent, l'islam est « une religion du glaive », ainsi que l'atteste Huntington.

Meddeb se réserve même de reconnaître que c'est une frange des musulmans qui se livre à l'intégrisme, tout comme Huntington généralise tous les musulmans, en oubliant que l'islam, tout comme le christianisme, est divisé. D'une part il y a des Sunnites et, d'autre part, on rencontre des Chiites. Et que dans ces composantes de l'islam, l'enseignement diffère d'un groupe à l'autre. Tout comme la doctrine des chrétiens catholiques diffère de celle des chrétiens protestants ou même de celles des pentecôtistes, des anglicans, des témoins de Jehova, etc. Meddeb perd alors de vue cette distinction d'un islamisme intégriste ou extrémiste et un islamisme modéré. Pour lui il n'est pas nécessaire de « *distinguer entre un bon et un mauvais islam* », au point de vouloir « *honorer l'un et dénoncer l'autre.* »⁴⁴⁹ Cette distinction est sans importance à ses yeux, car selon lui tous les musulmans sont intégristes ; ils se sont abandonnés dans l'intégrisme par manque d'interprétation exégétique de la lettre coranique. Ils ont fidèlement gardé la lettre intégriste.

D'après Meddeb, deux figures des écoles juridiques islamiques ont porté au plus haut niveau l'intégrisme musulman : d'un côté on a Ibn Hanbal et Ibn Taymiyya, de l'autre. Fondateur de l'une des écoles juridiques, sur les quatre que compte l'islam sunnite, Ibn Hanbal enseigne une doctrine qui recommande une attitude dogmatique dans la lecture des textes coraniques. Pour Hanbal, d'après l'analyse de Meddeb, les textes coraniques ne nécessitent aucune interprétation, aucune exégèse pour les appliquer : « *la lecture du Coran devait être littérale, en évitant toute exégèse allégorique.* »⁴⁵⁰ Selon lui, il faut retourner « *à la lettre pure et sur l'imitation des Salaf, les anciens de Médine* »⁴⁵¹. Il veut donc par-là « *appliquer en chacun et en chaque siècle le modèle idéalisé de la cité du Prophète.* »⁴⁵²

C'est la même recommandation intégriste que fait Ibn Taymiyya, à savoir que les ordonnances du Saint Coran doivent être exécutées à la lettre. Dans son ouvrage, *La politique au nom de la loi divine pour établir le bon ordre dans les affaires du berger et du troupeau*, Ibn Taymiyya « *fait des châtiments corporels ordonnés par le Coran le dernier même du droit.* »⁴⁵³ Ces châtiments – à savoir : « *la lapidation de l'adultère, la flagellation de la fausse accusation*

⁴⁴⁹ *Id.*

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 43

⁴⁵² *Id.*

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 45.

d'adultère, la flagellation du buveur de vin, la main coupée du voleur, les mains et pieds coupés ou la crucifixion des bandits de grand chemin (selon qu'ils sont homicides ou non) »⁴⁵⁴ – sont à être exécutés tels qu'ils sont recommandés. Ils ont été prescrits ainsi par Dieu et, de ce fait, nul n'a le droit ni de s'opposer à la loi divine ni de la modifier ou de la modérer.

Meddeb, tout comme Huntington, reconnaît l'existence d'autres facteurs exogènes qui poussent les musulmans à la violence. Elles ne sont pas totalement différentes de celles qu'a relevées Huntington et qu'il a qualifié de causes modernes ou contemporaines, liées à la politique impérialiste occidentale, piloté par les États-Unis, dans le monde en général et le monde islamique en particulier. Si Huntington impute la propension contemporaine des musulmans à la violence par la réaction du monde arabo-musulman à la terreur américaine sur eux, d'une part et, d'autre part, par le manque d'État leader islamique et la forte croissance démographique des musulmans, Meddeb quant à lui ramène ces facteurs externes de la violence musulmane à l'hégémonisme américain dans le monde musulman. Selon lui c'est :

la non-reconnaissance de l'islam par l'Occident comme représentant d'une altérité intérieure ; c'est la façon de cantonner dans le statut de l'exclu ; c'est la manière avec laquelle l'Occident renie ses propres principes dès que l'intérêt le réclame ; c'est enfin la façon qu'a l'Occident (et, de nos jours, sous la forme de l'Américain) d'exercer dans l'impunité son hégémonie selon la politique des deux poids deux mesures.⁴⁵⁵

Il est à noter que bien que Meddeb mentionne ces facteurs externes de la violence islamique, il ne leur accorde pas une importance capitale pour rendre compte de ce qu'il qualifie d'« agressivité » des musulmans. Selon Huntington ces facteurs contemporains renforcent les causes historiques. C'est la même idée qui alimente le regard pessimiste de Meddeb sur ceux qu'il appelle ses frères de religion. Il affirme que les causes exogènes, susmentionnées, qui poussent les musulmans à la violence sont de moindre envergure. Celles-ci sont loin d'être le catalyseur, l'enclencheur de cette violence islamique, bien au contraire elles renforcent plutôt l'intégrisme, cette maladie inhérente à l'essence-même de l'islam. Même si ces causes externes venaient à disparaître, c'est-à-dire que la politique hégémonique et impérialiste de l'Occident venait à s'apaiser, Meddeb doute que l'islam guérisse de cette maladie qui ronge son corps. Il note néanmoins que la disparition de ces facteurs exogène fera que cette maladie « *ne trouvera plus le climat favorable à l'éclosion et à la propagation de ses germes.* »⁴⁵⁶ Ne pas tenir compte de ces facteurs contemporains revient à présenter aux yeux de l'humanité un islam

⁴⁵⁴ *Id.*

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

intrinsèquement lié à la violence, un islam ne préconisant aucune valeur de paix. Or nous pensons qu'il est nécessaire d'interroger la politique internationale en général et surtout la politique extérieure américaine, en particulier, pour comprendre la recrudescence de la violence dans le monde contemporain. Cette violence n'est pas à être analysée sous le prisme de la religion, bien que la non compréhension des textes religieux ainsi que le fanatisme dont peuvent faire montre certains adeptes des religions (toute religion confondue) peuvent conduire aux conflits. On parlera alors de guerres de religions. Mais nous pensons que tel n'est principalement pas le cas des conflits qui perdurent depuis la fin de la guerre froide.

II. Au-delà de l'intégrisme islamique

II.1 Et si on comprenait les musulmans ?

En réduisant l'islam à la violence, Huntington et Meddeb, pour ne citer que ceux-ci, ont refusé d'admettre les facteurs exogènes qui poussent le peuple arabo-musulman à la guerre. Bien qu'ils relèvent ces causes externes, contemporaines, de ce qu'ils appellent la violence islamique, celles-ci restent, selon eux, inconsistantes pour justifier cette violence. Pour eux, il faut seulement s'appesantir sur les facteurs endogènes, liés à l'histoire de l'islam. Or si nous observons de près la géopolitique globale contemporaine, nous nous apercevons qu'elle est à coloration hégémonique. Certains tendent à s'ériger en décideurs du sens du mouvement historique global, ils se positionnent en empereurs du monde. Ils développent des idées, des programmes politiques dont l'objectif est d'imposer leur idéologie au reste de l'humanité. Ils mettent en avant la défense de la démocratie, des droits de l'homme et de la liberté, tout ceci maquillé sous le vocable de la mondialisation afin de converger l'humanité tout entière vers une pensée fabriquée par eux. Ils parlent de ce fait de la fin de l'Histoire, comme s'il revenait à une portion de l'humanité de décider, au nom de toute l'humanité, de la téléologie de cette Histoire. Bien plus, même s'il faut admettre que l'Histoire parviendra à sa fin, cette fin est-elle transcendante ou alors s'agit-il de la simple volonté humaine, tel que s'interroge Pius Ondoua⁴⁵⁷ ? Telle que l'Histoire de l'humanité se déploie en cette période contemporaine, nous pensons que si certains ont clamé sa fin, cette fin se situe dans la logique du deuxième volet de notre interrogation. Nous pensons que ceux qui ont proclamé « la fin de l'Histoire » n'ont que voulu manifester « la ruse de la raison » hégélienne afin d'imposer leurs orientations à d'autres peuples, même si ceux-ci ne les partageant pas. Les plus farouches de cette résistance sont belle

⁴⁵⁷ P. Ondoua, *Humanisme dialectique. Quelle philosophie de l'histoire, de Kant à Fukuyama ?*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 154.

et bien les musulmans. Ceux-ci, comme les autres peuples en voie d'émancipation, sont de plus en plus réticents aux valeurs prônées par l'Occident. D'où la guerre qui est livrée au Moyen-Orient et dans d'autres États islamistes. Faut-il alors continuer de voir à la réaction musulmane un intégrisme ? Ne faut-il pas comprendre la lutte du monde musulman comme une riposte face à l'hégémonisme occidental ? L'islam n'est-il qu'une religion du glaive, ne présente-t-il pas des valeurs humanistes ?

II.1.1 Les musulmans, victimes de la partialité de la politique étrangère américaine

Au nom de la démocratie et des droits de l'homme les sociétés arabes et musulmanes contemporaines subissent des attaques massives, des agressions multiformes bien planifiées dont le but est de les contraindre à la modernité, au respect des droits des femmes. Tout ceci se passe, d'après E. Saïd, comme si la modernité, les Lumières et la démocratie sont des concepts simples et univoques.⁴⁵⁸ En effet la politique hégémonique de l'Occident, en l'occurrence des États-Unis qui visent à mondialiser, dans un pan unilatéral, les peuples de la planète est tellement combattue par les sociétés non occidentales, surtout la société musulmane. Celle-ci refuse que son histoire soit « *effacée comme un tableau noir, afin que d'autres peuples (Occidentaux) y écrivent leur propre avenir et leur (musulmans) imposer leur (Occidentaux) mode de vie, soi-disant qu'ils (les musulmans) sont des peuples inférieurs* »⁴⁵⁹ et irrationnels. Nous pouvons donc dire que c'est dans l'optique de protéger leur identité culturelle, leur valeur et surtout dans le but d'en découdre avec l'hégémonie occidentale que le peuple arabo-musulman se dresse contre l'Occident. C'est l'hégémonie Occidentale, portée par les États-Unis dans leur politique étrangère, partielle et parcellaire, qui a, à notre avis, porté les terroristes du 11 septembre à s'en prendre aux tours jumelles du World Trade Center, même comme un certain Meddeb refuse de l'admettre.

Toutefois Meddeb fait bien de mentionner les propos de Robert Malley (ancien conseiller du président Clinton) qui élucident notre point de vue sur les causes de l'attentat du 11 septembre 2001 à New York et Washington. Même comme ni Meddeb, ni les Américains eux-mêmes, ni les islamophobes refusent de l'admettre. En effet, R. Malley relevait que c'est « *la politique américaine [qui] était la première responsable [de ces attaques] : sanctions et frappes contre l'Irak, attitude pro-israélienne, soutien aux régimes répressifs, voilà qui*

⁴⁵⁸ E. Saïd, *L'orientalisme*, « Préface de 2003 », p. III.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. II.

expliquerait la cible choisie par les terroristes. »⁴⁶⁰ Ceci dit, au lieu de débattre sur une quelconque victimisation américaine sur sa propre politique, tel que s'interroge R. Malley, nous pensons qu'il faut plutôt l'admettre, c'est-à-dire que la politique hégémonique américaine s'est retournée et peut-être même se retourne encore contre eux (les USA).

En effet, la politique étrangère américaine est partielle. Tant qu'un régime étranger, même antidémocratique, ne défavorise pas les intérêts des Américains, celui-ci est angélisé par l'Occident ; mais dans le cas contraire, ce pays sera déclaré antidémocratique, d'État voyou et tout d'autres qualificatifs démonistes. D'où la nécessité d'une intervention onusienne et de l'OTAN afin que les droits de l'homme, la liberté, bref la démocratie soit respectée. Tout ceci entretenu par le soutien logistique et financier que l'Occident en général et les États-Unis en particulier apporte. Ce n'est pas la crise russo-ukrainienne qui nous dira le contraire sur cette partialité occidentale dans la gestion des conflits dans le monde. Le soutien financier, logistique, armement, militaire que l'Ukraine a reçu de la part de l'Occident et surtout des États-Unis reflète largement la politique de deux poids deux mesures appliquée par l'Occident dans la résolution des conflits dans le monde. Il est facile pour eux de porter secours à ce pays envahi par la Russie, pendant ce temps la Palestine qui subit des affres similaires, de la part d'Israël, est abandonnée à son propre sort. Israël peut bombarder la Palestine sans que les pourfendeurs de la démocratie, des droits de l'homme, de la liberté des peuples, ne lui infligent des sanctions. La Russie est diabolisée pendant qu'Israël est blanchi ou angélisé. Il en est de même des pays musulmans antioccidentaux. C'est donc cette politique isolationniste de certains, menée par l'Occident dans la résolution des conflits, qui porte certaines sociétés à se dresser contre lui.

Huntington, tout comme Meddeb, ne doivent pas perdre de vue que la violence musulmane, s'il faut l'appeler ainsi, s'inscrit dans la mouvance de la contre violence et un appel aux Américains au respect des principes de la démocratie dont ils se réclament être des défenseurs. Ceci dit, il ne convient pas d'abord de faire une lecture religieuse des conflits islamo-occidentaux. C'est plutôt sous le prisme de la déshumanisation, de la dépersonnalisation, de la non-reconnaissance du musulman, qu'il faut voir et comprendre la violence arabo-musulmane. La religion étant un fait culturel, il n'y a pas une disposition ontologiquement religieuse qui pousse l'homme à la belligérance. Ce n'est pas la religion qui prédispose l'homme à la violence. L'homme est naturellement un être belliqueux. En plus nulle société, nulle religion ne peut se prévaloir le monopole de la violence et, dans ce cas, la

⁴⁶⁰ R. Malley, « Surprises et paradoxes américains », in *Le monde*, 31 octobre 2001. Cité par Meddeb, *Op.cit.*, p. 12.

propension à la violence ne doit pas être imputée à une religion particulière. C'est ce que souligne François Burgat dans un article dans lequel il s'insurge contre le réductionnisme meddebien de l'islam à la violence. Selon lui « *l'usage de la violence (et a fortiori celui de la contre violence) aveugle, légitimée par une vision dichotomique, simplificatrice, voire raciste du monde n'est en aucune manière, à l'échelle du siècle qui vient de s'achever, comme de ceux qui l'ont précédé, l'apanage d'une seule religion ou d'une seule culture.* »⁴⁶¹ Point n'est donc question de diaboliser l'Islam comme si cette religion ne prônait aucune valeur humaniste. Car, comme toute religion digne ce nom, l'Islam vise aussi le salut, à la fois temporel et eschatologique de l'homme.

II.1.2 Les valeurs humanistes de l'Islam

Nous venons de voir que Huntington et certains autres « polémistes politiques » pro-occidentaux ont imputé une nature belliqueuse aux musulmans, nature qu'ils héritent de leur religion, puisqu'elle recommande la pratique de la violence. C'est dire que les musulmans ne peuvent agir autrement que par la violence. C'est la raison pour laquelle l'Occident, sous l'impulsion des États-Unis use aussi de la violence pour « redresser » ces hommes qu'il qualifie d'irrationalistes. Réduire l'islam à la belligérance n'est-il pas faire preuve d'ignorance des valeurs humanistes que prône cette religion, tout comme les autres religions, qu'elles soient monothéistes ou polythéistes, prosélytes ou pas ? Livrer la guerre à un peuple au nom de son appartenance à une religion quelconque, différente de la vôtre, n'est-ce pas là une marque de xénophobie religieuse, un rejet de l'autre et un refus de le comprendre ?

Aucune religion, dans son essence, ne peut faire l'apologie de la violence. La religion, en tant que forme d'expression de la relation de l'homme avec la transcendance, ne peut être fondée sur les principes déshumanisants. Dire par exemple que l'Islam est une religion du glaive comme l'affirme Huntington est, selon nous, une négation des valeurs humaines que cette religion est porteuse. La religion, tout comme l'école, est éducatrice dans une dynamique de transformation de l'homme ; elle est chargée de valeurs morales qui humanisent l'homme, en régulant son degré d'agressivité. Ce n'est pas la religion qui porte l'homme à la violence, mais c'est ce dernier lui-même qui porte en lui les germes de la belligérance. Cependant on peut admettre que la mauvaise interprétation des textes sacrés peut conduire aux exactions. Ceci dit, l'Islam en lui-même n'est pas une religion de violence. Si on s'en tient à son étymologie arabe,

⁴⁶¹ F. Burgat, « Abdelwahab MEDDEB et La maladie de l'Islam », in *La revue internationale et stratégique* n°47, Paris, A. Colin, Institut des relations internationales et stratégiques, 2002, PP. 180-183.

aslama, l'Islam est une religion fondée sur la paix, la soumission et l'abandon total de l'homme en un Dieu unique, selon les prescriptions coraniques enseignées par le prophète Mahomet. L'Islam tend à la fois à unir l'homme et son créateur (Dieu) d'une part et, d'autre part, à unir l'homme à l'homme. Cette union interhumaine est portée en filigrane dans la recommandation coranique de la pratique de la miséricorde. L'homme doit faire montre de la miséricorde dans son vécu, car c'est en cela qu'il a été envoyé sur terre, ainsi qu'on peut le lire dans le verset 107 de la sourate 21 : « *Nous ne t'avons envoyé qu'en miséricorde pour l'univers.* »

En tant que religion de paix, l'Islam proscriit toute tuerie arbitraire, sans justification valable. S'il advient d'ôter la vie à un individu il faudrait que ce soit pour une faute grave, comme le meurtre ou la corruption. Dans le cas contraire, le Coran recommande de ne ôter la vie à quiconque, car le faire serait comme si tu décimais l'humanité tout entière. Préserver la vie d'une seule personne, c'est garantir la survie de l'humanité tout entière. C'est ce qui ressort de la sourate 21, verset 32 : « *Quiconque aura tué une personne sans que celle-ci n'ait commis un meurtre ou semé la corruption sur terre, c'est comme s'il avait tué l'humanité entière. Et quiconque l'aura fait revivre, c'est comme s'il avait fait revivre l'humanité entière.* » Nous voyons donc que, contrairement à ceux-là qui démonisent l'Islam dans son essence, en lui prêtant un caractère sanguinaire, cette religion est avant tout une religion mettant le bonheur de l'homme au centre de ses préoccupations. L'homme est la valeur suprême à préserver. Dans ce sens le prophète Mahomet lui-même met en garde quiconque tue une personne à qui il a pourtant promis la protection : celui-là sera désavoué. Si quelqu'un veut être l'ami d'*Allah*, il doit pouvoir bien se comporter avec ses amis, avec ses voisins. Il faut savoir voler au secours de l'homme en détresse, savoir faire du bien à l'autre si l'on veut trouver grâce auprès d'*Allah*. Pour mieux comprendre nos propos il nous convient de laisser parler le prophète lui-même :

*Que n'importe quelle personne qui promet la protection à une autre personne puis la tue, sache que je la désavoue, même si la victime est mécréant (...) Les meilleurs amis auprès d'Allah sont ceux qui se comportent le mieux avec leurs amis, et les meilleurs voisins auprès d'Allah sont ceux qui se comportent le mieux avec leurs voisins (...) N'aura vraiment pas la foi celui qui s'endort le ventre rassasié alors que près de chez lui son voisin est affamé (...) Nul d'entre vous ne sera véritablement croyant tant qu'il ne désire pas pour son frère ce qu'il désire pour lui-même.*⁴⁶²

⁴⁶² Khâlid Abu Sâlih, 99 *hadiths du Prophète Muhammad*, cité par P. Tammi, « Islam et crises sécuritaires en Afrique subsaharienne : le cas de la secte salafiste Boko-haram », in Oumarou Mazadou (dir), *Politique et humanisme. Réflexion sur le devenir de l'Etat à l'ère des technosciences*, Yaoundé, Monange, 2022, p. 102.

De ce qui précède, nous ne pouvons plus prétendre que l'Islam originel est une religion de sang. Certes l'Islam connaît en son sein des déviances dues, d'une part à une mauvaise interprétation des textes coraniques et, d'autre part, au radicalisme dont font montre certains groupes extrémistes ou intégristes qui, se dressant contre les « infidèles », mettent en avant certaines recommandations du Saint Coran afin de justifier leur désastre, pourtant ignominieux pour l'Islam. Mais ceci – c'est-à-dire que si le Coran fait mention ou recommande que l'on fasse la guerre aux « infidèles » – ne voudrait pas dire que c'est l'apanage de l'Islam seul. Même dans la Bible on voit un Dieu qui tue ceux qui se dressent contre son peuple et qui recommande même à celui-ci de faire la guerre aux infidèles. C'est le cas du massacre des Égyptiens dans la mer rouge (Cf. Ex 14, 15-30) ou du combat du peuple Israël contre les Amalécites, combat au cours duquel Dieu combattait au côté d'Israël. (Cf. Ex. 17, 8-16). Même Jésus, le miséricordieux, le prince de la paix, a dû user de la violence pour chasser les marchands dans la « maison » de son père, le Temple de Jérusalem (Cf. Jn 2, 13-17).

Ces quelques clichés montrent à suffisance « *que le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas moins guerrier que le Dieu du Koran, bien au contraire* »⁴⁶³. Si donc il arrive aux musulmans de faire usage de la violence pour se faire entendre ou pour islamiser les peuples (ce que nous n'encourageons pas d'ailleurs), ne perdons pas de vue que même le christianisme s'est servi de l'épée pour christianiser les peuples. Que ce soit dans les expéditions de Constantin ou dans l'évangélisation des peuples indigènes d'Afrique et d'ailleurs, la christianisation ne s'est pas fait sans violence. Bien plus, pour défendre ses dogmes d'une part et protéger ou récupérer ses territoires, d'autre part, le christianisme, dans sa version catholicisée, a décimé des populations. Cette violence trouvait sa justification dans la Bible. Comme pour dire que c'est au nom de Dieu, au nom de la foi en Dieu qu'on combat.

Durant tout le Moyen-âge – période durant laquelle, en Europe, l'Église avait autorité sur toutes les sphères de la vie (spirituelle, politique et même scientifique) – on a vu comment tous ceux qui osaient contredire son enseignement, ceux qui avaient des sentiments contraires à la foi catholique, étaient inquisitionnés ; leur sanction pouvait même aller jusqu'au bûcher, en cas de non-renoncement à leur « contre-vérité ». Que dire de ces « martyrs » de la science, au rang desquels : Nicolas de Copernic, Galilée, Jordan Bruno, pour ne citer que ceux-là, qui ont subi les affres des chefs de l'Église pour s'être opposé à l'enseignement de la scholastique, en remettant en cause le géocentrisme tout en soutenant l'héliocentrisme. Si aujourd'hui l'Église

⁴⁶³ F. Schuon, *Comprendre l'Islam*, Istanbul, Seuil, 1976, p. 16.

a pu renoncer à certaines de ses croyances et pratiques, c'est la preuve qu'elle a reconnu son ignorance de certaines lois qui régissent le fonctionnement de l'univers et, par conséquent, elle a admis que la religion n'est pas la seule source de la vérité. Étant donné que la religion est un fait culturel, instaurée et vécue par les hommes en lien avec les textes « révélés », il en ressort que le niveau de compréhension de ces paroles divines peut conduire à leur mauvaise interprétation et ainsi sombrer dans l'intégrisme, alors que l'idéal de toute religion est de lier l'homme à Dieu, d'une part et, de lier l'homme à l'homme, d'autre part. C'est-à-dire qu'en s'ouvrant à Dieu, l'homme doit aussi s'ouvrir à l'homme. C'est donc le refus de reconnaître la différence, qui plonge certains dans l'intégrisme et ainsi, au nom de Dieu, on combat l'autre qu'on taxe d'infidélité du fait de sa non-appartenance à ma religion. Ceci n'est pas le propre des musulmans seuls, même les chrétiens l'en ont fait et même en font autant. C'est donc une exagération, une aberration de pathologiser une religion dans son essence. Ce sont plutôt les pratiquants d'une religion qui – mus par un désir excessif, tous azimuts d'affirmer leur religiosité dans l'universel diversifié, de faire prévaloir leur croyance – peuvent tomber malades. On peut alors dire que l'intégrisme c'est la maladie des fanatiques religieux.

II.2 L'intégrisme ou la maladie des fanatiques

L'intégrisme est une doctrine ou un mouvement politique ou religieux qui prône le maintien de l'intégrité de la politique ou de la religion, en obéissance aux recommandations des textes qui sous-tendent le fonctionnement et la pratique du parti ou de la religion. L'intégrisme s'oppose de ce fait à toute idée de modération, d'analyse des écrits : il faut les appliquer tels qu'ils sont dans le texte, pas question de les exégétiser ou de les herméneuticiser ; il ne faut pas chercher l'esprit qui sous-tend ces écrits, mais il faut les appliquer à la lettre. Nous disons que l'intégrisme peut être politique ou religieux. Bien qu'il s'applique aussi à la politique, il faut reconnaître que cette notion tire ses origines dans un contexte purement religieux, notamment dans la chrétienté catholique où certains chrétiens se sont opposés aux modernistes qui recommandaient d'examiner la doctrine chrétienne à la lumière des sciences. D'après Xavier Ternisien, c'est en France que ce mot fit son apparition, lorsqu'en 1907 le pape Pie X, dans son encyclique *Pascendi*, condamne « le « modernisme »,

une école de pensée qui revendique d'examiner les données de la foi à la lumière des sciences et de manière autonome. Les adversaires les plus violents des modernistes se définissent comme des catholiques « intégraux » parce qu'ils

*défendent l'intégrité de la foi. Ils sont à leur tour dénoncés par le camp opposé sous le nom d'« intégristes ».*⁴⁶⁴

L'intégrisme n'est pas à confondre avec le fondamentalisme, même comme ce dernier tire aussi ses origines d'un contexte religieux où, à en croire Lydie Azab, les protestants américains s'opposaient à la théorie évolutionniste de Darwin, laquelle s'oppose au créationnisme que soutient la Bible. C'est dans le but de rester fidèle à la lettre biblique, notamment celle du récit de la Genèse que les pasteurs presbytériens, baptistes et méthodistes américains vont fonder la *Word's Christian Fundamentals Association*⁴⁶⁵. Nous voyons donc qu'il existe une nette différence entre intégrisme et fondamentalisme. Ternisien l'établit ainsi qu'il suit : « *l'intégrisme fige à un moment déterminé, l'interprétation de la Révélation, au contraire, il y a dans le fondamentalisme une volonté de retour aux sources, à une pureté originelle de la foi, qui se trouverait dans les Écritures, débarrassées des ajouts de la tradition* »⁴⁶⁶.

C'est dire que pendant que le fondamentaliste veut renouer originellement avec la foi, rester fidèle à la lettre des saintes Écritures, l'intégriste quant à lui, d'une manière exigeante, fait de la religion le centre d'intérêt de toutes les préoccupations de l'homme. Pour lui, ce n'est que dans les saintes Écritures que l'homme peut et doit trouver la solution à ses problèmes : ni la science ni la politique ne peuvent satisfaire les désirs de l'homme, et tout ce qui n'entre pas en droite ligne avec les prescriptions divines telles que contenues dans les Écritures n'est pas digne de considération, à défaut d'être religiosisé. Autrement dit, pour l'intégriste, la science, la politique, l'éducation, bref tous les aspects de la vie de l'homme doivent tirer leur source et leur concrétisation dans la religion. C'est sans doute pourquoi nous pouvons retenir de Maxime Rodinson que l'intégrisme est une « *aspiration à résoudre au moyen de la religion tous les problèmes sociaux et politiques et simultanément à restaurer l'intégralité des dogmes.* »⁴⁶⁷ Pour l'intégriste donc, la solution aux problèmes de l'homme se trouve dans la religion. Voilà pourquoi il combine religion et politique et, de ce fait, il est moins favorable à la laïcité et à tout ce qui ne cadre pas avec sa religion. C'est dire que même la religion de l'autre n'en est pas une :

⁴⁶⁴ X. Ternisien, *État et religions*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 117. Cité par L. C. Azab A Boto, « La république à l'épreuve de l'intégrisme religieux : la laïcité en question », in *Politique et humanisme*, Yaoundé, Monange, 2022, p. 89.

⁴⁶⁵ L. C. Azab A Boto, « La république à l'épreuve de l'intégrisme religieux : la laïcité en question », in *Politique et humanisme*, Yaoundé, Monange, 2022, p. 89.

⁴⁶⁶ X. Ternisien, *État et religions*, Paris, Odile Jacob, 2007.

⁴⁶⁷ M. Rodinson, *Le Monde*, 8 octobre 2001.

c'est du satanisme. Dans ce cas l'intégriste est mû par un prosélytisme acerbe : il faut convertir, de gré ou de force, tous ceux qui ne sont pas dans sa religion. L'intégriste est alors un fanatique.

Par fanatisme il faut entendre le zèle outré, démesuré qu'un individu manifeste pour sa religion. Animé par cette passion excessive pour sa religion, le fanatique tend à l'imposer aux autres, puisqu'il la considère supérieure à d'autres religions et meilleure qu'elles. Dans cette optique le fanatique manifeste une sorte de religiocentrisme : tous ceux qui ne font pas partie de sa religion et tous les partisans de sa religion qui ne la pratiquent pas comme lui, sont qualifiés « d'infidèles ». Il faut alors convertir tous ces païens et infidèles, même s'il faut faire usage de la violence. Une telle attitude, nous l'avons perçue ou alors nous la percevons dans toutes les religions et surtout les religions prosélytes à l'instar du christianisme et de l'islam, même le judaïsme n'est pas en reste. Il se forme au sein de ces religions des groupes radicaux renfermés dans les dogmes de leur religion ; ils sont hostiles à toute idée de tolérance qu'impose la diversité. Étant convaincus qu'ils sont dans la bonne voie et que les autres sont des égarés, qu'ils sont dans l'erreur parce qu'ils sont d'une religion autre, les fanatiques veulent à tout prix imposer leurs dogmes et, par conséquent, universaliser leur religion.

Dans une attitude fanatique, l'intégriste est intolérant ; il refuse d'admettre la différence qui découle de la diversité. Pour cela il tient toujours à diaboliser tous ceux qui ne sont pas ou qui ne font pas comme lui. C'est le cas des partisans de la *Christian Patriots* aux États-Unis. Ils manifestent non seulement une animosité, un racisme envers les non-Blancs, mais aussi sont antipathiques aux religions non-chrétiennes comme le judaïsme. Ainsi, d'après Bruce Hoffmam dont Azab rapporte les propos, les *Christian Patriots* se caractérisent par « *la diabolisation des juifs et des non-Blancs, qualifiés d'enfants de Satan, l'obsession d'obtenir la purification religieuse et raciale des États-Unis* »⁴⁶⁸. D'après Azab de tels groupes se considèrent d'être les détenteurs de la vérité et les adorateurs du vrai Dieu. C'est la raison pour laquelle ils peuvent se prévaloir de punir tous ceux qui n'agissent pas selon la volonté de Dieu. Ils sont donc « *convaincus d'être des « soldats de Dieu* » [et en tant que tel] *ils tuent avec amour puisque Dieu est avec eux.* »⁴⁶⁹ C'est le cas de certains groupes islamiques extrémistes tels que *Boko Haram* et *Al-Qaïda* qui, d'une main de fer, font violence à la fois sur les musulmans eux-mêmes ainsi que sur les non-musulmans.

⁴⁶⁸ B. Hoffmam, *La mécanique terroriste*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 128. Cité par L. C. Azab A Boto, *Op.cit.*, p. 92.

⁴⁶⁹ L. C. Azab A Boto, *Op.cit.*, p. 92.

Les groupes islamiques, *Boko Haram* et *Al-Qaïda* – que nous pouvons présenter comme le prototype de l'intégrisme, du radicalisme islamique, les acteurs du terrorisme dans le monde – sèment la terreur, à la fois dans le monde musulman en particulier et dans le monde entier en général. Leurs actions terroristes se situent ou peuvent se comprendre à deux niveaux : 1) venir à bout de l'hégémonie et de la culture occidentales, 2) universaliser la religion islamique.

La cible principale des groupes intégristes musulmans c'est l'Occident. Ils le combattent non seulement à cause de son caractère hégémonique, où il pense qu'il reste et demeure le seul maître de l'histoire de l'humanité, où il peut imposer ses propres valeurs à d'autres peuples, nonobstant leur histoire, leur croyance, leur tradition, bref leur culture. Point n'est plus question, pour l'Occident, de penser que leur goût peut s'universaliser : ce qu'il veut, ce qu'il pense n'est pas ce que veulent ou pensent les autres peuples. Donc pour les intégristes musulmans, « *les paradigmes imposés par l'Occident ne correspondent pas aux valeurs professées par l'islam.* »⁴⁷⁰ Ces valeurs occidentales peuvent corrompre ou souiller la société musulmane. Pour qu'une telle impureté, une telle peste ne s'empare de la société, afin que celle-ci reste dans la pureté islamique, telle que recommandé par le Saint Coran, il faut agir à temps, en frappant aussitôt l'ennemi. Ce regard d'hostilité que les groupes radicaux musulmans ont vis-à-vis de l'Occident peut trouver sa source dans le Coran où *Allah* recommande de combattre ceux qui se montrent oppresseurs, transgresseurs des normes. Dans la sourate 2, versets 190-191 on peut lire cette exhortation d'*Allah* à ses fidèles : « *Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes Allah n'aime pas les transgresseurs ! Et tuez-les, où que vous les rencontriez ; et chassez-les d'où ils vous ont chassés* ». Pour ces groupes intégristes musulmans, *Boko Haram* et *Al-Qaïda*, pour ne citer que ceux-là, les Occidentaux sont des mécréants qui transgressent les normes. Raison pour laquelle il faut les combattre, où qu'ils soient et ce, au nom d'*Allah*. Nous pouvons alors comprendre ces propos de Ben Laden, revendiquant l'attentat du 11 septembre 2001 : « *Djihad, animosité et haine dirigés par les musulmans contre l'infidèle sont le fondement de notre religion. Et nous considérons ceci comme justice et gentillesse à leur égard* »⁴⁷¹.

Dans la mesure où celui-ci (l'ennemi) a intégré la société, avec la prise du pouvoir par des pro-occidentaux, les groupes extrémistes musulmans se trouvent contraints d'infliger, à leurs frères musulmans, des traitements réservés aux Occidentaux. Ces pro-occidentaux se

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁷¹ Oussama Ben Laden, cité par R. Ibrahim, *The Al Qaeda Reader : The Essential Texts of Osama Bin Laden's Terrorist Organization*, Broadway Books, 2007, pp. 42-43.

présentent, de ce fait, comme des infidèles à *Allah*. Pour cela il faut se débarrasser d'eux et épurer la société de toute importation de la culture occidentale, à l'instar de l'éducation moderne occidentale. Ils vont donc ainsi procéder à des bombardements de certaines structures qui reflètent la civilisation occidentale (écoles et églises), à des enlèvements des élèves. Nous avons encore en mémoire l'enlèvement, le 14 avril 2014, de ces 276 lycéennes dans l'État de Bornou au Nigéria. Pour Aboubakar Shékau, auteur de ces enlèvements, l'éducation occidentale devait cesser. Bien plus il est hors de question d'envoyer la jeune fille à l'école, elle est faite uniquement pour le mariage. Telle est la raison qu'il avança pour justifier ces enlèvements : « *J'ai enlevé les filles. Je vais les vendre sur le marché, au nom d'Allah. J'ai dit que l'éducation occidentale devait cesser. Les filles, vous devez quitter (l'école) et vous mariez* »⁴⁷², disait-il.

Tel qu'on peut le constater, l'intégrisme islamique, porté par ces groupes radicaux, ne se limite pas uniquement sur la lutte contre l'Occident et ses valeurs. Leur volonté est aussi d'universaliser la religion musulmane. Selon eux, l'islam est la religion des vrais adorateurs d'*Allah*, tous ceux qui sont hors de l'islam sont des infidèles. Les musulmans, bien qu'il existe des similitudes entre l'islam et le christianisme, voient dans le christianisme une religion polythéiste, et non pas monothéiste comme l'affirment les chrétiens. En effet, le dogme chrétien de la trinité est, selon les musulmans, une incongruité. Dieu, dans son absolutité, ne peut se déclinier en des entités consubstantielles. Il n'y a pas de ternaire en Dieu, l'unicité de Dieu est indivisible, il ne partage pas sa divinité avec aucun autre être que ce soit. C'est la raison pour laquelle les musulmans rejettent la divinité de Jésus et celle de l'Église. Pour eux Jésus n'est qu'un prophète ; sa crucifixion comme source de salut de l'humanité est, dans l'entendement du musulman, une aberration. De même que les musulmans rejettent la divinité du Christ, de même les chrétiens rejettent l'islam et le prophète Mahomet. Telle est la différence qui existe entre ces deux fils d'Abraham, ainsi que le souligne Frithjof Schuon :

*La différence foncière entre le Christianisme et l'Islam apparaît comme toute assez nettement dans ce que chrétiens et musulmans détestent respectivement : pour le chrétien, est haïssable, d'abord le rejet de la divinité du Christ et de l'Église et ensuite les morales moins ascétiques que la sienne, sans parler de la luxure ; le musulman, lui, hait le rejet d'Allâh et de l'Islam, parce que l'Unité suprême, et l'absoluité de la transcendance de celle-ci, lui paraissent fulgurantes d'évidence et de majesté, et parce que l'islam, la Loi, est pour lui la Volonté divine, l'émanation logique – en mode d'équilibre – de cette Unité.*⁴⁷³

⁴⁷² A. Shekau, cité par P. Tammi, *Op.cit.*, p. 101.

⁴⁷³ F. Schuon, *Op.cit.*, p. 10.

La maladie d'intégrisme dont souffrent les fanatiques ne touche pas que les musulmans. Même les chrétiens en sont aussi victimes. L'on sait que le christianisme se présente « *comme une religion de paix, réprouvant et condamnant l'usage de la violence et des armes.* »⁴⁷⁴ Le christianisme est-il toujours resté figé dans cet idéal de paix auquel a convié son maître, Jésus, qui recommande de présenter la joue gauche lorsqu'on a frappé sur la droite ? Certainement pas, lorsqu'on sait que vers la fin du XI^e siècle, pour reprendre le contrôle du Saint-Sépulcre de Jérusalem, « *tombé quatre siècles et demi plus tôt entre les mains des musulmans* »⁴⁷⁵, le pape Urbain II lança une expédition guerrière – accompagnée d'indulgences plénières aux guerriers chrétiens – contre les musulmans. Jean Flori souligne que la propension des chrétiens à la guerre n'a pas commencé avec leur affrontement contre les musulmans. Bien avant même la naissance de l'islam, les chrétiens ont livré des guerres contre des peuples qualifiés de barbares. La christianisation de l'empire romain, en commençant par l'empereur Constantin est, d'après Jean Flori, le début des guerres saintes menées par les chrétiens :

*Le jihad n'a pas, à lui seul, fait naître la guerre sainte : cette évolution a commencé bien avant l'apparition de l'islam, au début du IV^e siècle, dès l'époque de l'empereur Constantin, lorsque l'Empire romain est devenu chrétien « par la tête » et qu'il fallait le défendre contre les envahisseurs barbares qui en menaçaient depuis longtemps les frontières.*⁴⁷⁶

Certes, les chrétiens se montrent un peu réfractaires à la violence et à la guerre, mais ne perdons pas de vue que certains ont des attitudes fanatiques lorsqu'ils sont face à d'autres religions. Nous ne reviendrons pas sur leur fanatisme vis-à-vis des musulmans. Nous parlerons ici du fanatisme qui s'observe entre les chrétiens. Tout comme Sunnites et Chiïtes, musulmans se rivalisant sur les questions de l'authenticité de l'islam, les différents démembrements du christianisme, notamment la version occidentale, sont moins unis autour de l'enseignement du Christ. Entre catholiques, protestants, pentecôtistes, témoins de Jéhovah et ces chrétiens qui se réclament de l'Église dite de réveil, c'est presque la guerre froide. Ils se traitent, réciproquement, de secte en ceci que certains estiment que les autres ne servent pas le vrai Dieu, qu'ils sont dans l'erreur. On voit surgir certains qui disent être des envoyés de Dieu : au cours d'une révélation ou d'une vision, disent-ils, ils ont reçu leur mandat directement de Dieu. Ils se font, de ce fait, appeler prophète, en ceci qu'ils parlent au nom de Dieu. D'autres s'autoproclament « Apôtres du Christ. » Ces « apôtres » et « prophètes » traitent les autres

⁴⁷⁴ J. Flori, *Guerre sainte, Jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Col. Points Histoire, Paris, Seuil, Juin 2002, p. 10.

⁴⁷⁵ *Id.*

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 11.

serviteurs de Dieu (prêtres, pasteurs et mêmes les imams) d'imposteurs, d'usurpateurs. Les mêmes qualificatifs leur sont aussi attribués par les autres. Donc entre les serviteurs de Dieu du Christianisme, c'est la stigmatisation, le rejet réciproque.

En résumé, l'intégrisme n'est pas la maladie des musulmans seuls, ainsi que le soutiennent Huntington et ses partisans de l'islamophobie. L'intégrisme est la maladie des fanatiques, car ils s'estiment être les véritables adorateurs du vrai Dieu. Puisqu'ils sont sur le droit chemin, ils peuvent ainsi, au nom de Dieu, pour sa cause, se prévaloir l'usage de la violence pour réprimander les « infidèles ». Voilà pourquoi nous disons que toute violence qui s'appuie sur la « Parole de Dieu » pour se justifier ne relève que du fanatisme. Il en est ainsi de l'Islam comme du christianisme ou de toute autre religion, révélée ou non.

III. Conflits contemporains : choc du capitalisme marchand

III.1 La théorie huntingtonienne : une arme au service de l'hégémonie occidentale

D'après Huntington la nouvelle phase dans laquelle la politique mondiale contemporaine est entrée, avons-nous dit, est caractérisée par un conflit intermittent entre les civilisations. Cela est dû à l'hétérogénéité des peuples dont la différence civilisationnelle, à en croire Huntington, leur impose de vivre séparément et d'être réciproquement hostiles. Et les plus farouches antagonismes s'observant entre l'Occident et les civilisations confucéenne et musulmane. Selon Huntington, celles-ci sont les principales rivales de l'Occident qui en est leur ennemi commun : elles représentent une grande menace à l'expansion et à l'épanouissement de l'Occident. De ce fait il attire l'attention de l'Occident, surtout celle des États-Unis, de se mettre en garde face au réveil des civilisations chinoise et musulmane qui, si rien n'est fait, contrecarreront l'hégémonie étatsunienne. Pour Huntington, ce qu'il appelle la renaissance ou la résurgence islamique et l'affirmation de l'Asie représentent une menace pour l'Occident⁴⁷⁷ et, de ce fait annoncent son déclin. De plus en plus les pays en voie de développement se tournent du côté de l'Asie (Chine, Inde, Corée du Nord), de la Russie et d'autres puissances émergentes telle que le Brésil. Ce qui semble attester l'effritement de la puissance occidentale. Son hégémonie décroît progressivement du fait de la renaissance islamique et du boom économique des pays de l'Asie. Cet état de choses peut conduire à la fin de la civilisation occidentale. Ainsi « *pour préserver la civilisation occidentale, en dépit du déclin de la puissance de l'Occident* »⁴⁷⁸, Huntington recommande aux États-Unis et aux pays de l'Union

⁴⁷⁷ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 333.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 345.

européenne de faire tout ce qui est à leur possible pour « *freiner le développement de la puissance militaire, conventionnelle et non conventionnelle, des États de l'islam et des pays de culture chinoise* ». ⁴⁷⁹

Le possible déclin de l'Occident auquel Huntington fait allusion ne résulte pas seulement de la vive riposte hégémonique des civilisations musulmane et confucéenne. Il est aussi dû aux différends présents au sein de l'Occident : questions d'identité aux États-Unis, désaccord des pays de l'Union Européenne (ce qui a même conduit à la sortie du Royaume Uni de l'U.E.), l'adoption de certaines lois (comme celle du mariage des personnes de même sexe) et la politique étrangère à caractère hégémonique (de certaines puissances occidentales) qui n'enchantent pas toute la société occidentale, sont autant d'autres causes du déclin de l'Occident. Par ces pratiques l'Occident devient de moins en moins crédibles à l'égard des sociétés non occidentales. À cet effet, Huntington invite les pays occidentaux « *de mener à bien l'intégration politique, économique et militaire et de coordonner leurs politiques afin d'empêcher les États d'autres civilisations d'exploiter leurs différends* » ⁴⁸⁰. À ceci s'ajoute aussi l'appel à la poursuite de l'occidentalisation de l'Amérique latine et son intégration dans l'Occident.

Pour Huntington l'Occident doit préserver son statut de leader et de guide du monde. Il doit pour cela faire tout pour avoir une mainmise sur les institutions internationales tout en pilotant leur action. L'occident doit aussi pouvoir tirer profit des conflits du monde islamique et des pays de l'Asie pour redynamiser ses relations avec les pays qui ont un attrait pour les valeurs de la civilisation occidentale. Plus précisément il recommande à l'Occident d'« *exploiter les différences et les conflits entre les États confucéens et islamiques pour soutenir d'autres civilisations qui sympathisent avec les intérêts et les valeurs occidentales, renforcer les institutions internationales qui reflètent et légitiment ces valeurs et intérêts, et promouvoir la participation d'États non occidentaux dans ces institutions.* » ⁴⁸¹ N'est-ce pas là une recommandation qui tend à alimenter et pérenniser les conflits dans le monde, ceci par le simple besoin pour l'Occident de sauvegarder sa suprématie dans le monde ?

De toutes ces recommandations de Huntington à l'endroit de l'Occident pour restaurer sa suprématie et se dresser contre les pays asiatiques et musulmanes qui sont, selon Huntington les principaux rivaux de l'Occident, on s'aperçoit que le socio-politologue américain est plus

⁴⁷⁹ *Id.*

⁴⁸⁰ *Id.*

⁴⁸¹ S. P. Huntington, « Le Choc des civilisations ? ».

séparatiste que fusionniste. Au lieu de convier l'Occident à régler pacifiquement et raisonnablement les conflits qui opposent les États de divers civilisations, au lieu de convier l'Occident à collaborer avec les États confucéens et musulmans, Huntington, lui, recommande plutôt de tirer profit de ces différends à l'intérieur des États, des civilisations et entre les civilisations pour renforcer sa puissance et de retrouver son statut de leader du monde. En outre, Huntington recommande à l'Occident de se saisir de ces conflits afin de coopter, dans sa culture, les États qui se sentent influencer par les États phares de leur civilisation. C'est ce que semble faire l'Occident vis-à-vis de l'Ukraine qu'on estime être agressée par la Russie, État phare de la civilisation orthodoxe dans laquelle fait partie l'Ukraine. Cette posture est qualifiée par E. Saïd d' « *une attitude très interventionniste et agressive envers les autres civilisations, avec pour but d'obtenir que celles-ci deviennent davantage occidentales.* »⁴⁸²

Selon E. Saïd, Huntington n'entend véritablement pas résoudre les conflits qu'il dit être présents à l'intérieur des civilisations et entre elles. Il manipule plutôt ces hostilités dans l'effet de les accentuer, surtout au bénéfice de l'Occident qui doit tout faire pour préserver sa civilisation et empêcher que les civilisations non occidentales, au rang desquelles la Chine et les pays musulmans, ne s'emparent de la suprématie des États-Unis, première puissances mondiale et guide du monde. C'est la raison pour laquelle E. Saïd pense que Huntington a « *écrit comme un « administrateur » de la crise, non comme un expert des autres cultures et civilisations, ni comme quelqu'un qui cherche la réconciliation entre celles-ci.* »⁴⁸³

La posture interventionniste de Huntington se présente comme une volonté de maintenir le climat de tension de la Guerre froide, sauf que le nœud des hostilités n'est plus l'idéologie, mais les divergences civilisationnelles. Ainsi loin de promouvoir la réconciliation de ces civilisations, Huntington semble plutôt renforcer leur distanciation, si distanciation y est vraiment. On peut alors comprendre pourquoi Edward Saïd pense que « *le travail de Huntington s'exprime de manière brève et assez crue, et aujourd'hui il doit être pris comme un manuel sur l'art de maintenir un perpétuel état de guerre dans les esprits des étatsuniens et des autres.* »⁴⁸⁴ D'ailleurs Huntington précise que l'avenir de l'Occident dépendra de l'attachement des États-Unis d'Amérique à la civilisation occidentale. De ce fait les États-Unis doivent renoncer à leur rapprochement avec la Chine, peu importe leurs coopérations économiques. C'est en Europe

⁴⁸² E. W. Saïd, « Le mythe du choc des civilisations », Conférence prononcée à l'Université de Columbia en 1997, in http://www.mediaed.org/assedts/products/404/transcript_404.pdf.

⁴⁸³ *Id.*

⁴⁸⁴ *Id.*

occidentale qu'ils trouvent leurs racines culturelles et non ailleurs. En d'autres termes, « *l'avenir des États-Unis et celui de l'Occident dépendent de la foi renouvelée des Américains en faveur de la civilisation occidentale.* »⁴⁸⁵ Si l'avenir de l'Occident est tributaire de l'attachement des Américains à la culture occidentale, ceci atteste que les États-Unis sont le moteur de la civilisation occidentale et, en tant que tel, ils doivent tout faire pour restaurer la puissance occidentale et continuer à assurer sa suprématie dans le monde. Une telle recommandation nous amène à comprendre que loin d'être un conflit des civilisations, nous semblons être en face d'un conflit pour la préservation des intérêts.

III.2 Intérêts économiques : centre des hostilités entre les États

Au regard de l'actualité internationale, parsemée des tensions de part et d'autre de la planète : la guerre russo-ukrainienne, les rivalités sino-américaines, les coups d'État à répétition en Afrique de l'Ouest, les guerres de sécession, etc., on ne saurait nier l'idée d'un choc. Cependant loin d'être un choc de revendication d'identité civilisationnelle tel que le présente la thèse de Huntington, il convient de lire ces conflits contemporains sous l'angle économique et de la recherche d'autonomisation des peuples. Autrement dit les conflits contemporains sont la résultante des hostilités entre les puissances impérialistes et les puissances émergentes, en courses pour la protection, individuelle, des intérêts économiques mondiaux. C'est une course à l'accumulation des richesses, où chaque puissance (ancienne ou émergente) cherche à concentrer à elle seule le plus grand nombre possible des ressources naturelles mondiales, pour ne pas dire où chacune de ces puissances cherche à contrôler l'espace économique global. Car la puissance qui contrôlera le marché mondial dominera, de ce fait, la géopolitique globale. On peut donc dire que ce que Huntington appelle choc des civilisations n'est rien d'autre qu'un conflit de maintien/changement de position entre les « centres » et les périphéries : les « périphéries » d'hier veulent devenir les centres et, si possible, faire des centres d'hier les périphéries. Et les centres existantes, quant à elles, ne veulent pas se tirer d'affaire, ils cherchent tant bien que mal à préserver leur hégémonie. Une telle idée est celle que soutient Samir Amin qui voit en l'évolution du système mondial une confrontation, une dialectique centre/périphérie, symbolisés par le Nord (centre) et le Sud (périphérie), confrontation due aux incongruités du capitalisme dont les partisans estiment qu'il est sans alternative possible. Selon Samir Amin « *L'évolution du système mondial place donc directement au devant de la scène le conflit centres/périphéries (Nord-Sud selon l'expression commune). Ce conflit, qui a toujours été*

⁴⁸⁵ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 339.

l'expression de la contradiction fondamentale du capitalisme réellement existant, devient maintenant le conflit majeur direct de notre époque nouvelle. »⁴⁸⁶ Avant de montrer que ce sont les intérêts économiques qui sont au centre des hostilités dans le monde, nous montrerons d'abord que ces conflits résultent de l'échec du libéralisme économique mondial.

III.2.1 L'échec du libéralisme mondialisé comme cause des conflits contemporains

Selon Samir Amin, les conflits contemporains résultent de la faillite, du moins de la sénilité du capitalisme. Le projet mondial occidental, à savoir le « projet de Davos », légitimant le libéralisme économique mondial, reposait sur une solidarité mondiale tenant à réduire le fossé de misère qui sépare les « centres » des « périphéries », ceci en favorisant la croissance économique des « périphéries », afin qu'elles sortent de leur précarité. Pourtant, ce projet se présente comme une nouvelle stratégie de domination par les puissances impérialistes dont l'esprit capitaliste les porte à l'accumulation des richesses pour l'accroissement de leur économie. Prenant ce projet comme le « messie » de l'humanité et, de ce fait, qu'aucune alternative ne peut le substituer, les puissances occidentales estiment que la crédibilité de ce projet mérite qu'il soit appliqué dans le monde entier. Ceux qui s'y opposent, c'est-à-dire ceux qui ne voient pas le salut qu'apporte le libéralisme et la nécessité de sa mondialisation « *ne peuvent être que des déviants irrationnels ou des démagogues sans principes.* »⁴⁸⁷

La non application des principes du libéralisme par ceux-là, que les porteurs du « projet de Davos » qualifient de « déviants irrationnels », de « démagogues sans principes », fait l'objet de sanction économique, d'intervention en cas de troubles sociopolitiques. Pourtant, il s'agit d'une stratégie pour ces puissances impérialistes de faire assoir et de poursuivre leur hégémonie, leur suprématie dans le monde. Voilà pourquoi Samir Amin voit dans ce que les puissances occidentales appellent « *Guerre préventive, devoir d'intervention (dite humaine) et propagation (manipulation en fait) des droits de l'homme* »⁴⁸⁸ des faits qui constituent « *l'essentiel du discours de légitimation du nouvel impérialisme* »⁴⁸⁹ qui date depuis l'effondrement de l'URSS jusqu'à nos jours. Le projet de libéralisme mondial n'est donc rien d'autre qu'un projet qui tend à accroître la pauvreté des « périphéries » et élargir davantage l'écart entre elles et les « centres ».

⁴⁸⁶ S. Amin, *L'empire du chaos. La nouvelle mondialisation capitaliste*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 118.

⁴⁸⁷ S. Amin, « Au-delà de la mondialisation libérale : un monde meilleur ou pire ? », *Actuel Marx*, 2006/2 n° 40, pp. 102-122. DOI : 10.3917/amx.040.0102, in <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2006-2-page-102.htm>.

⁴⁸⁸ *Id.*

⁴⁸⁹ *Id.*

Nous disons que, pour les pays pauvres, point n'est question de se leurrer par des discours euphoriques du fameux « projet de Davos » qui présentent le libéralisme mondial comme leur issue du sous-développement, au nom d'une nécessité d'une soi-disant coopération économique avec les puissances économiquement développées. Or celles-ci se révèlent comme des prédateurs, aux dents féroces, prêts à dévorer tous ceux qui s'y opposent à l'atteinte de leurs intérêts. De plus en plus les coopérations, qu'elles soient économiques ou politiques, entre le Nord et le Sud sont sujettes à de vives critiques dans les pays du Sud. Selon ces pays, du moins selon une bonne partie de l'élite intellectuelle de la société civile et même des leaders politique des pays du Sud, la coopération de leurs pays avec les puissances du Nord ne favorisent pas le développement de leurs pays ; elle les maintient plutôt dans la pauvreté, le sous-développement perpétuel : exploitation abusive de leurs ressources naturelles (forêts, minerais, etc.), absence de sincérité dans le transfert de technologie (non accompagnement dans la politique d'industrialisation pour une transformation locale des matières premières). Tout ceci a pour objectif, pour les pays du Nord, de maintenir la dépendance économique des pays du Sud vis-à-vis d'eux. Le but est, ainsi que le souligne Kwamé Nkrumah, de ralentir le « *progrès des pays en voie de développement*. »⁴⁹⁰ Prenant le cas d'espèce de la coopération de l'Afrique subsaharienne avec l'Union européenne, Samir Amin emboîte le pas à Nkrumah en soulignant que cette coopération est néocoloniale, elle ne promeut pas le développement de cette partie de l'Afrique. Selon lui :

*Les politiques de coopérations de l'Union avec l'Afrique subsaharienne n'ont jamais été que « néo-coloniales » et ont perpétué l'enfermement du continent dans un statut « pré-industriel ». L'alignement libéral de l'Union qui commande les accords de Cotonou (2000) et ceux dits de « partenariats économiques régionaux » (APER) aggrave cette évolution défavorable.*⁴⁹¹

Tout ceci, poursuit S. Amin, est savamment programmé pour exclure l'Afrique dans le processus d'industrialisation et, de ce fait, l'empêcher d'accéder à la puissance. D'où, selon lui, « la « mondialisation ouverte » associée au maintien du continent dans le statut pré-industriel est bel et bien une stratégie mise en œuvre pour donner au capital transnational dominant les moyens de piller à bon compte les ressources naturelles du continent. »⁴⁹²

Une telle coopération ne saurait donc laisser les pays pauvres dans la passivité. Ils veulent sortir de la pauvreté, ceci en cherchant d'abord à se débarrasser des agents aliénateurs,

⁴⁹⁰ Kwame Nkrumah, *Le néo-colonialisme*, p. 68.

⁴⁹¹ S. Amin, « Au-delà de la mondialisation libérale : un monde meilleur ou pire ? ».

⁴⁹² *Id.*

ceux-là même qui s'approprient de leurs ressources naturelles pour leur propre compte, laissant ainsi les principaux bénéficiaires de ces ressources dans la misère. Tel est le nœud des conflits contemporains, à savoir la poursuite du projet impérialiste de Davos. C'est sans doute pourquoi S. Amin pense que « *c'est la poursuite du « projet de Davos » qui engendre le chaos (les réactions « populiste » aux échecs sociaux, le terrorisme, etc.)* »⁴⁹³

Les conflits contemporains, avons-nous dit, sont des affrontements entre les centres et les périphéries. Les « centres » qui veulent maintenir leur suprématie dans le monde, et les « périphéries » qui luttent pour sortir de la périphérie et ainsi révolutionner l'ordre mondial établi par l'actuel « centre » à savoir l'Occident, piloté par les États-Unis d'Amérique. Pour y parvenir, elles recourent aux nouvelles armes de domination que sont la maîtrise de la technologie et la détention des armes à destruction massive. En effet, si autrefois la distinction centre/périphérie résidait dans le niveau ou le degré d'industrialisation des pays, au point de qualifier les pays les moins (ou pas du tout) industrialisés des pays périphériques, de nos jours la forte industrialisation du pays n'est plus le seul critère, encore moins le premier critère d'estimation et de mesure de sa puissance et de sa capacité à dominer les autres États. La puissance d'un pays est désormais tributaire de son arsenal technologique et militaire. C'est ce qui ressort de l'analyse samiraminienne du nouveau système centres/périphéries :

*Dans cette analyse les nouveaux avantages décisifs qui définissent les postures de domination des centres ne sont plus constitués par le monopole de l'industrie comme par le passé – lorsque la contradiction centres-périphéries était pratiquement synonyme de pays industrialisés/pays non industrialisés –, mais par le contrôle des technologies, des flux financier, de l'accès aux ressources naturelles, à l'information et aux armements de destruction massive.*⁴⁹⁴

L'essor des pays de l'Asie, en l'occurrence la Chine, l'Inde et les autres dragons d'Asie semblent ne pas démentir ce qui précède. Ces géants asiatiques se sont lancés dans la conquête de l'espace grâce à la maîtrise et le développement des technologies de l'information. Aujourd'hui, et comme nous l'avons souligné au chapitre 3, la Chine se hisse parmi les grandes puissances militaires du monde, la troisième du genre d'ailleurs, avec plus de 5200 ogives nucléaires pour une armée constituée de plus de 2 million de soldats, sans compter le nombre des réservistes. Une telle avancée spectaculaire dans les technologies avancées et la puissance militaire ne saurait laisser les États-Unis avoir un sommeil paisible, lesquels se considèrent comme la première puissance militaire mondiale et dont le leadership ne peut être ébranlé. De

⁴⁹³ *Id.*

⁴⁹⁴ *Id.*

plus en plus la Chine se déploie dans la conquête des ressources naturelles, notamment en Afrique où elle exploite le sous-sol de certains pays africains, leur forêt, sans compter les différents espaces commerciaux (magasins, supermarchés, industries, etc.) que les opérateurs économiques chinois ont en Afrique. Tout ceci atteste de la suprématie de la Chine et son droit de cité dans le concert des « Grands hommes » mondiaux. « *Dans cette perspective, l'establishment des États-Unis considère que la Chine constitue son adversaire stratégique majeur.* »⁴⁹⁵ D'où les hostilités entre la Chine et l'Occident en général et surtout les États-Unis en particulier. De telles hostilités doivent d'abord être analysées sous le prisme économique et hégémonique, et non pas civilisationnel. La Chine veut se positionner en superpuissance, dans l'optique de renouer avec son prestige, à savoir l'empire du milieu, le soleil du monde.

Plus besoin de le contester, la Chine est sur le point de devenir une superpuissance ou alors elle l'est même déjà. Par superpuissance nous entendons, à la suite de François Heisbourg, un État qui a « *une capacité de projection mondiale et portant un projet de société pouvant servir de modèle au monde.* »⁴⁹⁶ Le déclin économique, démographique et même moral dont l'Occident est victime, d'une part ; la croissance économique et l'avancée technologique de la Chine, d'autre part, font de ce dragon asiatique le partenaire privilégié des pays en voie de développement, à l'instar de ceux de l'Afrique subsaharienne. Ceux-ci voient en la Chine un acteur susceptible de remodeler la géopolitique globale, dans l'optique de réguler la prédation féroce de l'Occident. Et la Chine semble véritablement jouer ce rôle d'atténuateur de l'impérialisme mondial contemporain, car son contrepoids face à l'hégémonie occidentale est une action visant à équilibrer, plus ou moins, les rapports entre les États. C'est ce qu'atteste François Heisbourg en ces termes : « *C'est par ailleurs l'irruption de la Chine au centre des affaires du monde qui remodèle aujourd'hui, plus que tout autre fait, notre planète, et cela dans toutes les dimensions : écologique, économique, politique, stratégique.* »⁴⁹⁷ Grâce à sa croissance économique spectaculaire, sa puissance technologique et ses avancées dans le développement du nucléaire, la Chine est devenue un modèle pour les autres États du Tiers-monde qui ne cessent de signer des partenariats économiques avec elle, car, estiment-ils, le modèle chinois de développement et le partenariat avec la Chine sont idoines pour leur propre développement. La Chine est donc sur le point de supplanter la suprématie américaine ; elle s'active davantage pour avoir le monopole sur les circuits financiers et monétaires, augmenter

⁴⁹⁵ *Id.*

⁴⁹⁶ F. Heisbourg, *Le temps des prédateurs. La Chine, les États-Unis, la Russie et nous*, Paris, Odile Jacob, 2020, p. 71.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 13.

sa puissance militaire afin de renverser la puissance militaire, conventionnelle, des États-Unis. De ce fait, nous assistons-là à une « *compétition stratégique entre l'ancienne et nouvelle superpuissance* »⁴⁹⁸ Cette compétition est perceptible dans les rivalités économiques qui les opposent dans les pays pauvres dans lesquels ils injectent leurs capitaux financier afin d'accéder aux ressources naturelles de ces pays. De la sorte, les conflits contemporains sont donc un choc du capital marchand des puissances mondiales.

III.2.2 Les luttes d'intérêts économiques

La fin de la guerre froide n'a pas mis fin aux hostilités qui séparent les États, ainsi que l'a relevé Huntington. Seulement que le centre d'intérêt de ces rivalités n'est pas d'abord la défense de l'identité civilisationnelle par les puissances représentatives de chacune des civilisations contemporaines existantes. Mais l'objet de bataille des États et surtout des puissances mondiales est d'ordre hégémonique. Chaque puissance cherche à avoir une position géostratégique de premier plan afin d'influencer économiquement, politiquement, scientifiquement et même militairement toute la planète. Pour ce faire chacune des grandes puissances entend avoir la mainmise sur les zones à grand potentiel de ressources naturelles, dans l'optique de contrôler l'économie mondiale et le marché international. Si autrefois, et comme nous l'avons souligné plus haut, le contraste entre périphérie et centre ne se situe plus au niveau d'industrialisation des uns et des autres, mais plutôt sur la puissance économique, militaire et scientifique. Désormais le centre (pays puissant) est celui qui a le monopole sur l'économie mondiale, en ceci que ses produits inondent le marché international et que ses prouesses économique captivent les autres pays. C'est ce qu'atteste Samir Amin lorsqu'il dit : « *La position d'un pays dans la pyramide mondiale est définie par le niveau de la compétitivité de ses productions sur le marché mondial.* »⁴⁹⁹ Celui qui domine l'économie mondiale est susceptible de guider l'action politique et, par ricochet, d'imposer ses idéaux au reste des sociétés. La bataille qui oppose alors les États dans le monde – au rang desquels la Chine, la Russie, les États-Unis d'Amérique, y compris l'axe franco-allemand ainsi que la Grande-Bretagne – est une bataille pour le contrôle de l'économie mondiale. D'où leur course vers les grandes zones de ressources naturelles, à l'instar de la région du Golfe de Guinée en Afrique subsaharienne et la région du Moyen-Orient. Tout ceci atteste à suffisance que pour dominer le

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁹⁹ S. Amin, *Au-delà du capitalisme sénile. Pour un XXI^e siècle non-américain*, Paris, PUF, 2001, p. 69.

marché mondial, il faut avoir accès aux ressources naturelles, matières premières nécessaires à la productivité.

Les guerres d'Afghanistan et du Golfe que Huntington a qualifié de guerres civilisationnelles à cause de l'implication des acteurs à civilisations contraires, selon l'entendement de ce politologue, doivent être perçues comme des guerres pour la conquête (pour les uns) et la défense (pour les autres) du pétrole afghan et celui du Golfe. En effet, il s'avère que ce sont les gisements de pétroles qui attirèrent les Américains dans le Golfe. En livrant la guerre à Saddam Hussein, l'objectif des Américains était d'empêcher que Saddam Hussein ne s'empare de cette immense richesse pétrolière que regorge la région du Golfe. Laisser Saddam Hussein s'emparer du pétrole de la Persique arabique, c'est lui donner le contrôle de l'économie occidentale. C'est ce que témoignent cette déclaration du 15 août 1990 du président américain, Georges Bush, rapporté par André Kaspi : « *Nos emplois, notre mode de vie, notre liberté et la liberté des pays amis de par le monde souffriront si le contrôle des plus grandes réserves pétrolières tombe dans les mains de Saddam Hussein.* »⁵⁰⁰ Il est donc clair que ce fut la protection de leurs intérêts économiques qui amena les États-Unis à intervenir, et de la manière la plus violente, dans ce conflit irako-koweïtien. En prenant le contrôle du pétrole du Golfe, les États-Unis entendaient ainsi maintenir « *les pays arabes dans leur état de sujétion vis-à-vis de l'Occident.* »⁵⁰¹ Cette dépossession des pays pauvres de leurs ressources naturelles afin de les maintenir dans une dépendance économique accrue et accroître leur paupérisation est davantage perceptible en Afrique.

L'Afrique est le champ de bataille de l'opposition entre les puissances occidentales qui cherchent à préserver leurs intérêts économiques. L'immensité des richesses naturelles de l'Afrique attire de plus en plus des puissances, qui se rivalisent entre elles dans le but de sauvegarder, chacune, leurs intérêts dans ce continent. Ne pouvant s'affronter à visage découvert, les territoires africains convoités, deviennent des champs de bataille, des boucs émissaires à sacrifier pour que ces puissances économiques mondiales atteignent leurs objectifs. Elles font ainsi naître des tensions et des crises par-ci et par-là dans le territoire. On peut citer à titre illustratif les nombreuses crises qui ont cours au quotidien dans la zone du Golfe de Guinée⁵⁰², dues aux rivalités entre la France, les États-Unis et la Chine qui se discutent une

⁵⁰⁰ A. Kaspi, *Op.cit.*

⁵⁰¹ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 274.

⁵⁰² Le Golfe de Guinée est constitué de huit pays à savoir : Angola, Congo, Gabon, Cameroun, Nigéria, Guinée Equatoriale, République centrafricaine et Sao Tomé et Príncipe.

position géostratégique dans cette région ; la guerre civile au Niger, due à l'exploitation de l'uranium dont le bénéfice ne profite pas à la population mais aux firmes multinationales qui l'exploitent et aux pays d'origine de ces firmes.

Pour ce qui est du Golfe de Guinée, les rivalités qui opposent les puissances étrangères dans cette région du continent, sont liées à la volonté manifeste de chaque puissance à se saisir de l'immensité des ressources naturelles de la région. En effet, celui qui aura la mainmise sur la richesse du Golfe de Guinée pourra « *avoir une influence certaine sur la fixation des prix des produits comme le pétrole et le gaz.* »⁵⁰³ Les ressources naturelles du Golfe de Guinée, surtout le pétrole, font l'objet d'un jeu de rivalité auquel se livrent les puissances sus-évoquées. « *Chacune de ces puissances veut dompter politiquement (diplomatiquement) et économiquement les pays de cette sous-région ; ce qui leur permettrait d'avoir libre accès aux ressources stratégiques du Golfe de Guinée.* »⁵⁰⁴ Dans cette optique, la Chine est farouchement combattue par ses puissances rivales, à savoir la France et les États-Unis. Pour ces puissances impérialistes, ce serait du pur cauchemar de voir l'immensité des ressources naturelles (pétrole, bois, minerais, etc.) de l'Afrique subsaharienne et même du reste de la planète tombée entre les mains de la Chine. C'est dire qu'elles ne voudraient pas voir la Chine se hisser au même degré de puissance qu'elles et peut-être même supplanter leur hégémonie. La Chine de son côté n'entend pas lâcher prise. Ce qui accentue alors leur antagonisme. Celui-ci repose en grande partie sur l'accès aux ressources naturelles, y compris le développement de la technologie et le contrôle du marché mondial. Samir Amin fait mention de ces tensions en ces termes :

*Les heurts entre la Chine et les puissances impérialistes – dans tous les domaines concernant l'accès aux ressources naturelles de la planète, la commande des technologies modernes et les droits de propriété industrielle – sont appelés à devenir violents. Plus sans doute que les conflits qui ne marqueront pas non plus de se développer au fur et à mesure que la Chine s'imposera sur les marchés internationaux de produits banalisés.*⁵⁰⁵

Les puissances prédatrices ne se heurtent pas seulement à leurs rivales dans la conquête des ressources naturelles. Elles font aussi face à la riposte, à l'adversité des nationalistes qui souhaitent nationaliser l'économie de leurs pays, permettre que leurs ressources naturelles servent au développement de leurs États, au lieu qu'elles soient extraverties et maintenir ainsi

⁵⁰³ C. Christian Tsala Tsala, « Les rivalités entre la France, les États-Unis d'Amérique et la Chine dans le Golfe de Guinée », In Yahia Abou El Farah et al, *Afrique et Puissances*, Université Mahammed V - Souissi, Publication de l'Institut des Etudes Africaines, Colloque n° 17, p. 105.

⁵⁰⁴ *Id.*

⁵⁰⁵ S. Amin, « Au-delà de la mondialisation libérale : un monde meilleur ou pire ? ».

leur dépendance économique vis-à-vis des puissances étrangères. C'est le cas des nationalistes africains qui se soulèvent au quotidien contre l'exploitation abusive des matières premières extraits de leur sol et sous-sol. Ils veulent voir les bénéfices de l'exploitation de leurs ressources contribués au bien-être de la population tout entière et non pas à l'enrichissement d'une certaine oligarchie autochtone, en solde de la magnanimité des puissances occidentales pour se maintenir au pouvoir. Souleymane Abbagama, dans son article consacré sur l'uranium et l'instabilité politique au Niger, relève l'injustice qu'occasionnent les firmes multinationales dans l'exploitation des richesses africaines. L'exploitation des ressources naturelles africaines ne bénéficie pas à toutes les franges de la population ; elle ne contribue même pas au développement des pays. À propos de l'exploitation de l'uranium du Niger il dit : « *le bénéfice tiré de l'exploitation de l'uranium n'a pas profité comme cela se doit, ni aux populations locales pauvres, ni au développement économique à travers des dépenses substantielles en faveur de l'éducation ou de la santé* »⁵⁰⁶. Non seulement ces firmes ne veulent pas booster le développement économique de la région exploitée, mais aussi elles ripostent contre un quelconque accord d'exploitation que le gouvernement peut signer avec les firmes d'autres puissances. Ainsi commencent des manigances politiques dont le but est de renverser le gouvernement, puisqu'il leur devient hostile en mettant en péril leurs intérêts.

L'opposition du gouvernement d'un des États africains à l'exploitation abusive des ressources naturelles de son territoire, fait l'objet de crise, d'instabilité politique au sein du gouvernement. En d'autres termes, tout gouvernement de l'État annexé qui s'oppose aux intérêts de la métropole est un ennemi à abattre. On assiste alors aux coups d'État à répétition en Afrique, aux arrestations des chefs d'État, au financement et aux manipulations des élections pour renverser le chef d'État qui se montre hostile. C'est le cas du coup d'État militaire du 18 février 2010 qui a renversé le président Tandja du Niger.

En guise de rappel, le gouvernement nigérien avait signé des accords avec les firmes chinoise, canadienne, australienne et russe afin qu'elles prospectent et exploitent l'uranium nigérien. Ces accords n'ont pas plu à AREVA, la principale firme qui exploitait cet uranium. Elle a vu ses intérêts menacés et son taux de bénéfice diminué. Les négociations que cette firme française entama auprès du gouvernement nigérien pour que ce dernier résilie les accords avec les nouvelles firmes afin de lui attribuer l'entièreté de l'exploitation de l'uranium. Malheureusement ses démarches n'eurent aucun effet. Conséquemment le président Tandja

⁵⁰⁶ S. Abbagana, « L'uranium et l'instabilité politique au Niger. La concurrence des firmes multinationales comme facteur aggravant », In Yahia Abou El Farah et al, *Afrique et Puissances*, p. 130.

sera renversé du pouvoir. Ce coup d'État avait été perçu comme l'une des « *nouvelles conditions d'exploitation de l'uranium et les nouveaux rapports de forces instaurés par le gouvernement déchu.* »⁵⁰⁷

Les leaders politiques africains, soucieux du bien-être de leur peuple et dénonçant l'exploitation abusive des ressources africaines sont soit assassinés (c'est le cas de Patrice Lumumba, Kadhafi), soit ils sont tout simplement renversés du pouvoir, à l'instar de Tandja du Niger, Laurent Gbagbo de la Côte d'Ivoire. Les raisons évoquées pour justifier de tels actes sont : le manque de démocratie et d'alternance au pouvoir, le non-respect des droits de l'homme, les crimes de guerre et crimes contre l'humanité. Aucun des chefs d'État africains renversé au pouvoir par l'aide des puissances étrangères, comme la France, n'a été reconnu comme l'ami de ces puissances.

En somme, le moins qu'on puisse retenir dans ce chapitre est que le choc qui s'observe entre les différentes puissances appartenant à l'une ou l'autre des civilisations n'est pas originellement un affrontement religieux. Le centre d'intérêt de ces affrontements est l'accès aux ressources naturelles de la planète. Posséder ces ressources fait accroître la puissance et, par conséquent, étendre son hégémonie dans le monde entier.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p, 119.

CONCLUSION PARTIELLE

« Dès le début de la guerre froide, le principal moteur de la politique soviétique dans le tiers monde, y compris en Afrique, fut la lutte d'influence à l'échelle mondiale avec les États-Unis. »⁵⁰⁸ Ces propos du politologue camerounais, François Xavier Noah, traduisent à suffisance le mobil qui sous-tend les hostilités qui ont cours permanemment entre les États, d'une part et entre les grandes puissances, d'autre part. Affirmer un antagonisme à connotation civilisationnelle entre les États ou entre les peuples traduirait l'idée d'une volonté de l'autarcie pour les peuples, en ceci qu'ils ne voudraient rien avoir à faire entre eux. Certes, certaines sociétés ont une vision ethnocidaire dans leur élan de rencontre avec d'autres peuples. Mais ne perdons pas de vue que ce qui anime les rapports dans la mondialisation contemporaine ce n'est pas le besoin de connaissance, mais de reconnaissance, c'est-à-dire de domination, surtout la domination économique, préalable pour la domination technologique, scientifique et politique. Si les peuples aujourd'hui éprouvent, réciproquement, de l'inimitié civilisationnelle, ce n'est pas à cause d'une disposition naturelle. Le conflit identitaire que semble prophétiser Huntington résulte en fait de la divergence des intérêts entre ces différents groupes civilisationnels. Qui dit intérêt, dit propriété. C'est l'accès à la propriété qui fait naître les tensions et, par conséquent, les conflits entre les hommes. Et dans le cas de notre réflexion sur la géopolitique internationale de la période post-guerre froide, les tensions qui ont cours entre les peuples ne sont pas, à proprement parler ou originellement, à caractère identitaire comme l'entend Huntington. Il s'agit d'un antagonisme qui résulte de la volonté de chacun à dominer l'espace politique mondial à travers la mainmise sur les ressources économiques de la planète et le contrôle du marché mondial. Certains estiment que certaines zones, à forte densité en ressources économiques, sont leurs propriétés « légitimes » du fait de la colonisation ou du fameux droit international. D'autres, par contre, estiment vouloir aider les peuples dits opprimés et pauvres à sortir de leur précarité en facilitant, à travers un partenariat dit « gagnant-gagnant », l'exploitation de leurs ressources naturelles. D'autres enfin, dans une volonté de nationaliser leur économie, cherchent à protéger leurs ressources contre tous les prédateurs. C'est donc cette divergence ou jeu d'intérêt qui engendre les tensions. Nous pouvons alors conclure, avec Rousseau, que « *c'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre* »⁵⁰⁹. D'où la nécessité d'une humanisation des rapports entre les États.

⁵⁰⁸ F. X. Noah, *La Russie face aux Occidentaux en Afrique centrale*, Paris, L'Harmattan, 2022, p. 38.

⁵⁰⁹ J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principe du droit politique*, Amsterdam, MetaLibri, 2008, p. 6.

PARTIE III**LE PLURIVERSALISME CULTUREL : POUR UNE MONDIALISATION
HUMANISTE**

INTRODUCTION PARTIELLE

S'il nous était donné de représenter symboliquement la mondialisation, nous la symboliserons par un arbre dont les racines sont les différents États, le tronc étant l'ONU, et les branches sont symbolisées par les démembrements (les différents organismes), à travers lesquels l'ONU entend mener sa politique d'humanisation du monde. On peut aussi la comparer à la forêt. Les différentes civilisations symbolisent les différentes essences que l'on peut retrouver dans la forêt. Chaque arbre tirant sa substance du même sol, chacun synergise avec les autres pour constituer une forêt, aux allures harmonieuses et équilibrées. Cette métaphore nous permet de montrer qu'aucun individu, aucun peuple ou aucune société ne saurait être une île dans un monde où tout est désormais interconnecté. Ceci dit, l'humanité se construit dans une interdépendance des uns et des autres. L'interdépendance, l'interconnectivité des sociétés ne signifie pas dilution totale des substances particulières dans l'universel, mais il s'agit d'un apport des différentes particularités dans la construction d'un humanisme où toutes les identités sociales, civilisationnelles mettent en avant l'humain au centre de leurs préoccupations. Mondialiser l'humain revient à rompre avec le rationalisme conquérant et colonisateur qui plonge davantage l'humanité dans un péril sans pareil, à cause de la démagogie dont font montre certaines puissances impérialistes. Celles-ci s'érigent en mondialisateurs, tout en faisant des autres peuples des mondialisés. Cette rationalité démagogique est la conséquence de la mise en avant des intérêts matériels, créés par le capitalisme, au détriment de la sauvegarde de la valeur de l'humain. Les rapports entre les hommes n'étant donc pas condamnés à l'échec, nous visons, dans cette troisième et ultime partie de notre travail, à promouvoir une mondialisation, dite humaniste, au sein de laquelle l'universalité doit être celle du partage commun du sens de l'humain ; une mondialisation où tous les peuples, toutes les civilisations laisseront parler l'humain en chaque homme, le laisser se mouvoir dans la créativité pour la libération de toute l'humanité. En un mot la mondialisation humaniste est celle de la convergence de toutes les sociétés humaines pour la défense et la sauvegarde de l'humain, au détriment de la défense des intérêts particuliers de ces sociétés. Pour ce faire, nous aborderons, au premier chapitre de cette partie, la question de l'identité civilisationnelle dans le processus de résolution des conflits mondiaux ; le deuxième chapitre nous plongera au cœur de ce que nous appelons la mondialisation humaniste, ceci en présentant la philosophie qui sous-tend cette mondialisation. Le dernier chapitre constituera une sorte de plaidoyer pour la paix dans le monde.

CHAPITRE VII : HUNTINGTON ET LA QUESTION DE L'IDENTITÉ DANS LA RÉSOLUTION DES CONFLITS

Il y a une porte, mais avec deux lits. Cet adage bête traduit l'unité diversifiée de la famille. Les descendants d'une famille, bien qu'étant conscients qu'ils constituent la même entité familiale, manifestent une différenciation entre eux. Cependant, même s'ils vivent séparément, ils restent toujours rattachés à leur base familiale. Même si la famille est une, on ne peut pas ignorer sa diversité. Et c'est la prise en compte de cette diversité qui permet de solidifier l'unité. Car l'unité résulte de la convergence des particularités. Ce qui est dit de la famille, est aussi valable pour cette société monde contemporaine. Dans un monde culturellement diversifié comme le nôtre, la diversité culturelle ne doit pas être un frein à l'unité de l'espèce humaine. Même si, du fait des replis identitaires, il est difficile de lutter contre l'ethnocentrisme dans un contexte de diversité culturelle, il faut reconnaître que défendre son identité culturelle n'est pas mauvais en soi. L'unité n'exclut pas la diversité. Mais si l'affirmation ou la défense de l'identité culturelle concourt au rejet de l'autre, on ne peut qu'aboutir à des affrontements interculturels. D'où la nécessité de savoir prendre en compte les différences, car elles sont propédeutiques à la compréhension des agissements des uns et des autres et, par conséquent, capitales dans la résolution des conflits. Dans ce chapitre, nous entendons montrer que la prise en compte de l'histoire des peuples est idoine dans le processus de résolution des conflits intercivilisationnels dans le monde. Ce qui nous portera à dégager les limites de l'ONU dans la résolution des conflits dans le monde.

I. La supranationalité et les apories de sa gouvernance

I.1 L'affaiblissement de la supranation

Au lendemain de la deuxième guerre mondiale une institution internationale, aux allures d'une supranation, vit le jour. Substituant la SDN qui s'est montrée inefficace dans la résolution des conflits mondiaux et l'apaisement des tensions entre les peuples, l'ONU avait pour mission régaliennne de garantir la paix mondiale, de promouvoir une société monde équilibré et égalitaire, ceci en comblant le fossé qui sépare les pauvres des riches. En un mot, l'ONU était sensée mettre un terme à la fameuse dichotomie entre les peuples, à savoir que d'une part il y a le Nord (riche) et d'autre part, le Sud (pauvre), alors qu'on est en train d'exalter l'existence d'un seul monde, d'un village planétaire. Or, ainsi que le souligne Huntington,

*il ne peut y avoir simultanément un seul et même monde et une coupure entre l'Est et l'Ouest, le Nord et le Sud. De même, les États-nations ne peuvent constituer la base des affaires nationales s'ils sont en pleine décomposition et en butte à la contestation civile. Soit le monde est un, soit il est dual, soit il est divisé en cent quatre-vingt-quatre États, soit il est atomisé en un nombre potentiellement infini de tributs, de groupes ethniques et de nationalités.*⁵¹⁰

On ne peut donc pas parler d'un village planétaire, qui se veut un village de solidarité, de communion, lorsque certaines maisons de ce village mangent à leur faim pendant que d'autres misèrent au quotidien. De surcroît ce sont les ressources issues de la cour de ces pauvres, ces laissés pour compte qui sont exportées chaque jour en direction du Nord pour nourrir ces riches. S'il est tenu de parler d'un seul monde unifié, en ses différentes couches (riches et pauvres), devant pourtant disparaître, la mission de l'ONU était d'instaurer une véritable solidarité mondiale, à travers la mise en œuvre des vastes programmes de développement aux fins de booster la croissance économique et le progrès des États qui courent après le développement. Un tel projet avait déjà été initié par le président Truman. Dans le discours d'investiture à son second mandat en 1949, Truman exprimait le vœu d'instaurer une solidarité mondiale selon laquelle les pays riches mettront leur avancée scientifique, technologique, industrielle et même économique au service des couches défavorables de la planète, afin d'améliorer leur croissance économique. Ce projet devait être piloté par l'ONU, la supranation née au lendemain de la deuxième guerre mondiale et qui était sensée converger les peuples vers la paix et de la garantir.

L'ONU est constituée comme un État. Sa structuration est comparable à celle d'un gouvernement. Elle a à sa tête un organe exécutif (le Conseil de sécurité), un parlement (l'Assemblée générale) constitué des États-membres, et des structures ou organisations spécialisées qui constituent une sorte de départements ministériels. Parmi elles nous pouvons citer : le PNUD, l'OMS, l'UNICEF, l'UNESCO, le FAO, sans oublier les établissements financiers à savoir la Banque Mondiale et FMI. À travers tous ces organismes, l'ONU était ou, du moins, est chargée de gérer rationnellement et surtout humainement les ressources naturelles de la planète, en vue d'un équilibre global des peuples, ceci pour une humanisation des rapports entre les peuples. Cependant force est de constater que l'ONU fait montre d'une partialité, non seulement dans la gestion des crises et la résolution des conflits dans le monde, mais aussi dans la gestion des ressources globales. Certains peuples sont lésés, traités inhumainement ; leurs ressources sont exploitées abusivement, au bon gré d'autres peuples qui se servent d'elles pour

⁵¹⁰ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 31.

accroître leur puissance économique, technologique et même militaire. Tout ceci se passe sans que l'ONU n'agisse pour stopper cette prédation. Ce qui porte donc à croire que cette supranation n'est qu'au service des intérêts de ceux qui l'ont instituée : l'Occident. Autrement dit, l'ONU semble avoir été créée par l'Occident dans l'optique de maintenir la sujétion des États non occidentaux vis-à-vis de lui. C'est ce que souligne Huntington : « *La plupart des principales institutions internationales datent des lendemains de la Seconde Guerre mondiale et ont été conçues en fonction des intérêts, des valeurs et des pratiques occidentales.* »⁵¹¹

Le monde contemporain, censé être un cosmopolitisme humanitaire, où la cause de l'humain (indépendamment de la civilisation) serait la préoccupation de tous les hommes, se révèle être une jungle cosmopolite. L'interdépendance des États, symbole de la mondialisation, est devenue un moyen pour les pays développés de la planète de dominer, de subordonner les États faibles. De la sorte, les rapports entre riches et pauvres sont devenus des antagonismes quotidiens. La mondialisation, loin d'être une interdépendance (si l'interdépendance laisse entendre que nul ne se suffit, qu'on a besoin de l'autre pour émerger), est devenue l'expression de l'empire. Oui, il faut le souligner, le monde contemporain fonctionne comme un empire. Et comme il ne peut pas avoir d'empire sans impérialisme, ainsi que le relevait Kai Nielsen à savoir que « *l'empire est inséparable de l'impérialisme* »⁵¹², nous sommes en droit de dire que la mondialisation contemporaine est un impérialisme. Certains États se sont érigés en empereur du monde. C'est le cas des États-Unis qui, « *avec leurs aspirations impériales et leur tendance hégémonique à contrôler le monde, (...) se parent sans vergogne du manteau de l'empereur.* »⁵¹³ Le statut de grande puissance économique et militaire dont jouissent les États-Unis leur donnent des prétentions qu'ils peuvent ou qu'ils ont le droit de contrôler le monde, que le monde est un empire qu'ils ont à guider. S'il est même vrai que l'interconnexion des territoires, par la transcendance des frontières, nous donne à voir un seul monde, il est à noter, à la suite de Kai Nielsen, que « *cet empire [dans lequel s'érigent les États-Unis], tout en proclamant effrontément les valeurs de la liberté, est de plus en plus dominateur et il constitue une menace pour le monde aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieurs de ses frontières officielles. Sous prétexte de défendre la liberté, il en sape les bases partout où il s'étend.* »⁵¹⁴

⁵¹¹ *Ibid.*, pp. 351-352.

⁵¹² K. Nielsen, « La mondialisation au service de l'empire », in J. Couture & S. Courtois (dir.), *Regards philosophiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 19.

⁵¹³ *Id.*

⁵¹⁴ *Id.*

Autant les États-Unis se prennent pour les empereurs du monde, autant les autres grandes puissances, au rang desquelles la Chine, la Russie ainsi que les autres puissances émergentes voient en elles les empereurs et, de ce fait, s'estiment capables de contrôler la planète tout entière. Ce qui fait alors naître des rivalités entre ces multiples empereurs qui veulent s'éliminer réciproquement, puisqu'il ne saurait avoir plusieurs empereurs dans un seul empire. Conséquemment ces rivalités hégémoniques hypothèquent la paix mondiale. Si donc certains se prennent pour empereur du monde alors qu'il existe une instance mondiale qui, en fait, est la seule devant être considérée comme l'empereur du monde, ceci traduit la sénilité, l'essoufflement de cette supranation : l'ONU. L'incapacité pour l'ONU à assurer l'équilibre mondial entre les États, à apaiser les tensions et à amener les grandes puissances au respect du constitutionalisme mondial nous amène à dire qu'elle semble être subordonnée à l'hégémonie des grandes puissances, surtout les puissances occidentales. Car le constitutionalisme global n'est plus respecté.

Par constitutionalisme global nous entendons l'ensemble des normes, des règles et conventions adoptées à l'échelle internationale, ratifiées par les gouvernements de chaque État et constituant ainsi le droit international. Le non-respect de ce constitutionalisme global tient du fait qu'il souffre d'un déficit démocratique. Non seulement les règles et les conventions qui le constituent n'émanent pas de la volonté collective de toute la communauté des destins – elles paraissent comme l'expression des puissances décideurs de l'ONU – mais aussi leur application est partielle et même parcellaire.

La gestion d'une crise sécuritaire, d'un conflit qui surgit en Afrique, par exemple, n'est pas faite avec la même ampleur et engouement qu'en Occident. La communauté des décideurs de l'ONU, composée majoritairement de l'Occident et de ses alliés, traite avec légèreté les conflits dans le Tiers-monde. Parfois ces puissances sont tenues pour responsables de ces conflits. Samir Amin, dans *L'empire du chaos*, dénombre quatre causes de conflits dans le tiers monde. Il parle entre autres de : la discorde entre le nationalisme populaire et la soumission au capitalisme imposé ; la fragilité des forces populaires et des classes dirigeantes de la société nationale ; l'impact du choc Est-Ouest et enfin les rivalités d'intérêts économiques entre les grandes puissances dans les régions du Tiers-monde à fort potentiel des ressources économique.⁵¹⁵ Quelle que soit l'une ou l'autre de ces causes nous pouvons dire que l'Occident y est fortement impliqué. Pour le cas des conflits naissant de la révolution nationale contre

⁵¹⁵ S. Amin, *L'empire du chaos*, p. 120.

l'impérialisme, ils laissent entrevoir l'opacité de la démocratie. Les puissances occidentales font bon ménage aux gouvernements oppresseurs, qui bafouent les principes de la démocratie, lorsque leurs intérêts sont bien préservés par ces gouvernements. C'est ainsi qu'elles sont prêtes à asphyxier tout mouvement national de contestation contre de tels gouvernements, pourtant à la recherche d'un véritable gouvernement national devant s'opposer à l'impérialisme sous toutes ses formes.

Tous les gouvernements du tiers monde, en Afrique surtout, qui ont tenté de se défaire du joug colonial, de combattre le néocolonialisme, se sont heurtés « *d'une manière ou d'une autre à des degrés divers à l'hostilité de l'Occident, allant de l'usage des pressions économiques et financières au complot et même à l'intervention militaire.* »⁵¹⁶ Si la démocratie renvoie à la souveraineté du peuple, si par indépendance il faut entendre le droit d'autonomie dont jouit le peuple de décider en toute liberté de son action politique, d'orienter sa destinée, alors comment comprendre qu'un peuple veuille décider en lieu et place d'un autre ? La démocratie serait-elle devenue relative, au point où ses principes s'appliqueraient rigoureusement chez certains et légèrement chez d'autres ? Nous comprenons donc que le souci démocratique n'est pas la préoccupation des puissances occidentales ni en Afrique en particulier ni dans le Tiers-monde en général. Nous doutons alors, avec Samir Amin, de l'africanisme qui ressort du discours des puissances occidentales. Selon Samir Amin il s'agit tout simple de la pure hypocrisie dont font montre les puissances occidentales lorsqu'elles prétendent se préoccuper de la situation de l'Afrique et des Africains. Plus précisément il dit :

*il y a beaucoup d'hypocrisie dans le discours occidental lorsque celui-ci se lamente de l'état de l'Afrique et de ses peuples, sans jamais mentionner le soutien illimité que l'Occident – à l'unisson – apporte aux forces locales les plus rétrogrades et corrompues, fût-ce contre des forces plus honnêtes dont on souligne alors avec complaisance les erreurs ou les insuffisances.*⁵¹⁷

Ce n'est pas la situation du Mali, ni celle de la RCA qui démentiront ces propos. La France prétend être préoccupée par le terrorisme au Sahel, mais en même temps elle est remontée contre la junte malienne de transition, soucieuse d'éradiquer le terrorisme au Mali. Si la présence des forces militaires françaises au Mali visait à aider le Mali à combattre les terroristes et que pour la même cause les autorités maliennes ont sollicité l'aide de la Russie, la France ne manifesterait pas une telle animosité vis-à-vis des dirigeants maliens. Nous comprenons alors que la France avait d'autres visés au Mali, comme partout ailleurs en

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁵¹⁷ *Id.*

Afrique ; il ne s'agissait pas vraiment de la lutte contre le terrorisme. La preuve en est que le soutien des puissances occidentales aux gouvernements africains en lutte contre le terrorisme est largement inférieur à celui que ces mêmes puissances apportent à l'Ukraine, en lutte contre l'invasion russe. Cet état de choses paralyse l'équilibre de la société monde. D'où la nécessité de réaménager ou de réformer l'ONU, ceci à travers la révision de l'organisation de certains organes, au rang desquels le Conseil de sécurité.

I.2 Pour une saine gouvernance mondiale : reformer l'ONU

Selon Huntington, « *le Conseil de sécurité de l'ONU constitue le problème le plus évident, le plus important et sans doute le plus sujet à controverses.* »⁵¹⁸ En effet, cet organe de prise des décisions les plus importantes au sein de l'ONU fait l'objet de diverses critiques de la part de l'opinion publique mondiale. Décidant arbitrairement de qui doit faire quoi, de qui doit intervenir dans telle ou telle autre localité, délimitant subjectivement les limites de tel ou tel autre territoire, il est perçu comme un exécutif qui ne défend que les intérêts d'une minorité mondiale. En plus, la restriction du nombre d'États qui y siègent permanemment semble ne pas satisfaire tous les États membres de l'ONU. À titre de rappel ce conseil n'est constitué majoritairement que des puissances victorieuses de la deuxième guerre mondiale. Ce sont elles qui assurent la permanence et décident de qui peut faire membre et, de ce fait, ils se prévalent de l'exclusivité de la prise des décisions. L'ONU ressemblerait alors à une monarchie où le roi (Conseil de sécurité) considère les autres États comme des sujets ; où ce monarque siège éternellement, prend des décisions que les « sujets » doivent tout simplement appliquer, sous peine de subir des sanctions en cas de résistance.

Si l'ONU est une institution démocratique, si la démocratie – telle qu'elle est clamée par l'Occident – est caractérisée par l'alternance au pouvoir, il serait judicieux et plus démocratique qu'il y ait une rotation des États au sein de son Conseil de sécurité. Pas besoin de membres permanents, mais il faudrait plutôt un Conseil démocratiquement élu, pour un mandat bien déterminé (4 ou 5 ans par exemple). Les membres siégeant dans ce Conseil devraient être issus de chaque couche civilisationnelle. Ceci étant, selon Huntington, chaque aire civilisationnelle désignera son ou ses représentant(s). Ces États qui les représenteront resteront les membres permanents du Conseil. Ils le resteront du fait de leur poids en termes de puissance. Mais cette logique de Huntington ne cadre pas avec le principe d'alternance que nous tenons à

⁵¹⁸ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 352.

promouvoir pour le bon fonctionnement de ce Conseil de sécurité. Si permanence doit être, ce ne sera uniquement qu'en termes de représentativité de chaque cercle concentrique civilisationnel, mais les membres (États) devant valablement représenter une civilisation devront être démocratiquement élus par les États membres de ladite civilisation.

Toutefois la variable puissance à laquelle Huntington fait allusion n'est pas à négliger pour tout État qui désire représenter sa civilisation au sein du Conseil de sécurité de l'ONU. Dans un monde de prédation, un monde où le respect et la considération ne sont dus uniquement qu'à celui ou à ceux qui ont un poids économique, il est nécessaire que les potentiels candidats représentatifs des civilisations, surtout, la civilisation africaine, au Conseil de sécurité de l'ONU remplissent certains critères tels que : une bonne et forte croissance économique, une gouvernance crédible (acceptable), une application objective des droits de l'homme, etc. Ce n'est qu'en devenant une puissance que les États devant représenter les civilisations impuissantes comme la civilisation africaine seront capables de tutoyer et de parler d'égal à égal aux autres États membres qui siégeront au Conseil de sécurité. Dans *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Marcien Towa soulignait déjà cet impératif pour l'Afrique de conquérir la puissance, si elle veut venir à bout de la domination des puissances impérialistes. Plus précisément il disait :

*c'est seulement en édifiant une puissance comparable aux grandes puissances de notre temps, et donc capable de résister à leur agression éventuelle et à leur impérialisme que nous aurons le pouvoir et les moyens de nous affirmer comme monde auto-centré politiquement, économiquement et spirituellement. »*⁵¹⁹

Ceci dit, s'il faudrait que l'Afrique, surtout l'Afrique subsaharienne siège au Conseil de sécurité, s'il faudrait que son opinion soit prise en compte, qu'elle défende efficacement sa civilisation, il faudrait qu'elle devienne une puissance, c'est-à-dire que l'État devant porter la voix de l'Afrique au sein du Conseil de sécurité de l'ONU soit économiquement, politiquement, voire militairement puissant. Ce n'est que sous cette condition que les valeurs africaines, défendues par la négritude ou le panafricanisme, seront respectées au sein de la communauté internationale et, par ricochet, l'Afrique défendra efficacement ses intérêts et préservera ses ressources. En d'autres termes, sans une puissance économique, militaire et technologique la culture africaine, comme toute autre culture des civilisations faibles, se verra être influencée et dominée en partie ou totalement par la culture des civilisations économiquement et

⁵¹⁹ M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1971, p.

technologiquement avancées. C'est sans doute la raison pour laquelle M. Towa disait : « *sans une puissance africaine, la négritude est condamnée à n'être qu'un rêve innocent.* »⁵²⁰

Notons néanmoins que certains États africains peuvent porter la voix de l'Afrique au Conseil de sécurité de l'ONU. Il s'agit de ceux-là qui se démarquent davantage par leur croissance économique, leur gouvernance plus ou moins crédible, ainsi que par leurs avancées scientifique, technologique et même militaire. C'est le cas de l'Afrique du Sud, du Nigéria ou encore de l'Égypte (à condition que celle-ci et tout le Maghreb se considèrent comme faisant partie du continent africain, c'est-à-dire de la culture africaine, nonobstant leur fort attachement à l'arabisme et à l'islam). Ils peuvent candidater pour représenter l'Afrique au Conseil de sécurité de l'ONU.

Constatant que la mondialisation se déploie unilatéralement, où les uns fixent les modalités devant régir les rapports entre les peuples, Ébenézer Njoh-Mouelle propose aussi la nécessité de reformer l'ONU. Pour lui l'ONU doit être un véritable pouvoir mondial au service de toutes les couches sociales. Il est opportun, dit-il, de « *reformer l'Organisation mondiale pour lui permettre d'assumer les grandes fonctions d'un vrai pouvoir, notamment les fonctions de force de maintien de la paix et de l'ordre, de garant du respect des normes et principes éthiques approuvées par tous.* »⁵²¹ Tout comme Huntington, la réforme de l'ONU consiste, d'après Njoh-Mouelle, à plus de démocratisation des institutions de cette organisation mondiale, notamment le Conseil de sécurité. Comme nous l'avons dit un peu plus haut, les membres constituant le Conseil de sécurité de l'ONU doivent être démocratiquement investis et ayant une configuration mondiale, c'est-à-dire une représentativité de toutes les aires d'influence civilisationnelle. L'ONU devrait donc « *cesser d'être entièrement contrôlée par la dynastie des États Membres du Conseil de Sécurité.* »⁵²²

En effet, pour le philosophe camerounais, le Conseil de sécurité de l'ONU doit cesser d'être un Conseil décisionnel, à pouvoir absolu. Il doit plutôt devenir un Conseil démocratiquement représentatif, où chaque région ou aire géographique du globe sera représentée. Les membres de ce Conseil, d'après Njoh-Mouelle, ne devraient pas dépasser le tiers des États membres de l'ONU. Ils seront « *démocratiquement élus en respectant un quota*

⁵²⁰ *Id.*

⁵²¹ E. Njoh-Mouelle, *Mondialisation, rapport de forces et illusion de solidarité*, Yaoundé, Presse de l'UCAC, 2006, p. 29.

⁵²² *Id.*

régional à établir en fonction de la population de chaque groupe électoral. »⁵²³ Ceci voudrait dire que, contrairement à la variable puissance économique que nous avons présentée comme condition d'éligibilité et de représentativité d'un groupe social donné, Njoh-Mouelle prend en compte le critère population. Une région fortement peuplée, comme l'Afrique ou l'Asie par exemple, ne peut pas être sous-représentée ou presque pas au sein du Conseil de sécurité de l'ONU. Toutefois nous insistons sur le facteur puissance. Il est nécessaire pour que ces régions aient droit de cité dans ledit Conseil. Cette réforme vise à mettre un terme au fameux droit de veto éternel dont jouissent les grandes puissances qui siègent permanemment dans ce Conseil de sécurité.

II. Le paradigme culturel et résolution des conflits

Pour mieux saisir la nécessité d'intégrer le paradigme culturel dans la résolution des conflits dans le monde, il est nécessaire de comprendre la dynamique de ces rivalités qui opposent les grandes puissances du monde.

II.1 La dynamique des guerres civilisationnelles

Les guerres de civilisations, dit Huntington, sont des conflits opposant des groupes appartenant à des civilisations contraires. Elles naissent des différends, des tensions entre deux groupes locaux dont l'intensification et le sentiment d'affinité culturelle peuvent les étendre à cause de l'intervention ou l'implication d'autres groupes apparentés aux civilisations des protagonistes primaires. À la base, les guerres civilisationnelles résultent généralement de la riposte d'un groupe ou un État appartenant à une civilisation X sur les attaques d'un autre groupe ou État Y. C'est donc un effet synallagmatique, action/réaction. Chaque peuple étant jaloux de son identité civilisationnelle, il y a du mal à admettre un manque de considération de sa culture. De ce fait, « *la conscience d'appartenir à une civilisation s'aiguise par rapport aux autres identités.* »⁵²⁴ Et comme à défaut d'aimer ce qu'on est, on se méfie, on hait ce qu'on n'est pas. De part et d'autre des sentiments de méfiance, de haine se nourrissent vis-à-vis d'une civilisation étrangère.

La dynamique des guerres civilisationnelles est comparable à celle de la guerre froide. Si pendant la guerre froide, chacune des superpuissances antagonistes cherchait « à recruter

⁵²³ *Id.*

⁵²⁴ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 295.

des alliés et des partenaires »⁵²⁵ dans l'optique de contrecarrer les actions du camp adverse, il en est de même des guerres des civilisations. Elles sont entretenues par ce que Huntington appelle « le syndrome du pays apparenté ». Lorsqu'un conflit éclate entre deux États ou groupes à civilisations distinctes, chaque belligérant cherche des partenaires au sein de sa civilisation. Avant même que l'État en conflit ne sollicite le soutien auprès des États membres de sa civilisation, ceux-ci peuvent le lui proposer et même l'apporter. Plus le conflit s'intensifie et perdure, plus le mécanisme de ralliement s'accroît et la nécessité de soutenir le « frère » en danger s'impose. Autrement dit, « *Plus une guerre civilisationnelle perdure, plus nombreux sont les pays apparentés susceptible de jouer un rôle de soutien, de contrainte et de médiation.* »⁵²⁶ Officiellement ou officieusement chaque belligérant reçoit, des membres de sa civilisation, un soutien matériel, humain, financier, voire militaire.

Le ralliement des pays apparentés au cours d'une guerre civilisationnelle peut conduire à la suppression des produits des pays de la civilisation opposée sur le marché intérieur de l'autre pays. Autrement dit lorsque deux pays, X et Y, à civilisations contraires rentrent en conflit, pour manifester son attachement à la civilisation du pays X par exemple, le pays Z peut advenir à boycotter les produits du pays Y. Tel a été l'attitude du Maroc, de la Turquie et de l'Égypte vis-à-vis des produits français dans les espaces marchands de leur pays respectif, ceci suite à l'assassinat du Professeur Samuel Paty par un étudiant turc. Un incident qui opposait la France à la Turquie s'est révélé comme un incident civilisationnel, mettant ainsi aux prises les pays musulmans contre la France. Ceci montre que le sentiment d'appartenir à une civilisation, surtout pour les musulmans, donne plus de vigueur à voler au secours du pays apparenté lorsque ce dernier est attaqué par un autre d'une autre civilisation.

Les guerres de civilisations sont des conflits qui font intervenir les acteurs antagonistes à trois niveaux. À la base nous avons deux groupes locaux à civilisations distinctes qui se rivalisent sur une question d'identité culturelle, notamment la religion que chacun des protagonistes tend à défendre et faire prévaloir. À ce niveau primaire, les guerres de civilisations naissent comme des guerres civiles. Leur intensification va les étendre tout en faisant intervenir des acteurs de second niveau, à savoir les pays culturellement apparentés. Ici les affinités culturelles sont mises en avant. Les pays et groupes de même civilisation sont portés à soutenir les acteurs primaires en conflit. Ces pays apparentés entrent dans le conflit par le biais du soutien logistique, financier et militaire qu'ils apportent, chacun, aux belligérants de sa

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 302.

⁵²⁶ *Id.*

civilisation. Les troisièmes acteurs dans une guerre des civilisations sont les États phares. Leur intervention se situe à deux niveaux : au niveau local ils cherchent à préserver leur suprématie au sein de leur civilisation et éviter un schisme ou une sécession de la civilisation. C'est le cas de la Russie dans le conflit qui l'oppose à l'Ukraine. Tous ces deux pays sont historiquement et culturellement unis. L'invasion russe en Ukraine peut être perçue comme une manière pour la Russie d'empêcher l'effritement de la civilisation dont elle est garante.

Une autre analyse de la crise russo-ukrainienne nous laisse voir qu'il s'agit d'une guerre de civilisation opposant la Russie à la civilisation occidentale. La Russie non seulement ne voudrait pas perdre un membre majoritaire de sa civilisation, mais aussi est contre toute extension de la civilisation occidentale dans ses frontières. Ce deuxième aspect de l'oppression russe en Ukraine est le deuxième niveau d'intervention des États phares dans une guerre de civilisation, à savoir protéger sa civilisation contre l'invasion d'une civilisation étrangère. Certes dans le cas d'espèce de la guerre russo-ukrainienne, il s'agit d'une guerre intracivilisationnelle mais ayant des implications directes avec la civilisation occidentale qui veut englober l'Ukraine. Donc la Russie est à la fois un acteur de premier et de troisième échelon. Premier niveau en ceci qu'elle est impliquée directement dans le conflit. Et troisième échelon car elle apporte un soutien à sa civilisation qui est envahie doucement par l'Occident.

Bien que les guerres civilisationnelles soient des guerres de causes identitaires, elles sont aussi des luttes idéologiques, politiques et économiques entre les grandes puissances, à savoir : les États phares de chaque civilisation, où chacun cherche à manifester son hégémonie et soit pour maintenir l'ordre mondial actuel (c'est le cas des puissances occidentales), soit pour établir un nouvel ordre mondial (c'est le cas des puissances non occidentales telle que la Chine, la Russie et les pays musulmans). Cet antagonisme se présente alors comme un choc social, à l'échelle mondiale, entre les forces réactionnaires et les forces révolutionnaires. Mais il est à noter qu'il ne s'agit pas seulement d'un conflit entre l'Occident et le reste du monde. Même les civilisations non occidentales se rivalisent aussi entre elles. Musulmans contre Chinois, musulmans contre chrétiens en Afrique, etc. Toutes ces rivalités ont pour dénominateur commun : l'affirmation de la suprématie d'un groupe sur l'autre et le refus de la soumission, de la domination. C'est le cas, par exemple en Malaisie et en Indonésie, de la bataille que se sont livrés les musulmans « *contre les Chinois, pour protester contre la domination qu'exercent ces derniers sur la vie économique.* »⁵²⁷ Sans toutefois oublier ces intermittentes guerres civiles en

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 284.

Afrique, notamment en RCA, aux deux Soudan où musulmans et chrétiens sont en conflit pour la conquête du pouvoir.

Quelle que soit la nature des conflits dans le monde (clanique, tribale, ethnique ou religieuse), l'affirmation de l'identité spécifique est au centre de ces hostilités entre les peuples. Dans un besoin d'affirmation de son moi, chaque identité veut en même temps avoir le contrôle sur d'autres, au point de sortir de sa zone d'influence. Pour pallier à cette monstruosité dans laquelle les luttes hégémoniques entre civilisations plongent l'humanité, il est opportun que chaque identité reconnaisse que le monde est pluriel, pour cela il est nécessaire de tenir compte de l'histoire des peuples.

II.2 L'approche civilisation dans la résolution des conflits

« *Nous peuples des Nations Unies, résolus à préserver les générations futures du fléau de la guerre...* » Cette phrase introductive du Préambule de la Charte des Nations-Unies souligne à suffisance l'existence, non pas d'un peuple, mais de plusieurs peuples résolus de vivre ensemble dans le seul monde qu'ils partagent. La reconnaissance de l'existence de plusieurs *démos* traduit l'admission de la différence. Car chaque peuple a ses particularités (historique, civilisationnelle, etc.) Si donc les peuples des Nations Unies sont résolus à lutter ensemble contre la guerre, cette lutte commune doit prendre en compte la réalité de la configuration du monde en plusieurs entités distinctes. Autrement dit, la reconnaissance, la prise en compte de la différence, de la configuration (historique, linguistique, normative, bref culturelle) diversifiée et divergente des peuples, est nécessaire dans le processus d'apaisement et de résolution des conflits dans le monde.

En effet, penser que tous les peuples de la planète constituent ou constitueront un seul peuple – en ceci qu'ils établiront les mêmes normes s'imposant à tous, suivant un sens unique du mouvement historique – est une vision chimérique. Ce n'est que dans la diversité, la différence que l'harmonie se construit et qu'on parvient à l'unité (l'unité des contraires) et, par conséquent, au progrès de l'humanité, où l'humain acquiert tout son sens. Ceci dit, le paradigme civilisationnel ou, du moins, culturel, s'avère être un début de solution au cauchemar dans lequel les rivalités entre les puissances hégémoniques plongent l'humanité. Ainsi que nous l'avons souligné dans les premiers chapitres, pour comprendre le monde contemporain et, plus précisément, celui de l'après-guerre froide, il faut intégrer le paradigme civilisationnel. Autrement dit, le monde contemporain se lit sous l'angle de la diversité, laquelle résulte de la

multiplicité des civilisations. C'est au nom de cette diversité que chaque peuple cherche à s'identifier dans le monde en renouant ainsi avec le fil de la tradition de sa civilisation et, ainsi, affirmer son identité propre, tout en combattant toute forme d'aliénation culturelle, sans oublier l'hégémonisme politique et économique dont font montre les puissances impérialistes. C'est ce qui les pousse à vouloir se débarrasser davantage du « *modèle politique hérité de la guerre froide* »⁵²⁸ Ce modèle n'est rien d'autre que celui voulu et entretenu par l'Occident, à savoir le modèle démocratique (aux principes et idéaux occidentaux).

Si nous admettons donc avec Samuel Huntington que le monde contemporain est celui de l'affirmation des identités spatio-culturelles – où les États, les peuples établissent des rapports à basse culturelle (selon que celle-ci les unit ou qu'elle présente des valeurs cardinales de développement économique et même humain) – il est nécessaire que cette variable, c'est-à-dire la civilisation, soit prise en compte dans la résolution des conflits dans le monde. Conflits qui, selon Huntington, sont de nature civilisationnelle. C'est la raison pour laquelle il invite l'instance internationale en charge de la résolution des conflits dans le monde, en vue du maintien de la paix, à intégrer le volet civilisation dans la résolution desdits conflits. Plus précisément Huntington dit : « *s'ils adoptaient l'optique civilisationnelle, le secrétaire général de l'ONU et le secrétaire d'État américain devraient concentrer leurs efforts pour la paix sur ces conflits, car ceux-ci risquent nettement plus que les autres de dégénérer en des guerres élargies.* »⁵²⁹

L'approche civilisationnelle que nous proposons comme grille de solution aux conflits auxquels l'humanité est confrontée depuis la guerre froide nous convie à mettre l'accent sur les liens culturels et historiques, originels, qui définissent les rapports entre les peuples. Il faut se référer à l'histoire des peuples, à leur culture, à leur mappemonde pour comprendre les causes de leur rivalité. Ce n'est que lorsqu'on connaît les causes qu'on peut établir les responsabilités et trouver facilement les solutions. L'intégration de ces éléments dans la résolution des conflits mondiaux se situe à deux niveaux : primaire et secondaire. Le niveau primaire fait référence aux conflits locaux ou intracivilisationnels et le stade secondaire fait allusion aux conflits à civilisations opposées, c'est-à-dire les conflits intercivilisationnels.

En octobre-novembre 2016 une crise révolutionnaire éclata dans la partie anglophone du Cameroun. Née des revendications des avocats d'expression anglaise, ainsi que celles des

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁵²⁹ *Id.*

enseignants du sous-système éducatif britannique, cette crise faisait appel à la prise en compte de l'héritage colonial. Car selon les avocats, un ressortissant de la zone anglophone ne devrait pas être jugé sur la base du Droit romain, en vigueur dans la juridiction française ainsi que dans la quasi-totalité des pays francophones d'Afrique. Le Cameroun ayant hérité juridiquement et administrativement, à la fois des cultures française et anglaise, ses enfants, surtout ceux de la partie méridionale, souhaitent pérenniser cet héritage culturel (distinctement séparé) du couple franco-britannique. Car comme le souligne Nathanaël Owono Zambo, l'administration du Cameroun par la France et la Grande-Bretagne a été nettement distincte. La France, d'une part a rattaché le territoire camerounais oriental (dont elle assurait la tutelle) à l'Afrique équatoriale française, administrant ainsi cette partie du Cameroun selon les normes de la politique et de l'administration française. La Grande-Bretagne quant à elle, d'autre part, ayant rattaché le Cameroun occidental aux provinces du Nigéria oriental, institua une administration à coloration britannique. Cet état de choses montre à suffisance que l'administration française était différente de l'administration britannique. De ce fait nous comprenons que « *les deux parties du Cameroun ont donc connu des évolutions bien distinctes, du moins en ce qui concerne la période coloniale.* »⁵³⁰

Ce cliché que nous présentons fait référence à ce que nous qualifions de conflit local et dont la résolution doit prendre en compte l'héritage culturel du peuple. Le Cameroun, comme bon nombre d'États africains, est une société culturellement métissée. Ayant subi la colonisation, la société camerounaise est constituée des fractions de cultures différentes : la fraction des conservateurs de l'héritage culturel ancestral, celle des défenseurs de la culture arabo-musulmane et enfin, la fraction de la sauvegarde de l'héritage colonial distinct (culture française d'une part et culture britannique, d'autre part). La construction de l'État-national doit donc prendre en compte toutes ces fractions, organiser toutes les forces vives de la société afin que cette diversité ne soit pas un frein à l'unité nationale et territoriale, mais qu'elle soit plutôt un facteur de cohésion et d'enrichissement.

C'est aussi dans cette même logique que nous inscrivons la résolution des conflits, à l'instar de la crise socio-politique au Cameroun. Celle-ci, ainsi que nous l'avons dit, doit intégrer le volet culture, à savoir que la culture est un marqueur d'identification et de différenciation des hommes. C'est sa défense qui conduit généralement aux rivalités. La culture étant chère à l'homme, elle ne doit pas être épongée comme de la craie sur le tableau noir. Ceci

⁵³⁰ N. N. Owono Zambo, *Cameroun. Le défi de l'unité nationale*, L'Harmattan Cameroun, 2018, p. 42.

dit, les pouvoirs publics doivent œuvrer pour la sauvegarde de l'héritage culturel de chaque société, de telle sorte que chacun puisse se mouvoir en toute sérénité au sein de la société « globale » locale. Sur ce point, l'État camerounais a fait des progrès. Avec la création de la section *common law* à l'École nationale d'administration et de magistrature (ENAM), en réponse aux réclamations des avocats anglophones ; la création d'une commission nationale du bilinguisme et du multiculturalisme, chargée d'assurer une véritable intégration des cultures française et britannique ainsi que celle des diverses cultures nationales (endogènes) dans la société « globale » camerounaise.

L'on pourra nous rétorquer en évoquant la persistance des conflits liés à cette crise, malgré la mise sur pied de toutes ces stratégies visant à apaiser les tensions pour un retour à la paix. Ce qui n'est pas du tout faux. Mais il faut reconnaître que de telles tensions sont alimentées par ceux qui situent le mouvement historique du Cameroun à partir de son contact avec l'étranger, notamment avec la France et la Grande-Bretagne, c'est-à-dire à partir de 1919 ou alors 1945, dates auxquelles la SDN d'une part et l'ONU, d'autre part confièrent le Cameroun respectivement à la France et à l'Angleterre. Or l'histoire du Cameroun est plus vieille que la SDN ou l'ONU. Ceci dit, au-delà de la francophonie et de l'anglophonie, les Camerounais doivent prendre conscience de leur camerounité, c'est-à-dire que leur essence camerounaise ne saurait se concevoir dans le sillage linguistique et systémique français ou britannique. Autant on peut réclamer une identité héritée de la colonisation, autant il faut reconnaître que l'histoire d'un peuple ne commence pas avec l'épisode de la colonisation. Pour cela il faut savoir faire une combinaison, un syncrétisme civilisationnel des différentes civilisations (locales et importées) qui foisonnent dans la société. C'est ce que Nkrumah entendait promouvoir en Afrique, à travers son consciencisme philosophique. Cette idéologie révolutionnaire pour la Renaissance africaine vise à organiser toutes les forces de l'action positive pour permettre « à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine. »⁵³¹ Ceci revient donc à reconnaître que les cultures exogènes, bien qu'importées, font partie intégrantes de notre existence et, de ce fait, ils doivent s'insérer dans la personnalité de ceux qui les ont reçues. Mais celles-ci ne doivent pas avoir la prééminence sur la ou les culture(s) locale(s). Les éléments des cultures exogènes doivent plutôt contribuer à l'amélioration et, par conséquent, à l'évolution de la culture endogène.

⁵³¹ Kwamé Nkrumah, *Le consciencisme*, p. 98.

Le conflit russo-ukrainien revêt un double caractère : il s'agit à la fois d'un conflit de premier ordre, c'est-à-dire primaire ou local, et d'un conflit de second ordre à savoir intercivilisationnel. Dans son aspect local, le conflit russo-ukrainien est une guerre qui oppose un seul peuple. L'Ukraine et la Russie ont un passé historique, idéologique et civilisationnel commun. Ces deux pays sont tous membres de la civilisation orthodoxe, ils sont les États de l'ex-union soviétique. La pomme de discorde entre ces deux peuples, frères, est la domination de l'un par l'autre. Pour être plus clair l'Ukraine digère mal l'hégémonie russe, alors qu'elle veut être plus indépendante comme les autres États membres de l'ex URSS tel que la Pologne qui a intégré l'Union européenne. Ce que la Russie n'entend pas de cette oreille, à savoir laisser partir « une autre de ses femmes ». Ce qui diminuerait son influence et, par conséquent, son hégémonie mondiale. Si le monde est multiculturalisé et que chaque civilisation est influencée par un État phare, laissé l'Ukraine accéder à l'Union européenne serait pour la Russie une menace par l'OTAN. Ce dernier aspect fait de la guerre russo-ukrainienne un conflit intercivilisationnel.

Au niveau secondaire, c'est-à-dire pour les conflits qui impliquent les États à civilisations contraires, il faut reconnaître que c'est l'hégémonisme dont font montre les grandes puissances, plus précisément les États phares de chacune des civilisations qui est à l'origine de leurs affrontements. Mue par la volonté de dominer le monde, chacune de ces superpuissances tend à sortir de sa zone d'influence pour conquérir des espaces autres que ceux de sa civilisation. D'autres, dans une posture impérialiste exacerbée, s'ingèrent dans des affaires qui concernent d'autres civilisations. En d'autres termes ce qui est susceptible d'occasionner (au cas où on n'admettrait pas l'idée d'un conflit entre civilisations) ou alors qui en est la cause d'un tel conflit (dans la mesure où l'idée est admise), c'est l'intervention d'un État phare quelconque dans un désaccord entre un État phare d'une autre civilisation et un État appartenant à la même civilisation.⁵³² Cette ingérence d'un État phare dans les affaires des civilisations autres que la sienne, amène une indignation de la part de l'État phare de la civilisation concernée. C'est le cas de l'intervention des États-Unis d'Amérique dans le désaccord entre la Chine et le Viêt-Nam ou la Taïwan, ainsi que son intervention dans le désaccord entre la Russie et l'Ukraine. Loin d'apaiser ces tensions, les États-Unis semblent plutôt verser de l'huile dans le feu afin de perdurer les conflits et tirer profit avec la vente d'armes et la soumission totale de son allié à son hégémonie, en cas de victoire.

⁵³² S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 350

Ce qui est décrié dans l'intervention de cette puissance occidentale dans les affaires qui opposent les États d'une autre civilisation, c'est sa posture hégémonique, impérialiste. Le pays de l'oncle Sam reste illusionner par le statut, conventionnel, de première et grande puissance dont il jouit depuis la fin de la deuxième Guerre mondiale. Et de ce fait il veut s'ériger en donneur de leçons pour le respect de la démocratie, du droit international, des droits de l'homme, etc. Des principes auxquels tous les États doivent se conformer. En mot les États-Unis s'estiment être le seul « coq » devant chanter dans la « basse-cour » mondiale. Pourtant depuis la fin de la guerre froide, le monde est en train de se reconfigurer, plusieurs puissances émergent de part et d'autre dans le monde. Le monde est devenu autant occidental que chinois, russe, indien, musulman et même africain. Dans cette configuration du monde en plusieurs sphères hégémoniques, il serait raisonnable, pour la paix dans le monde, que chaque État phare s'abstienne de toute ingérence dans les affaires autres que celles de sa civilisation.

Pour nous résumer, nous disons que le volet identité doit être pris en compte dans le processus de résolution des conflits communautaires. Ceux-ci, le plus souvent, ont des causes lointaines qu'il faut retrouver dans les antagonismes identitaires (culturels) qui opposent les belligérants : il est nécessaire de remonter l'histoire, car du point de vue historique, les guerres civilisationnelles qui surgissent de part et d'autre dans le monde sont la résurgence des antagonismes du passé ; c'est le réveil des tensions issues des revendications identitaires des communautés antagonistes au cours de l'histoire. Il faut à cet effet relire le passé des peuples afin de mieux comprendre leur rivalité, car comme le souligne Huntington, « *dans les rapports entre les peuples, l'histoire n'est jamais en sommeil. Au contraire, elle est toujours active et [le cas échéant] meurtrière.* »⁵³³

II.3 Des civilisations à la Civilisation

Si l'on s'en tient aux théoriciens du culturalisme, le monde est constitué de plusieurs entités culturelles. Chaque peuple ou groupe social développe un ensemble de pensées, de croyances, de pratiques, d'habitus, d'organisation sociale, partant de sa conception du monde et de ses expériences avec la nature dans sa biophysique. Ce qui concourt à parler de civilisations. Ceci dit, autant il y a de peuples, autant il y a des civilisations. D'où la difficulté, voire l'impossibilité d'admettre l'universalisme culturel. Le multiculturalisme ou le pluriculturalisme reste ce qui semble arranger davantage les peuples dans ce monde où chaque

⁵³³ *Ibid.*, p. 287.

société cherche à faire l'histoire de l'humanité à sa manière. Même au sein des États-Unis il y a un désaccord entre les monoculturalistes et les multiculturalistes. Les premiers veulent un monde à l'américaine, alors que les seconds voudraient que les États-Unis soient comme le monde⁵³⁴, c'est-à-dire multiculturel. Les multiculturalistes américains souhaitent que chaque identité culturelle, à savoir : les afro-américains, les hispano-américains, les asio-américains et même les Américains de cultures anglo-protestante soient considérées comme des cultures à part entière. Le multiculturalisme, dans ce cas, serait alors une menace pour les États-Unis, considérés comme faisant partie de la culture occidentale et plus précisément du protestantisme anglo-saxon. En ce sens, Huntington soutient qu' « *une Amérique multiculturelle est impossible parce qu'une Amérique non occidentale ne peut être américaine.* »⁵³⁵

Face à cet antagonisme entre monoculturalistes et multiculturalistes américains nous pouvons comprendre les raisons qui ont amené Huntington à commettre un ouvrage interrogatif sur l'identité américaine spécifique : *Qui sommes-nous ?* L'objectif, ici, est de spécifier l'identité américaine face à ses deux principaux ennemis à savoir : les cultures infranationales et les cultures transnationales. Les infranationales résultent du multiculturalisme. Remontant dans le passé de l'Amérique, Huntington s'insurge contre les multiculturalistes en leur rappelant que, malgré l'existence des sous-entités culturelles, la culture américaine est de souche anglo-protestante. Son *Qui sommes-nous ?* « *vise (alors) à défendre l'importance de la culture anglo-protestante* »⁵³⁶ dans la société américaine, ainsi qu'il le précise lui-même dès les débuts de cet ouvrage. Ce qui revient à dire qu'on ne saurait parler d'une culture américaine en marge de la culture anglo-protestante. Pas besoin donc d'un métissage des cultures. Nous comprenons alors pourquoi les transnationalistes sont aussi combattus. Ceux-ci intoxiquent les élites ainsi que les partisans du cosmopolitisme.

Tout compte fait, que ce soit au sein de la société américaine en particulier ou de la société monde en général, l'universalisme est récusé : chaque entité culturelle tend à affirmer son identité. Si l'universalisme est dénué de sens, du fait de son caractère impérialiste, si le pluriculturalisme peut laisser entrevoir un relativisme moral et éthique, il reste à souligner que le pluriculturalisme ne trahit pas l'humanisme universel. Comme l'a montré Michael Walzer, la valeur pédagogique de toute culture est qu' « *elles dictent le cadre institutionnel et les modèles de comportement afin de guider les hommes sur le droit chemin dans la société*

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 353.

⁵³⁵ *Id.*

⁵³⁶ S. P. Huntington, *Qui sommes-nous ?*, p. 11.

donnée. »⁵³⁷ C'est dire que chaque culture vise le bien ; en chaque culture on voit se développer des concepts de justice et de vérité, y compris des injonctions prohibant le meurtre, la torture et toute sorte de pratiques pouvant porter atteinte à la vie et susceptible de déstabiliser la coexistence du groupe. S'il existe donc des principes moraux communs à toutes les sociétés, l'universalisme doit alors tenir d'eux (c'est-à-dire de ces principes) et non de la prééminence d'une quelconque culture sur les autres. L'universalisme doit résulter de ces règles de base qui « *découlent de notre condition humaine commune* »⁵³⁸. C'est dans le respect de ces règles que nous sortons de notre barbarie pour entrer dans la Civilisation. Qu'il nous soit permis de le préciser : dans ce monde où les grandes puissances ainsi que les puissances émergentes se livrent en spectacle hégémonique, l'humanité paraît être plongée dans une sorte de barbarie du fait de la volonté de domination que chaque entité civilisationnelle exerce sur les autres, en vue de contrôler le monde.

Dans l'antiquité grecque, était qualifié de barbare tout étranger ne parlant pas le grec. Les Grecs se considérant comme le peuple civilisé, ayant atteint le haut degré d'humanisation, taxaient de barbares tous ceux qui étaient étrangers à leur culture. Nous voyons que le barbare se définit en rapport à l'autre ; l'autre se considère comme la référence de la civilisation, l'excellence d'humanisation. Cette conception du barbare selon les Grecs, André Tosel la présente en ces termes : « *Le barbare est celui qui est perçu tout d'abord comme un autre différent en position d'étranger ; et il est défini comme tel à partir d'une position qui se prétend position d'excellence humaine et politique.* »⁵³⁹ Considéré l'autre comme un barbare, en se référant à soi-même, en se considérant plus humain que lui, en méconnaissant ses valeurs, en surestimant sa propre civilisation, c'est faire montre de plus de barbarie que celui qu'on traite de barbare, tout simplement parce qu'il est étranger à nous. Dans ce cas nous consentons avec A. Tosel que « *le barbare est bien celui qui nie en l'autre les traits humains en s'attribuant à lui-même l'excellence, en absolutisant de manière illégitime les traits qui le définissent.* »⁵⁴⁰ C'est cette négation de l'humanité ou, du moins, cette sous-humanisation de l'autre que certaines civilisations manifestent réciproquement qui conduit à la cruauté humaine que nous percevons de nos jours, à travers des actes tels que : le terrorisme, les guerres civiles, les

⁵³⁷ M. Walzer, cité par S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 353.

⁵³⁸ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 353.

⁵³⁹ A. Tosel, *Civilisations, cultures, conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle II*, Paris, Edition Kimé, 2011, p. 141.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 143.

génocides, l'ethnocide, l'impérialisme, etc. Ainsi, nous dirons que le barbare, par opposition au civilisé, n'est rien d'autre que celui qui gît dans la cruauté.

Dans un monde multiculturalisé, nous qualifions de barbare tout individu à prétention hégémonique, impérialiste qui force les autres à substituer leur culture à la sienne. Il n'existe pas de culture universelle puisqu'il n'existe pas un peuple universel encore moins un empire mondial, ainsi qu'on peut le lire chez Huntington.⁵⁴¹ Bien que l'idée d'une culture universelle soit dénuée de sens, on peut néanmoins admettre celle d'une société humaine « universelle » en tant qu'il s'agit d'une communauté de destins, une société d'hommes. L'humain reste ce qui est universel, non pas la culture. Dans ce cas si une culture universelle doit voir le jour, c'est celle qui, partant de la spécificité, des valeurs humaines que regorge chaque culture, entend préserver la vie de tout être humain, indépendamment de sa culture propre. Une culture développée autour de la promotion de la coexistence pacifique et harmonieuse de tous les hommes dans leur diversité. En un mot, la culture universelle est celle que nous appelons la Civilisation. Celle-ci doit reposer sur l'interaction pacifique et harmonieuse de toutes les civilisations en vue de la défense des valeurs humaines, communes, présentes dans chaque civilisation, en vue de l'accomplissement de l'humanisation de tout homme. Il s'agit là de ce que Huntington appelle la coexistence culturelle. Pour parvenir à une telle coexistence des cultures, Huntington estime qu'il est nécessaire « *de rechercher ce qui est commun à la plupart des civilisations et pas de défendre les caractères prétendument universels d'une civilisation donnée.* »⁵⁴² Car, poursuit-il, « *Dans un monde aux civilisations multiples, la démarche constructive consiste à renoncer à l'universalisme, à accepter la diversité et à rechercher les points communs.* »⁵⁴³ Les points communs à rechercher ne sont rien d'autres que les principes ou règles de vie de bases qui sous-tendent la vie en société.

Ces principes basiques de la coexistence commune de tous les hommes sont entre autres : le respect et la protection de la vie, la recherche de la justice et de la vérité. En tant que principes témoignant de la maturité de la raison, celui qui les foule aux pieds doit être, selon nous, qualifié de barbare. Toutes les civilisations doivent donc tendre vers cette Civilisation qui repose sur les principes moraux de justice, de vérité, de respect de la vie pour une coexistence pacifique entre les hommes. Car comme le dit André Tosel, « *la civilisation est un procès qui permet de passer de la primitivité et la rudesse à une société « policée » où les individus*

⁵⁴¹ S. P. H. *Le choc des civilisations*, p. 353.

⁵⁴² *Id.*

⁵⁴³ *Id.*

observent les règles d'une coexistence pacifiée et urbanisée. »⁵⁴⁴ En d'autres termes dans la société monde qu'entend construire la mondialisation, la Civilisation voudrait que chaque peuple, chaque civilisation transcendent l'antagonisme lié à leur différence, qu'ils sortent de la jungle humaine qu'ils ont constituée où ils se regardent réciproquement en loup, et qu'ils observent, tous ensemble, les principes de base qui régissent toute vie dans une société d'homme.

Cette entreprise n'est rendue possible que si les rapports humains reposent sur l'amour. En effet ce n'est que lorsqu'on aime l'autre que l'on peut sortir de soi pour le rencontrer, se muer à lui et faire corps avec lui. Les rapports fondés et guidés par l'amour nous portent à chercher à connaître et à comprendre l'autre, à reconnaître qu'il peut m'apporter un plus en même temps qu'il peut aussi recevoir de moi. Avec une bonne dose d'amour, au sens propre du terme, on reconnaît que ce n'est qu'avec l'autre que je peux mieux avancer, que je peux me réaliser. D'où la nécessité de m'intégrer en lui et lui en moi. C'est en cela que Teilhard de Chardin voit la totalisation de l'humain, où chaque individu se mue dans le collectif par un transfert synallagmatique des énergies. Plus précisément il dit :

*Représentons-nous [...] un homme devenu conscient de ses relations personnelles avec un Personnel suprême, auquel il est conduit à s'agréger par le jeu entier des activités cosmiques. En un tel sujet, et à partir de lui, il est inévitable qu'un processus d'unification se trouve amorcé, marqué de proche en proche par les étapes suivantes : totalisation de chaque opération par rapport à l'individu ; totalisation de l'individu par rapport à lui-même ; totalisation enfin des individus dans le collectif humain. – Tout cet « impossible » se réalisant naturellement sous l'influence de l'amour.*⁵⁴⁵

Si donc nos rapports sont influencés par l'amour, lequel nous porte au respect des principes et exigences éthiques devant sous-tendre la coexistence des hommes dans le monde, nous pourrions transcender les rivalités politico-économiques liées à l'internationalisation du capital marchand et parvenir ainsi à une humanisation des rapports sociaux.

⁵⁴⁴ A. Tosel, *Civilisations, cultures, conflits*, p. 148.

⁵⁴⁵ P. Teilhard de Chardin, *L'Énergie humaine* (6 août 1937), *Œuvres VI*, pp. 182-183. Cité par D. G. Mbessa, *Globalisation and cultures in the light of teilhardism*, Thèse rédigée et soutenue pour l'obtention du Ph.D. en Philosophie, Université de Yaoundé 1, 2015, p. 98.

CHAPITRE VIII : DE LA TRANSNATIONALISATION DU CAPITAL MARCHAND À L'INTERNATIONALISATION DE L'HUMAIN : LA MONDIALISATION HUMANISTE

Le phénomène le plus dominant en cette période contemporaine est celui de la mondialisation. Elle se conçoit comme l'interconnexion, l'interaction – à l'échelle mondiale – des sociétés et des éléments. C'est l'interconnexion, aux allures d'un réseau cybernétique, des systèmes mondiaux : les individus, les sociétés, les États-nations, les biens et services, les capitaux, les marchandises, les informations, etc. Ils interagissent quotidiennement par un échange constant d'idées, d'énergie et de matière. Dans cet état des choses, les frontières étatiques deviennent alors quasiment inexistantes, au point de voir le monde comme un seul bloc, un seul village : le village planétaire. On peut à cet effet présenter la mondialisation comme le processus par lequel les relations entre les hommes et les échanges entre les différentes parties de la planète sont devenues transnationales, en ceci qu'elles ont dépassé les limites physiques et géographiques qui existent entre les États. Cette interconnexion des peuples s'avère être liée ou du moins résulte de l'informatisation de l'économie capitaliste devenue transnationale qui, portée par les institutions financières et économiques mondiales, globalise l'économie des États-nations par la transnationalisation des firmes multinationales. C'est ce qu'attestent René Passet et Jean Liberman dans ce passage :

L'informatisation d'une économie capitaliste rentière a fait tomber les frontières nationales, et offre subitement un champ illimité au déchaînement de la spéculation internationale. La grande bénéficiaire en a donc été la sphère des marchés financiers s'appropriant progressivement le pouvoir détenu jusqu'alors par l'industrie et l'État-nation. Ceci grâce au poids majeur des institutions financières, des firmes transnationale et surtout à la puissance politique des institutions mondiales à leur services : FMI, Banque mondiale ou OMC dictant leur loi aux États (avec d'ailleurs leur complicité)⁵⁴⁶

La mondialisation revêt plusieurs aspects : politique, économique, culturel, voire sociétal. La mondialisation, telle qu'elle a été vécue et continue de se déployer, a ceci de particulier que l'accent est mis sur la libre circulation des biens et services. Njoh Mouelle le souligne précisément en notant que « *ce qui caractérise (...) la mondialisation réside à coup sûr dans la libre circulation des informations tout autant que des capitaux, des idées, des biens*

⁵⁴⁶ R. Passet et J. Liberman, *Mondialisation financière et terrorisme, La donne a-t-elle changé depuis le 11 septembre ?*, Paris, Enjeux Planète, 2002, pp. 32-33. Cité par D. G. Mbessa, *Globalisation and cultures*, p. 101.

et des individus par-delà les frontières nationales et régionales. »⁵⁴⁷ Ceci montre que c'est le capital marchand, du moins le commerce qui porte les sociétés, de part et d'autre de la planète, à s'ouvrir mutuellement. Par le principe du libre échange économique qui caractérise le commerce mondial, il n'est plus inconcevable de parler de société close. Même l'ancien bloc de l'Est qui était considéré comme telle a ouvert ses frontières au marché international. Cette internationalisation du capital marchand place donc le commerce au centre de la mondialisation. Par-là tout espace physique et social est soumis à la loi du capital, à savoir l'accumulation sans cesse, « *la finalité ultime du système économique inventé il y a près d'un millénaire par les cités marchandes de Méditerranée* »⁵⁴⁸. Ainsi, du fait du principe de concurrence qui caractérise le commerce, la mondialisation (capitaliste) crée des inégalités et des rivalités entre les sociétés. Tout ceci est dû au fait que l'intersubjectivité mondiale ne vise pas premièrement l'humain.

I. L'impasse de la mondialisation capitaliste

Dans cette section nous montrerons que la mondialisation, dans sa dimension économique, est tombée dans l'impasse, surtout qu'elle ne parvient pas à réduire l'écart drastique entre les riches et les pauvres dans le monde. Ce qui augmente davantage les inégalités sociales. Mais avant d'y parvenir, nous ferons d'abord une brève historique du phénomène de la mondialisation, tout en présentant ses agents facilitateurs.

I.1 Bref aperçu du mouvement de la mondialisation

I.1.1 Genèse de la mondialisation capitaliste

La mondialisation, considérée comme l'ouverture synallagmatique des peuples, des États, voit ses débuts (selon certains historiens de la mondialisation) vers la fin du XV^e siècle, notamment avec la fameuse idée (admise) de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492. D'autres, par contre, estiment que le phénomène de mondialisation voit le jour au XIX^e siècle avec l'avènement du capitalisme. L'essor du capitalisme en Europe a conduit la bourgeoisie européenne en particulier et les pays européens (capitalistes) en général à conquérir de nouveaux espaces, hors du vieux continent, non seulement pour commercialiser leurs produits, mais aussi pour trouver des matières premières, nécessaires à l'accroissement de leur économie. Cette extension du capitalisme où le phénomène marchand du commerce

⁵⁴⁷ E. Njoh Mouelle, *Mondialisation, rapports de forces et illusions de solidarité*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2016, p. 22.

⁵⁴⁸ J. Adda, *La mondialisation de l'économie I, Genèse*, Paris, La Découverte, 2001, p. 4.

s'interconnecte à l'échelle mondiale, Karl Marx la qualifie de marché mondial, pour signifier que les échanges de marchandises entrent dans un processus universel et planétaire.

Dès son entame, ce marché mondial s'est présenté sous la forme de ce qu'on appelait le commerce triangulaire, impliquant l'Europe, l'Afrique et l'Amérique. Les richesses produites en Europe étaient vendues en Afrique qui, en retour offrait la main d'œuvre nécessaire pour cultiver les vastes plantations de canne à sucre dans les îles antillaises en Amérique, d'une part et, d'autre part pour exploiter les mines d'or et d'autres produits. Bien que la mondialisation revête plusieurs aspects : politique, économique, culturel, scientifique, etc., nous sommes tenus de souligner que c'est le pan économique qui sous-tend l'interconnexion mondiale des peuples. Cette mondialisation économique ou capitaliste sera davantage « dirigée et construite », selon les termes de Njoh Mouelle, à l'aube de la fin de la deuxième guerre mondiale.

À la fin de la seconde guerre mondiale en 1945, les autorités américaines souhaitent reconstruire l'Europe, notamment l'Europe de l'ouest, bien que victorieuse de cette guerre, mais victime d'énormes pertes en infrastructures et avec une économie affaiblie. Les autorités américaines souhaitent aussi établir un nouvel ordre économique qui faciliterait la coopération entre les États aux fins de limiter les conflits. En effet, la guerre qui a commencé en Europe est aussi la conséquence de la crise économique de 1929, venant des États-Unis d'Amérique. Cette crise a engendré un grand nombre de problèmes économiques en Europe, sans oublier la montée du fascisme et du nazisme en Allemagne. L'ambition des autorités américaines, en promouvant la coopération économique, était d'éviter toute nouvelle crise. D'où l'établissement d'un système économique, mieux d'une loi économique permettant d'anticiper sur des éventuelles crises du genre. Cet appel à la coopération économique est une invitation à plus de solidarité mondiale, ainsi que le laisse entrevoir le discours de Truman, prononcé le 20 janvier 1949 à l'occasion de l'investiture à son second mandat comme président des États-Unis d'Amérique. Il disait :

*Il nous faut lancer un programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avancé scientifique et notre progrès industriel au service de l'amélioration de la croissance des régions sous-développée. Plus de la moitié des gens dans le monde vivent dans des conditions voisines de maladies. Leur pauvreté constitue un handicap et une menace, tant pour eux que pour les régions les plus prospères.*⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ Truman, cité par E. Njoh Mouelle, *Mondialisation, rapports de forces et illusions de solidarité*, pp. 83-84.

C'est dans cette optique, c'est-à-dire pour répondre à l'appel du programme de développement international que naissent les institutions de Breton Wood, à savoir le Fond Monétaire International (FMI) et la Banque Mondiale, y compris les autres organismes connexes tels que l'Organisation mondiale du commerce (OMC), le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), la FAO et l'OMS, pour ne citer que ceux-ci.

Le début de la décennie 70 connaîtra un autre tournant de la mondialisation, ceci à cause du choc pétrolier. En 1970 la crise issue du choc pétrolier remettra en cause tout le système monétaire mis en place au lendemain de la deuxième guerre mondiale. Ce choc pétrolier a conduit à l'augmentation du prix du baril de pétrole et l'extension du coût de production. On verra ainsi l'entrée en scène d'un certain nombre de pays qualifiés de « nouveaux pays industrialisés ». Ils vont, tout comme les « anciens pays industrialisés », chercher à faire l'histoire de la mondialisation. Eux aussi vont convoiter des espaces bon marché. À la différence des pays émergents les nouveaux pays industrialisés utilisent peu d'énergie et font plutôt usage d'une main d'œuvre abondante et surtout moins chère. Ils entrent ainsi dans la danse de la logique commerciale, à savoir la concurrence. Dans le souci d'industrialiser aussi leurs pays, les nouveaux pays industrialisés cessent de se contenter des produits agricoles, ils entrent aussi dans le champ des minerais (pétrole, or, fer, uranium, etc.) C'est donc sans doute pourquoi la Chine, par exemple, s'est intéressée à l'Afrique, en l'occurrence la zone du Golfe de Guinée riche en ressources minières, forestières et agricoles.

La mondialisation capitaliste, loin d'être un cosmopolitisme visant à instaurer une citoyenneté monde détachée de tout appétit hégémonique, est un phénomène organisé et dirigé et drastiquement entretenu par le principe de libre échange et de libre circulation des capitaux (permettant ainsi l'investissement direct des pays riches dans les pays pauvres), investissement à ne pas confondre avec l'aide au développement. À côté de cette mondialisation capitaliste, que Njoh Mouelle qualifie de mondialisation dirigée ou construite, nous avons aussi à faire à une autre forme de mondialisation, laquelle tend à répondre au cosmopolitisme voulu par Kant : c'est le cyberspace.

1.1.2 Le rôle de la cybernétique dans la mondialisation

La société mondiale actuelle, dominée par le phénomène de mondialisation, est une société dans laquelle aucun individu ne saurait plus vivre en autarcie, nul ne peut plus être ignorant de ce qui se passe dans le monde. Quelle que soit notre position géographique, nous

sommes en interaction, en communication avec tous les individus de la planète. Pas besoin de se déplacer. L'information circule comme un cours d'eau, d'un coin à l'autre du monde. Tout ce phénomène globalisant des éléments de la planète est rendu possible par la cybernétique. Le mot cybernétique vient du grec *kubernêtikè*, qui signifie diriger, gouverner. Il apparaît pour la première fois en 1948 dans l'ouvrage du mathématicien américain Norbert Wiener, intitulé *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine* (*Cybernétique, ou contrôle et communication chez l'animal et la machine*). Dans cet ouvrage Wiener observe que le monde fonctionne selon un mode, celui de la façon dont l'information est transmise et traité. Le monde, selon Wiener, est centré sur l'information. Car, il est constitué d'un ensemble d'éléments qui interagissent. En tant qu'ils sont en interaction, les éléments qui constituent le monde sont appelés par Wiener des « systèmes », au sein desquels peuvent y avoir des échanges de matière, d'énergie ou d'information. Ces systèmes dont est constitué le monde sont vivants ou non-vivants : une société, un réseau d'ordinateur, une économie, une machine, une entreprise, une cellule, un organisme, un cerveau, un individu, un écosystème, etc. Dans la mesure où ces systèmes sont en communication, ils sont aussi contrôlables. C'est dans cette optique que la cybernétique se présente comme la science du contrôle des systèmes : la cybernétique, dit Norbert Wiener, est « *le champ entier de la théorie de la commande et de la communication, tant dans la machine que dans l'animal* »⁵⁵⁰. Le monde étant un ensemble de systèmes en interaction, la cybernétique se donne alors la tâche de contrôler ces systèmes. Pour ce faire elle se dote de certains éléments.

Ces éléments de la cybernétique nous sont présentés dans l'analyse que Bernard Stiegler fait du monde dans son ouvrage intitulé *Dans la disruption*. Le monde, selon Wiener, est centré sur l'information et les processus digitaux ou numériques, toute chose qui rend fluide la communication car aucune information n'est plus tenue secrète. Quelle que soit la position géographique, on est au courant de tout ce qui se passe dans le monde, et instantanément, c'est-à-dire en « temps réel » pour parler comme Njoh Mouelle. Pour ce dernier se dit « temps réel » lorsque l'évènement est observé instantanément dans tous les coins du globe au moment qu'il est produit. Plus précisément, dit-il, que le « temps réel » correspond à « *la simultanéité de la réception du signal de l'information sur un événement se produisant à n'importe quel point de la planète et l'effectivité de cet événement en train de se produire et en train d'être observé aux*

⁵⁵⁰Norbert Wiener, *Cybernetic, or Control and communication in the Animal and the Machine*, Paris, Harmattan, 1948, cité par Nicolas Arpagian, in « Conflits armés non internationaux et « nouveaux conflits » », IVème Cours international pour la formation des aumôniers catholiques militaires au Droit international humanitaire Conseil Pontifical Justice & Paix Rome 26 & 27 octobre 2015, pdf.

quatre coins de la planète. »⁵⁵¹ Cette fluidité de l'information est possible grâce aux éléments tels que : le satellite qui assure une liaison communicationnelle entre la surface du globe et l'espace afin que l'information parvienne rapidement d'un endroit à un autre. C'est ce qui permet l'émission des autres éléments de la communication tels que : la télévision – dont, d'après Bernard Stiegler, « *En 1997, cinquante ans après la parution de la Dialektik der Aufklärung, on estimait à un milliard le nombre de téléviseurs dans le monde* »⁵⁵² – et la radio ; internet qui vit le jour le 30 avril 1993 sous le signe du « *World Wide Web* », en abrégé WWW ; la téléphonie mobile. Tous ces éléments, dans la mesure où ils solidifient l'interactivité communicationnelle des systèmes, font de la cybernétique la manifestation même de la mondialisation.

Le phénomène de mondialisation est la symbolique de l'interaction des systèmes mondiaux : individus, sociétés, État/Nation, machines, etc. Tous sont dans un échange constant d'idées, d'énergie et de matière. Cette absence des frontières que connaît le monde aujourd'hui et qui fait de lui un village planétaire est le fruit de la cybernétique. Ceci dans la mesure où tous les systèmes dans le monde sont en interaction dans la minute. Nous dirons même dans la seconde. L'information dans le monde, nous dit B. Stiegler, circule à une vitesse supérieure à la vitesse de la lumière et de l'éclair de Zeus. Cette fluidité de l'information fait de la société mondiale, à travers les téléphones (mobiles)⁵⁵³, internet, téléviseurs, une société automatique et réticulaire. Suivons plutôt ce que dit Stiegler à ce sujet :

*Basée sur les smartphones et autres terminaux mobiles embarqués (puces, capteurs, balises GPS, téléviseurs, montres, vêtements et autres prothèses), mais aussi sur de nouveaux terminaux mobiliers et immobiliers (le territoire urbain devenant l'infrastructure et l'architecture d'une mobilité constante et constamment connectée), la société réticulaire constitue une puissance d'intégration automatique et computationnelle sans précédent : elle est à la lettre plus que foudroyante – l'information digitale pouvant circuler sur les fibres optiques aux deux tiers de la vitesse de la lumière, ce qui est plus rapide que l'éclair de Zeus, lequel ne se produit qu'à cent million de mètres par seconde (un tiers de la vitesse de la lumière).*⁵⁵⁴

Ainsi, par la cybernétique, quelle que soit notre position géographique, l'information nous parvient instantanément. Ceci fait que l'éloignement n'est plus une fatalité pour les rapports entre les individus de la planète. Il suffit tout simplement de se baser sur son

⁵⁵¹ E. Njoh Mouelle, *Mondialisation, rapports de forces et illusions de solidarité*, p. 70.

⁵⁵² Bernard Stiegler, *Dans la disruption Comment ne pas devenir fou ?*, Ed. Les liens qui libèrent, 2016.

⁵⁵³ Il s'agit de ce qu'on appelle de nos jours téléphones androïdes.

⁵⁵⁴ Bernard Stiegler, *Op.cit.*

smartphone, son *laptop* ou *desktop* pour être en communication avec un proche qui se trouve d'un autre coin du globe ; ou encore la possession d'un téléviseur, d'une radio suffit pour connaître ce qui se passe dans le monde, en *live* ou en différé : on peut suivre en direct la proclamation des élections présidentielles, les défilés pendant les fêtes, etc. Même un attentat peut se vivre en direct. C'est le cas par exemple de l'attentat du 11 septembre 2001 aux USA dont Bernard Stiegler nous raconte comment il l'a vécu en « temps réel ». Il nous raconte que ces événements du 11 septembre 2001 se déroulaient au moment où il expliquait un cours à ses étudiants de l'Université de technologie de Compiègne (UTC),

C'est alors [dit-il] que le visage effaré du secrétaire général de l'UTC apparut à l'entrée de l'amphithéâtre où je donnais ce cours et me cria : « viens vite, il se passe quelque chose d'incroyable ! » Stupéfait et contrarié, j'interrompis mon enseignement et suivis Luc Ziegler dans le bureau du président de l'université, François Peccoud, qui, les yeux rivés sur son écran de télévision, regardait les Twin Towers de Manhattan en flammes.⁵⁵⁵

Cet événement que raconte Stiegler ne fut pas seulement vécu instantanément par ceux qui étaient avec lui à l'université ou ceux qui étaient aux USA, mais presque par le monde entier. Cela nous rappelle aussi comment le monde entier vécut l'écroulement mortel du footballeur camerounais, Marc Vivien Foé, au stade de Lyon (France). C'était le 26 juin 2003 lors de la demi-finale de la coupe de confédération, opposant le Cameroun à la Colombie. Toute information peut donc être obtenue en direct.

Outre la transmission directe d'une information, même les échanges entre les individus ne nécessitent plus le déplacement de ceux-ci. De nos jours la plupart des échanges se passent dans ce que le commun appelle « en ligne » : on peut commander, acheter les produits « en ligne » c'est-à-dire via internet. Internet est alors devenu non seulement un facteur de rapprochement des individus, mais aussi un espace commercial, une sorte de marché mondial. Cet autre aspect de la cybernétique, bien que virtualisant l'espace monde, est la véritable expression du village planétaire. Grâce à internet et par le biais des réseaux sociaux comme Facebook, WhatsApp et bien d'autres, il se crée des groupes et communautés de divers horizons. Malgré la virtualité des rencontres entre les membres de ces fora, les échanges se passent comme si les acteurs ou les interlocuteurs étaient placés à un centimètre prêt, l'un de l'autre.

⁵⁵⁵ *Id.*

Que ce soit la libre circulation des capitaux ou le libre-échange économique ou même la libre circulation de l'information, la mondialisation contemporaine (c'est-à-dire celle qui a émergé à la suite de l'effondrement du bloc communiste) suit une logique à savoir converger, mieux encore « *étendre dans toutes les régions géographiques et culturelles du monde, des idéaux, des schèmes de comportements, des valeurs et des relations d'échanges de toutes sortes, voire des idéologies.* »⁵⁵⁶ Ces idéaux, valeurs et autres ne sont rien d'autre que ceux qui sont portés par ceux qui ont pensé, organisé et qui entretiennent davantage cette forme de mondialisation. Cette logique totalisante mise avant dans la mondialisation manifeste un besoin de sauvegarder l'hégémonie des mondialisateurs.

I.2 La mondialisation capitaliste : une logique de la sauvegarde de l'unité hégémonique

I.2.1 La mondialisation contemporaine comme phénoménologie de la matérialisation des rapports sociaux

Nous entendons par mondialisation capitaliste l'internationalisation du capital financier marchand. C'est un phénomène promouvant l'unification des sociétés mondiales autour d'un système économique fondé sur le développement et la valorisation d'un *homo economicus* au détriment d'un *homo ethicus*. Ce sont les intérêts économiques qui sous-tendent les rapports entre les sociétés des quatre coins de la planète. Cette interconnexion des États à l'échelle mondiale, autour du développement de l'homme économique est impulsée à partir des centres capitalistes occidentaux, soutenus par le développement technoscientifique. La mondialisation capitaliste met en avant l'accumulation des richesses. Ici la globalisation de l'économie, du moins la globalisation des ressources économiques mondiales que mettent en avant les défenseurs du libéralisme économique, vise avant tout la privatisation ou la concentration, par une certaine oligarchie mondiale, des ressources naturelles mondiales. C'est elle qui les contrôle et en dispose au reste de la planète selon son vouloir. Ceci nous fait alors voir dans cette politique de libéralisme économique, contraignant les États-nations à s'ouvrir aux investisseurs étrangers (commerçants internationaux), un mercantilisme sagement pensée par les centres capitalistes. Jacques Adda parle de cette politique en ces termes :

Le mercantilisme, généralement réduit dans les manuels d'économie à une doctrine protectionnistes assimilant la richesse à l'accumulation des métaux précieux, fut avant tout un vaste mouvement de libéralisation du commerce intérieur imposé par les États-nations issus du régime féodal, qui mettrait fin au système de protection économique et sociale des villes. L'État répondait ainsi au

⁵⁵⁶ E. Njoh Mouelle, *Mondialisation, rapports de forces et illusions de solidarité*, p. 85.

*vœu le plus cher des commerçants internationaux, qui pouvaient dès lors déployer leurs activités sur l'ensemble du marché intérieur. De cette alliance entre la classe des marchands et les États, devait naître le système concurrentiel caractéristique de l'économie de marché.*⁵⁵⁷

Dans cet état des choses il est évident que seules les sociétés connaissant une bonne croissance ou stabilité économique peuvent s'en sortir dans cette course à l'accumulation des richesses. Car le libéralisme économique, basé sur l'accumulation concurrentielle des richesses, conduira à la concentration des ressources naturelles de la planète entre les mains d'une certaine oligarchie. La recherche effrénée du gain qui caractérise le capitalisme conduira au maintien des faibles (pauvres) dans leur précarité. C'est la raison pour laquelle nous pouvons qualifier la mondialisation contemporaine de système mondial de domination du capitalisme, c'est-à-dire une organisation du système économique autour de la valorisation de l'argent et par la tendance à mettre en avant le profit et la domination.

La mondialisation, rappelons-le, telle qu'elle se déploie aujourd'hui, se présente comme phénoménologie du matérialisme dans lequel les rapports sociaux, à l'échelle mondiale, ont pour socle l'accumulation du capital. Cette accumulation du capital économique est soutenue par le principe de la libre circulation des capitaux, y compris le libre-échange des biens et l'investissement des multinationales étrangères. Les sociétés qui possèdent des moyens de production ont la possibilité de les investir dans les pays pauvres. Il ne s'agit pas ici de booster l'économie de ces pays, mais leur but est d'accroître leurs moyens de production afin de maintenir la dépendance économique des pays pauvres. Les rapports sociaux qui sont donc établis visent, ainsi que nous le disons, à permettre l'augmentation du profit et l'enrichissement des détenteurs des moyens de production. Ces rapports étant fondés et organisés sur les échanges monétaires et financiers, il se construit un *modus vivendi* basé sur la marchandisation de tout. Tout est devenu une valeur marchande : les ressources matérielles, la force de travail et même les êtres humains. C'est dans cette optique qu'André Tosel conçoit la mondialisation comme « *l'internationalisation du rapport de production capitaliste fondé sur la soumission réelle sur le travail par le capital.* »⁵⁵⁸

La mondialisation apparaît alors comme un doux esclavagisme en direction du prolétaire. Car ce dernier, pour survivre, est obligé de vendre sa force de travail. Lui qui travaille, ne mange pourtant pas à la sueur de son front. Ses richesses, tant convoitées par la

⁵⁵⁷ J. Adda, *La mondialisation de l'économie*, p. 11.

⁵⁵⁸ A. Tosel, *Un monde en abîme ? Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Éditions Kimé, 2008, p. 80.

bourgeoisie, lui sont dépossédées par le mécanisme d'exploration et d'exploitation. Autrement dit, le système d'exploitation des ressources économiques des pays pauvres est organisé de telle sorte que ces pays ne bénéficient que des résidus de leurs matières premières, pendant que les pays riches tirent profit des produits de bonne qualité. Le bois de certains pays africains, par exemple, est exporté à l'état brut dans les pays occidentaux, mais ce qui est retourné en Afrique ce sont des meubles faits en copeau compacté. N'est-ce pas là une stratégie mise en œuvre pour sauvegarder l'hégémonisme dans le monde ?

I.2.2 Mondialisation capitaliste, une logique de sauvegarde de l'hégémonie occidentale

Samir Amin qualifie la mondialisation actuelle d'impérialisme. Selon lui la mondialisation se présente comme l'expansion du capitalisme dont l'impérialisme, loin d'être un stade, est précisément immanent à son extension.⁵⁵⁹ En effet, l'expansion du capitalisme se caractérise par une longue maturation du cycle spoliation-accumulation-investissement-hausse de la productivité-bénéfice. Ceci dit, le système capitaliste laisse entrevoir une polarisation de la société monde dont l'objectif est de maintenir la domination. C'est un système qui met en relief la concurrence économique entre les centres capitalistes et les rivalités géopolitiques entre les États. Le besoin de croissance économique engendre un autre besoin, à savoir l'accès à une position géostratégique mondiale afin d'avoir une mainmise sur toutes les sociétés. En d'autres termes nous concevons la mondialisation comme une concurrence, une compétitivité hégémonique où le sommet hiérarchique sera occupé par l'État qui parviendra à accroître considérablement le capital financier à partir de l'exploitation des ressources mondiales, la production et l'exportation des biens issus du travail de ses firmes. De ce fait le but de la mondialisation n'est donc pas de combler l'écart entre les riches et les pauvres, en permettant à ces derniers de rattraper leur retard croissant vis-à-vis des premiers. Il est plutôt dans une logique de compétitivité dont l'objectif est de garantir une position hégémonique géostratégique mondiale. C'est ce que témoignent ces propos de Tosel :

*La mondialisation n'est donc pas l'instauration d'un nouvel ordre international où s'échangeraient et se formeraient des complémentarités de secteurs. Elle est un ordre et un espace de domination hégémonique où la place dans la hiérarchie se joue sur la capacité de chaque État à produire et à exporter des biens via les firmes « multinationales-nationales », si l'on peut dire, biens qui requièrent du travail très qualifié et des masses croissantes de capital financier, mais aussi des travailleurs déqualifiés des services.*⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ S. Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*, Paris, PUF, 2002, p. 63.

⁵⁶⁰ A. Tosel, *Op.cit.*, p. 82.

Selon Tosel, la mise en valeur du capital financier, cheval de bataille de la mondialisation, ne vise pas à promouvoir l'emploi. Tout au contraire, adossée sur le développement de la technologie, la mondialisation tant à réduire la main-d'œuvre humaine au profit des machines. L'objectif étant de limiter les dépenses liées à l'employabilité, afin de générer plus de gain. Ceci montre que « *la mondialisation est la forme technico-sociale nouvelle de la solution classique donnée au problème structural du capitalisme historique : comment accroître la rémunération du capital en maintenant élevée la demande de travail du côté des travailleurs, en évitant donc le plein emploi.* »⁵⁶¹ Nous voyons donc que la mondialisation (capitaliste) met en avant la concurrence entre les marchés nationaux sur le marché international. Une question demeure : dans cette compétitivité, les États dont les forces de productivité sont limitées pourront-ils tirer leur épingle du jeu, lorsqu'il est vrai qu'ils ne disposent pas des moyens de production solides, capables de rivaliser les pays développés et de leur tenir tête efficacement ? Comment les pays pauvres pourront-ils être compétitifs dans un marché international dominé par les puissances impérialistes, lesquelles fixent les normes de fonctionnement du marché mondial ainsi que les critères des échanges commerciaux entre les États ? S'il est difficile de répondre positivement en faveur des pauvres, il est évident que la mondialisation est un programme néocolonial visant à maintenir la domination des puissances économiques sur les pays pauvres, pourtant détenteurs des matières premières tant convoitées par les pays développés.

N'étant pas une annexion officielle des États, comme à l'époque coloniale, le capitalisme exerce un impérialisme économique sur les pays pauvres. Il les insère obligatoirement dans le marché mondial (dominé par les puissances impérialistes) dans lequel ils sont incapables de fixer, eux-mêmes, les prix de leurs produits. Nous pouvons alors accorder du crédit à Thomas Noah Mvogo qui – en analysant la logique de la mondialisation, à savoir l'internationalisation du commerce appuyée par les firmes industrielles qui définissent les systèmes de production et les normes de commercialisation à l'échelle mondiale, le tout couronné par l'annihilation des identités particulières au profit d'une identité mondiale définie par l'Occident – conclut en présentant la mondialisation comme « *un nouveau système conçu par l'Occident pour mieux embrigader le reste du monde afin de le gérer à sa guise.* »⁵⁶²

Le système capitaliste mondialisé a ceci de particulier que le commerce s'effectue dans la compétitivité ; seuls les produits de bonne qualité sont agréés. C'est une logique crédible.

⁵⁶¹ *Id.*

⁵⁶² T. Noah Mvogo, *Mondialisation et sous-développement*, Yaoundé, Harmattan-Cameroun, 2015, p. 37.

Mais comment ce marché peut-il être bénéfique aux pays pauvres, tant il est vrai qu'ils ne disposent pas de moyens de production solide pour exploiter leurs ressources selon les normes internationales ? Et comme ils ne peuvent pas faire face à cette concurrence qu'impose le capital marchand international, les pays pauvres se voient être soumis à de vastes programmes d'ajustement structurel : privatisation des sociétés et autres secteurs publics tels les transports, l'énergie, l'eau, le commerce, etc. Même le système éducatif n'est pas en reste. Les ressources économiques naturelles sont exploitées par les multinationales étrangères. Il faut donc se conformer à la logique du capital financier et économique édictée par les puissances impériales ; bref il faut accepter l'assujettissement si on veut survivre, à défaut on périt. D'après Tosel, cette privatisation de l'État tient du fait que « *les marchés et les entreprises publiques se trouvent directement issues du marché mondial.* »⁵⁶³ Ne disposant pas de moyens adéquats pour répondre aux normes et qualités du marché international, l'État se retrouve dans l'obligation de confier la gestion de ses sociétés à des entrepreneurs étrangers. Mais à qui profitent réellement les bénéfices issus de l'exploitation des richesses naturelles de ces pays pauvres ? Pas à eux certainement, mais plutôt aux pays investisseurs, via leurs firmes. Car les capitaux sont injectés dans le but de générer des bénéfices. De plus les ressources économiques des pays pauvres : cacao, café, bois, pétrole, etc. devant contribuer à leur développement, sont plutôt exploitées et vendues pour éponger leurs dettes qui s'élèvent à des milliards de dollars. Donc la logique de la mondialisation se déploie de la manière suivante : « *pendant que les uns profitent, les autres dépensent, même ceux qui ont le pouvoir d'achat limité sont contraints à l'endettement pour être assujettis.* »⁵⁶⁴

De ce qui précède nous voyons que l'idée de la mondialisation, comme marche à l'unisson des États, est un mensonge bien entretenu. S'il était vrai que ceux-ci tiennent véritablement le même langage, celui d'une véritable solidarité mondiale – permettant que tous les hommes, tous les peuples de par le monde aient accès aux mêmes conditions de vie, que les riches facilitent l'émergence des pays pauvres – le malheur des uns ne ferait pas le bonheur des autres, les cris des uns ne seraient pas pris par les autres comme des jacassements d'oiseaux troublant leur sommeil. Malheureusement c'est exactement ainsi que se manifeste la mondialisation (basée essentiellement sur l'internationalisation du capital financier marchand à téléologie accumulative des revenus de l'investissement), ce village planétaire de l'individualisme, où chacun doit porter sa croix. Ce village est celui dans lequel

⁵⁶³ A. Tosel, *Op.cit.*, p. 84.

⁵⁶⁴ T. Noah Mvogo, *Mondialisation et sous-développement*, p. 9.

*les malheurs des uns font le bonheur des autres pendant que le bonheur des autres reste à eux seuls et à eux seuls, où les paroles des uns sont les paroles de maîtres, pendant que les cris des autres sont des jacassements d'oiseaux qui cherchent à troubler le repos des maîtres incontestés et incontestables de ce village planétaire né des décisions uniques de l'Occident impérialiste qui les prend comme toujours en lieu et place des autres.*⁵⁶⁵

Il s'agit donc là d'une illusion de solidarité. Celle-ci est encore perceptible dans le fameux discours d'investiture du président Truman, où il invitait les pays industriellement avancés à plus de solidarité mondiale, surtout envers les pays du Sud.

Lorsque le Président Truman parlait du programme d'aide au développement des pays sous-développés, il n'entendait pas véritablement se préoccuper du bien-être ou de l'épanouissement de tous les hommes. Cette pseudo-solidarité mondiale visait plutôt la sécurité des pays riches. La pauvreté des pays du Sud crée une insécurité dans les pays du Nord. Car les migrants venant du Sud, à la recherche d'un *el dorado*, inondent les pays du Nord. Pour épargner le Nord de la surpopulation il faut tout mettre en œuvre pour contenir la population du Sud dans leurs pays. Venir alors en aide aux pays pauvres vise tout simplement à stopper ces vagues migratoires en direction de l'Occident. L'aide au développement des pays du Sud s'apparente alors à un somnifère devant empêcher les ressortissants du Sud à migrer vers le Nord, afin d'éviter une surpopulation du Nord. Cette politique ne peut alors que maintenir la polarisation de la société monde entre riches d'une part et pauvres, d'autres part. Et selon Samir Amin cet écart que crée le capitalisme rend impossible tout rattrapage, puisque la polarisation continuera tant que le capitalisme résistera.

En outre, la mondialisation telle qu'elle se déploie de nos jours nous présente l'image d'un monde, pour ne pas dire un empire semblable à la statue mythique décrite par le prophète Daniel. Une statue à la tête d'or, avec une poitrine et des bras en argent, un ventre et des cuisses en bronze, des jambes en fer et des pieds en fer et en argile. (Cf. Dn 2, 32.) Cette statue est l'image à travers laquelle nous représentons symboliquement l'empire qu'a dressé la mondialisation. Un empire dont le capitalisme néolibéral symbolise la tête d'or de la statue ; sa poitrine et ses bras sont la course aux armements ; son ventre et ses cuisses sont les crises sanitaires et la pauvreté ; et enfin ses jambes et ses pieds sont l'homosexualité et toutes les autres formes de pratiques immorales de tout genre. Le monde de la mondialisation contemporaine est donc un monde sans repère, « un monde en abîme » selon la terminologie d'André Tosel, décrivant la mondialisation capitaliste. C'est un monde au sein duquel le

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 7.

système capitaliste néolibéral a plongé l'humanité dans l'individualisme, la recherche de la gloire, le cynisme. Et pour préserver leur suprématie, les puissances néocoloniales ne tardent pas de recourir aux armes, surtout celles à destruction massive, afin de dissuader les faibles d'une part, et de se rivaliser entre elles pour se positionner au sommet de la pyramide hégémonique, d'autre part. Ce qui a pour conséquence les guerres de tout genre, les crises économiques et même sanitaire à l'instar du Sida (qui n'arrive toujours pas à être éradiqué) et de la maladie à corona virus qui a frappé le monde entier depuis la fin 2019. Comment parler de la pauvreté et des maladies qui constituent l'ossature de l'empire mondialiste sans faire allusion à la perte des valeurs morales, éthiques et sociales telle que l'homosexualité, la fracture des liens sociaux, la disruption, autant de crises qui ont cours dans cet empire.

I.3 La disruption éthique de la mondialisation contemporaine

Nous nous permettons ici d'examiner quelques-unes des crises de valeur de la mondialisation portée par la technicisation du monde. N'étant pas technophobe, nous n'entendons pas faire un procès aux technologies de l'information et de communication, symbole et facilitateurs de l'interconnexion et de l'interaction des peuples dans le monde. Mais nous voulons tout simplement lever le pan de l'utilisation démesurée de ces outils. Notre réflexion porte alors sur l'analyse des conséquences de la cybernétique. La cybernétique, vue comme une industrie des biens culturels, transforme profondément et dangereusement la société actuelle. Pour B. Stiegler la cybernétique, à travers ses artefacts, conduit le monde actuel dans une perte de raison qu'il qualifie de « nouvelle forme de barbarie ». Elle est la conséquence de la disruption, c'est-à-dire cette rupture brusque du comportement de nos sociétés. Dans les sociétés actuelles l'éthique, les mœurs ont foutu le camp dans l'agir des individus. De ce fait certains ont une phobie de la vie, car le narcissisme c'est-à-dire l'amour ou la contemplation de soi-même est détruit. Et cette « *destruction du narcissisme primordial conduit à la folie, c'est-à-dire à la perte de raison, et plus précisément à la perte de cette raison de vivre que donne et qui donne le sentiment d'exister.* »⁵⁶⁶ D'après Stiegler, si ce mal n'est pas soigné, à travers une critique écologique des technologies, la société court à sa perte.

⁵⁶⁶ B. Stiegler, *Dans la disruption*, p. 25.

I.3.1 Les conséquences de la technicisation numérique du monde

Le monde de l'époque cybernétique est considéré comme celui où le naturel n'existe presque plus. Nous vivons maintenant l'ère de l'artificialisation du monde, même l'espèce humaine est déjà artificielle. À travers la cybernétique, l'homme, par la science et la technique, semble réaliser le vœu de Descartes à savoir que grâce à la science l'homme doit devenir « maître et possesseur de la nature ». Nous pouvons même nous permettre de dire que l'homme possède déjà cette nature dans la mesure où tout est déjà susceptible de fabrication, même la vie. La technicisation du monde dans laquelle nous introduit le monde cybernétique est ce que Stiegler qualifie de « disruption ». Celle-ci fragilise les rapports sociaux primordiaux et nous fait croire que c'est la dernière époque à laquelle l'humanité fait face. Ces propos de Florian, repris par Bernard Stiegler clarifie davantage notre analyse :

Vous ne vous rendez vraiment pas compte de ce qui nous arrive. Quand je parle avec des jeunes de ma génération, ceux qui ont deux ou trois ans de plus que moi, ils disent tous la même chose : on n'a plus ce rêve de fonder une famille, d'avoir des enfants, un métier, des idéaux, comme vous l'aviez quand vous étiez adolescents. Tout ça, c'est fini, parce qu'on est convaincu qu'on est la dernière, où une des dernières générations avant la fin.⁵⁶⁷

De ce qui précède nous pouvons dire que la génération actuelle à laquelle Florian fait allusion est désespérée, désespérer ; rien ne la galvanise à se pérenniser, aucun espoir pour l'avenir puisqu'elle est en train d'être exterminée par des gadgets, des artefacts de la science cybernétique. La cybernétique se présente dans ce cas comme une science extrêmement effrayante en soi puisqu'elle laisse entrevoir une société où les machines auto-régulées voire auto-produite, n'ont plus besoin de l'homme pour être.

Sur le plan économique, l'homme est remplacé par la machine dans la production des biens. De ce fait, nous assistons au développement du chômage et l'exclusion sociale qui peuvent conduire à l'exclusion de la démocratie, puisque l'effondrement de l'emploi va provoquer l'automatisation qui pourra conduire à un immense cataclysme économique où, par manque d'une politique macro-économique entièrement nouvelle, la probabilité pour la nouvelle génération de trouver une place dans des structures publiques ou privées sera très minime étant donné que dans des conditions actuelles, il n'est même pas aisé pour les jeunes de sortir du chômage. Plus on avance, plus la chance pour les jeunes de travailler diminue par

⁵⁶⁷ L'impensable (auteur collectifs), *l'Effondrement du temps I*. Pénétration, Le Grand Souffle Éditions. Cité par B. Stiegler, *op.cit.*, p. 27.

la perte de plusieurs emplois. En outre, cette automatisation qui engendre une économie insolvable, parce que le pouvoir d'achat s'y réduit drastiquement, est également à l'origine du brusque changement climatique, lequel ne reste pas sans conséquences néfastes dans le monde. C'est ce qui amène Stiegler à dire :

*Sans doute toutes ces possibilités se combinent-t-elles plus ou moins spécifiquement et avec bien d'autres facteurs et motifs de désespoir pour les jeunes générations, en particulier sur le plan économique, plus encore lorsque ce plan se trouve massivement soumis à la folie disruptive qui se traduit par l'automatisation intégrale et généralisée.*⁵⁶⁸

Stiegler nous fait alors état d'une jeune génération désespérée parce qu'elle vit aujourd'hui à travers une économie exclusivement prédatrice, une économie qui tend à éliminer les singularités, une économie basée sur l'entendement par le calcul ou la machine automatique. Il s'agit en d'autres termes de l'invention d'un capitalisme à visage humain, c'est-à-dire qui regroupe l'homme, l'environnement et l'économie, censuré par l'auteur qui ne voit en elle qu'une forme d'extermination du monde, car elle nous rend fou. Heidegger pense à cet effet que si l'humain est devenu ainsi, c'est justement à cause de ce changement de systèmes qui a contribué à l'oubli de l'élément technique ou ce qui fait la technicité de la technique en elle-même, et c'est pourquoi le résultat obtenu est décevant, en ce sens que les scientifiques n'ont pas tenu compte de ce qui est bien ou mal pour l'homme ou de sa dignité avant d'opérer un choix. Ils produisent juste dans le but de satisfaire leur égo. Voilà pourquoi Heidegger parle de l'oubli de la technique, puisqu'elle est devenue destructrice au lieu d'être salvatrice. En outre, nous avons également comme conséquence de la cybernétique, le bouleversement et le renversement des liens primordiaux des sociétés.

I.3.2 La fracture des liens sociaux

La cybernétique avec ses artéfacts (téléphone, télévision, internet, etc.) certes facilite la vie des individus, mais elle contribue également à la déshumanisation. Ces artéfacts de la cybernétique plongent l'homme dans un égoïsme relationnel : il ne parvient plus à tisser des relations avec autrui, mais préfère dialoguer avec les machines. L'avènement des télécommunications, de l'audiovisuel, de l'informatique, des réseaux sociaux fait naître des sociétés d'hypercontrôle et une « *dividuation* » des individus. On assiste alors à une paralysie

⁵⁶⁸ Id.

de la vie sociale par la destruction des rapports primordiaux. C'est ce qui ressort de ces propos de Stiegler :

*La réticulation numérique pénètre, envahit, parasite et finalement anéantit les relations sociales à sa vitesse foudroyante, et, ce faisant, les neutralise et les annihile de l'intérieur, en les prenant de vitesse et en les phagocytant. Exploitant systématiquement l'effet de réseau, ce nihilisme automatique stérilise et détruit tout ce qui procédait de la culture et de la vie sociale telle une bombe à neutrons : de ce qu'il dés-intègre, il exploite non seulement les équipements, infrastructures et patrimoines locaux, abstraits de leurs territoires socio-politiques et enrôlés dans les modèles d'affaire des big four, mais aussi des énergies psychosociales-celles des individus et celles des groupes qui cependant s'y exténuent.*⁵⁶⁹

Nous voyons donc que les réseaux sociaux, fruits de la cybernétisation du monde, influencent négativement les individus et les groupes sociaux en ceci qu'ils déforment et reforment, selon le modèle des sociétés de contrôle, ce qui fait de l'individu tout son caractère individuel ou d'individu. Autrement dit, les réseaux sociaux dépossèdent l'individu de son individualité, des retentions que Husserl qualifie de ce que l'on retient et qui forment en cela des souvenirs et des protentions qui constituent les besoins, les désirs ou les attentes sous toutes leurs formes pour les remplacer par des protentions automatiques⁵⁷⁰. C'est ce que démontre d'ailleurs F. Guattari :

*Désirs attentes, volitions, etc. : tout ce qui forme pour un individu l'horizon de son avenir, constitué par ses protentions, est pris de vitesse et progressivement remplacé par des protentions automatiques. Elles-mêmes produites par des systèmes computationnels du calcul intensif qui sont entre un million et quatre millions de fois plus rapides que les systèmes nerveux des individus psychiques.*⁵⁷¹

Dans ce cas, nous constatons que les cardinalités et les calendarités qui forment des systèmes rétentionnels, constitutifs des rapports à l'espace et au temps dans lesquels nous pouvons nous projeter et qui se présentent également comme les clés de la maîtrise des dispositifs d'orientation et par là même de notre imaginaire, n'existent presque plus, car on vit à l'époque de la disruption que pour vivre et non pour faire naître des relations entre les hommes. Relations qui pourront de temps en temps rappeler le passé ou chercher à se projeter vers l'avenir. Cette disruption des rapports individuels conduit à ce que Stiegler appelle « l'absence d'époque ».

⁵⁶⁹ Id.

⁵⁷⁰ F. Guattari, *La société automatique 1. L'avenir du travail*, p. 203 et suivantes.

⁵⁷¹ Ibid., p. 252.

I.3.3 Une époque du relativisme éthique

La compréhension de la pensée de Bernard Stiegler nous permet d'entrevoir l'époque dans laquelle la cybernétique bat son plein comme une époque sans époque. Il la qualifie d'« absence d'époque ». L'humanité actuelle vit une « absence d'époque » à cause de la disruption qui frappe la société, de par l'utilisation non contrôlée des produits cybernétiques. Nous sommes certes dans une époque c'est-à-dire, d'après Stiegler, « *une période de temps, une ère* », et ce qui constitue un « arrêt », une « interruption », une « suspension du jugement », un *état de doute* ». ⁵⁷² Mais cette époque dans laquelle nous nous trouvons est une époque manquée.

En effet, parler ici d'absence d'époque revient à montrer que l'époque de la cybernétique ne prend en compte ni des « propensions collectives », ni des anticipations partagées qui caractérisent une époque qui permet aux individus de se projeter vers l'avenir. À travers la cybernétique le monde vit « une nouvelle forme de barbarie ». Car les mœurs sont perversies dans nos sociétés, l'éthique a foutu le camp dans le comportement des individus : plus de respect envers autrui, encore moins envers les aînés. Nous n'avons qu'à voir ce qui se passe dans les réseaux sociaux, comment les hommes s'injurient sans rétention, plus de dignité envers la personne humaine.

Nous sommes dans une absence d'époque dans la mesure où l'attention qui, jadis, était accordée à l'individu n'existe plus. L'homme accorde maintenant plus d'attention et d'importance à la machine qu'à l'être humain. Ceci à cause des avancées exponentielles de la technologie dans laquelle l'homme se trouve relégué au rang d'objet. Et par cette disruption technologique qui se produit de temps en temps, il s'ensuit que toutes les manières de penser et/ou de voir le monde qui ont eu lieu par l'appropriation des systèmes techniques se trouvent être en perpétuel mouvement, en ceci que rien ne va plus du tout, rien n'est plus stable. Et la société, par l'apparition du vide absolu, ne peut plus progresser. D'où sa désagrégation totale. C'est ce qui conduit Stiegler à dire :

Cette époque est disruptive parce qu'elle ne donne absolument pas lieu au second temps, ni à aucune pensée : elle ne donne lieu qu'à un vide absolu de la pensée, qu'à une kénose d'une radicalité telle que Hegel lui-même aura été dans l'incapacité de l'anticiper. C'est au contraire ce que Nietzsche aura vue venir « à pas de colombe » comme l'épreuve du nihilisme ⁵⁷³

⁵⁷² B. Stiegler, *Dans La Disruption « comment devenir fou ? »*

⁵⁷³ Id.

Les progrès scientifiques et techniques, la modernité, l'abandon de la culture après la seconde guerre mondiale amorcent une transition. Cette dislocation du passé de l'avenir pour en constituer un nouveau système aujourd'hui, a rendu les protentions collectives négative. Ainsi nous vivons dans une époque où

*Les comportements comme façon de vivre sont remplacés par des automatismes et des additions. Le rapport intergénérationnel et transgénérationnel se défait du même coup, il n'y a ni transmission de savoirs, ni protentions de désirs faisant fructifier l'expérience transgénérationnelle – dont les calendarités rituelles, religieuses ou civiles étaient des cadres.*⁵⁷⁴

Dans cet embarquement dans lequel la cybernétique plonge l'humanité, les effets de la disruption nous engloutissent parce qu'ils sont appréhendés tardivement. Car la disruption court à une vitesse remarquable, elle « *va plus vite que toute volonté, individuelle aussi bien que collective, des consommateurs aux « dirigeants », politiques aussi bien qu'économiques.* »⁵⁷⁵

Quel que soit l'angle sous lequel nous appréhendons le déploiement de la mondialisation contemporaine : économique, cybernétique, culturel et même politique, il ressort qu'elle plonge l'humanité dans la disruption. Dans cette disruption c'est l'humain qui en souffre et l'humanité court à sa perte ; elle tend vers sa fin. La politique libérale qui sous-tend la mondialisation contemporaine semble ne pas être seulement un libéralisme économique ou politique. Il s'étend aussi aux valeurs morales et éthiques. Tout paraît comme si le principe de liberté dont jouit l'homme consiste, pour chacun, d'établir ses propres normes, ses valeurs, indépendamment du code éthique naturel universel (c'est-à-dire celui qui résulte de la raison). Au nom de la liberté et des droits de l'homme chaque individualité tend à créer ses propres valeurs, qu'il entend prévaloir et à universaliser. Ceci est porté par le courant existentialiste qui, remettant en cause l'idée d'une nature humaine déterminée, affirme que l'homme n'est qu'un à construire, il se construit et se réalise par ses actes. En tant qu'un être libre, il doit opérer lui-même ses choix et orienter sa vie telle qu'il le désire. Simone de Beauvoir par exemple, dans une posture existentialiste, militera pour la défense des transgenres puisque, selon elle, rien ne condamne quelqu'un à demeurer dans son genre de naissance, encore moins à garder son sexe originel. Si donc « on ne naît pas femme, mais on le devient » ainsi qu'elle le soutient, il est tout à fait évident que le jeune garçon peut, s'il le désire, développer la féminité en lui et muter du mâle à la femelle.

⁵⁷⁴ Id.

⁵⁷⁵ Id.

L'on nous rétorquera en avançant l'idée de choix et, en tant que tel, c'est une affaire personnelle. Car la personnalité n'est pas universelle puisqu'il n'existe pas une nature humaine antérieure à l'homme et qui serait commune à tous les hommes, de ce fait les choix de X ne sont pas ceux de Y. Si certains trouvent des alibis à leurs choix en disant qu'il s'agit des choix personnels et qu'ils ne s'impliquent pas à tout le monde, nous les taxons alors de mauvaise foi et de méconnaissance des valeurs humanistes dont est porteur l'existentialisme tel que défendu par Jean-Paul Sartre. Selon Sartre, certes c'est l'homme individuel qui, partant de sa subjectivité, se projette dans le monde, se construit, se détermine et réalise son humanité à partir de ses choix personnels. Mais l'homme n'est pas une île au milieu d'un vaste océan. Ce n'est qu'au milieu d'autres hommes qu'il se construit et se réalise. Ce qui signifie que ses choix ont aussi un impact sur les autres hommes, en tant qu'il forme avec eux la communauté des destins. Le problème ne doit donc pas se poser en termes de la liberté de choix, mais il doit être analysé sous l'angle de l'impact qu'un choix individuel peut avoir sur la communauté d'hommes.

Si l'homme est responsable de lui-même, il doit aussi savoir que cette responsabilité s'étend aussi sur tous les hommes, c'est-à-dire qu'il ne répond pas seulement de sa propre personne, mais il est aussi responsable de l'autre. L'homme est responsable de l'homme parce que ses choix, son engagement engagent aussi l'homme. Car le type d'homme qu'il entend créer en lui, il voudrait le projeter sur l'autre. En effet, si on s'appuie sur Sartre, « *il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être.* »⁵⁷⁶ Vouloir créer une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être, à travers nos actes, c'est en fait vouloir que la société nous ressemble, que les autres fassent et soient comme nous. Nous voulons qu'ils soient comme nous, parce que nous estimons que nous posons des bons actes, que nous avons choisi ce qui est bien, la meilleure part et, par conséquent notre choix est une valeur à promouvoir, ainsi que l'entend Sartre : « *Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal ; ce que nous choisissons c'est toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous.* »⁵⁷⁷ Ceci dit, si nous choisissons par exemple d'être homosexuel ou transsexuel, nous engageons l'humanité dans l'homosexualité ou dans la transsexualité, car nous trouvons que c'est bien d'être homosexuel ou transsexuel et, par conséquent, ce sont des valeurs à promouvoir et donc

⁵⁷⁶ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, col. Folio essais, Paris, Gallimard, 1996, pp. 31-32.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 32.

l'humanité doit s'engager sur cette voie. Un tel choix nous met donc face à notre responsabilité vis-à-vis de nous-mêmes et vis-à-vis des autres.

Si donc en me choisissant je choisis l'autre et, de ce fait, je suis responsable de moi et de l'autre, il est nécessaire que je fasse une introspection, que je me questionne sur la qualité de mon choix : quelle est la conséquence du choix dans lequel je m'engage et qui engage aussi l'humanité ? Mon choix est-il éthiquement participatif de la construction de l'homme ? Quel type d'homme j'entends créer ? Pour le cas précis de l'homosexualité que nous venons d'évoquer, il serait judicieux, pour ceux qui font son apologie, de se demander si une telle pratique participe au progrès de l'espèce humaine ou alors à son déclin. Si ses promoteurs trouvent en elle une valeur, pouvant être adoptée par tous, au point où tous les hommes adviennent à avoir pour partenaire sexuel d'autres hommes et que les femmes en fassent autant, l'humanité ne tendra-t-elle pas à sa finitude ? Car en optant pour l'homosexualité nous voyons que « *la population mondiale diminuera rapidement par le vieillissement et la mort. Il y aura de moins en moins de naissances, plus de main-d'œuvre ; et dans un siècle, plus d'humain sur la terre. Ce qui appelle à la fin du monde.* »⁵⁷⁸ D'où l'urgence d'une réorientation de la mondialisation, une mondialisation tournée et centrée sur l'humain. Il faut donc penser une reconstitution de la société.

II. Pour une mondialisation humaniste

II.1 Le panhumanisme comme philosophie de la mondialisation humaniste

L'homme, ainsi que nous l'avons souligné, n'est pas une île au milieu d'un océan, ne communiant avec quiconque hormis lui-même. Bien plus, si nous adoptons une posture existentialiste à savoir que l'humain est une construction quotidienne, que l'homme se définit par ses actions, il faut reconnaître que l'humanité de l'homme est une construction permanente et, de ce fait, la construction ou la réalisation de notre humanité est une implication de tous les hommes, indépendamment de leurs races, sexes, puissances, car nous constituons tous une communauté de destins. En tant que tel, un sentiment de communion, de solidarité doit nous mobiliser pour la réalisation de notre espace commun qu'est le monde. C'est en cela que nous voyons l'humanisme.

Nous pouvons définir l'humanisme comme le sentiment de communion, de propension, de rencontre et de cohabitation avec l'autre, indépendamment de ses origines (ethnique,

⁵⁷⁸ T. Noah Mvogo, *Mondialisation et sous-développement*, p. 78.

nationale, culturelle...) en vue du dévoilement et de la réalisation de l'humain en tout homme. Dans le cadre de la recherche scientifique, E. Saïd conçoit l'humanisme comme la collaboration des chercheurs (de tous les domaines) de par le monde entier, passés, présents, voire futures : « *L'humanisme, disait-elle, est (...) entretenu par un sentiment de communauté avec d'autres chercheurs, d'autres sociétés et d'autres époques : il n'existe pas d'humanisme à l'écart du monde.* »⁵⁷⁹ Dans la mesure où tout est interconnecté dans le monde, aucun champ d'investigation de la connaissance ne peut aller tout seul, car tout part de l'homme et s'achève en l'homme dans la mesure où il est la finalité de toute action. Dans ce cas nous consentons avec E. Saïd que « *Chaque domaine est lié à tous les autres, et rien de ce qui se passe dans le monde ne saurait rester isolé et pur de toute influence extérieure.* »⁵⁸⁰ Si les chercheurs, nonobstant leurs champs épistémologiques, collaborent pour le progrès de la science, nous pensons qu'il est aussi nécessaire que les hommes, ceux-là qu'on qualifie d'humains, collaborent pour la sauvegarde de l'espèce humaine susceptible de décroître à cause du chaos (guerres, promotion des pratiques contre nature, etc.) dont l'homme est lui-même l'auteur. L'homme est victime de sa déraison. L'humanisme voudrait donc que tous les hommes s'unissent, communient et collaborent dans la lutte pour la défense de l'homme, valeur suprême dont la dignité doit être protégée contre toute forme d'assujettissement.

L'humanisme entend alors mener une lutte pour la libération de l'homme, prisonnier des idéologies (économiques, politiques, religieuses, culturelles) de ceux qui réservent ou reconnaissent l'humanité qu'à une catégorie d'hommes, ceux qui pensent que c'est à eux que revient le monopole de définir le monde et qui, en le définissant d'après leurs critères qu'ils affirment d'être meilleurs pour tous, perdent de vue qu'ils rabaissent plutôt l'humanité. Ceci dit, l'humanisme s'oppose à toute forme de partialité dans la résolution des conflits, et aussi à toute forme de marchandisation de tout. Toute chose ne devrait pas être réduite à la marchandise. Or nous remarquons que la mondialisation contemporaine, reposant essentiellement sur la globalisation du marché et l'uniformisation de l'économie, a pour seul mobile la régénération du profit. L'homme, tout comme notre milieu de vie n'est véritablement pas la préoccupation du capitaliste ; tout ce qui importe c'est comment générer de l'argent. Du coup, tout est transformé en marchandise : les biens, la personne humaine, les organes

⁵⁷⁹ E. Saïd, *L'orientalisme*, « Préface », p. III.

⁵⁸⁰ *Id.*

humains⁵⁸¹, peut-être même bientôt l'air que nous respirons nous sera vendu. Car si ce dernier devient davantage polluer à cause de la forte industrialisation du monde, celle-ci ne pouvant pas être ralentie ou modérée, les industriels pourrons aboutir à sa fabrication et le vendront encore plus cher. Seuls les plus aisés pourront s'en procurer.

Denis-Ghislain Mbessa s'insurge contre cette marchandisation de tout, surtout celle de la personne humaine. Il remarque que l'eugénisme ne vise pas seulement l'amélioration des compétences de l'homme, mais il s'agit en fait d'une industrialisation de la reproduction de l'homme où les produits (humains) obtenus sont vendus à ceux qui sont en quête de dopage ou d'immortalité des cellules. Autrement dit l'industrie biotechnologique nous plonge dans un univers où la personne humaine, génétiquement reproduite, peut être « *désormais vendue dans les magasins, en entier ou en détail, par pièces détachées : les reins, le foie, les poumons, le cœur, les dents, les yeux, et tout autre organe à acheter et à greffer chez un autre, au nom de la quête de l'impossible immortalisation de cellules, par nature biodégradables.* »⁵⁸² C'est bien de vouloir améliorer les capacités intellectuelles et physiques de l'homme, mais quant à prendre l'homme pour un moyen, c'est aller contre les principes de l'humanisme. Et l'un de ces principes est de promouvoir la vie en tout homme et à tous les hommes. Or l'amélioration de la performance qui est mise en avant par les NBIC n'est profitable qu'à ceux qui détiennent des moyens leur permettant d'y accéder à cette révolution transhumaniste. Les pauvres, ces laissés pour compte, quant à eux, ne pourront être que des terrains d'expérimentation de la réussite de cette biotechnologie.

Revenons un tant soit peu sur le jeu d'intérêt, la recherche du profit qui meut la mondialisation capitaliste, nous disions que cela conduit à la partialité dans la résolution des conflits. Or celle-ci ne doit pas s'effectuer sur la défense des intérêts, mais plutôt sur la défense de l'homme. Ceci nous amène encore à évoquer Edward Saïd. Dans le conflit israélo-palestinien Saïd a adopté une posture humaniste, en se plaçant du côté des faibles, c'est-à-dire des Palestiniens. Elle a fait de la lutte pour le droit des Palestiniens et leur autodétermination son combat pour le respect de l'humain. Elle s'est faite la justicière et la défenseuse de la cause des Juifs, victimes du génocide. Ce qui est prioritaire pour Saïd, ce n'est pas une société particulière, mais l'humain en général ; c'est lui qu'il faut protéger. Au sujet de la défense de la cause des

⁵⁸¹ Avec la technologie qui accompagne la mondialisation, notamment l'industrie biotechnologie, l'humain est devenue une valeur marchande. Il est vendu soit en gros, soit en pièces détachées, à l'exemple des véhicules dans l'industrie automobile.

⁵⁸² D.-G. Mbessa, *Les rongeurs de troncs*, p. 96.

Juifs elle disait : « *Ce qui compte le plus à mes yeux, c'est que la lutte pour l'égalité entre Israël et la Palestine ne doit avoir qu'un objectif humain, à savoir la coexistence, et non la poursuite et l'élimination et du rejet.* »⁵⁸³ Il s'agit donc de converger l'humanité tout entière vers la lutte pour la protection de l'humain, vers la totalisation de l'homme. Autrement dit, cette lutte consiste à ne voir, dans toutes nos actions, que l'humain ; ne rechercher que son bien, nonobstant ses origines, sa races, ses convictions, ses croyances et autres.

Cette attitude qui consiste à ne voir que l'humain dans toutes nos entreprises, à ne vouloir que son bien est ce que nous qualifions de Panhumanisme. Constitué de « Pan » (qui signifie partout et renvoyant ainsi à l'idée de totalité, et de « humanisme » (doctrine philosophique qui, tout en valorisant l'humain, préconise la recherche de l'intérêt de l'homme et de l'humanité tout entière), le Panhumanisme est une doctrine philosophique qui, partant de la réalité ontologique de l'humain, recommande la reconnaissance de l'humanité en tout homme et de ne rechercher que l'intérêt de l'homme dans le monde entier. Au-delà de la diversité des races et des cultures, l'homme est le même partout. Tous les hommes disposent du même programme génétique, ils sont tous disposés aux mêmes réalisations intellectuelles, ils partagent ensemble le même environnement spatio-temporel qu'est le monde. Dans cette optique le panhumanisme appelle à la communion harmonieuse et pacifique de tous les hommes, malgré leur diversité. Ce n'est que dans cette communion que leur humanité commune se réalisera, que leur humanisation s'accomplira.

L'humanité ne saurait se construire dans la division, la ségrégation ; l'homme ne saurait achever son humanisation en se séparant du reste de la collectivité. Cette entreprise, qui en réalité est un effort moral à accomplir, nécessite beaucoup de sacrifice pour l'homme. Porter à s'unifier aux autres afin de parvenir aux grandeurs suprêmes, l'homme est d'abord appelé à s'unifier à lui-même. Pour ce faire il doit vaincre son égocentrisme et s'ouvrir à l'altérité afin de s'unifier à elle. C'est ainsi qu'ensemble, on accédera à une vie supérieure. Teilhard de Chardin nous donne plus de précision sur cette démarche que l'homme doit entreprendre non seulement pour s'unir à lui-même, mais aussi pour s'unir aux autres. D'après lui,

Pour s'unifier et se concentrer en soi-même, l'être doit rompre beaucoup d'attaches nuisibles. Pour s'unifier avec les autres et se donner à eux, il doit porter atteinte, en apparence, aux privautés, les plus jalousement cultivées, de son esprit et de son cœur. Pour accéder à une vie supérieure, en se centrant sur un

⁵⁸³ E. Saïd, *L'orientalisme*, p. V.

*autre lui-même, il doit briser en soi une unité provisoire. [...] L'effort moral est nécessairement accompagné de douleur et de sacrifice.*⁵⁸⁴

Certains estiment que – du fait de leur puissance, de leur richesse – ils sont la locomotive du monde et que d'autres (qu'ils qualifient de wagons) ne peuvent jamais avancer sans eux, qu'ils n'ont de valeur que parce qu'ils sont tirés par eux (la locomotive). S'il est vrai que la locomotive n'a pas nécessairement besoin des wagons pour se déplacer, il faut néanmoins souligner que c'est grâce aux wagons que la locomotive requiert tout son sens. On ne parle de locomotive que parce qu'il y a des wagons qu'elle tire, sans wagons la locomotive n'est d'aucune importance. C'est comme si on parlait d'un chef sans sujets, un prêtre sans paroissiens. Ceci traduit donc l'idée d'interdépendance dans la société. Au lieu que certains se réfugient dans l'isolement, avec la conviction que leur fortune parferait leur humanisation, réaliserait leur humanité, le panhumanisme soutient que ce n'est que dans la totalisation de tous les humains que l'humanité se réalise, que l'humanisation de l'homme s'achève. En effet, et partant de l'humanisme teilhardien, l'humanité ne peut se construire que dans la fusion, l'interaction de tous les peuples, de toutes les races, toutes les cultures et civilisations. En ce sens Teilhard de Chardin affirme qu'il n'y a « *pas d'avenir évolutif à atteindre pour l'homme en dehors de son association avec tous les autres hommes.* »⁵⁸⁵ L'humanité se conçoit dans une « prise en masse », une « planétisation » de la réalité humaine, où tous les peuples, toutes les civilisations sortent de leur périphérie et entrent en contact, parvenant ainsi à un degré d'interdépendance économique, communiant physiquement et sachant qu'ils ne peuvent croître qu'en s'interpénétrant⁵⁸⁶.

La mondialisation contemporaine semble se contredire dans ses idéaux de totalisation de l'humanité. C'est elle qui prône la globalisation ou alors la totalisation, mais en même temps le monde contemporain brille par l'individualisme. Ce que la mondialisation capitaliste totalise ou globalise, ce n'est que le système économique, non pas dans le but de parvenir à l'humain, mais plutôt pour la sauvegarde des intérêts des individualités. L'humain devient ainsi servant des systèmes économico-politiques et idéologiques. Au lieu de promouvoir une collectivité humaine universelle pour la construction, la réalisation de l'humanité en soi et pour soi, et l'achèvement de l'humanisation de l'homme, la mondialisation contemporaine nous plonge dans les individualités. Chaque homme pense trouver son salut dans son individualité. Ce qui fait que chacun se concentre sur son « moi », son « je ». Chaque État, chaque peuple, chaque

⁵⁸⁴ P. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919), Paris, Seuil, 1965, p. 195.

⁵⁸⁵ P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1956, p. 168.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 172.

civilisation tend ainsi à défendre ses causes personnelles, ses intérêts, oubliant que nous formons, avec les autres, la communauté des destins, notre destinée est collective.

Nous devons nous rendre à l'évidence que c'est dans la collectivité que ce monde se construira ; c'est dans l'interdépendance et l'interpénétration des énergies que nous parviendrons à la véritable mondialisation, une mondialisation humaniste, c'est-à-dire une mondialisation où tous les peuples feront de l'homme le centre d'intérêt principal de leur communion, de leurs relations. Nous devons partir de nos particularités, de nos individualités pour entrer dans la collectivité, l'universel (l'universel humain) où s'annulera notre égo. Autrement dit, nous devons-nous évader de cette prison « *spécifiquement corpusculaire et éphémère* »⁵⁸⁷ qu'est la personnalité et la propriété, afin d'accéder dans la liberté qu'offre la collectivité en tant qu'elle garantit notre personnalité et l'accompagne dans son édification. Ceci montre que l'universel et le personnel ne se distancient pas, ils se complètent plutôt dans leur totalisation, ainsi que nous le lisons chez Teilhard de Chardin : « *Loin de s'exclure, Universel et Personnel (c'est-à-dire « Centré ») croissent dans le même sens et culminent l'un dans l'autre en même temps.* »⁵⁸⁸ Si donc le panhumanisme vise la communion collective de tous les hommes, indépendamment de leurs origines, de leurs cultures, en ceci qu'il y a quelque chose de commun à tous les hommes, à savoir l'humain, la mondialisation humaniste se présente alors comme une marche collective vers l'éveil de l'humain, vers son expression.

II.2 La prise en compte de l'humain comme socle de la mondialisation humaniste

« *C'est au sujet qui est en chacun de nous et qui seul peut nous transformer en acteurs, en créateurs de notre avenir et de nous-mêmes qu'il faut donner la parole, afin qu'il nous parle et nous exhorte à la libération de nos projets.* »⁵⁸⁹ Ce sujet auquel fait allusion Alain Touraine est ce que René Descartes a appelé le « Bon sens », ou la conscience morale selon Rousseau. Pour nous il s'agit de l'Humain. Il faut laisser s'exprimer l'humain qui se trouve en chaque homme, il faut le laisser se mouvoir dans la créativité libératrice de l'humanité tout entière. L'humanité, mieux encore l'humain est prisonnier du sens guidé et orienté de l'Histoire, reposant principalement sur la technicisation du monde et l'accumulation de l'avoir. La mondialisation capitaliste, puisqu'il s'agit d'elle – celle qui se conçoit comme la fin de l'histoire en ceci qu'elle exprimerait la manifestation de la volonté universelle de la communauté des

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁸⁹ A. Touraine, *La fin des sociétés*, Col. « La couleur des idées », Paris, Seuil, 2013, pp. 25-26.

destins – a instauré une société monde où l’avoir serait la concrétisation de l’humain, où d’une part il y a des humains, parce qu’ils possèdent assez de biens et, d’autre part des inhumains, c’est-à-dire ceux dont la précarité ne leur permet pas de s’arrimer à la donne, à la logique de la mondialisation. Voilà pourquoi André Tosel voit en la mondialisation capitaliste une division de l’humanité. Plus précisément il dit que cette mondialisation est celle dans laquelle

*l’humain se produit en se divisant dans les inégalisations qui structurent la hiérarchie sociale. La mondialisation réalise l’humain dans l’inhumain d’une séparation accrue entre ceux qui ne donnent pas parce qu’ils n’ont plus rien à donner et ceux qui ne donnent pas parce qu’ils ne veulent rien donner. Le droit se divise dans les inégalités croissantes de sa diction au moment où les plus puissants occupent la place de l’universel.*⁵⁹⁰

Tout se passe donc comme si certains avaient plus d’humanité que d’autres et, par conséquent, les moins humains seraient condamnés à rester dans leur condition et servir, de ce fait, d’instruments aux « humains ». L’économie-monde capitaliste bafoue le sens commun ; le bien commun n’est plus « la chose du monde la mieux partagée ». Et le premier bien commun de l’humanité, cette communauté des destins, c’est l’humain qui est en chaque homme. C’est lui qui, indépendamment de nos origines, de notre statut social, de nos avoirs, fait notre grandeur et notre différence par rapport aux autres existants. Voilà pourquoi la mondialisation humaniste vise l’équilibre planétaire de tous les peuples dans l’accès aux ressources que nous offre gracieusement notre espace vital commun. C’est donc la raison pour laquelle nous émettions plus haut la nécessité d’une réforme de certaines institutions internationales, au rang desquelles l’ONU.

La réforme de l’ONU que nous avons défendue, à la suite de Huntington et Njoh-Mouelle, vise à ce qu’on aboutisse à une gestion équilibrée et même équitable des ressources mondiales en vue d’un monde uni et solidaire. L’unité du « monde de la globalisation », selon la terminologie de Njoh-Mouelle, ne saurait se réaliser dans une dynamique de rapport de forces hégémoniques. Un monde où les puissances hégémoniques tendent à le globaliser, à le totaliser drastiquement. Elles se présentent en prédateurs qui dépouillent les faibles de leurs ressources. Cette unité devrait plutôt s’opérer

autour des problèmes engageant d’emblée le destin de tous les hommes vivant sur la planète Terre et qui sont d’emblée des problèmes globaux, une globalisation autour des communes aspirations fondamentales de tous les peuples et de tous les êtres humains à connaître et à vivre le bien-être et la sécurité que favorisent les

⁵⁹⁰ A. Tosel, *Un monde en abîme ?*, p. 94.

*progrès scientifiques dans tous les domaines, tels ceux de la santé, de l'alimentation et de l'instruction en général.*⁵⁹¹

Il n'est donc pas question de développer des pseudo-programmes d'aide et d'assistance au développement en direction du Sud, notamment l'Afrique. Mais il faut que l'ONU mette tout en œuvre pour que tous les hommes, tous les peuples aient les mêmes conditions de vie. Certains ne doivent pas être les destinataires de la non qualité, des génériques, des résidus, des contrefaçons, pendant que d'autres bénéficient des produits de première qualité. « *Les aspirations au bien-être et à l'épanouissement de tout homme concernent pourtant tous les hommes, où qu'ils vivent.* »⁵⁹² Si la mondialisation vise donc à unir, à totaliser, dans le sens de la globalisation, un tel groupement ou concentration doit se faire autour des questions essentielles qui touchent l'humain : la faim, la pauvreté, les crises sécuritaires et sanitaires, le terrorisme, etc. La mondialisation globalisante est celle qui doit engager tous les peuples à plus de solidarité « *autour du sens de l'humain et de la protection du genre humain et de l'environnement.* »⁵⁹³ Cette solidarité consistera à lutter pour le maintien de la paix dans le monde, une lutte objective et impartiale contre le terrorisme, les trafics humains et l'esclavage ; une lutte pour l'amélioration de la couverture santé universelle. Pour une véritable gouvernance globale assurée par l'ONU, il serait judicieux « *de mettre au point des normes intangibles susceptibles de permettre la traduction en actes de la mise en œuvre d'une authentique solidarité humaine, par-delà les cadres nationaux et étatiques.* »⁵⁹⁴ Ce n'est qu'en accomplissant une telle entreprise que nous parviendrons à cette unité du monde que vise la mondialisation, où tous les peuples pourront parler d'une seule voix, avoir le même langage. Car ce qui est vrai et qu'il faut souligner, est que les hommes voudraient sauver la « Tour de Babel », c'est-à-dire qu'ils voudraient reconstruire cette unité mythique de la « Tour de Babel », ou du moins la réaliser. Ceci n'est possible que si nous nous engageons à la reconstruction d'une véritable société mondiale.

La société à reconstituer est celle dans laquelle le *Daisen* doit être placé au centre des préoccupations de l'homme. En tant qu' « être jeté » dans le monde et l' « être avec », l'homme doit savoir pouvoir se projeter non seulement dans le temps et dans l'espace. Il est appelé à construire des protentions collectives puisqu'il est un être avec, avec les autres ; c'est avec eux qu'il vit et se réalise. Reconstruire la société sera donc une prise en compte de la valeur

⁵⁹¹ *Ibid.*, pp. 89-90.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 90.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 92.

collective des hommes. Il s'agira d'une société dans laquelle tous les hommes, collectivement, retraceront leur passé et projeteront un avenir décent, digne et honorable. Cette société devra instaurer une nouvelle époque que Stiegler appelle « l'épiphilogenèse ».

Contrairement à cette époque que nous vivons, la nouvelle époque, celle de l'épiphilogenèse nécessitera la mise en place d'une calendarité et d'une cardinalité elles-mêmes intégrées et mondialisées. Une époque qui permettra « *l'établissement des protentions collectives par la constitution de nouveaux circuits de transindividuation* »⁵⁹⁵. Il est question de reconstituer une société où les individus partagent leurs savoirs en tant que potentialité. Voilà pourquoi Stiegler dit que « *La reconstitution d'une véritable société automatique est ce qui ne peut advenir que par l'établissement d'une véritable économie du partage – ce que produit l'actuelle disruption étant tout au contraire une déséconomie du partage, c'est-à-dire une de ceux qui partagent par ce qu'ils partagent.* »⁵⁹⁶ Le partage dont il est question ici est celui du savoir, des ressources économiques et énergétiques. Bref le partage de tout ce qui rend vivable la vie. Voilà pourquoi la mondialisation humaniste se présente comme la reconstitution d'un véritable réseau social, non pas virtuel, mais physiquement observable à travers les liaisons physiques et spirituelles de tous les éléments du monde, en vue d'une véritable société-monde où se pratiquent et se partagent les valeurs humaines telles : la solidarité, l'hospitalité, la collectivité, l'amour de soi et de l'autre, ainsi que toute autre valeur faisant l'humanité de l'homme et contribuant à son humanisation.

Nous disions que c'est dans l'unité que l'homme s'accomplit. Étant Détaché du reste (des autres), notre humanisation reste inachevée, incomplète. Ce n'est que dans la convergence vers ce que Teilhard de Chardin appelle « le point Omega », c'est-à-dire la collectivité que notre civilisation ou notre humanisation s'accomplit. Car en entrant dans la collectivité nous sortons de notre en soi, de notre individualité pour embrasser le pour soi afin d'être un homme accompli, un en soi et pour soi. Seulement que dans cette collectivité, cet universel humain sur lequel nous fondons la mondialisation, notre identité n'a pas à s'annihiler dans l'universel. La mondialisation humaniste promeut plutôt la préservation des identités spécifiques de chaque peuples, contrairement à la mondialisation capitaliste qui génocide les identités culturelles ou civilisationnelles des peuples mondialisés. La mondialisation humaniste se fonde sur le transfert synallagmatique des identités ou, pour être plus précis, des cultures ou des civilisations. C'est ce que Teilhard de Chardin appelle la synthèse des centres. Ainsi au lieu d'un universalisme

⁵⁹⁵ B. Stiegler, *Dans la disruption*, p. 95.

⁵⁹⁶ *Id.*

qui voudrait que le monde soit observé à partir d'un seul prisme, d'un seul angle, une seule fenêtre, nous proposons le pluriversalisme.

II.3 Le pluriversalisme culturel : gage de la mondialisation humaniste

Aimé Césaire, dans une lettre adressée à Maurice Thorez le 24 octobre 1956, disait qu'« *il y a deux manière de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l'« universel»* ». ⁵⁹⁷ Ceci traduit l'idée d'ouverture réciproque des particuliers afin de former le collectif, l'universel. Car ce n'est que dans le collectif que l'homme peut s'exprimer et manifester son humanité. Mais il n'a pas à se fondre dans l'universel, comme le sucre dans l'eau. L'universel humain est un universel diversifié, il doit tenir compte de la différence, de la diversité des peuples, de leurs cultures. Bref c'est un universel que nous pourrions qualifier de l'Un et du multiple. C'est dans ce sens que Césaire conçoit l'universel. Il disait : « *Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers* ». ⁵⁹⁸ Si l'universel ou le collectif humain n'a pas à éteindre les identités spécifiques des peuples, cela signifie que celles-ci sont une richesse que les hommes devraient exploiter dans leur processus d'humanisation, car un seul angle ne peut pas nous permettre de saisir l'immensité du monde, une seule rationalité ne peut pénétrer l'intelligibilité du réel. Or la mondialisation matérialiste paraît être un universel unidirectionnel, un rationalisme dominant. Voilà pourquoi nous proposons une mondialisation fondée, non pas sur l'universalisme, mais plutôt sur le pluriversalisme.

On nous demandera peut-être en quoi le pluriversalisme diffère-t-il de l'universalisme, le pluriversalisme ne serait-il pas une autre façon de dire l'universalisme ? Il n'en est pas le cas. L'universalisme est une totalisation pour une pensée unique, un système unique. Si le collectif résulte de l'union des particuliers, preuve de la diversité, la pensée unique, la direction unique que défend l'universalisme découlera de quel particulier, quand il est vrai que chaque particulier défend son identité et voudrait la prévaloir ? Certains ont présenté le « Rendez-vous du donner et du recevoir » senghorien comme une invite à l'universalisme. Pourtant Senghor, en parlant de Civilisation de l'universel fondée sur la rencontre des peuples, où chaque civilisation puisera le meilleur chez l'autre, reconnaissait par là la diversité qui caractérise l'humanité et, en même temps il reconnaissait que les différentes civilisations constituent les multiples loupes, les différentes fenêtres à travers lesquelles nous regardons le monde. Ainsi la rencontre de ces

⁵⁹⁷ A. Césaire, « Lettre à Maurice Thorez », in <https://lesmaterialisme-dialectique.com>.

⁵⁹⁸ *Id.*

civilisations où elles interagissent, doit se concevoir en termes de transfert synallagmatique des énergies, c'est-à-dire des connaissances, des savoirs, des valeurs humaines que possède chaque peuple. C'est dans cette optique que nous parlons de pluriversalisme.

Nous empruntons le terme « pluriversalisme » chez Serge Latouche qui, lui-même, le doit à Raimon Panikkar. Panikkar, reconnaissant la diversité culturelle, s'indignait contre l'universalisme occidental. De ce fait il recommandait ce qu'il a appelé le « pluriperspectivisme ». Pour lui il est impossible de vouloir une pensée unique, d'envisager un *uni-versum* c'est-à-dire un seul côté, tourné vers l'un. Le monde est pluriel et il mérite d'être construit en termes de *pluri-versum*. Selon Panikkar, le monde ou l'humanité est constitué de plusieurs peuples dont chacun a une identité particulière, spécifique.

La mondialisation humaniste, dans sa perspective pluriversaliste, entend préserver les identités particulières, c'est-à-dire les spécificités culturelles de chaque peuple. Il n'est pas question de transformer de manière négative la vie des êtres humains, en cherchant par tous les moyens « à remplacer leur identité, leur culture » afin de leur imposer une culture autre.⁵⁹⁹ En interagissant, chaque culture doit s'enrichir de la culture de l'autre ; elle doit préserver la même énergie qu'elle a transmise à l'autre, et se renforcer davantage de l'énergie qu'elle reçoit de l'autre. C'est ce que vise le pluriversalisme. Dans cette logique le pluriversalisme est une doctrine de l'acculturation, au sens que donne Serge Latouche à ce terme. Serge Latouche entend par acculturation un échange réciproque et équilibré des faits culturels entre les cultures, sans que l'une ne soit phagocytée par l'autre. C'est une intégration douce et paisible. Plus précisément selon lui : « *Lorsque deux cultures entrent en contact, si les traits culturels qui s'échangent se contrebalancent et que chacune conserve son identité et sa dynamique propres après assimilation des éléments étrangers, on parlera d'acculturation réussie.* »⁶⁰⁰ Dans le cas contraire, c'est-à-dire lorsqu'une culture rencontre l'autre, non pas pour la connaître, mais pour s'imposer à elle, pour la dominer, il s'agit d'une agression culturelle dont les conséquences peuvent être soit le génocide (lorsque l'agression est physique, c'est-à-dire faite sur les hommes), soit l'ethnocide (une agression symbolique, en tant qu'elle touche seulement la culture). Cette dernière forme d'agression est, selon Latouche, « *le stade suprême de la déculturation.* »⁶⁰¹

⁵⁹⁹ D. G. Mbessa, *Les rongeurs de troncs*, p. 92.

⁶⁰⁰ S. Latouche, *L'occidentalisation du monde*, p. 86.

⁶⁰¹ *Id.*

Le pluriversalisme nous amène alors à constituer un collectif, du moins un universel diversifié et parfaitement intégré. Contrairement à l'universalisme occidental qui veut uniformiser, standardiser, homogénéiser le monde en faisant triompher une seule culture qui n'est rien d'autre que la leur, le pluriversalisme tient compte de la différence et préserve les particuliers. Dans une posture d'hétérogénéité culturelle, le pluriversalisme prône le respect des identités particulières des peuples. La diversité est un atout, une richesse que doit saisir l'humanité. Elle n'est pas un handicap pour l'unité, au contraire la diversité culturelle est un avantage, elle est le socle de l'édification de notre humanité. Autrement dit, « *loin d'être un handicap (...), la diversité culturelle, la pluralité des consciences et la variété des modèles de fonctionnement [font] grossir le tronc commun de la connaissance.* »⁶⁰² Le pluriversalisme est donc une ethnophilosophie, entendue comme philosophie considérant qu'il existe des différences entre les peuples et que, bien que ceux-ci interagissent pour l'intégration dans la collectivité des hommes, chacun préserve pourtant son identité. Il s'agit, de ce fait, d'une philosophie de la vie des cultures.

Dans un monde multiculturalisé, nous proposons le pluriversalisme comme antidote à l'occidentalisation tous azimuts du monde et à toute forme de domination culturelle que n'importe quelle puissance hégémonique pourra exercer sur les autres peuples. Le pluriversalisme, pensons-nous, amoindrira ou, du moins, épargnera l'humanité du sinistre choc des civilisations prévisionné par Huntington. Un choc causé par des positions et des ambitions hégémoniques et impérialistes que nourrissent les États phares de certaines aires civilisationnelles en quête d'une position géostratégique mondiale, du fait de leurs avancées technologiques et scientifiques, de leur puissance économique et même militaire. L'humanité n'a pas à sombrer dans une belligérance civilisationnelle et même dans toute forme de conflit. La guerre certes, est le compagnon de l'homme. Les hommes se font la guerre soit pour conserver leur vie, soit pour s'imposer aux autres et affirmer leur notoriété. Mais si c'est la raison qui hisse l'homme au sommet de l'humanité, si c'est elle qui fait sa grandeur, l'homme peut aussi comprendre que tout ce qui est possible de faire n'est toujours pas permis de le réaliser. S'il est de son règne animal qu'il peut faire la guerre, il est aussi de sa nature humaine, de sa nature raisonnable de pouvoir l'éviter. Et la première démarche à suivre dans cette entreprise est de reconnaître l'altérité.

⁶⁰² D. G. Mbessa, *Les rongeurs de troncs*, p. 162.

L'homme doit reconnaître que si l'humanité est constituée de diverses cultures, races et autres, cela relève du bon vouloir de la nature. C'est elle qui a établi cette diversité. Personne, en venant au monde, n'a déterminé par lui-même le milieu devant l'accueillir ; nous sommes des êtres indépendamment jetés et qui, dans leur devenir, dans leur réalisation, doivent s'ouvrir à l'altérité. Et en s'ouvrant à l'autre, l'homme doit reconnaître les limites de ses systèmes de pensée, c'est-à-dire accepter qu'il n'est pas assez outillé pour comprendre le monde, pour l'apprécier et juger les autres. Ainsi pour mieux saisir le monde, il faut emprunter à d'autres leurs loupes ; chaque civilisation doit faire avec les autres, les civilisations doivent interagir. C'est un appel à l'acceptation de l'autre, acceptation qui doit dépasser la dimension de la simple tolérance afin d'intégrer la convivialité. C'est ce que Panikkar entend par pluralisme dont nous tirons, à la suite de Serge Latouche, l'idée de pluriversalisme culturel. Selon lui,

Pluralisme ne signifie pas la simple tolérance de l'autre, vu qu'il n'est pas encore fort ; pluralisme signifie l'acceptation de notre contingence, la reconnaissance que ni moi ni nous, n'avons de critères absolus pour juger le monde et les autres. Pluralisme signifie qu'il y a des systèmes de pensée et des cultures incompatibles entre eux ou, en utilisant une métaphore géométrique, qu'ils sont incommensurables (tels que le sont le rayon et la circonférence ou l'hypoténuse et le cathète, en restant pour autant en coexistence et co-implication). La convivialité est quelque chose de beaucoup plus profond que la simple tolérance mutuelle⁶⁰³.

Ceci revient à dire que le pluriversalisme tend à apaiser les appétits hégémoniques civilisationnels où certains estiment que leurs avancées technologiques, scientifiques et militaires, leur puissance économique témoignent de la supériorité de leur civilisation, de leur culture et que, de ce fait, les autres peuples doivent s'arrimer à leur modèle de développement, qu'ils doivent épouser leurs idées, leurs systèmes de pensée. À chaque peuple sa culture, et aucune culture n'est supérieure ou inférieure à aucune autre. Nous dirons même qu'aucune culture n'est meilleure ou bonne et aucune n'est médiocre ou mauvaise : toutes les cultures se valent. C'est chaque peuple qui organise sa vie, élabore ses normes et développe ses connaissances, ses savoirs et ses mœurs à partir de ses lectures du monde et de ses expériences avec son milieu naturel. Seulement que comme nul n'est parfait, comme chacun souffre d'insuffisance, les cultures interagissent, s'interpénètrent en vue de leur complétude, leur complémentarité. Denis G. Mbessa ne dit-il pas que « toutes les cultures sont complémentaires et appelées à construire ensemble la civilisation de l'universel, [ce] rendez-vous du donner et

⁶⁰³ R. Panikkar, « Les fondements de la démocratie (force, faiblesse, limite) », cité par S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance*, p. 76.

*du recevoir [dont parlait] Léopold Sédar Senghor »*⁶⁰⁴ ? En l'admettant, il n'est donc pas question de stigmatiser, de démoniser la culture de l'autre et de prétendre le civiliser sous prétexte qu'il est un barbare, tout simplement parce qu'il ne fait pas, ne pense pas ou n'agit pas comme vous. Le barbare, nous pensons est celui qui ne respecte pas l'autre dans sa différence, c'est celui qui veut imposer ses schèmes de pensée aux autres, bref c'est celui qui pense que l'humanité ne se résume qu'à sa seule civilisation.

C'est le vouloir d'imposer notre culture aux autres qui peut créer le choc qu'a prévisionné Huntington et dont, d'après Latouche, « *le gouvernement américain tente par tous les moyens de rendre « auto réalisateur »* ». »⁶⁰⁵ Ce choc peut se réaliser dans la mesure où chaque peuple devient de plus en plus jaloux de son identité, nul ne veut subir la déculturation contenue dans l'occidentalisation, mieux encore l'américanisation du monde. Aucune société ne voudrait pas voir sa culture être phagocytée. Même les sociétés colonisées, comme la société africaine en pleine reconstruction culturelle qui cherche à se ressaisir de l'esprit de sa culture afin de restaurer une culture africaine, bien que dépourvue de son authenticité anté-coloniale. Le choc culturel prédit par Huntington peut donc être évité si les civilisations entrent dans la mouvance du dialogue tout en s'armant de tolérance, de convivialité. Si le monde est un, il est pourtant diversifié en ses différentes composantes : végétales, animales, sociologique. On peut unir ces diverses composantes sans pour autant prétendre les uniformiser. Le choc des cultures peut donc être évité si on opte pour le pluriversalisme. En d'autres termes, et à la suite de S. Latouche, « *nous pensons même que la voie du « pluriversalisme » tracée par le théologien et philosophe Indo catalan, Raimon Panikkar, est la seule qui offre un espoir d'éviter la chute dans la barbarie, voire même le suicide de l'humanité.* »⁶⁰⁶

Le pluriversalisme est nécessaire pour la construction de notre maison commune (le monde) dans l'optique de la rendre humainement habitable et vivable. Cette construction de notre humanité et la réalisation de notre humanisation communes ne se fera qu'avec la collaboration et la participation de tous les peuples, de toutes les civilisations. Cela ne serait possible que si cette collaboration est adossée sur la tolérance, la convivialité, lesquelles reposent sur l'acceptation de la différence. À cet effet laissons encore parler S. Latouche qui nous présente les bienfaits du pluriversalisme :

⁶⁰⁴ D. G. Mbessa, *Les rongeurs de troncs*, p. 163.

⁶⁰⁵ S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance. L'autre Afrique*, p. 74.

⁶⁰⁶ *Id.*

*Il est sans doute essentiel à la survie de l'humanité, et précisément pour tempérer les explosions actuelles et prévisibles d'ethnisme, de défendre la tolérance et le respect de l'autre, non pas au niveau de principes universels vague et abstrait, mais en s'interrogeant sur les formes possibles d'aménagement d'une vie humaine plurielle dans un monde singulièrement rétréci.*⁶⁰⁷

Le pluriversalisme entend alors instaurer une société universelle diversifiée, c'est-à-dire pluriversaliste, une société où toutes les civilisations coexisteront et se souderont les coudes pour affronter ensemble les problèmes qui touchent l'humanité. À travers le pluriversalisme nous envisageons faire rayonner une société culturelle collective qui protège de toute la force collective les peuples et les États de chaque civilisation, de sorte que chaque civilisation interagissant avec les autres, s'intégrant dans le collectif, s'intègre pourtant à elle-même et garde en même temps son identité. Nous pouvons remarquer que dans une telle logique, le but du pluriversalisme est, non seulement de restaurer une société monde humaine, mais aussi de recadrer ou de ré-orienter la politique de développement des sociétés. Si la technicisation du monde conduit au développement, celle-ci doit être au service de l'homme et non le contraire. Oublié par la technique et l'internationalisation tous azimuts du capital marchand, l'humain a été réduit à une simple valeur marchande par la mondialisation capitaliste. Ainsi nous pouvons conclure, avec Pius Ondoua qui dit :

*au-delà de toute technodémence béate et irresponsable, et à partir d'une appréciation inappropriée des limites et des dangers de modèle de développement en œuvre, pour l'homme et pour la planète, il s'agit de créer un cadre véritablement humain, dans lequel le style de développement préserve, sans les hypothéquer, l'humain dans l'homme, c'est-à-dire son authenticité, ainsi que le patrimoine planétaire lui-même, qui est commun à toute l'humanité, présente ou à venir.*⁶⁰⁸

Étant parvenus à un tel degré de rationalité, nous pensons que le monde tendra vers la paix dont l'humanité reste toujours mendicante.

CHAPITRE IX : PLAIDOYER POUR LA PAIX MONDIALE

La paix mondiale est prise en hontage par des rivalités économiques et surtout hégémoniques entre les grandes puissances mondiales. Des foyers des tensions émergent de part et d'autre dans le monde. Toute chose qui rend alors difficile la coexistence harmonieuse des peuples dans le monde. Certes, l'homme est un problème, c'est-à-dire qu'il est

⁶⁰⁷ Ibid., p. 75.

⁶⁰⁸ P. Ondoua, *Un mandat au Sénat. L'expérience d'une transition des amphis à l'hémicycle*, Paris, L'Harmattan-Cameroun, 2018, p. 57.

naturellement belliqueux. Mais en même temps il est capable de transcender cette nature belliqueuse afin de parvenir aux hautes sphères de la rationalité pour trouver des solutions aux multiples problèmes auxquels ils font face. Convaincus que l'humanité ne saurait être condamnée au pire, et compte tenu que ce sont les intérêts économiques qui hypothèquent la paix dans le monde, nous envisageons, dans cet ultime chapitre, présenter les mobiles devant contribuer à l'atteinte de cet idéal suprême que les hommes mendient au quotidien : la paix.

I. La lutte contre le capitalisme

I.1 Le capitalisme : système de paupérisation et menace de la paix mondiale

La thèse fukyamienne de « la fin de l'histoire » atteste que le triomphe de la démocratie et surtout la planétisation du libéralisme économique sont la preuve de l'apparition d'un monde où les peuples, les États marcheront désormais à l'unisson, un monde où le marché mondial va désormais unir les sociétés en apaisant les tensions. Cette idée est encore plus soutenue avec l'ouverture de l'Extrême-Orient à la libre-entreprise et au marché mondial. En effet pour certains observateurs, grâce à leur croissance économique, les pays de l'Asie allaient instaurer la paix et l'harmonie dans le monde. Selon ces observateurs, les échanges commerciaux entre les Extrême-Orientaux et le reste du monde instaureront des relations économiques entre les États, car « *les échanges commerciaux constituent invariablement un facteur de paix.* »⁶⁰⁹ Ce point de vue ne nous paraît pas crédible. Certes les échanges commerciaux favorisent le rapprochement et le contact des hommes, mais ils ne les mettent pas à l'abri de toute tension, ils ne garantissent toujours pas la convivialité et la cohésion harmonieuse entre eux. En un mot les échanges commerciaux sont susceptibles d'engendrer de vives tensions économiques, pouvant paralyser la diplomatie entre les États. C'est pourquoi Huntington pense que « *le commerce entre les pays produit autant de conflits que de profit.* »⁶¹⁰

Depuis la chute du communisme et la prétendue démocratisation des États, les tensions s'accroissent davantage dans le monde. Du bout du globe à l'autre, on dénombre une multitude de foyers de tension et ce, depuis la fin du fameux conflit idéologique entre capitalisme et communisme. On peut citer, entre autres, la guerre du Golfe, celle d'Afghanistan ; les attentats du 11 septembre 2001 ; les tensions économiques entre la Chine et les États-Unis d'Amérique ; la crise russo-ukrainienne, les tensions entre la Russie et l'Occident (notamment les États-Unis) ; sans oublier le terrorisme mondial et les guerres de sécession qui ont cours dans certains

⁶⁰⁹ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 240.

⁶¹⁰ *Id.*

États. Toutes ces tensions témoignent de l'échec de la politique de développement portée par le capitalisme. D'où la nécessité de la mise en œuvre d'une véritable politique visant le maintien de la paix dans le monde.

Qu'est-ce qui divise généralement les hommes, si ce n'est la propriété ? Tout le monde n'ayant pas accès aux ressources qu'offre la terre, ou alors que chacun ne bénéficiant pas des revenus de leur exploitation, il s'en suit des querelles, des luttes et des envies de séparation. Ce qui montre que les politiques de développement et de satisfaction de tous ne sont pas bien élaborées, elles ne servent qu'à quelques-uns. Il ne peut y avoir la paix dans un monde où il règne l'injustice, due aux appétits égoïstes d'une minorité qui contrôle les ressources naturelles du monde. Comment peut-on vivre, harmonieusement et paisiblement, ensemble dans un monde où les inégalités sociales règnent davantage, du fait du manque d'une véritable justice distributive ? Les guerres, le terrorisme sont en partie la conséquence de l'injustice ambiante dans le monde. S'il faut combattre le terrorisme dans le monde, il serait judicieux que ce combat soit accompagné de celui contre l'injustice. Si l'Occident en général et les États-Unis en particulier veulent venir à bout du terrorisme dans le monde, à l'instar de celui qui entraîna l'effondrement des deux Tours jumelles de New York, le 11 septembre 2001, ils se doivent de restaurer l'équilibre social mondial. Les attentats du 11 septembre semblaient donc ainsi être un appel à la justice mondiale. À propos Samir Amin disait : « *Après l'attaque des cibles symboles que représentent le centre financier de New York et le Pentagone il est temps de comprendre qu'il ne peut y avoir de front uni contre le terrorisme sans front uni contre l'injustice internationale et sociale.* »⁶¹¹

Il n'y a pas de paix possible dans la désunion des peuples et des États, que ce soit à l'échelle nationale, continentale et surtout mondiale. La paix mondiale est menacée par la balkanisation, spirituelle, idéologique et même territoriale des peuples et des États. Pour un monde de paix, il est opportun que les frontières, l'une des causes des conflits dans le monde, deviennent sans importance. Ces frontières, pour le cas d'espèce de l'Afrique, tendent à maintenir la domination des ex puissances coloniales et, de ce fait, alimentent des rivalités non seulement entre ces puissances coloniales et les nouvelles puissances, mais aussi entre les États africains entre eux. Pour pallier à ce péril les États gagneraient à transcender les limites territoriales qui les séparent diplomatiquement, qu'ils constituent des blocs de solidarités et, pourquoi pas d'unité. C'est cet élan de solidarité et d'unité qui portera les États au

⁶¹¹ S. Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*, p. 148

développement et, par conséquent, instaurera la paix dans le monde. C'est sans doute la raison pour laquelle Nkrumah lançait des appels incessants à l'unité de l'Afrique. C'est pour la paix dans le monde que ce mendiant de l'unité africaine invitait les États africains à abolir les frontières arbitraires héritées de la colonisation afin de s'unir : « *C'est aussi dans l'intérêt de la paix que nous promouvons l'unité. Une Afrique unie pourrait mieux contribuer à la paix et au progrès de l'humanité.* »⁶¹²

L'unité n'est possible qu'avec l'abolition de toute forme de domination. Tant que certains peuples, certaines classes seront encore sous la domination et l'exploitation par d'autres, la paix mondiale sera toujours menacée. Pour cela toute forme de domination, d'assujettissement et même la division des sociétés en classes doivent être énergiquement combattues. Une fois de plus, en parlant de la lutte contre l'impérialisme occidental en Afrique, Nkrumah dit :

*Quand nous autres Africains dénonçons l'impérialisme et son dernier rejeton, le néo-colonialisme, nous ne le faisons pas simplement parce que nous croyons que l'Afrique appartient aux Africains et doit être gouvernée par eux, mais aussi dans l'intérêt de la paix universelle, qui est si essentielle à notre développement et à notre liberté.*⁶¹³

De tout ce qui précède nous pouvons constater que c'est l'esprit de domination, de discrimination raciale, le refus de reconnaître l'humanité à certains individus qui hypothèquent la paix mondiale. Le colonialisme, que dire, le néo-colonialisme entrave toute entreprise de maintien de la paix dans le monde. La domination prive les libertés. C'est le besoin de plus de liberté, le besoin de reconnaissance, ainsi que l'aspiration à un mieux-être et à l'épanouissement qui révolte les peuples assujettis. Si la paix est un bien précieux pour l'humanité tout entière, il s'en suit que « *l'indivisibilité de la paix repose sur l'indivisibilité de la liberté.* »⁶¹⁴ La domination des peuples, la polarisation du monde menacent la paix dans le monde. Cet impérialisme et cette polarisation sont soutenus et entretenus par le capitalisme. Celui-ci a conduit à la division tripartite du monde, tout ceci en fonction du degré de développement des pays, évalué par les pays développés.

En référence à leur niveau d'industrialisation et, par conséquent, de leur développement, les pays industrialisés occidentaux ont qualifié de Tiers-monde les pays présentant un niveau de développement précaire. Avant il s'agissait précisément des pays d'Afrique, ceux d'Asie et

⁶¹² Kwame Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, Col. Textes politiques, Paris, Présence Africaine, 1994, p. 234.

⁶¹³ *Id.*

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 235.

ceux d'Amérique latine. Avec la croissance économique de certains pays de l'Asie (Chine, Japon, Corée), le Tiers-monde fait davantage référence aux pays d'Afrique, quelques-uns de l'Asie et de l'Amérique latine. Ces pays s'identifient par un déficit d'industrialisation. Ils disposent certes des ressources naturelles indispensables pour leur industrialisation, mais leur niveau de développement est relativement faible, puisque leur économie dépend majoritairement des puissances industrielles occidentales. Plus précisément Jean Ziegler présente les caractéristiques d'un pays du Tiers-monde en ces termes :

*Un pays typique du tiers monde produit essentiellement des matières premières agricoles. Ses rentrées de devises ne dépendent généralement que d'un ou de deux produits exploités. Il subit des termes inégaux de l'échange et n'a pas d'influence sur la formation du prix de vente des produits qu'il exporte. Ne disposant ni du capital, ni de la technologie nécessaire, il ne peut diversifier son économie et donc modifier sa position dans la division internationale du travail.*⁶¹⁵

En plus de cette incapacité d'un pays du Tiers-monde à accroître son économie, Ziegler relève aussi qu'un pays du Tiers-monde se caractérise par la faim, la malnutrition, les maladies et le chômage endémique qui frappent la majorité de sa population. On peut donc conclure que le Tiers-monde est caractérisé par la souffrance et la misère, lesquelles plongent la population dans le désespoir. Celui-ci, à son tour, incite une frange de la population à sortir de leur pays à la recherche d'un *el dorado* en Occident. Dans cet état de choses, une question mérite d'être posée : « *Qui crée le tiers monde, sa souffrance, sa misère, son désespoir ?* »⁶¹⁶, ainsi que s'interroge Ziegler. La réponse à cette question est claire et évidente. Ce n'est ni sa population ni le manque de ressources économique. C'est plutôt le système d'accumulation et d'enrichissement démesurées mis en place par le capitalisme.

Les ressources économiques mondiales sont contrôlées par les centres capitalistes, notamment par la triade États-Unis – Union européenne – Japon et, dans une certaine mesure l'Australie. Ils constituent le bloc capitaliste puissant du monde. D'après Ziegler, « *les 30% de la population du monde qui vivent dans les pays industrialisés d'Europe (...), d'Amérique du Nord, du Japon et d'Australie disposent de 82% de la production mondiale, de 91% de toutes les exportations et dépensent 85% de sommes consacrées à l'armement.* »⁶¹⁷ D'où provient la richesse de ces oligarques mondiaux, si ce n'est du pillage des ressources économiques des pays pauvres. Ce sont ces oligarques qui possèdent les firmes multinationales qui exploitent les ressources naturelles du Tiers-monde. Les pays du Tiers-monde, en l'occurrence ceux

⁶¹⁵ J. Ziegler, *La terre qu'on a. Luites et défaites du tiers monde*, Paris, Seuil, 1989, p. 60.

⁶¹⁶ *Id.*

⁶¹⁷ *Ibid.*, pp. 61-62.

d'Afrique, disposent des ressources naturelles, suffisamment nécessaires pour booster leur économie et améliorer les conditions de vie des populations. Seulement que le manque de moyens de production, c'est-à-dire de transformation desdites ressources, les oblige à se tourner vers les firmes multinationales étrangères (occidentales) qui disposent des moyens de production. Malheureusement, ces investisseurs étrangers pillent les ressources des pays pauvres et les destinent pour le développement de leurs propres pays et accroître ainsi leur puissance économique. Dans tous les pays pauvres, surtout en Afrique (subsaharienne), il n'y a aucun où on ne trouve une compagnie française, américaine, britannique, et bien d'autre. Elles sont présentes dans presque tous les secteurs : agricoles, minier, forestier, énergie et même dans le transport. En Afrique par exemple nous avons la présence de la compagnie Bolloré (transport, agriculture, bois, pour ne citer que ceux-ci) ; Total *energy* (pétrole) ; Areva (qui exploite l'uranium). C'est dire que l'économie des pays sous-développés se trouve entre les mains des oligarques occidentaux. Une fois de plus, Ziegler nous fait état de ce que :

*Les pays industrialisés consomment les sept huitièmes de toutes les richesses et produits de bases du monde : énergie (charbon, pétrole, électricité, etc.) et matières premières non renouvelables. Les deux tiers de la population mondiale, vivant dans les pays sous-développés d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine, ne consomment qu'un huitième des richesses de la terre, bien qu'ils tirent de leur sol de la moitié des matières premières.*⁶¹⁸

Comment ne pouvons-nous pas qualifier le capitalisme de système de paupérisation accrue des pauvres, une « civilisation de la pénurie », ainsi que le qualifie Ziegler ? L'ordre mondial universel établi par le capitalisme est dialectiquement négatif. C'est un ordre de division et non d'union. Il a divisé le monde en deux principales classes ou tribus. D'un côté il y a la tribu de ceux qui estiment que, du fait qu'ils possèdent les moyens de production, ils peuvent s'accaparer des revenus de l'exploitation des richesses de la planète et, de ce fait, décider de ce qui revient à tel ou à tel autre. Ceux-ci vivent bien, mangent bien ; ils sont à l'abri de l'angoisse et du besoin et, bien plus, ils surveillent minutieusement, chirurgicalement les moindres interstices où quelqu'un d'autre voudrait passer pour avoir accès à ces ressources afin de jouir, comme eux, du même bonheur. D'un autre côté nous avons la tribu de ceux qui sont exclus et qui se battent pour avoir, désespérément, une place sous le soleil. Cette tribu de la multitude peine à survivre, elle vit quotidiennement le martyre de son existence. Ces deux tribus ou classes, c'est ce que le système capitaliste a appelé les centres (les pays industrialisés ou développés) et les périphéries (les pays pauvres, à industrialisation quasiment inexistante).

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 62.

Donc le système capitaliste est une politique visant l'accroissement de l'enrichissement des riches et le maintien de la paupérisation des pauvres.

Même dans le marché mondial, pourtant qualifié de marché libre, tout est organisé pour que la situation reste inchangée. Les pays pauvres, bien que producteurs de matières premières (agricoles, forestières, minières, etc.), sont obligés de négocier le prix de leurs produits sur le marché mondial. Car les prix sont fixés par les puissances économiques. Pire encore ces produits sont achetés à des devises étrangères où le taux de change est encore fixé par ces puissances. Comment donc un pays pauvre pourra-t-il tirer profit de la commercialisation de ses produits dans le marché mondial ? Nous pensons, et sans risque de nous tromper, que la solution se trouverait dans le marché régional.

La mondialisation contemporaine, orientée par le capitalisme, puisqu'elle repose principalement sur l'accumulation des capitaux et la génération du profit, est loin d'être une politique d'unification et de communion des peuples. La mondialisation, axée sur les rapports commerciaux, perpétue la polarisation du monde. Pourtant ses défenseurs l'ont présentée comme la fin de la bipolarité en ceci qu'elle introduit dans la globalisation. La concurrence qui émane de la libre entreprise, du libre investissement des capitaux au-delà des frontières nationales, ne reste pas sans impact négatif sur les rapports entre les peuples. La concurrence a ceci de particulier qu'elle engendre des rivalités, à la fois économiques et politique. Ce sont ces rivalités qui hypothèquent la paix mondiale. Nous consentons alors, avec S. Amin, que les luttes sociales, les conflits inter États centraux, la différenciation au sein de la périphérie et bien d'autres tensions dans le monde sont la conséquence de la polarisation du monde, mise en œuvre par le capitalisme.⁶¹⁹

Si les rivalités auxquelles l'humanité fait face aujourd'hui résultent du choc économique, la lutte d'intérêts économiques entre les États, ceci témoigne de la sénilité du modèle de développement élaboré par les défenseurs du capitalisme. Selon Samir Amin, le capitalisme est entré dans la sénilité. Cette réalité n'est pas à ignorer. Et c'est ce vieillissement du capitalisme qui plonge le monde dans le chaos. Comment donc préserver l'humanité, présente et future, du fléau de la guerre afin de favoriser l'humanisation de tous les hommes et leur épanouissement dans notre espace commun qu'est la terre ?

⁶¹⁹ S. Amin, *L'empire du chaos*, p. 6.

I.2 Contrecarrer l'hégémonisme américain et restaurer une société-monde égalitaire

Selon Samir Amin, le capitalisme est devenu sénile. De ce fait il ne peut plus assurer le progrès de l'humanité. Le capitalisme détruit, brise les sociétés en les fragmentant en classes, faisant ainsi naître des rivalités. Avec sa logique d'exploitation et du principe de la concurrence, le capitalisme conduit au retranchement de certains individus, à la formation des pseudo-identités communautaires, à l'individualisme accru. Plus précisément d'après S. Amin,

*il ne manque pas d'analyses lucides qui démontrent que la logique exclusive du capitalisme sénile conduit ailleurs, au génocide puisque la majorité de l'humanité est devenue inutile et encombrante, à l'exacerbation des fausses identités dites communautaires, l'explosion de l'individualisme sauvage, destructeur de la démocratie citoyenne et sociale.*⁶²⁰

La sénilité du capitalisme dont parle Samir Amin peut aussi s'observer dans le système financier globalisant qu'il a instauré. C'est un système où l'homme n'est intéressé que par l'avoir, la recherche effrénée du gain. De ce fait, c'est l'argent qui dicte la loi : il faut tout faire pour l'obtenir, même s'il faut passer par des chemins peu orthodoxes et parfois déshumanisants tels que la vente illicite des armes, la vente de la drogue, la vente des organes humains. Bref, le système capitaliste fait de l'être l'esclave de l'avoir ; il subordonne l'être à l'avoir, s'il faut parler comme Njoh Mouelle. Avec le capitalisme tout est devenu source d'argent, tout est commercialisable, même les êtres humains. René Passet et Jean Liberman nous présentent ce caractère déshumanisant et essentiellement pécuniaire du capitalisme en ces termes :

*Alors que notre civilisation démocratique a voulu promouvoir l'homme comme Sujet, le règne de l'« argent fou », l'appât du gain immédiat et planétaire comme finalité première de toute activité humaine, ne sont-ils pas en passe de réifier l'individu à travers la marchandisation dévorante de l'ensemble de la création ? Il s'agit désormais en fait non seulement d'argent, de drogue, d'armes, (mais aussi) d'êtres humains (leurs organes), d'œuvres d'art, etc. : « Tout ce qui s'achète et qui se vend va au plus offrant et traverse les frontières sans grand souci des contrôles. »*⁶²¹

Selon Passet et Liberman, et ainsi qu'on peut lucidement le constater, le capitalisme, tel qu'il se déploie, loin de participer au progrès de l'humanité, semble plutôt engendrer la régression généralisée de celle-ci. D'où la nécessité de lutter contre cette régression. Mais cette lutte, pour qu'elle soit efficace, Passet et Liberman estiment qu'elle doit « mettre au jour les conditions de l'émergence de ce totalitarisme financier »⁶²². Ces conditions sont entre autres :

⁶²⁰ S. Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*, p. 141.

⁶²¹ R. Passet et J. Liberman, *Mondialisation financière et terrorisme*, p. 57.

⁶²² *Id.*

l'hégémonisme financier et économique ; la valorisation principale de l'avoir et, par conséquent l'accumulation démesurée de la richesse ; le contrôle des ressources naturelles globales de la planète ; la néo-colonisation. La mise à nu de ces conditions, preuves de la sénilité du capitalisme, facilitera la lutte contre ce totalitarisme financier, cette rationalité prédatrice de la globalisation financière et économique.

La lutte contre la régression de la société et de l'humanité orchestrée par l'appât du gain et la mercantilisation de la société nous permettra de restaurer une société nouvelle ainsi que la dignité de l'homme. L'humanité ne saurait périr du fait de la sénilité du capitalisme. Il faut la sauver, la tirer du gouffre dans lequel l'a plongée ce système de prédation. C'est pourquoi nous trouvons nécessaire, voir urgent de reconstruire « *une gauche nouvelle à la hauteur du défi, capable de battre la droite au pouvoir.* »⁶²³ Nous parlons d'une gauche nouvelle parce que l'ancienne, c'est-à-dire celle qui a longtemps lutté contre le capitalisme et sa logique d'exploitation, a été engloutie par la droite, capitaliste. Cette gauche nouvelle sera constituée de tous les peuples exploités, opprimés et dominés par le capitalisme marchand. La réussite de la lutte contre le capitalisme dominant nécessitera l'implication de toutes ces classes dominées, de tous ces peuples opprimés, qu'ils/qu'elles soient du Nord ou du Sud. Ensemble, ils constitueront « un front international » ou mondial devant renverser la droite capitaliste, laquelle gouverne le monde actuellement.

Pour renverser cette droite hégémonique, la gauche nouvelle se devra de tout mettre en œuvre pour reconstruire un monde au sein duquel les identités spécifiques de chaque société sont prises en compte. Ceci consistera à rompre avec l'idéologie de l'universalisme, de la globalisation tous azimuts des peuples et de leurs cultures particulières qui se diluent dans une pseudo-culture mondiale qui n'est rien d'autre que celle des agents de la mondialisation globalisante. L'alternative à cette uniformisation des sociétés est ce que S. Amin appelle la multipolarisation ou la régionalisation du monde. Le monde à reconstruire est celui de l'instauration des centres régionaux autonomes, au sein desquels chaque région élaborera des politiques de développement qui correspondent le mieux aux réalités sociales de la région et aux besoins spécifiques des peuples de la région donnée. Voilà pourquoi S. Amin voit en la reconstruction d'un monde multipolaire une condition

indispensable pour ouvrir aux forces progressistes des espaces d'autonomie leur permettant des avancées qui seront, comme toujours, inégales d'un pays et d'un moment aux autres. Cette construction multipolaire suppose par définition même

⁶²³ S. Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*, p. 141.

*le démantèlement de l'hégémonisme des États-Unis et par là même la recherche de convergences minimales entre toutes les forces politiques et sociales qui s'y opposent.*⁶²⁴

Il ressort de ces propos que la régionalisation du monde, bien qu'elle vise l'autonomisation économique de chaque région ainsi que la lutte contre toute forme d'hégémonisme, surtout l'hégémonisme américain, n'est pour autant pas une politique ségrégationniste. Car la finalité c'est la convergence vers l'unité, diversifiée, de toutes les régions sociales. Ceci dit, à la vision d'un monde unipolaire, dominé par la triade États-Unis – Union européenne – Japon, « *il faut opposer celle d'une mondialisation multipolaire, seule stratégie offrant une marge de manœuvre permettant un développement social acceptable pour les différentes régions du monde et par là même une démocratisation des sociétés et la réduction des motifs de conflits.* »⁶²⁵

La multipolarisation du monde, nous le disons, est une politique de régionalisation des sociétés dans l'optique de combattre le capitalisme dominant. Ici les forces révolutionnaires doivent sortir du cadre spatial de l'État-national, c'est-à-dire qu'il faut atténuer le nationalisme ambiant afin de mutualiser leurs énergies avec les autres forces révolutionnaires d'autres États de la région. Il s'agit d'une évidence selon laquelle, aucun mouvement révolutionnaire d'un État ne peut gagner, tout seul, le combat contre l'exploitation abusive de l'homme par l'homme, instaurée par le capitalisme. Ne dit-on pas souvent que l'union fait la force ? Alors, pour vaincre le capitalisme et sa servante la domination, il est opportun que toutes les forces révolutionnaires s'unissent, d'abord par région et ensuite à l'échelle mondiale. En ce sens, en parlant de la nécessité de l'unité de l'Afrique, Nkrumah disait : « *De même notre force est dans une politique unie de progrès, de même la force des impérialistes est dans notre désunion. Nous ne pouvons leur tenir tête efficacement qu'en leur opposant un front unifié, une communauté continentale de buts.* »⁶²⁶ C'est dire qu'au lieu de prétendre affronter le néocolonialisme en rang dispersé, il est opportun de mutualiser les efforts, de se constituer en un bloc, gage de liberté. Le régionalisme vise donc l'interdépendance de toutes les sociétés de la région.

Une mondialisation multipolarisée est celle qui, ainsi que nous l'avons souligné, promeut l'autodétermination de chaque peuple dans sa région spécifique. Les réalités sociales et les besoins des peuples dans le monde ne sont pas identiques. Il revient alors à chaque peuple, à partir de son éthos culturel, de définir son action politique et économique, d'exploiter par lui-

⁶²⁴ *Id.*

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁶²⁶ Kwamé Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, p. 15.

même ses ressources naturelles pour le bien de tous. Une telle entreprise nécessite l'implication de toutes les nations de la région, dans une logique d'interdépendance préalablement négociée. Car ainsi que le soutient S. Amin, « *l'interdépendance négociée et organisée d'une manière qui permette aux peuples et aux classes dominées d'améliorer les conditions de leur participation à la production de leur accès à de meilleures conditions de vie constitue le cadre de cette construction d'un monde polycentrique.* »⁶²⁷ De ce qui précède nous comprenons que le régionalisme, dans l'optique de la lutte contre la domination des oligarques capitalistes qui paupérisent davantage les faibles, est une politique qui vise à sortir les pauvres de la périphérie.

Du fait de leur manque des moyens de production, les pauvres, du moins les États ou les régions moins développés se disent subir la mondialisation. Ils prennent les États ou les régions développée(s) du monde pour des centres, tandis qu'eux, ils sont la périphérie. Cette conception fait que les pauvres ont du mal à intégrer la mondialisation et à faire son histoire, puisqu'ils appréhendent la mondialisation en se référant à l'Occident. Et puisqu'ils subissent le dictat des puissances occidentales dans ce qui devrait être « le rendez-vous du donner et du recevoir », selon la terminologie de Senghor en parlant de la mondialisation, les pauvres se disent être marginaliser. Pourtant Joseph Ki-Zerbo, nous amène à comprendre que les pauvres, ceux qu'on appelle les périphéries, ne doivent pas s'intégrer dans la danse de la mondialisation en se référant à l'Occident, car le centre ne se trouve pas ailleurs, il est en nous : « *le centre est d'abord en nous-mêmes* »⁶²⁸, disait-il. Ceci dit, si les États pauvres tiennent à l'évidence qu'ils constituent le centre, ils se référeront d'abord à eux-mêmes dans tous leurs projets de développement.

Se référer à soi en matière de développement signifie poser soi-même ses propres jalons du développement. Ce n'est pas l'étranger qui viendra nous développer, c'est nous-mêmes. Car, comme le dit un proverbe italien, le diable fabrique la marmite, mais il ne fabrique pas le couvercle. Comme pour dire que les autres peuvent nous proposer des modèles de développement, mais il revient à nous d'élaborer des stratégies adéquates à notre milieu, tout en implémentant, nous-mêmes, ces stratégies. C'est dans cette mouvance que les peuples, dits de la périphérie, se détermineront efficacement et pourront marquer leur empreinte dans la mondialisation, en imposant des alternatives à la mondialisation hégémonique portée par le capitalisme marchand.

⁶²⁷ S. Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*, p. 144.

⁶²⁸ J. Ki-Zerbo, *À quand l'Afrique ?*, Yaoundé, Presses universitaires d'Afrique, 2004, p. 182.

Les pauvres, se constituant en nouveaux centres, ne peuvent pas, en rang dispersé, affronter l'hégémonie de la triade capitaliste ; il leur faut constituer un front commun de but, en vue de défendre ensemble leurs intérêts. La lutte ne s'arrête pas à l'échelle régionale. Le régionalisme n'est qu'une étape. Les nouveaux centres régionaux, ces fronts révolutionnaires se doivent de poursuivre la lutte à l'échelle mondiale, car tant qu'une seule région du monde est encore dominée par le capitalisme, celui-ci a de forte chance de s'emparer encore de toute l'humanité. C'est donc dire que la lutte contre le capitalisme s'achèvera lorsque les nouveaux centres révolutionnaires lui imposeront une alternative, non plus oppresseur, mais un système qui mettra l'humain au centre des préoccupations des hommes. Pour cela, tout comme dans le cadre de la constitution des fronts révolutionnaires régionaux, la constitution du front révolutionnaire planétaire demande que chaque force révolutionnaire sorte de son régionalisme et embrasser, c'est-à-dire s'allier à d'autres forces révolutionnaires des autres régions afin d'éradiquer totalement l'esprit capitaliste dans le monde. Car, ainsi que nous venons de le dire, tant que tous les bastions du capitalisme ne seront pas encore vaincus, la lutte contre l'impérialisme ne s'achèvera pas.

Nous disons que la lutte menée par les mouvements révolutionnaires régionaux, à travers leur front de solidarité, contre le capitalisme dominant a pour objectif de proposer une alternative à ce système hégémonique. L'objectif des nouveaux centres révolutionnaires est d'instaurer la société communiste, une société post-capitaliste, selon Samir Amin. La société post-capitaliste, S. Amin la présente comme un néo-marxisme en ceci qu'elle vise, à long terme, la restauration du socialisme ou le communisme en tant que système de libération de l'humain de toute forme d'aliénation tant économique que politique, tout en abolissant les classes sociales. C'est cette forme de société qu'il faut construire si l'humanité veut s'affranchir de la prédation du capitalisme : *« la société post-capitaliste, dit Samir Amin, (...) ne serait souhaitable que si elle libère l'humanité de l'aliénation économete et de la polarisation mondiale. J'appelle cette société « communiste », dans la tradition de Marx. »*⁶²⁹

La lutte contre l'hégémonisme américain ou, pour être plus concret, la lutte contre le capitalisme, a pour finalité l'aboutissement au communisme démocratique. La société du socialisme démocratique, c'est-à-dire la société post-capitaliste est celle au sein de laquelle la démocratie restera en vigueur dans la politique, mais le système de gestion des ressources de la société sera essentiellement le communisme. Car avec le communisme tous les individus sont

⁶²⁹ S. Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*, p. 149.

insérés dans la vie économique du pays, tous ont accès aux moyens matériels qui favorisent leur épanouissement et leur bien-être social. Il s'agit là du premier résultat de la lutte, à savoir : instaurer le communisme démocratique comme système socio-politique et économique universel. Et puisque nous avons dit que la mondialisation ne doit pas être un phénomène de globalisation et d'uniformisation des échanges commerciaux, la multipolarisation ou la régionalisation que nous proposons vise la planification de l'économie à l'échelle régionale avec la création des marchés régionaux.

I.3 Régionalisme commercial et lutte contre la paupérisation des pauvres

Comme on peut le constater, le système commercial établi par le capitalisme, à savoir converger les ressources économiques (les matières premières) vers les centres industrialisés, en vue de leur transformation, handicape le développement des pays producteurs de ces matières premières. Car non seulement ils subissent le dictat de la loi du marché mondial, contrôlé par les puissances occidentales, lesquelles fixent les prix d'achat des produits. Mais aussi ils dépensent énormément dans l'importation des produits issus de la transformation de leurs matières premières. Tout est donc bien organisé pour déposséder les pauvres de toutes leurs ressources économiques. Dans un tel état de choses, comment espérer la paix mondiale. Le monde ne peut être en paix tant qu'une minorité se nourrit bien, a accès aux soins de qualité, est à l'abri des intempéries de la nature. Pendant ce temps la majorité vit désespérément, chaque jour son réveil est une grande surprise. Il n'y a pas de paix possible lorsqu'une oligarchie, nationale comme internationale, exploite abusivement et pour leur intérêt personnel, les ressources que nous offre notre espace vital commun. Tant que les produits agricoles, forestiers, miniers des pays pauvres seront uniquement destinés au marché mondial, et vendus à des prix dérisoires, la paix mondiale sera toujours menacée, car il n'y a pas de paix dans la faim. D'où la nécessité de régionaliser le marché mondial. C'est dans l'intérêt de la gestion, nationale ou régionale, des ressources économiques de chaque État, au sein de sa région, que nous militons pour l'instauration des marchés communs régionaux. Le marché local ou régional est nécessaire en ceci qu'il permettra l'équilibre des forces dans le marché mondial, et en plus il favorisera le développement de la région à travers la consommation locale qu'il engendra.

Les pays pauvres commercialisent plus avec l'extérieur (les pays riches) qu'ils n'échangent entre eux. Ils sont, de ce fait, plus ouverts à l'extérieur qu'ils ne le sont dans leur région. Cette extériorisation du commerce peut s'expliquer par le manque des voies de communication intra-régionales (routes, chemins de fer, etc.) devant faciliter la mobilité des

personnes et des biens au sein de la région, ainsi que le disait Nkrumah pour le cas de l'Afrique. Selon lui, « *l'une des choses qui rendent les contacts entre Africains difficiles est l'absence de moyens de communication appropriés et suffisants.* »⁶³⁰ Certes, l'absence des voies de communication, facilitatrices de l'intégration régionale, freine le commerce régional. Mais cet argument est peu crédible. Si les pays pauvres commercialisent facilement avec les pays riches, il est tout aussi évident qu'ils peuvent le faire entre eux. S'ils destinent leurs produits sur le marché international, cela voudrait dire qu'ils peuvent aussi le destiner sur le marché local, c'est-à-dire régional. Car les moyens qu'ils emploient pour écouler leurs produits sur le marché mondial, peuvent aussi être utilisés pour le marché régional. Ce n'est pas par voie terrestre que les produits africains, par exemple, quittent le continent en destination de l'Europe, et vice versa. Ces produits sont acheminés soit par voie aérienne, soit par bateau. Ce qui voudrait dire qu'à l'intérieur du continent africain, les États peuvent facilement commercialiser entre eux. Tous disposent d'au moins d'un aéroport et plusieurs sont ouverts à la mer et à de grands cours d'eau navigables.

Les pays pauvres subissent la prédation des princes du marché mondial parce qu'ils n'ont pas la culture de la consommation locale ; ils veulent tout exporter et tout importer. Comment un pays peut-il booster son économie s'il destine d'abord ses produits à l'exportation et si, pour se nourrir, se livre à l'importation ? Or, ainsi que le soutient Henri Guaino, le développement économique d'un pays passe d'abord par la consommation locale et les échanges avec la proximité. Plus précisément il dit : « *le cœur de l'économie est à l'intérieur même du pays et (...) l'essentiel se joue d'abord dans la proximité* »⁶³¹. Si nous disons donc que l'exportation des matières et l'importation des produits manufacturés paralysent l'économie des pays pauvres, c'est parce qu'ils dépensent plus en devises monétaires dans l'importation, qu'ils n'en gagnent dans l'exportation de leurs ressources naturelles. D'où il est nécessaire pour chaque région d'avoir son marché local, préalable au marché mondial.

Nous ne le dirons jamais assez, dans cette mondialisation où les centres capitalistes dictent leur vision dans le marché mondial, les pays pauvres gagneraient à se tourner vers leurs centres régionaux pour créer des marchés communs régionaux. Le marché commun régional est une aubaine pour les pays en voie de développement en ceci qu'il permettra la nationalisation de leurs ressources, c'est-à-dire que les ressources agricoles, minières, forestières seront exploitées par les nationaux, transformées sur place et d'abord vendues à

⁶³⁰ Kwame Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, p. 138.

⁶³¹ H. Guaino, cité par J.-B. Wago, *L'Afrique face à son destin*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 151.

l'intérieur (du pays et de la région) avant d'être destinées pour l'extérieur. La consommation locale limitera le taux d'importation des produits étrangers. Pour le cas de l'Afrique, René Dumont dit :

*L'Afrique ne décollera vraiment que si elle développe vite ses échanges intra-africains, même s'il faut, au départ, protéger les denrées indigènes contre la concurrence des aliments venant des pays développés. Car ce sont ceux-là qui envahissent de plus en plus les riches zones côtières.*⁶³²

Si on s'en tient à ces propos de Dumont, on se rend à l'évidence que la consommation locale sera effective si on commence, ainsi que nous le disons, par limiter les importations des produits manufacturés, surtout les denrées alimentaires qui peuvent être produites et même transformées localement. C'est le cas des denrées tels que le riz, la farine de blé et bien d'autres produits. Nous avons encore en mémoire la crise alimentaire qui toucha les pays africains suite au conflit russo-ukrainien. Le monde entier dépendant quasiment de la farine venant de ces deux pays, plusieurs pays du monde, notamment ceux d'Afrique se sont vus privés des produits de la pâtisserie, dont la farine est la principale matière première. Lorsque ces produits étaient même disponibles, non seulement les besoins de tous les consommateurs n'étaient pas couverts, mais aussi leur prix d'achat a été revu à la hausse. Or une transformation locale de certains produits agricoles locaux tels le manioc, le maïs, la patate, bref tous les tubercules et céréales susceptibles de produire de la farine, pouvaient nous épargner de certains effets de ce conflit.

L'autre avantage du régionalisme économique que nous défendons ici est qu'il donnera une force commerciale aux régions faibles dans le marché mondial. Jusqu'à présent certains produits des pays pauvres sont achetés au prix fixé par l'acheteur. Ceci est dû au fait que chacun des pays de ces régions entre individuellement dans le marché mondial. Non seulement ils commercialisent individuellement, mais aussi ils se rivalisent entre eux. Cette concurrence est plutôt à l'avantage de l'acheteur qui se doit de leur imposer ses propres prix. Or si les pays pauvres (économiquement) organisaient une politique commune d'exportation, politique consistant à défendre la cause ou l'intérêt général de tous ces États, ils auraient plus de force d'imposer leurs propres prix. Une politique commune d'exportation consiste à mettre en commun tous les produits, des différents pays de la région, à commercialiser à l'extérieur. Plus précisément les États doivent s'abstenir de commercialiser, chacun de son côté, les mêmes produits ; ils doivent plutôt les mettre en commun. À ce sujet, en appelant aux dirigeants africains, Nkrumah disait : « *il faut mettre en communs les cultures vendables que nous*

⁶³² R. Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris Seuil, 1973, p. 144.

produisons, de façon que le total des quantités nous donne une position de force et, par une politique de vente commune, nous permettre d'obtenir des prix plus élevés. »⁶³³ Ceci signifie, par exemple, que les grands producteurs du cacao ou du café, auront plus de poids sur le marché mondial s'ils mettaient ensemble leurs produits. Avec un seul produit sur le marché, l'acheteur sera contraint d'acheter au prix fixé par le commerçant, car il n'aura pas d'autres alternatives, puisqu'il ne pourra se passer de ce produit si nécessaire pour lui.

Pour nous résumer nous disons que ce n'est que dans une politique commune d'unité, régionale et internationale (inter-régionale) que les actuelles périphéries peuvent contrecarrer l'hégémonie tant politique qu'économique du capitalisme marchand international, piloté par les États-Unis et leurs alliés à savoir l'Union européenne et le Japon. Ainsi, au lieu d'une mondialisation axée sur l'accumulation illimitée des richesses, au lieu d'une mondialisation où certains profitent de l'ouverture des autres pour les dépouiller de leurs moindres ressources naturelles, pouvant déclencher la croissance de leur économie, il nous faut une mondialisation où l'intérêt général – c'est-à-dire celui de la société monde où l'humain est mis au centre de toutes les préoccupations des hommes – prime sur l'intérêt des particularismes individuels. Si l'individualisme, l'hégémonisme, la prédation des richesses des pauvres et l'injustice sont au centre des conflits mondiaux, c'est à cause de la rationalité économique qui sous-tend le libéralisme économique. D'où la nécessité de substituer le rationnel au raisonnable.

II. La nécessité de la prééminence du raisonnable face à la déraison du rationnel

Selon Serge Latouche, la raison peut se déployer ou, du moins, peut être utilisée sous deux formes à savoir le rationnel et le raisonnable. Ces deux voies que peut prendre l'usage de la raison sont antagoniques. La voie du rationnel fait état d'une raison calculatrice, qui évalue quantitativement ses actions et cherche à tirer le profit. Il s'agit là de la raison économique, celle qui cherche à générer le maximum de bénéfices dans ses productions. La voie du raisonnable quant à elle est celle qui juge, c'est-à-dire apprécie et délibère « *à partir des arguments pour et contre.* »⁶³⁴ On peut alors dire que la voie du raisonnable est celle d'une raison qui cherche à établir la vérité aux antipodes de la fausseté, une raison qui cherche à établir la justice face à l'injustice. Elle est la voie de prédilection dans la résolution des conflits sociaux. Elle correspond donc à la raison humaniste. De ce fait, à cette époque où l'humanité tout entière fait face à de nombreuses crises, dues à une puissance déraisonnée du rationnel, il est nécessaire

⁶³³ Kwame Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, p. 191.

⁶³⁴ S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance*, p. 81.

et urgent de renouer avec le raisonnable, la voie de la raison humaine, salvatrice de l'humanité. Avant d'aborder le mérite de la raison raisonnable, il nous incombe d'abord de présenter les limites de la raison capitaliste.

II.1 Les limites de la raison capitaliste

Le raisonnable a été balayé au profit du rationnel, au profit de la raison capitaliste. Plus précisément, avec le capitalisme, la raison se déploie davantage dans le rationnel, c'est-à-dire dans l'arithmétisation des rapports sociaux. Ici les hommes entretiennent des rapports purement économiques, calculateurs dans l'optique, pour chacun, de tirer un grand nombre de profit. C'est la raison pour laquelle S. Latouche parle de « rationalité économique » pour qualifier la voie du rationnel prise par la raison. Le rationnel est devenu le centre ou la logique, voire le guide des rapports humains. Cette voie, selon Latouche, est celle que suit la rationalité occidentale. De toutes les sociétés, seul l'Occident a estimé que tous les problèmes peuvent et doivent se résoudre par la rationalité économique. Du coup, il « *a transposé dans la sphère des rapports humains la première voie* »⁶³⁵ de la raison, c'est-à-dire celle du rationnel. D'ailleurs, en faisant de la démocratie libérale la « Terre promise » de l'humanité contemporaine, Fukuyama ne présentait-il pas le libéralisme économique comme la logique de la paix mondiale, en ceci que les rapports économiques entre les États les conduiront à réduire leurs hostilités ? Or il faut jeter un coup d'œil sur la scène internationale pour vite s'en rendre compte de l'euphorie d'un tel argument. Le libéralisme économique ne peut constituer une source de résolution ou d'apaisement des conflits dans le monde, car la rationalité qui le guide est celle de la recherche individuelle du gain. Comment l'intérêt peut-il unir les hommes en quête (opposée) de la puissance pour assoir réciproquement leur hégémonie ?

Le système capitaliste, en tant que système d'accumulation accrue des richesses et la recherche effrénée du profit, a conduit les hommes à ne faire usage que du rationnel, en mettant ainsi en quarantaine le raisonnable. Selon Latouche, l'Occident, dans une posture prédatrice, est le peuple qui fait le plus usage de cette voie de la raison. À travers ses multiples main basses sur les ressources économiques des pays pauvres du monde, notamment en Afrique, l'Occident s'illustre comme le peuple qui fait plus usage du rationnel que du raisonnable. Ce « *choix de l'Occident en faveur du rationnel a entraîné une dévaluation du raisonnable, qui a été mis en une place injustement subalterne et souvent même chassé.* »⁶³⁶ Ayant donc chassé le raisonnable

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁶³⁶ *Id.*

pour faire régner le rationnel, l'humanité ne peut que sombrer dans des hostilités. Car le rationnel, en tant qu'il est calculateur, conduit à la compétitivité, débouchant ainsi à la dépossession.

La rationalité économique est essentiellement compétitive. En tant que tel, il est évident que naissent des tensions, pouvant déboucher à des vifs conflits, puisque l'accès aux ressources constitue la pomme de discorde qui sépare les États dans le monde, surtout lorsque certains, du fait de leurs visés impérialistes, veulent s'approprier frauduleusement des richesses naturelles des autres. Voilà pourquoi nous pensons que le rationnel n'est pas la voie de résolution des problèmes de l'humanité ; la voie du rationnel n'est pas celle de la sagesse : une attitude où l'homme cherche à accumuler un maximum de profits pour ses intérêts personnels, en dépossédant l'autre de ses biens dans un semblant d'aide au développement, n'est pas raisonnable. Nous consentons donc, avec S. Latouche, que la rationalité économique est une raison « déraisonnable ». Et ceci pour cinq raisons :

- Elle confond la fin aux moyens, parfois elle la supprime ;
- Ses objectifs sont sans finalité et, par conséquent, vides,
- L'homogénéisation qu'elle propose est impossible dans un monde diversifié,
- L'existence d'un sujet porteur de la raison qu'elle promeut est problématique,
- Enfin, elle implique une passion pour elle-même qui n'a pas son fondement en elle-même.⁶³⁷

En bref nous pouvons dire que la raison rationnelle (la raison économique) promeut une vie essentiellement focalisée sur la satisfaction des besoins matériels, elle promeut une vie de jouissance, une vie de luxe. Et c'est une telle vie qu'elle considère comme la meilleure et, de ce fait, c'est elle qu'elle entend universaliser. Tout homme ou toute société qui n'opte pas pour cette logique de consommation, celui qui ne s'arrime pas au modèle en vigueur, est considéré comme arriéré. Peut-on universaliser le goût, lorsqu'on sait que celui-ci est purement subjectif ? Est-ce parce que plusieurs personnes portent un vêtement nouveau, ou bien parce que plusieurs utilisent une nouvelle marque de téléphone ou alors qu'ils roulent dans une dernière gamme de véhicule, qu'ils sont plus rationnels que ceux qui ne s'arriment pas à cette logique de consommation de la nouveauté ? Le goût ne saurait s'universaliser. En plus ce n'est pas parce qu'un produit dure ou qu'il a le vent en poupe qu'il est le meilleur produit. Plus précisément, ainsi que le dit Latouche, « *les produits qui durent ne sont pas meilleurs. Ce ne sont que de*

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 84.

bons produits. »⁶³⁸ La rationalité économique est alors celle de la production pour la rentabilité profitable. Le souci n'est pas la recherche du bien du consommateur, le meilleur pour l'humain, mais c'est plutôt la recherche de la génération du bénéfice, l'accroissement du profit. La production est massive tout simplement pour une rentabilité efficace. Nous sommes donc loin du raisonnable.

La raison raisonnable, quant à elle, est soucieuse du bien. Pour cela elle fait office de prudence, en jugeant l'action de l'homme afin d'éloigner le pire du meilleur. Ainsi face à la rationalité économique ambiante et dominante du présent siècle, rationalité qui brise les rapports sociaux du fait du besoin excessif de déposséder afin de posséder et de dominer, nous pensons qu'il est plus nécessaire que l'humanité retrouve la voie du raisonnable. Pour être plus clair, nous disons qu'« *en vertu du principe de précaution, tant à la mode par ces temps de risques technologiques majeurs, [il] serait (...) sage de retrouver la sagesse, raisonnable d'en revenir au raisonnable, prudent de renouer avec la prudence.* »⁶³⁹ Plus encore il serait judicieux de congédier « *cet autre enfant de la raison qu'est la rationalité techno-scientifico-économique* »⁶⁴⁰

La raison capitaliste doit prendre congé et céder la place à la raison raisonnable, la raison humaniste. Car le raisonnable est plus humain que le rationnel. C'est une raison qui se déploie dans la recherche du bien pour l'homme, l'humain est pour lui la finalité de ses actions. En d'autres termes, l'homme raisonnable est celui qui tient compte de la présence de l'autre, dans sa différence, sa particularité. L'homme raisonnable reconnaît que le monde est pluriel, il « *tient compte de la complexité des situations, de la « pluralité des mondes », (...) et donc des valeurs et surtout des conflits des valeurs.* »⁶⁴¹ Et puisque le raisonnable tient compte de la complexité et de la pluralité des mondes, l'homme raisonnable est porté à s'ouvrir à l'altérité.

Cette ouverture à l'autre n'est pas motivée par le besoin de le posséder, de le déposséder et de le dominer. Mais il s'agit plutôt de s'enrichir de la sagesse de l'autre. Un tel besoin ne peut résulter que de la prise de conscience, de la reconnaissance de ses limites et, de ce fait, de la nécessité de s'ouvrir à l'autre, de solliciter son apport et son expertise pour évoluer, pour construire ensemble l'humanité. Bref, le raisonnable est la raison qui se cultive, se nourrit de la sagesse de l'autre. Cette raison qui reconnaît l'altérité est celle que Pius Ondoua, à la suite

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁶⁴¹ *Id.*

d'Edgar Morin, appelle la raison ouverte. C'est une raison qui n'est pas prisonnière du solipsisme, mais elle tient compte des autres subjectivités et, ainsi, cherche à faire corps avec elles. C'est ce que souligne E. Morin en parlant de la raison complexe et ouverte. Selon lui, cette raison est celle

*qui reconnaît la subjectivité, la concrétude, le singulier, et travaille avec ; c'est le développement autocritique de la tradition critique qui reconnaisse non seulement les limites de la rationalité, mais aussi les périls toujours renaissants de la rationalisation, c'est-à-dire de la transformation de la raison en son contraire ; c'est le développement d'une raison ouverte qui sache dialoguer avec l'irrationalisable.*⁶⁴²

Cette limite de la rationalité et ce péril de la rationalisation paraissent, à nos yeux, être la critique que S. Latouche fait de la rationalité techno-scientifico-économique, puisqu'il s'agit d'elle, cette fille de la raison, à savoir le rationnel dont fait montre l'Occident, lequel s'est érigé en seul maître et possesseur de la raison et de la sorte, il a fait du rationnel le raisonnable. Autrement dit, est raisonnable, selon l'Occident, ce qui est conforme à sa rationalité. Un peuple est raisonnable s'il s'arrime à la vision, à la politique et à la logique occidentales. Or c'est irrationnel de prétendre avoir le monopole du raisonnable. L'immensité du réel ne peut être pénétrée par une seule rationalité. Il faut s'ouvrir à l'autre afin de faire aussi l'expérience de sa sagesse. La raison ouverte dont parle P. Ondoua et que nous assimilons au raisonnable, est la raison dotée d'une puissance normative, en tant qu'elle indique les normes tout en se projetant dans l'avenir en recherchant la téléologie de toutes les actions. Donc, elle est « *prescriptive de finalités* »⁶⁴³. Ainsi, ceux qui entendent s'ériger en maîtres (dirigeants) de ce monde doivent se vêtir de cette valeur de la raison qu'est la prudence, « *la qualité fondamentale du grand homme d'État* »⁶⁴⁴. Ceci dit, pour sortir de cette crise contemporaine dans laquelle la rationalité techno-scientifico-économique a plongé l'humanité, il nous faut recourir au raisonnable, en tant qu'il tient compte du bien de l'individu, inséré dans la collectivité. Si le capitalisme ou la raison économique ne peut pas garantir la paix mondiale, puisqu'il est plus déshumanisant, il est alors plus opportun de lui substituer le socialisme, sous le modèle du communautarisme africain.

⁶⁴² E. Morin, *La méthode*, III, cité par P. Ondoua, *Raison unique du « village planétaire »*, Paris, L'Harmattan, p. 28.

⁶⁴³ P. Ondoua, *Raison unique*, p. 27.

⁶⁴⁴ S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance*, p. 87.

II.2 Communautarisme africain et paix mondiale

Nous venons de présenter le raisonnable comme la raison qui prend conscience de ses limites, de ses insuffisances et, de ce fait, assoiffée d'amélioration et de progrès, elle décide de s'ouvrir à l'altérité, d'embrasser la différence afin de s'enrichir de la sagesse de l'autre. En un mot, le raisonnable reconnaît que le progrès n'est possible qu'avec la collaboration de tous. Voilà pourquoi il cherche à s'intégrer dans la communauté, puisque ce n'est que dans celle-ci que l'individu s'épanouit et s'accomplit. Il n'y a pas d'humanité pour l'homme en dehors de la communauté d'hommes. Si donc tous les hommes sont conviés, raisonnablement, à édifier ensemble leur société, la participation de tous les peuples est une aubaine dans le processus de notre humanisation. Voilà pourquoi il est opportun de prendre en compte toutes les sagesse, susceptibles de contribuer à la construction d'un monde humainement vivable. D'où le choix que nous portons à la sagesse africaine.

Le choix porté sur la sagesse africaine n'est pas anodin. Si nous récusons l'individualisme, l'en soi, porté par le capitalisme, ce qui ne reste pas sans conséquences néfastes sur les rapports sociaux, c'est parce que nous estimons que le communautarisme que promeut la sagesse africaine peut être une piste de solution aux multiples crises sociales causées par la rationalité économique, bref par le libéralisme économique. Cette sagesse africaine à redécouvrir, sagesse thérapeutique des maux dont souffre l'humanité, n'est pas celle de cette Afrique prisonnière du modèle occidental (l'Afrique occidentalisée). Mais il s'agit de cette Afrique gardienne de la tradition. Cette Afrique qui, s'inscrivant dans la danse de la modernité mondialiste, ne veut pas perdre ce qu'elle a de plus cher dans sa culture. C'est une Afrique qui refuse de s'annihiler, de se laisser phagocyter par le virus de l'individualisme, de la dépossession et de la domination des oligarques sur les faibles. Pour être plus concret, il s'agit de l'« *Afrique des exilés de l'économie mondiale et de la société planétaire, des exclus du sens dominant, [qui ne] persiste pas moins à vivre et à vouloir vivre, même à contresens.* »⁶⁴⁵ Nous voyons qu'il s'agit de ceux que les centres économiques qualifient de périphéries, du fait de leur non apport consistant à l'économie monde. Pourtant ce sont eux (ces soi-disant périphéries) qui ont gardé le sens de l'humain, et on doit s'inspirer d'eux pour redonner du sens à notre histoire universelle. Ce sens que notre humanité doit retrouver est celui de la fraternité, de la solidarité, de l'hospitalité. Nous pensons que c'est dans cette Afrique des exilés, « *l'Afrique des savanes, des forêts et des villages, l'Afrique des bidonvilles et des banlieues populaires, bref*

⁶⁴⁵ S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance*, p. 88.

« la société civile », *l'Afrique des conférences nationales* »⁶⁴⁶, telle que la qualifie S. Latouche, que nous pouvons aller puiser ces valeurs, ces vertus cardinales de l'humanité.

Le mérite de cette Afrique des valeurs humaines est qu'elle reconnaît que la personne humaine est la richesse des richesses, la richesse par excellence. En tant que telle, elle est un trésor à préserver jalousement. Voilà pourquoi nous disons que bien que cette Afrique ne soit pas entrée dans la danse de la rationalité économique, comme l'estiment les centres capitalistes, elle est néanmoins leader de la danse du raisonnable. Si elle a perdu la bataille économique, elle n'a pourtant pas perdu celle de la Civilisation. Elle est riche de son humanisme. C'est une Afrique qui ne prend pas l'homme pour un moyen, mais pour une fin. L'Afrique de la raison raisonnable fait fi de la rationalité économique. Malgré la pénurie, chacun s'organise raisonnablement pour mettre le peu qu'il dispose au service et pour le bien de toute la communauté. De la sorte, chacun peut éprouver la joie de vivre. Il s'agit donc là de l'expression de la véritable solidarité humaine. La solidarité ici n'est pas à prendre au sens du solidarisme, à savoir que, du fait du lien entre les individus au sein de la société, les fortunés sont tenus d'assister les infortunés. Cela encourage généralement la paresse, la fainéantise. Or la solidarité, en tant que l'interdépendance et la coresponsabilité des membres de la société, implique que chacun s'active ardemment au travail pour construire ensemble la société. C'est dire que chaque membre de la société a l'obligation de fournir des efforts pour la survie de toute la société.

Si la solidarité se conçoit comme l'interdépendance et l'inter-responsabilité de tous dans la société, il convient alors de souligner que la solidarité est l'expression même du socialisme ou communisme. Partant de l'irréductibilité de l'égalité naturelle de tous les hommes et que la société est une matière vivante au sein de laquelle les éléments qui la constituent interagissent, le socialisme engage tout homme à œuvrer pour le bien de toute la communauté. Ceci supprime alors l'individualisme ainsi que toute idée de classe, de domination et d'exploitation. Dans le socialisme nul ne se considère être supérieur à l'autre, et nul ne doit manger à la sueur du front de l'autre. Les biens qu'un individu accumule ne sont pas à lui tout seul, il les partage avec la communauté tout entière. Parfois ces biens sont considérés comme siens uniquement parce que c'est lui qui les a produits. Alors qu'en réalité, il n'en est que l'intendant. C'est ce que nous laisse entrevoir Julius Nyerere dans ce passage où il fait référence au socialisme tel qu'il se pratiquait dans la société africaine traditionnelle :

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 89.

*Dans la société africaine traditionnelle chacun était un travailleur. On ne pouvait vivre autrement dans un village. Même le vieillard qui paraissait se reposer à son aise sans rien faire et pour qui tous les autres semblaient travailler, même lui, avait travaillé dur pendant sa jeunesse. La richesse que, maintenant, il semblait posséder, n'était pas à lui personnellement ; elle était sienne uniquement en sa qualité d'ainé d'un groupe qu'il avait produit. Il en était le gardien. Les biens ne lui donnaient, par eux-mêmes ni pouvoir ni prestige.*⁶⁴⁷

De ce qui précède, et partant du socialisme qui est l'expression de la véritable solidarité, nous comprenons qu'au lieu que chacun ou chaque État cherche à survivre individuellement, au lieu que chaque individualité cherche à subvenir à ses besoins personnels, il est judicieux et raisonnable que, dans une action communautaire, nous mettions en commun nos ressources, que nous unissions nos forces pour affronter ensemble les problèmes qui touchent notre espace vital. Il nous est commun et chacun doit lutter pour le préserver.

La société dont nous parlons ici ne se limite pas uniquement dans le cadre villageois, clanique ou de l'État. Même au sein du continent ou à l'échelle mondiale, nous constituons une société : la société continentale ou la société monde. Ceci dit, dans la perspective de la solidarité humaine, ainsi que l'entend Léon Bourgeois, chaque États, chaque peuple doit se sentir concerner face à un drame ou une crise qui frappe un autre État ou un autre peuple quelconque, car nul n'est une île dans ce monde. Même ces États apparemment isolés au milieu des océans sont parfaitement connectés à ceux de la côte. Donc un drame qui frappe l'un des États dans le monde est susceptible de toucher les autres États. Ce n'est pas la maladie à corona virus ou alors le conflit russo-ukrainien qui nous le démentiront. Puisqu'il est inconcevable que, dans un monde interconnecté comme le nôtre, des États soient indifférents au drame qui frappe un autre, la solidarité se présente alors comme un impératif catégorique. Elle implique, ainsi que le souligne Bourgeois, que « *tous les États doivent se considérer désormais (...) non plus comme indifférents les uns aux autres, en cas de conflit mettant aux prises deux d'entre eux, mais comme des voisins solidaires qui ont le devoir de sauvegarder la paix générale.* »⁶⁴⁸

De l'Afrique des abandonnés nous retenons aussi une sagesse dans la résolution des problèmes dans la société : la palabre. Les problèmes du groupe trouvent des solutions sur la table de la discussion. Celle-ci implique la participation de tous les membres. En effet, dans la société africaine (traditionnelle) tous les problèmes de la communauté se réglaient au sein du groupe, autour de ce qu'on a appelé l'arbre ou la case à palabre. L'arbre était le lieu de rencontre

⁶⁴⁷ J. Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, p. 19.

⁶⁴⁸ L. Bourgeois, « La paix internationale », cité par S. Audier, *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Col. Le bien commun, Paris, Michalon, 2007, p. 89.

de tous les membres du village, tandis que la case était celui du regroupement des membres de la famille restreinte (la famille nucléaire ou la maisonnée). Quel qu'en soit le cas (arbre ou case), la spécificité de la palabre était ou alors est la participation active de tous les membres dans la discussion. Chacun s'exprime librement et son point de vue est bien pris en compte. C'est dire que personne n'est exclu de la palabre. Même les animaux y prennent part (en tant que rançon), ainsi que le laissent entrevoir ces propos de S. Latouche, interprétant Jean-Godefroy Bidima : « *La palabre rassemble les anciens, les sages, les nobles, les guerriers, voire la population tout entière, captifs compris, sans exclure les animaux qui peuvent le cas échéant, avoir leur rôle à jouer et qui font souvent les frais des litiges en servant d'exutoire sous forme du bouc émissaire.* »⁶⁴⁹ La palabre nous enseigne donc que c'est dans l'expérience de la discussion, avec l'implication de tous, que l'on trouve des solutions aux problèmes sociaux qui engagent la vie de toute la communauté.

Ce n'est pas en dissuadant l'autre, du fait de sa faiblesse économique et/ou militaire qu'on parviendra à instaurer la paix. Une telle paix n'est qu'illusoire, c'est une paix par terreur. Or lorsqu'on procède par le dialogue et que chaque acteur est écouté, que sa parole est prise en compte, il est plus évident de régler facilement les litiges sociaux. En d'autres termes, nous disons que « *la palabre comme justice de proximité et mode de gestion des conflits est susceptible de résoudre beaucoup de difficultés internes et externes.* »⁶⁵⁰ Loin d'être une institution juridique (un tribunal), la palabre est l'expression même du politique africain. Elle est une institution ou le cadre où se pense la vie politique de la société, le cadre dans lequel les grandes décisions, qui engagent la vie de la société, sont prises. C'est la raison pour laquelle nul n'est exclu dans les grands débats de la vie politique de la société, chacun doit s'exprimer et les débats ne s'achèvent qu'uniquement avec le consensus.

Cependant il est à noter qu'en tant qu'expression de l'égalité véritable entre tous et de la liberté d'expression, la palabre est aussi souvent confrontée à des cas de violents conflits.⁶⁵¹ Mais ces altercations ne peuvent pas suspendre le déroulement des discussions, au contraire elles leur donnent plus de vigueur aux discussions en permettant que des solutions idoines soient prises pour la bonne marche de la communauté. C'est ce que souligne Bidima lorsqu'il dit que la palabre « *relance au sein d'une communauté la place du symbolique, elle redéfinit son identité, rappelle l'origine, assume la violence et apprête des solutions pour consolider le*

⁶⁴⁹ S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance*, pp. 89-90.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 93.

vivre-ensemble. »⁶⁵² C'est dire que la palabre n'empêche pas que la goutte d'eau déborde le vase. Il est parfois nécessaire que le vase soit trop plein pour que les déchets émergent afin qu'ils soient bien filtrés. Ce n'est qu'en faisant jaillir les écœurements qu'il est plus facile de trouver des solutions et de ressouder les liens de fraternité. Et c'est ce qui se passe dans la palabre. Nous voyons donc que la palabre vise la consolidation des liens de fraternité entre tous les membres du groupe, elle vise l'unité dans la diversité. Car malgré les avis contraires qui fusent de part et d'autre entre les parties prenantes, le consensus qui découle de la discussion est la symbolique même du besoin des membres de la communauté de vivre ensemble.

L'autre particularité de la palabre africaine dans la résolution des conflits est la préservation de l'humain. Dans son aspect juridictionnel la palabre établit raisonnablement la justice. Au lieu de condamner et de sacrifier (le cas échéant) ouvertement le coupable, on imputait la faute à un mauvais génie qui serait venu semer la discorde entre les deux protagonistes. D'où la nécessité d'expier ce mal et de réconcilier les deux parties. C'est ainsi que le coupable était convié à indemniser sa victime par une bête qui sera tuée et une partie remise au perdant en signe de réconciliation : « *Le but de toute palabre, dit Latouche, est la pacification et la réconciliation beaucoup plus que la justice en tant que telle.* »⁶⁵³ En cas de sentence de peine de mort, le coupable est substitué par l'un de ses animaux. Au lieu de sacrifier une vie humaine, c'est la bête qui devient plutôt l'holocauste, le prix à payer. L'objectif, ici, est non seulement de préserver la vie, de sauver l'humain, mais aussi d'apaiser les tensions et de renforcer les liens de parenté. Une parenté, non pas seulement familiale, mais aussi clanique (communautaire).

Ceci montre que la parenté refoule ou alors atténue les conflits. Un homme n'entre pas en conflit avec son frère. C'est en intégrant le sens de la parenté – à savoir qu'au-delà de la diversité familiale, ethnique, culturelle, etc. qui caractérise l'humanité, nous constituons tous une famille : la famille humaine – que nous parviendrons à solutionner les crises qui mettent en péril notre cohabitation. Et comme le souligne Serge Latouche, « *ce serait erroné et dangereux de vouloir escamoter l'existence et la gravité du conflit.* »⁶⁵⁴ L'humanité ne doit pas disparaître à cause de la haine de l'homme, à cause de l'animosité que certains nourrissent envers les autres. Au contraire tout problème a une solution, un problème sans solution n'en est pas un ou alors

⁶⁵² J.-G. Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole*, cité par S. Latouche, *Entre décroissance et mondialisation*, p. 93.

⁶⁵³ S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance*, p. 94.

⁶⁵⁴ *Id.*

il est mal posé. Et c'est sur la table de la discussion que les problèmes d'hommes trouvent des solutions.

La palabre africaine est aussi l'expression de la démocratie. Non pas la démocratie concurrentielle du modèle occidental, mais la démocratie consensuelle. C'est de la concurrence que naissent les rivalités et les conflits. Or dans le consensus on discute jusqu'à ce qu'on tombe d'accord. Nous comprenons donc que la démocratie consensuelle n'a pas besoin de s'exprimer dans le multipartisme. D'ailleurs qui dit que le multipartisme est l'expression véritable de la démocratie ? Si du fait de la pluralité des partis politiques, lesquels se concurrencent, se rivalisent et de ce fait, transforment la scène politique en amphithéâtre de la belligérance, on ne risquerait donc pas d'affirmer que le multipartisme fragilise les rapports humains. Et, dans le cas de l'Afrique, avec le multipartisme, la politique se présente comme une sorte de ventrocratie, expression que nous tirons de ce que Jean-François Bayart a appelé la « politique du ventre » pour qualifier la politique dans certains États africains⁶⁵⁵. Ici les uns et les autres se lancent dans la politique, non pas pour servir l'État mais pour se servir de lui. Ils le considèrent comme un gâteau et, de ce fait, chacun doit se tailler sa tranche. On n'hésite pas, à ce niveau, de recourir à l'invisible, au mysticisme pour contrecarrer l'adversaire et dans la mesure du possible l'éliminer afin d'accéder aux hautes charges de l'État. Voilà pourquoi Bayart présente la politique du ventre comme « *la localisation des forces de l'invisible dont la maîtrise est indispensable à la conquête du pouvoir : la manducation peut être symbolique et assassine sous la forme dramatique mais quotidienne de la sorcellerie.* »⁶⁵⁶ Tout ceci n'est que la résultante de la démocratie concurrentielle, initiée par l'Occident. D'où la nécessité de la substituer à la démocratie consensuelle. Cette dernière, en filigrane dans la palabre, est celle qui invite tous les acteurs politiques, tous les leaders d'opinion à se mettre sur la table de la discussion afin de trouver ensemble des solutions aux problèmes politiques de la société. Si la politique est un jeu d'intérêts, l'intérêt suprême doit être celui de la recherche du bien de l'humain en particulier et celui de toute la communauté en général.

Que retenir de la rationalité africaine ? La rationalité africaine, à travers la palabre et le communautarisme, est la manifestation de la raison raisonnable. Elle invite l'homme à mettre l'humain au centre de tous ses intérêts. C'est la raison pour laquelle la rationalité africaine est plus penchée sur l'humain, elle porte une oreille attentive aux problèmes de l'homme ; elle écoute tout le monde, elle ne prétend pas détenir tout le savoir. Le raisonnable africain sait que

⁶⁵⁵ J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1990.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

même le plus petit enfant peut apporter la solution au problème. C'est pourquoi il est attentif à toute prise de parole de chacun, il écoute plus qu'il ne parle. Et sa prise de parole est une construction et non une déconstruction. La rationalité africaine diffère alors de la rationalité occidentale. C'est ce que montre Serge Latouche à travers la métaphore du masque du Blanc et celui du Noir. En établissant une différence entre ces masques, il dit que le premier « *a de toutes petites oreilles et une énorme bouche* », alors que le second « *a une toute petite bouche et de grandes oreilles*. »⁶⁵⁷ Comme pour signifier l'incapacité du Blanc à écouter ; il se montre savant et veut toujours donner des leçons. Or le Noir écoute plus qu'il ne parle : telle est l'expression véritable de la sagesse. Car le sage écoute, médite sa pensée et n'ouvre la bouche que pour dire ce qui est constructif. Alors pourquoi l'humanité tout entière et surtout les donneurs de leçons à savoir l'Occident, ne peut pas s'inspirer de la sagesse africaine, la sagesse de cette Afrique des exclus des banlieues, l'Afrique des bidonvilles que la rationalité matérialiste, économiste et techniciste tend à exclure de l'humanité ? Pourtant C'est cette Afrique dont la sagesse donne encore tout le sens à l'humain et donne à l'homme le goût de mener et de réaliser une existence humainement vivable.

En somme, s'il est admis que la guerre est inhérente à l'espèce humaine, il faut aussi reconnaître qu'elle est la résultante des appétits égoïstes, démesurés, de l'homme. Pris sous cet angle la guerre ne relève pas uniquement de l'innéisme ; elle est aussi le fruit d'une construction humaine. Ainsi, si les hommes sont capables de guerre, ils en sont aussi capables de paix. Si la paix est ce bien précieux que l'humanité mendie quotidiennement, il est opportun que les hommes œuvrent à son avènement. Constatant que c'est l'accès aux ressources économiques qui engendre les conflits dans le monde, nous pensons qu'il est opportun que le capitalisme cède la place au communautarisme. Ce n'est que dans cette entreprise que l'humanité accèdera à la paix.

⁶⁵⁷ S. Latouche, *Entre mondialisation et décroissance*, p. 97.

CONCLUSION PARTIELLE

Dans un monde multiculturalisé, où chaque culture représente, en fait, la somme des connaissances développées par chaque peuple et, par conséquent, qui peut être considéré comme sa sagesse, et prenant en compte les limites de la raison, il est irrationnel de concevoir qu'une seule rationalité puisse saisir l'immensité du réel. Il est dédaignable qu'un peuple se prévale le statut de sage, au point de prétendre détenir la solution à tous les problèmes auxquels l'humanité est confrontée. Il faut le rappeler, l'humanité est en crise : non pas seulement une crise économique ou politique, débouchant aux crises alimentaire, sanitaire, et même sécuritaire. Mais l'humanité contemporaine est confrontée à une crise, plus virulente que celles que nous venons de mentionner : la crise des valeurs humaines, telles que la solidarité, l'hospitalité. Bref l'individualisme, les contre-valeurs et bien d'autres principes et pratiques issus de la rationalité techno-économico-scientifique ont plongé l'humanité dans une crise sociale, culturelle, morale et éthique. Tout ceci est dû au fait que ceux qui se sont érigés en maîtres et décideurs de ce monde ne se sont pas prêtés au jeu raisonnable de l'écoute de l'autre. Aucune main ne saurait grimper sur l'arbre, encore moins attacher un paquet. Ce qu'on ne peut faire tout seul nécessite l'apport et l'expertise, bref la collaboration de l'autre ; la richesse sapientielle et la force de l'autre viennent suppléer à notre faiblesse, aux limites de notre entendement. Aucune culture, aucune civilisation n'est absolument riche et aucune n'est totalement pauvre. Pour construire ensemble notre humanité, il faut considérer l'autre. Le considérer, c'est apprendre à l'écouter. Car l'autre est riche de ce dont on est pauvre. C'est ce que nous avons montré à travers le rationnel et le raisonnable. Si l'Occident est pauvre de la sagesse raisonnable, elle est néanmoins riche de la sagesse technoscientifique et économique dont l'Afrique a besoin pour son progrès. Autant l'Afrique peut enrichir l'Occident, autant ce dernier peut le faire pour l'Afrique. C'est ce qui ressort de ces propos de Latouche en s'adressant aux Occidentaux : « *Si l'Afrique est pauvre de ce dont nous sommes riches, en*

*revanche, elle est encore riche de ce dont nous sommes pauvres. »*⁶⁵⁸ Ce n'est donc que dans un mouvement de complémentarité que l'homme réalise et accomplit son humanisation.

CONCLUSION GÉNÉRALE

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 79

Choc des civilisations et problématique d'une mondialisation humaniste. Telle était le fil d'ariane de notre réflexion dans ce travail. Le problème sur lequel se sont focalisés nos axes de réflexion portait sur les conditions d'émergence d'une mondialisation humaniste dans un monde en proie aux tensions économiques, hégémoniques et surtout aux replis identitaires. Plus précisément nous tenons à réfléchir sur la place de l'homme ou de l'humain face aux antagonismes hégémoniques, économiques et politiques entre les différentes civilisations qui phénoménalisent la mondialisation en ce présent siècle. Dans une analyse critique du *Choc des civilisations* de Samuel Philips Huntington, nous avons pu constater que la mondialisation contemporaine, celle qui a débuté avec l'effondrement du bloc soviétique dans les années 1990 est dépourvue d'humanisme. Toute chose qui plonge l'humanité dans des intermittents conflits. D'où la nécessité de réfléchir pour une mondialisation qui fait de l'homme le centre des préoccupations des peuples dans le monde.

En effet, La mondialisation contemporaine – contrairement à ceux qui l'ont perçue comme globalisation, uniformisation ou homogénéisation des cultures, du fait de l'internationalisation de la démocratie libérale et surtout de l'universalisation du libéralisme économique comme système de production – est, selon l'analyse de Huntington, une interaction antagoniste des cultures. Avec la fin de la guerre froide, la géopolitique globale est entrée dans une phase d'indigénisation, d'affirmation et de défense des identités culturelles ou civilisationnelles. Bref la période post-guerre froide marque le début de la configuration de la géopolitique mondiale en alliances civilisationnelles. Les blocs idéologiques se substituent d'ores et déjà en blocs civilisationnels. Chaque État cherche à s'allier à ceux avec qui il partage la même culture, la même civilisation. De la sorte le monde semble se configurer en monde occidental, islamique, confucéen, orthodoxe et même négro-africain. Cependant, aucun de ces « mondes » ne vit en autarcie, ils interagissent permanemment. Seulement que chacun se

montre réfractaire aux principes et valeurs des autres. Chaque peuple, jaloux de la spécificité de sa civilisation, cherche à préserver ce qu'il a de plus précieux, à savoir ses valeurs et principes de vie. Et par la même occasion il veut les faire prévaloir dans le monde entier et, en même temps, établir un nouvel ordre mondial⁶⁵⁹ ou alors consolider celui existant⁶⁶⁰. D'où le choc qui résulte de la rencontre de ces civilisations.

Les conflits idéologiques, à en croire Huntington, ont cédé la place aux conflits des civilisations. La mondialisation contemporaine s'illustre donc par l'antagonisme des civilisations, du moins par des rivalités entre les grandes puissances (États phares) des différentes civilisations. Ces États phares sont les centres de repère de la civilisation pour les membres de la civilisation. Grâce à leur puissance économique, technologique et militaire ils portent la civilisation, défendent la cause générale de leurs États alliés et protègent ceux-ci contre toute attaque extérieure tout en cherchant de régler les litiges au sein de la civilisation.

Si certaines civilisations entendent instaurer un nouvel ordre mondial, c'est dire que celui existant leur est hostile, il est dérisoire, ne favorise plus la coexistence des peuples à l'échelle mondiale. Cet ordre mondial devant disparaître est celui mis en place par l'Occident. La remise en cause de l'ordre universel établi par l'Occident remet aussi en question la thèse de la fin de l'Histoire, défendue par F. Fukuyama, à savoir que la démocratie libérale, du moins le libéralisme économique est le « messie » politico-économique tant attendu par les peuples, la « Terre promise » que l'humanité a tant souhaité fouler ses pieds. Si selon Fukuyama la démocratie libérale et le libéralisme économique correspondent aux aspirations de liberté et de progrès des peuples, ils méritent donc d'être universalisés. Or, d'après Huntington, chaque peuple tend à s'affirmer davantage comme peuple autonome, dépendant ni du système occidental ni d'aucun autre, si ce n'est que celui que lui-même établit en partant des normes et valeurs de sa civilisation. En d'autres termes, chaque peuple, s'inspirant de sa civilisation, cherche à élaborer ses propres idéologies, ses principes de vie et son système politique et économique, en conformité avec les valeurs qu'incarne sa civilisation. Si donc le système mondial existant fait l'objet des contestations, que ce soit au sein de la société occidentale qu'au sein des autres sociétés, ceci nous amène à voir à la thèse de la fin de l'histoire une idée

⁶⁵⁹ Pour ce qui est des civilisations non occidentales.

⁶⁶⁰ Pour ce qui est de la civilisation occidentale.

purement occidentale et, de ce fait, nous pensons que l'Histoire universelle de l'humanité reste et demeure évolutive, elle est illimitée et progressive, ainsi que le soutient Pius Ondoua.⁶⁶¹

L'illimitation et le progrès de l'Histoire de l'humanité tiennent d'une double réalité : le caractère dynamique de la raison et la pluralité des rationalités. Dire que l'Histoire de l'humanité a atteint sa téléologie et même son terminus, serait comme affirmer l'immobilité de la raison. Or la raison est dynamique et son mouvement est dialectique, mais non pas linéaire. La particularité de la raison est qu'elle sait pouvoir se remettre en cause, elle sait questionner ce qu'elle-même a, précédemment, établi, car elle est en quête permanente d'amélioration. De ce fait le mouvement historique est permanemment évolutif, progressif. En effet, comme le soutient Pius Ondoua, le « *sujet historique lui-même (est) un sujet qui fonctionne de manière simultanément rationnellement analytique, impérativement optative et donc volontariste et hyperbolique.* »⁶⁶² Plus précisément, le sujet historique, auteur ou cause du mouvement historique, dans son fonctionnement ou son déploiement, fait usage d'un rationnel (calculateur) analytique lui permettant d'accéder au plus avantageux et meilleur pour lui. De ce fait la trajectoire qu'il suit n'est pas linéaire, mais dialectique.

D'autre part la rationalité n'est pas unique, au point de prétendre l'universaliser. Ce qui est universel, c'est-à-dire commun à tous les hommes, c'est la raison, ainsi que l'a soutenu René Descartes : « *Le Bon sens est la chose du monde la mieux partagée* »⁶⁶³. C'est dire que la raison, cette faculté d'agir, de juger, de penser, d'analyser, est commune à tous les êtres humains ; elle reste identique dans sa nature pour toutes les races, pour tous les peuples. Mais ce qui diffère les hommes, du point de vue de la raison, c'est son usage, plus précisément la façon dont ils conduisent leurs pensées ainsi que leur divergence dans la considération des choses. En ce sens Descartes dit : « *la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que d'autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses.* »⁶⁶⁴

Bien qu'en parlant de la conduite, Descartes fait allusion ici à la méthode – laquelle qui, mal appliquée, fausse nos résultats – il convient de rappeler qu'il reconnaît la pluralité des visions et on pourrait même dire des méthodes. Ce qui nous fait voir en cette diversité

⁶⁶¹ P. Ondoua, *Humanisme et dialectique. Quelle philosophie de l'histoire, de Kant à Fukuyama ?*, Paris, L'Harmattan, 2012.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 189.

⁶⁶³ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Col. Les Classiques de la Philosophie, Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 67.

⁶⁶⁴ *Id.*

d'opinions le pluralisme rationnel. Si la raison est unique et, de ce fait, universelle, celle-ci n'est pourtant pas détachée du milieu de l'être dans lequel elle est logée. C'est à partir de son milieu de vie, des expériences de son environnement que l'homme déploie la raison et, par conséquent, établit des savoirs, des connaissances. La raison se déploie donc en fonction de chaque culture. D'où l'idée de la rationalité plurielle, soutenue par l'expérience de la diversité des cultures. Si la rationalité est plurielle du fait de la diversité culturelle, on admet alors que chaque peuple a ses considérations, ses normes de vérité et même de rationalité. Ceci nous amène alors à soutenir qu'il y a pour l'homme une identité naturelle et une identité culturelle. La première est commune à tous les hommes : elle englobe le biologique, l'anatomique, bref toutes les critères de définition de l'homme. La seconde, quant à elle, est spécifique, particulière à chaque peuple. Elle englobe le psychologique, le spirituel, l'environnement. Cette identité plurielle nous conduit à dire qu'il n'y a pas de commune mesure de pensée.

La capacité de la raison à se remettre en cause, à chercher à se surpasser d'une part, et la rationalité plurielle d'autre part nous amènent à admettre l'idée d'un mouvement historique universel illimité progressif. Cela est d'autant plus perceptible avec les différents conflits qui opposent les grandes puissances des différentes civilisations, à l'instar des tensions entre la Chine et les États-Unis d'Amérique, la Russie et les États-Unis, la France et ses ex-colonies d'Afrique, et même les rivalités entre l'Occident et le monde arabo-musulman, sans oublier tous les épisodes de terrorisme et autres formes de guerres civiles partout dans le monde. Ces guerres témoignent de la volonté de chaque acteur à donner un sens particulier à l'histoire universelle de l'humanité. Chacun s'estime être dépositaire du mandat de régner sur l'univers.

Dans le cadre du choc des civilisations que Huntington a thématiqué, les tensions semblent plus violentes entre l'Occident et le reste du monde (surtout la Chine et le monde musulman). Ces civilisations non occidentales paraissent plus hostiles aux valeurs et principes qu'incarne la civilisation occidentale et que celle-ci entend universaliser. Selon elles, le développement de leurs sociétés ne résulte pas de l'occidentalisation, mais plutôt de l'indigénisation des valeurs de leurs civilisations. Du coup ils semblent rejeter tout principe (politique, économique, culturel) venant de l'Occident. Pour eux ce qui vient de l'Occident reste occidental et n'a de valeur qu'en Occident et pour lui. L'Occident de son côté, avec un zèle démesuré, veut à tout prix imposer ses normes et ce qu'il considère comme valeur au reste de l'humanité. Ce que les peuples d'autres civilisations n'entendent pas de cette oreille. Non seulement ils sont jaloux de leur identité civilisationnelle (identité qui ne doit pas être annihilée, phagocytée au profit de l'occidentalisme), mais aussi ils veulent donner leur sens à l'Histoire

de l'humanité. Il en résulte alors, si on s'en tient à Huntington, un conflit identitaire, un choc des civilisations, pour parler comme lui. Donc la mondialisation contemporaine, loin d'être une interaction pacifique et harmonieuse entre les peuples, entre les États, s'avère plutôt être une altercation violente entre les peuples qui défendent, réciproquement, leurs civilisations.

Cependant l'identité civilisationnelle, de la plume de Huntington, que chaque peuple défend dans ce choc est la religion. Chez Huntington la civilisation a un caractère essentiellement religieux. C'est-à-dire que les civilisations, tel qu'il les a présentées, sont adossées sur la religion. De la sorte, l'Afrique, surtout l'Afrique subsaharienne, ne constitue pas une civilisation, car il n'existe pas une religion africaine. Toutes les religions pratiquées en Afrique : christianisme (catholicisme, protestantisme, orthodoxe, etc.), islam et même le judaïsme sont des religions importées. C'est la raison pour laquelle il doute de l'existence d'une civilisation négro-africaine. À ce sujet nous pensons que Huntington pèche doublement : d'abord par son réductionnisme de la civilisation à la religion, ensuite par son scepticisme, son rejet de l'idée d'une civilisation africaine.

À cet effet nous lui avons adressé cette critique à savoir que la civilisation n'est pas essentiellement religieuse. La religion fait partie des composantes de la civilisation. La notion de civilisation se comprend en tant qu'un vaste système de pratiques, de pensées, de croyances, de coutumes, d'organisation sociale que les hommes développent en lien avec leur milieu de vie. Elle touche donc à la fois et le politique, l'économique, le scientifique, et le religieux. Même si la religion peut, dans une certaine mesure, influencer sur ce système social, comme on peut le remarquer dans le fonctionnement du monde arabo-musulman par exemple, la religion ne constitue pas le maillon essentiel de la civilisation. La civilisation est tout autre que la religion, c'est un genre de vie propre à chaque peuple et élaboré conformément aux pratiques du peuple dans ses rapports intersubjectifs et ainsi qu'avec la nature et avec la transcendance. Pris sous cet angle, on ne voit pas pourquoi Huntington reste sceptique sur l'existence d'une civilisation africaine. L'histoire de l'Afrique ne saurait être celle des aventuriers européens qui – non seulement après avoir caricaturé ce continent pourtant considéré comme le berceau de l'humanité et même celui de la civilisation, mais aussi après avoir aboli les grands empires du continent et diabolisé les cultures africaines en infériorisant le Nègre, voire en le déshumanisant – ont présenté une Afrique qui vit le jour avec la colonisation. L'histoire de l'Afrique ne commence pas à partir de son contact macabre avec l'Europe. Les recherches scientifiques sur l'histoire des peuples ont confirmé l'antériorité de la civilisation négro-africaine par rapport aux autres civilisations, surtout la civilisation occidentale.

Ramenant la civilisation à la simple expression religieuse, nous avons vu que Huntington a rendu superficielle son analyse de la politique globale post-guerre froide. Loin d'être un choc résultant du besoin d'affirmation de l'identité religieuse, nous pensons qu'il s'agit plutôt d'un besoin de reconnaissance de l'humanité en ceux que cette valeur a été méconnue par d'autres. Certains sont exclus du bénéfice de la gestion des ressources mondiales. Le système capitaliste a conduit à la fragmentation de la société : d'un côté on a les centres, de l'autre on parle de la périphérie. Cette périphérie se voit être dépossédée de ses ressources naturelles, au profit des centres industrialisés, lesquels font croître leur économie et utilisent cette puissance pour dominer et assujettir les pauvres.

Vue sous cet angle, nous sommes convenus que les conflits contemporains sont avant tout des ripostes économiques. Ainsi pour les solutionner, pour éviter que l'humanité ne se transforme en une jungle humaine, où seuls les puissants, voire les plus puissants pourront survivre, nous avons trouvé judicieux qu'il est nécessaire de revoir le fonctionnement des institutions internationales, en l'occurrence l'ONU. Puisque nul ne peut être indéfiniment fort pour dominer, et que cet instinct de domination est présent en tout homme, que cette volonté de puissance est nourrie par tous, l'humanité a besoin d'une institution forte, une sorte de gendarme devant recadrer les appétits hégémoniques des uns et des autres. Ce gendarme actuellement c'est l'ONU, mais il est fragile. Sa fragilité tient du fait que son instance juridictionnelle et sécuritaire est quasiment constituée des puissances hégémoniques. Afin de rendre à l'ONU toutes ses lettres de noblesse, afin de faire d'elle un véritable gendarme garant de la paix mondiale, nous avons milité en faveur de sa réforme. La réforme de l'ONU consiste à faire d'elle une institution véritablement démocratique, à savoir que chaque région du globe doit être représentée par au moins deux membres au sein du conseil de sécurité de cette haute institution. L'ONU ne saurait assurer une gouvernance mondiale saine si son conseil de sécurité est pris en hottage par des puissances hégémoniques qui résument l'humanité à la simple expression de la volonté de l'Occident. Pour cela non seulement l'Afrique, l'Asie, l'Amérique latine, l'Océanie, bref tous les cinq continents doivent avoir un siège permanent au sein de ce conseil et avec droit de veto. Mais aussi les membres devant représenter leur région devraient être élus pour un mandat de 5 ans, renouvelable une fois, par les pays de sa région. L'alternance doit donc être de mise au sein du conseil de sécurité de l'ONU et même au sein de la Cour pénale internationale.

Cette intégration de tous les continents, de toutes les civilisations dans ces instances juridictionnelles et sécuritaires internationales rendra l'ONU plus impartiale dans la résolution

des crises dans le monde. Jusqu'à présent l'ONU apparaît comme une institution qui se voile du manteau de l'internationalité pour servir et protéger les intérêts de l'Occident. Or le monde n'est pas qu'occidental ; il est aussi africain, asiatique, latino-américain, etc., il est noir, blanc, jaune, rouge, etc., il est chrétien, musulman, bouddhiste, animiste, etc. Alors si l'ONU souhaite véritablement résoudre les conflits et instaurer la paix dans le monde, elle doit tenir compte de cette réalité de la pluralité, c'est-à-dire de la diversité du monde. En tant que tel, chaque peuple a sa spécificité, sa particularité, il faut donc le saisir dans son histoire, ses pratiques, ses coutumes, bref son genre de vie. Le but n'étant pas de tomber dans l'isolationnisme, mais d'amener les peuples à table de la discussion, afin que, malgré leur différence, leur divergence d'opinion, ils parviennent à l'humanisation de leurs rapports. Car c'est l'humain qui est en chaque homme, indépendamment de sa race, de sa civilisation, qu'il faut promouvoir et protéger. Donc, en un mot, l'ONU doit devenir un véritable « arbre à palabre » mondial. Une palabre où nulle société, nulle civilisation n'est exclue dans la prise des décisions qui engagent la vie de tous les peuples et l'avenir de l'humanité tout entière.

Dans ce monde où nul homme, nul peuple ne saurait vivre en autarcie, les États doivent comprendre qu'ils gagneraient à taire leur égoïsme et à collaborer. Nul ne peut sonder, tout seul, l'immensité du réel. C'est en rentrant en communication avec l'autre que je sors de ma pauvreté. Je m'enrichis de l'autre de ce dont je suis pauvre et je le désappauvris de ce dont je suis riche. Ceci étant, il est temps que ceux qui s'estiment être à mesure de résoudre les crises qui frappent l'humanité apprennent à faire avec les autres sociétés. Ils doivent opérer ce que Serge Latouche appelle le « *décentrement cognitif* »⁶⁶⁵ afin de communier avec la rationalité de l'autre, car en l'autre il n'y a pas que du folklore, du non-sens, il y a une sagesse inestimable qu'on ne peut pénétrer que dans l'expérience du dialogue.

En effet dans l'exercice de la communication, c'est-à-dire du dialogue, il se construit entre autrui et moi un terrain d'entente qui pacifie nos rapports et les humanise. La mondialisation ne doit pas être un phénomène impérialiste où certains sont mus par la volonté d'imposer leurs valeurs, leurs principes aux autres. Le faisant c'est hypothéquer la paix mondiale. Le monde ne peut être perçu sous un seul angle ; les différentes cultures sont en réalité les différentes fenêtres à travers lesquelles nous devons observer le monde. Au lieu d'un universalisme que porte l'occidentalisation du monde, nous promouvons le pluriversalisme fondé sur l'écoute attentive de l'autre et la prise en compte de la différence. C'est donc le

⁶⁶⁵ S. Latouche, *Entre mondialisation et croissance*, p. 80.

moment de rappeler à toutes les puissances mondiales à caractère impérialiste, en l'occurrence l'Occident qui entend civiliser le monde d' « *apprendre ce qu'il faut modifier dans sa politique pour ce que celle-ci puisse être perçue comme un pouvoir capable de donner forme à « une démarche civilisatrice »*. »⁶⁶⁶ Ce dont l'Occident doit précisément améliorer dans ses rapports avec les autres sociétés ce sont ses positions hégémoniques et de reconnaître l'humanité en l'autre. Si l'Occident se prend pour le peuple civilisé, il doit savoir qu'il est plus civilisé de ne pas taxer l'autre de barbarie tout simplement parce qu'il n'épouse pas tes principes. Le barbare dans ce cas est celui qui ne reconnaît pas l'humanité en l'autre homme, celui qui dénie la culture de l'autre. Voilà pourquoi dans son appel à l'agir communicationnel, Jürgen Habermas invite chaque acteur socio-historique à actualiser sa « *position de participants d'une conversation « où chacun adoptera la perspective de l'autre » en disposant de condition symétriques pour parvenir »*⁶⁶⁷ à de véritables rapports sociaux harmonieux et pacifiques. Il faut donc sortir du système globalisant du capitalisme, car la violence qu'il engendre, poursuit Habermas, « *compromet l'existence de structures soutenant une situation communicationnelle. En cette conjoncture tendanciellement extrême, la communication elle-même « peut être l'expression d'une violence latente »*. »⁶⁶⁸

Par la communication on parvient à estomper la violence, car nous entrons dans une entente comme *telos* et elle nous dispose à viser et atteindre ensemble cette finalité. Cette finalité à viser dans la communication et qui la rendra possible et paisible pour l'entente des peuples n'est pas celle de la matérialisation des rapports sociaux autour de l'argent, tel qu'il est perceptible dans le capitalisme. Mais il s'agit de l'humain. C'est vers l'humain et pour sa préservation, sa protection, que notre communication doit tendre. Tel est tout le sens de la mondialisation humaniste que nous promouvons dans ce travail.

Si les promoteurs du capitalisme envisagent interconnecter les peuples, les sociétés du monde autour de l'internationalisation du capital marchand, où les rapports mondiaux n'ont pour seule valeur les échanges économiques, la mondialisation humaniste pose l'homme comme centre d'intérêt de l'interaction mondiale des peuples. C'est au nom de l'homme, pour lui, par lui et avec lui que tous les échanges économiques acquièrent de la valeur. La mondialisation humaniste entend alors instaurer une religion nouvelle, une religion qui rassemblera chrétiens, musulmans, juifs, bouddhistes, animistes et tous les autres autour de

⁶⁶⁶ J. Habermas, *Le « concept » du 11 septembre*, p. 71, cité par A. Tosel, *Civilisations, cultures, conflits*, p. 57.

⁶⁶⁷ *Id.*

⁶⁶⁸ *Id.*

l'humain. Cette religion que nous pouvons nommer l'humanisme est celle dans laquelle l'homme sera relié à la Transcendance, à l'Absolu à partir de l'homme. L'humanisme invite les croyants des diverses religions à s'intéresser à l'homme, car il est la voie qui conduit vers le Transcendant. C'est absurde de prétendre aimer, servir et adorer un Dieu invisible si l'homme qui est à côté de soi est chosifié et opprimé. Étant relié à l'homme, on le sera aussi facilement à Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

I. Textes de HUNTINGTON Samuel Philips

1. Les ouvrages

- *Le choc des civilisations* (1996), Trad. Française, Paris, Odile Jacob, 1997.
- *Qui sommes-nous ?*, Paris, Odile Jacob, 2004.

2. Les articles

- « Le choc des civilisations ? », *Commentaire* 1994/2 n° 66, p. 238-252, in www.cairn.info -Institut d'Études Politiques de Paris.

II. Textes sur Huntington

- **BRUNEAU, Michel**, « Civilisation(s) : pertinence ou résilience d'un terme ou d'un concept en géographie ? » in A. Colin, *Annales de géographie*, n° 674, 2010.
- **CONTOGEORGIS, Georges**, « Du nouvel ordre international. Samuel Huntington et "le choc des civilisations". "Civilisation religieuse" ou cosmosystème ? », in *Revista da História das Ideias*, Vol. 24, 2003.
- **DUMONT, Gérard-François**, « Huntington, du choc entre les civilisations au choc infranational : un changement d'échelle contradictoire ? », in **PRÉVÉLAKIS, Georges** (dir), *Géopolitique des civilisations. Huntington, 20 ans après*, N° 4, Paris, CNRS Éditions, 2013.
- **CNUDDE, Hervé**, « Faut-il pendre Samuel Huntington ? », in *La revue nouvelle. Les attentats et le discours de la guerre*.

III. Autres textes consultés

1. Les ouvrages

- **ADDA, Jacques**, *La mondialisation de l'économie I, Genèse*, Paris, La Découverte, 2001.

- **ALLISON, Graham**, *Vers la guerre. L'Amérique et la Chine dans le Piège de Thucydide ?* (2017), trad. par Patrick Hersent et Sylvie Kleman Lafon, Paris Odile Jacob, 2019.
- **AMIN, Samir**,
L'empire du chaos. La nouvelle mondialisation capitaliste, Paris, L'Harmattan, 1991.
Au-delà du capitalisme sénile. Pour un XXI^e siècle non-américain, Paris, PUF, 2001.
- **ANTA DIOP, Cheikh**,
L'Afrique noire précoloniale, Paris, Présence africaine, 1987.
Nations nègres et culture, Quatrième édition, Paris, Présence Africaine, 1979.
- **AUDIER, Serges, Léon Bourgeois**. *Fonder la solidarité*, Col. Le bien commun, Paris, Michalon, 2007.
- **BAYART, Jean-François**,
L'État en Afrique. La politique du ventre, Paris, Fayard, 1989.
L'impasse national-libérale. Globalisation et repli identitaire, Paris, La Découverte, 2017.
- **BIDIMA, Jean-Godefroy**, *L'art négro-africain*, col. Que sais-je ?.
- **BLOCH, R.**, *La grandes civilisations romaines*, Paris, Artaud, 1960.
- **CÉSAIRE, Aimé**, *Discours du le colonialisme* (1950), Paris, Présence africaine, 1994.
- **CHARLES de Montesquieu**, *De l'esprit des lois* (1748), Ligarán, 2015.
- **CHOPLIN, Armelle & PLIEZ, Olivier**, *La mondialisation des pauvres. Loin de Wall Street et de Davos*, Paris, Seuil, 2017.
- **COUTURE Jocelyne & COURTOIS Stéphane** (dir.), *Regard philosophique sur la mondialisation*, Québec, Presses d'Université du Québec, 2005.
- **CROUZET, M.**, « Préface générale » de *Histoire générale des civilisations*, Paris, PUF, 1961.
- **DELAFOSSÉ, M.**, *Les civilisations négro-africaines*, Paris, Librairie stock, 1925.
- **DESCARTES, René**, *Discours de la méthode*, Col. Les Classiques de la Philosophie, Paris, Librairie Générale Française, 2000.
- **DUMONT, René**, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris Seuil, 1973.
- **ELA, Jean-Marc**,
L'Afrique à l'ère des savoirs : science, société et pouvoir, Paris, L'Harmattan, 2006.
Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique, Paris, L'Harmattan, 2001.

- **FANON, Frantz**, *Pour la révolution africaine*, Paris, Edition de François Maspero. I, 1969.
- **FLORI, Jean**, *Guerre sainte, Jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Col. Points Histoire, Paris, Seuil, Juin 2002.
- **FREUD, Sigmund**, *Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, Payot & Rivages, 2010.
- **FUKUYAMA, Francis**, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
- **GOZLAN, M.**, *Sunnites, Chiites : Pourquoi ils s'entretuent ?*, 2008.
- **HABERMAS, Jürgen**, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Trad. Rainer Rochlitz, Col. « Humanités », Paris, Cerf, 1996.
- **HEGEL, G. W. Friedrich**,
Leçon sur la philosophie de l'histoire, Paris, Vrin, 1963.
La raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris, Union générale des éditions, 1965.
- **HEISBOURG, François**, *Le temps des prédateurs. La Chine, les États-Unis, la Russie et nous*, Paris, Odile Jacob, 2020.
- **HUGO, Victor**, *Post-scriptum de ma vie* (1901) in *Œuvre complète*, Tom 17.
- **IBRAHIM, R.** *The Al Qaeda Reader : The Essential Texts of Osama Bin Laden's Terrorist Organization*, Broadway Books, 2007.
- **KABA, Lansine**. *Kwamé N'krumah et le rêve de l'Unité Africaine*, Paris, Éditions Chaka, 1991.
- **KAMMOGNÉ FOKAM, Paul**, *Et si l'Afrique se réveillait ?*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003.
- **KANT, Emmanuel**, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, 1963.
- **KESTELOOT, Lilyan**, *Anthologie négro-africaine*, Ed. Marabout Université, 1916.
- **KI-ZERBO, Joseph**, *À quand l'Afrique ?*, Yaoundé, Presses universitaire d'Afrique, 2004.
- **KWAME NKRUMAH**,

L'Afrique doit s'unir, Col. Textes politiques, Trad. L. Jospin, Paris, Présence africaine, 1994.

Le consciencisme, Paris, Présence Africaine, 1976.

Le néo-colonialisme, Col. « Le Panafricanisme », Paris, Présence africaine, 1973.

- **LATOUCHE, Serge**,
L'occidentalisation du monde (1989), Paris, La Découverte, 2005.
Entre mondialisation et décroissance : L'autre Afrique, Col. La ligne d'horizon, Lorient-France, Atelier, 2008.
- **MALSON, Lucien**, *Les enfants sauvages*, Paris, Edition Bibliothèque 10/18, 1964.
- **MBÉLÉ, Charles Romain**, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité* Yaoundé, Clé, 2014.
- **MBESSA, Denis-Ghislain**, *Les rongeurs de troncs*, Paris, Ed. Jets d'Encre, 2018.
- **MBITI, John**, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Ed. Clé, 1972.
- **MEDDEB, Abdelwahab**, *La maladie de l'islam*, Paris, Seuil, 2002.
- **NEPOUMUK SEPP, J.**, *Jésus-Christ : études sur sa vie et sa doctrine dans leur rapport avec l'histoire de l'humanité*, traduit de l'allemand par Charles Saint-Foi, Bruxelles & Leipzig, Flatau, vol. 1, 1866.
- **NJOH MOUELLE, Ébénézer**,
De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement (1970), 4^e Edition, Yaoundé, Clé, 2011.
Mondialisation, rapport de forces et illusion de solidarité, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2016.
Jalons III. Problèmes culturels, Yaoundé, Ed. Clé, 1986.
- **NOAH EDZIMBI, François Xavier**, *La Russie face aux Occidentaux en Afrique centrale*, Paris, L'Harmattan, 2022.
- **NOAH MVOGO, Thomas**, *Mondialisation et sous-développement*, Yaoundé, Harmattan-Cameroun, 2015.
- **NYERERE, Julius**, *Socialisme, démocratie et unité africaine suivi de la déclaration d'Arusha*, Trad. Jean Mfoulou, Paris, Présence africaine, 1970.
- **ONDOUA, Pius**,
Existence et valeurs III. Avenirs pluriels, Paris, L'Harmattan, 2009.
Humanisme dialectique. Quelle philosophie de l'histoire, de Kant à Fukuyama ?, Paris, L'Harmattan, 2012.
Raison unique du « village planétaire », Paris, L'Harmattan.
Un mandat au Sénat. L'expérience d'une transition des amphes à l'hémicycle, Paris, L'Harmattan-Cameroun, 2018.

- **OWONO ZAMBO, Nathanaël Noël**, *Cameroun. Le défi de l'unité nationale*, L'Harmattan Cameroun, 2018.
- **PASSET, René et LIBERMAN, Jean**, *Mondialisation financière et terrorisme, La donne a-t-elle changé depuis le 11 septembre ?*, Enjeux Planète, 2002.
- **PING, Jean**, *Et l'Afrique brillera de mille feux*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- **QUOIST, Michel**, *Construire l'homme*, Paris, Éditions de l'Atelier/Ouvrière, 1997.
- **ROUSSEAU, Jean-Jacques**, *Du contrat social ou principe du droit politique*, Amsterdam, MetaLibri, 2008.
- **SAÏD, Edward**, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1978), Paris, Seuil, 2005.
- **SARTRE, Jean-Paul**, *L'existentialisme est un humanisme*, col. Folio essais, Paris, Gallimard, 1996.
- **SCHUON, Frithjof.**, *Comprendre l'Islam*, Istanbul, Seuil, 1976.
- **SORRE, Max**,
L'homme sur la terre, Paris, Hachette, 1961.
Les fondements de la géographie humaine, t. I et III, Paris, Armand Colin, 1952.
- **STIEGLER, Bernard**, *Dans la disruption Comment ne pas devenir fou ?*, Ed. Les liens qui libèrent, 2016.
- **TEILHARD DE CHARDIN, Pierre**,
L'Énergie humaine (1937) Œuvre VI
Le phénomène humain, Paris, Seuil, 1956.
Écrits du temps de la guerre (1916-1919), Paris, Seuil, 1965.
- **TEMPELS, Placide**, *La philosophie bantoue* (1945), Troisième édition, Paris, Présence Africaine.
- **TOURAINÉ, Alain**, *La fin des sociétés*, Col. « La couleur des idées », Paris, Seuil, 2013.
- **TOSSEL, André**,
Civilisations, cultures, conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle II, Paris, Edition Kimé, 2011.
Un monde en abîme ? Essai sur la mondialisation capitaliste, Paris, Éditions Kimé, 2008.
- **TOWA, Marcien**, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1971.

- **WAGO, Jean-Baptiste**, *L'Afrique face à son destin*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- **ZIEGLER, Jean**,
Le pouvoir africain, Paris, Seuil, 1971.
Main basse sur l'Afrique, Paris, Seuil, 1978.
La terre qu'on a. Lutttes et défaites du tiers monde, Paris, Seuil, 1989.

2. Les articles

- **ABBAGANA, Souleymane**, « L'uranium et l'instabilité politique au Niger. La concurrence des firmes multinationales comme facteur aggravant », in Yahia Abou El Farah et al.
- **ADEL, S.** « L'intégration intra-africaine : une stratégie de développement et une mesure de puissance », in *Afrique et puissance*, Publications de l'Institut des Études Africaines, 2013.
- **AMIN, Samir**, « Au-delà de la mondialisation libérale : un monde meilleur ou pire ? », *Actuel Marx*, 2006/2 n° 40, pp. 102-122. DOI : 10.3917/amx.040.0102, in <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2006-2-page-102.htm>.
- **AZAB A BOTO, Lydie Christiane**, « La république à l'épreuve de l'intégrisme religieux : la laïcité en question », in *Politique et humanisme*, Yaoundé, Monange, 2022.
- **BAGHDAD, C.**, « Quelle intégration économique de l'Afrique à l'heure de la mondialisation ? », in Y. Abou El Farah et all (dir) *Afrique et puissances*, Université Mahammed V - Souissi, Publication de l'Institut des Études Africaines, Colloque n° 17.
- **CANTIN, Serge**. « La mondialisation selon Fernand Dumont », dans J. Couture et S. Courtois, *Regards philosophiques sur la mondialisation*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005.
- **CÉSAIRE, Aimé**,
« Y a-t-il une civilisation africaine ? », in www.universitepopulairemeroeafrica.org.
« Lettre à Maurice Thorez », in <https://lesmaterialisme-dialectique.com>.
- **DE SAUSSURE, Léopold**, « Comment les Chinois conçoivent leur civilisation et leur empire », in *Revue scientifique*, n° 3, IVe série, t. III, 19 janvier 1895.
- **DIOP, Boubacar**, « La Renaissance africaine selon Cheikh Anta Diop, Nasser et Nkrumah, jusqu'à Mbeki », in <https://www.africavenir.org/nc/fr/newsdetails/article/la-renaissance-africaine-selon-cheikh-anta-diop-nasser-et-nkrumah-jusqua-mbeki.html>

- **GRÉUNAI M.-E. & SCHMITZ, J.** « L’Afrique des pouvoirs et la démocratie », dans *Cahier d’études africaines*, 1995.
- **KASPI, A.**, « Guerre du Golfe : une victoire pour quoi faire ? », <https://www.lhistoire.fr/guerre-du-golfe-une-victoire-pour-quoi-faire>.
- **KIAMBU, J.** « Le contrat minier sino-congolais : une lecture critique par l’analyse économique » in Yahia Abou El Farah & Al, *Afrique et puissance*, Université Mohammed V - Souissi, Publication de l’Institut des Études Africaines, Colloque n° 17.
- **KI-ZERBO, Joseph**, « Les Religions africaines traditionnelles », in *Tradition et modernisme en Afrique Noire*, Paris, Seuil, 1965.
- **OLA BALOGUN**, « Forme et expression dans les arts africains », in *Introduction à la culture africaine*, Paris VI^e, Union générale d’éditions, 1977.
- **NIELSEN, Kai.** « La mondialisation au service de l’empire », dans J. Couture et S. Courtois, *Regards philosophiques sur la mondialisation*, Québec, Presse de l’Université du Québec, 2005.
- **TAMMI, Paul**, « Islam et crises sécuritaires en Afrique subsaharienne : le cas de la secte salafiste Boko-haram », in Oumarou Mazadou (dir), *Politique et humanisme. Réflexion sur le devenir de l’État à l’ère des technosciences*, Yaoundé, Monange, 2022.
- **TSALA TSALA, Célestin Christian**, « Les rivalités entre la France, les États-Unis d’Amérique et la Chine dans le Golfe de Guinée », in Y. Abdoul El Farah & all, *Afrique et puissance*, Colloque n° 17, Institut des études africaines, 2013.
- **SAÏD, Edward**, « Le mythe du choc des civilisations », Conférence prononcée à l’Université de Columbia en 1997, in http://www.mediaed.org/assedts/products/404/transcript_404.pdf.

IV. Journaux et revues

- **ARPAGIAN, Nicolas**, « Conflits armés non internationaux et « nouveaux conflits » », IV^{ème} Cours international pour la formation des aumôniers catholiques militaires au Droit international humanitaire Conseil Pontifical Justice & Paix Rome 26 & 27 octobre 2015.

- **BURGAT, François**, « Abdelwahab MEDDEB et La maladie de l'Islam », in *La revue internationale et stratégique* n°47, Paris, A. Colin, Institut des relations internationales et stratégiques, 2002.
- **KHEPERU, N. Kemet**, *Discours aux Africains. Les solutions concrètes pour organiser les sociétés africaines comme espace de modernité*. Texte de la conférence de Poitiers, 16 novembre 2008, uhem-mesut.com.
- **KOMBO, Fiacre**, « Corridor Yaoundé-Brazzaville : mise en service de la route Sangmelima-Ouessou » jeudi 30 décembre 2021, in www.adiac-congo.com
- **RODINSON, M.**, *Le Monde*, 8 octobre 2001.
- **VALLÉE, Olivier**, « Kadhafi : Le dernier roi de l'Afrique », *Revue Kartala* « Politique africaine », n° 125, mars 2012.

V. Mémoires et Thèses

- **MBESSA, Denis Ghislain**, *Globalisation and cultures in the light of Teilhardism*, Thèse présentée et soutenue en vue de l'obtention du titre de Dr en Philosophie, Université de Yaoundé I, 2015.
- **ONDOA, Appolinaire Stéphane**, *Le devenir de l'État africain postcolonial : une lecture critique du Le néo-colonialisme de Kwamé Nkrumah*, Mémoire présenté et soutenu en vue du diplôme de Master en Philosophie, Université de Yaoundé I, 2020.

VI. Webographie

- <https://www.philomag.com>
- www.universitepopulairemeroeafrica.org
- <https://www.lhistoire.fr/guerre-du-golfe-une-victoire-pour-quoi-faire>
- <https://www.africavenir.org/nc/fr/newsdetails/article/la>.
- http://www.mediaed.org/assedts/products/404/transcript_404.pdf.
- <https://www.africavenir.org/nc/fr/newsdetails/article/la-renaissance-africaine-selon-cheikh-anta-diop-nasser-et-nkrumah-jusqua-mbeki.html>
- <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2006-2-page-102.htm>
- <https://lesmaterialisme-dialectique.com>.
- <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2012-page-147.htm>
- www.adiac-congo.com

INDEX ALPHABETIQUE

INDEX DES NOMS PROPRES

A

Abdelwahab Meddeb, 205, 209, 210, 211, 212, 214, 215

Abdoulahk Anzorov, 15

Aboubakar Shékau, 222

Abraham, 223

Afghanistan, 33, 44, 80, 83, 105, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 174, 192, 209, 210, 234, 298

Afrique, 36, 45, 50, 58, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 87, 89, 94, 102, 103, 105, 108, 110, 114, 120, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 208, 217, 218, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 254, 255, 264, 265, 271, 289, 295, 299, 300, 301, 306, 307, 309, 310, 311, 313, 317, 319, 322, 323, 324, 329, 330, 331, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341

Algérie, 83, 197

Allemagne, 69, 71, 82, 89, 97, 98, 264

Al-Qaïda, 84, 221, 222

Amin, Samir, 5, 10, 59, 60, 228, 229, 230, 231, 233, 235, 244, 245, 271, 274, 298, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308

Amnesty International, 106

Arabie Saoudite, 15, 44, 74, 75, 96, 98, 105, 205, 209

Arbatov, 96

Asie, 27, 34, 61, 62, 71, 80, 84, 89, 90, 91, 103, 114, 116, 196, 197, 198, 208, 225, 226, 231, 249, 297, 300, 301, 331

Assimi Goïta, 193

Azab, Lydie, 219, 220, 221

B

Banque Mondiale, 44, 77, 78, 109, 169, 180, 183, 242, 265
 Barack Obama, 193
 Bayart, Jean François, 31, 33, 34, 40, 42, 84, 170, 322
 Ben Laden, 105, 222
 Benin, 169
 Bidima, Jean-Godefroy 151, 319, 320
 Bill Clinton, 115
 Bolloré, François, 79, 178, 183, 301
 Bongo, 194, 195
 Bosnie, 206
 Boubacar Diop, 156
 Bourgeois, Léon, 319, 335
 Braudel, Fernand, 6, 53, 54, 136
 Brésil, 197, 225
 Bruneau, Michel, 123, 139
 Burgat, François, 215
 Bush, Georges, 70, 97, 234
 Byzance, 130

C

Cameroun, 72, 79, 106, 138, 153, 161, 163, 167, 178, 182, 184, 196, 197, 201, 202, 234, 254, 255, 268, 273, 296, 337
 Cantin, Serge, 51
 Césaire, Aimé, 106, 141, 144, 145, 153, 154, 155, 157, 188, 291
 Cesare, 121
 Chaib Baghdad, 202
 Charlemagne, 130
 Cheikh Anta Diop, 142, 146, 148, 149, 151, 152, 154, 155, 156, 161, 162, 168, 188, 339
 Chine, 8, 18, 27, 35, 38, 42, 44, 45, 56, 59, 60, 61, 62, 69, 71, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 96, 98, 99, 104, 105, 114, 115, 129, 138, 178, 182, 184, 186, 188, 196, 197, 198, 200, 225, 227, 231, 232, 233, 234, 235, 244, 251, 256, 265, 298, 300, 329, 334, 336, 340
 Congo, 120, 141, 142, 143, 174, 179, 182, 186, 190, 201, 202, 234
 Constantinople, 110

Contogeorgis, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 134

Corée du Nord, 91, 92, 98, 100, 114, 188, 197, 225

Côte-d'Ivoire, 174

Courtois, Stéphane, 37, 42, 43, 51, 134, 243, 339, 340

Couture, Jocelyne, 37, 42, 43, 51, 134, 243, 339, 340

Crouzet, 138

Cuba, 104

D

Daech, 84

De Saussure, Fernand, 49, 60

Delofosse, 154

Dieu, 62, 87, 88, 121, 126, 127, 131, 134, 137, 141, 143, 150, 152, 163, 211, 216, 217, 218, 221, 223, 224

Donald Trump, 42

Douala, 197

Dumont, René, 51, 310, 339

Dworkin, 42, 43

E

Égypte, 15, 75, 98, 105, 112, 120, 130, 136, 142, 148, 149, 151, 154, 156, 207, 209, 248, 250

Ela, Jean-Marc, 156, 158, 159, 160, 161, 165

Érythrée, 205

États-Unis d'Amérique, 44, 45, 58, 67, 69, 71, 82, 89, 90, 96, 97, 100, 105, 114, 122, 174, 178, 189, 193, 196, 208, 227, 231, 233, 256, 264, 298, 329, 340

Éthiopie, 205

Extrême-Orientaux, 71, 82, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 297

F

Fanon, Frantz, 154, 155, 167, 188

FMI, 44, 78, 96, 109, 180, 183, 202, 242, 262, 265

France, 15, 44, 45, 54, 58, 69, 71, 72, 79, 82, 93, 97, 98, 138, 173, 174, 178, 180, 190, 192, 193, 196, 197, 219, 234, 235, 237, 245, 250, 254, 255, 268, 329, 337, 340

François Fillon, 42

Freud, Sigmund, 122

Fukuyama, Francis, 13, 19, 20, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 39, 40, 43, 201, 213, 313, 327, 337

G

Gabon, 174, 194, 201, 234

Galilée, 126, 218

Gbagbo, Laurent, 237

Ghana, 142, 146, 180, 189, 190

Gorbatchev, Georges, 70, 97

Graham Allison, 104

Grande-Bretagne, 82, 89, 97, 180, 233, 254, 255

Grèce, 18, 128, 130, 154

Gréunais, 102

Guinée, 44, 45, 141, 189, 190, 201, 233, 234, 235, 265, 340

H

Habermas, Jürgen, 2, 22, 24, 25, 29, 332, 333

Hanbal, 211

Hegel, Friedrich, 20, 22, 23, 25, 26, 29, 46, 77, 140, 279

Heisbourg, François, 232

Hissène Habré, 192

Hitler, Adolph, 99, 105

Hugo, Victor, 150

Huntington, viii, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 29, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 46, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 103, 104, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 145, 154, 158, 164, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 224, 225, 226, 227, 228, 233, 234, 238, 241, 242, 243, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 288, 293, 295, 297, 326, 327, 329, 330, 334

I

Inde, 35, 38, 81, 87, 89, 91, 92, 99, 100, 110, 114, 129, 196, 197, 198, 208, 225, 231

Irak, 33, 44, 83, 96, 98, 101, 112, 113, 209, 214

Iran, 44, 75, 83, 96, 100, 105, 112, 115, 209

Islam, 64, 74, 82, 89, 93, 109, 110, 111, 113, 123, 215, 216, 217, 218, 223, 225, 338, 340

Israël, 83, 96, 98, 113, 215, 217, 285

J

Japon, 56, 71, 83, 89, 90, 91, 92, 99, 114, 115, 116, 129, 184, 188, 196, 198, 208, 300, 301, 305, 311

Jésus, iv, 62, 67, 74, 163, 207, 218, 223, 337

Jordan Bruno, 126, 132, 218

Jordanie, 98, 111, 112, 113

K

Kadhafi, Mahomar, 105, 106, 155, 191, 192, 193, 237, 341

Kai Nielsen, 37, 243

Kammogné Fokam, Paul, 50

Kant, Emmanuel, 20, 22, 88, 140, 201, 213, 265, 327, 337

Karl, Marx, 3, 22, 62, 90, 264

Kesteloot, Lyliam, 190

Ki-Zerbo, Joseph, 137, 306, 307

Koweït, 33, 44, 112, 113

Kribi, 79, 178, 197

L

Latouche, Serge, 10, 36, 40, 45, 50, 51, 52, 54, 77, 78, 79, 80, 138, 187, 292, 294, 295, 296, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 324, 332

Laufer, Lourie, 122

Lévy-Bruhl, Lucien, 140

Libye, 83, 98, 120, 190, 191, 192

M

Mahomet, 62, 63, 74, 207, 216, 217, 223

Malaisie, 89, 98, 112, 198, 251

Mali, 80, 81, 106, 142, 145, 174, 190, 245

Malley, Robert, 214
 Malson, Malson, 46, 47, 49, 56
 Mandela, Nelson, 167
 Manuel Valls, 42
 Mbeki, Thabo, 155, 156, 162, 339
 Mbélé, Charles Romain, 5, 10, 78
 Mbessa, Denis-Ghislain, 32, 163, 261, 262, 284, 292, 293, 295
 Méditerranée, 110, 263
 Mexique, 44, 98
 Mirabeau, François, 123
 Mitterrand, François, 102, 172
 Montesquieu, Charles, 58, 335
 Morin, Edgar, 315

N

N'Djamena, 202
 New York, 64, 96, 173, 209, 214, 298
 Ngaoundéré, 202
 Nicolas de Copernic, 126, 218
 Nietzsche, Friedrich, 204, 279
 Niger, 80, 146, 174, 178, 234, 236, 237, 339
 Njoh Mouelle, 2, 5, 41, 42, 109, 132, 150, 248, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 288, 303
 Nkrumah, 4, 10, 72, 73, 147, 155, 156, 157, 162, 167, 171, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 185, 188, 189, 190, 230, 255, 299, 306, 309, 311, 339, 341
 Nye, Joseph, 84
 Nyerere, Jilius, 147, 189, 318

O

Obenga, Théophil, 154
 Ola Balogun, 153, 154
 Ondoua, Pius, 10, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 201, 213, 296, 315, 316, 327, 328
 ONU, viii, 7, 71, 97, 98, 103, 109, 174, 240, 241, 242, 244, 246, 247, 248, 253, 255, 288, 289, 331
 OTAN, 69, 70, 95, 97, 101, 256

Ouandié, Ernest, 167

Ouessou, 202, 341

Owono Zambo, Nathanaël Noël, 254

P

Pakistan, 33, 75, 83, 92, 98, 100, 111, 112, 115, 208, 209

Paty, Samuel, 15, 250

Perse, 110

Pinikkar, 292

Q

Quoist, Michel, 123

R

Rabémananjara, Jacques, 159

Rafsandjani, 98

Rawls, John, 42, 43

Reboul, Olivier, 46

République centrafricaine, 174, 234

Rodinson, 220

Rome, 130, 149, 266, 340

Rousseau, Jean-Jacques, 46, 238, 287

Russie, 44, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 81, 83, 84, 85, 95, 97, 99, 101, 130, 193, 196, 197, 198, 215, 225, 227, 232, 233, 238, 244, 245, 251, 256, 298, 329, 336, 337

S

Saadou Adel, 200

Saddam Hussein, 33, 101, 105, 112, 113, 234

Saïd, Edward, 204, 206, 213, 227, 283, 284, 285

Sangmelima, 202, 341

Sarkozy, Nicolas, 42, 193

Sartre, Jean-Paul, 281

Schmitz, 102

Sékou Touré, 189, 190

Senghor, Léopol Sedar, 10, 154, 291, 295, 306
 Sicile, 110
 Sorre, Max, 139, 140, 145
 Soudan, 108, 112, 145, 190, 192, 205, 207, 252
 Staline, 99
 Stiegler, Bernard, 266, 267, 268, 275, 276, 277, 278, 279, 290
 Syrie, 98, 112, 174, 209

T

Tanzanie, 189
 Taymiyya, 211
 Tchad, 142, 190, 191, 192, 202
 Teilhard de Chardin, Pierre, 6, 261, 285, 286, 287, 290
 Tempels, Placide, 143, 144
 Ternesien, 219, 220
 Tolède, 110
 Tombouctou, 146
 Tosel, André, 259, 260, 261, 271, 272, 273, 275, 288, 332
 Touadéra, Michel Archange, 193
 Towa, Marcien, 184, 247, 248
 Truman, 4, 5, 242, 264, 265, 274
 Tunisie, 83, 120

U

Ukraine, 67, 70, 95, 97, 101, 214, 227, 246, 251, 256
 Um Nyobè, Ruben, 167

V

Vidal de la Blache, 139
 Voltaire, 166

W

Wale, Ola Elias, 141, 142, 143
 Walzer, Michael, 259

Washington, 209, 214

Y

Yaoundé, iv, 2, 5, 42, 49, 73, 78, 109, 132, 147, 197, 202, 217, 219, 220, 247, 248, 261, 263, 273, 307, 336, 337, 338, 339, 340, 341

Z

Ziegler, Jean, 166, 167, 168, 169, 268, 300, 301

INDEX DES NOTIONS

A

Acculturation, 165, 168, 292
 Affinités culturelles, 7, 14, 15, 16, 17, 18, 41, 68, 250
 Affinités idéologiques, 7, 14, 16
 Africanisation, 87, 158, 160, 163, 192, 199
 Afrique équatoriale française,, 190, 254
 Afrique post-indépendance, 194
 Afrique subsaharienne, 58, 73, 79, 120, 135, 166, 189, 191, 195, 208, 247, 329
 Art, 36, 50, 51, 52, 55, 139, 142, 144, 149, 150, 151, 152, 153, 158, 161, 168, 227, 304, 335
 Art négro-africain, 149, 150, 151, 152, 153, 335

B

Balkanisation, 73, 165, 171, 181, 188, 189, 190, 298
 Béhaviorisme, 47, 48
 Bloc islamo-asiatique, 6
 Bloc soviétique, 14, 117

C

Capitalisme, viii, 27, 31, 76, 90, 117, 170, 172, 176, 177, 179, 194, 201, 225, 228, 229, 233, 240, 244, 263, 270, 271, 272, 274, 275, 277, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 316, 333, 334
 Charte des Nations unies, 3
 Choc des civilisations, 3, 6, 7, 8, 13, 14, 17, 31, 37, 38, 40, 46, 53, 54, 57, 59, 61, 62, 64, 65, 71, 74, 76, 78, 81, 83, 84, 88, 96, 98, 103, 107, 109, 113, 119, 120, 121, 122, 127, 129, 135, 204, 205, 206, 225, 227, 228, 234, 242, 246, 249, 256, 259, 260, 293, 297, 329, 334, 340
 Christianisme occidentale, 127
 civilisation, viii, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 16, 17, 18, 19, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 46, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 85, 86, 94, 95, 101, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 129, 130, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 152, 153, 154,

- 156, 157, 164, 165, 168, 184, 204, 222, 225, 226, 227, 243, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 259, 260, 287, 290, 292, 294, 296, 301, 304, 324, 326, 327, 329, 330, 332, 335, 339
- Civilisation, viii, 11, 120, 123, 257, 259, 260, 291, 317, 334
- Civilisation africaine, 36, 62, 65, 72, 119, 120, 136, 138, 143, 144, 145, 154, 156, 157, 164, 247, 330
- Civilisation chinoise, 60, 61, 67
- Civilisation musulmane, 15, 62, 65, 111, 120, 121, 136
- Civilisation négro-africaine, 154, 330
- Civilisation nippone, 67
- Civilisation occidentale, 3, 6, 8, 17, 35, 36, 41, 56, 57, 58, 59, 60, 66, 69, 70, 72, 86, 95, 110, 111, 114, 117, 119, 120, 121, 129, 130, 136, 144, 145, 168, 184, 222, 225, 226, 227, 251, 326, 329, 330
- Civilisation orthodoxe, 65, 67, 69, 70, 111, 227
- Civilisations non occidentales, 17, 76, 95, 106, 158, 227, 251, 326, 329
- Colonisation, 36, 58, 72, 73, 79, 94, 129, 137, 140, 142, 165, 166, 168, 187, 190, 238, 254, 255, 299, 304, 330
- Communautarisme africain, viii, 316
- Communisme, 7, 8, 13, 15, 26, 27, 28, 32, 88, 90, 95, 117, 134, 174, 298, 308, 318
- Conflits, 3, 7, 8, 10, 13, 18, 32, 33, 43, 44, 73, 74, 83, 94, 108, 109, 110, 116, 203, 204, 206, 209, 212, 214, 215, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 235, 238, 240, 241, 242, 244, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 264, 266, 283, 284, 297, 299, 302, 305, 312, 313, 315, 320, 321, 326, 329, 331, 332, 338, 340
- Cosmopolitisme, 24, 25, 29, 243, 258, 265
- Cosmosystème, 120, 124, 125, 126, 128, 130, 334
- Cosmosystème anthropocentrique, 128
- Culture, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 72, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 100, 104, 108, 110, 114, 117, 121, 123, 133, 134, 136, 141, 142, 143, 144, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 163, 175, 177, 188, 199, 215, 221, 222, 225, 226, 227, 247, 248, 249, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 278, 280, 292, 293, 294, 295, 305, 309, 317, 324, 326, 328, 333, 335, 340
- Culture chinoise, 60, 61, 62, 90
- Culture locale, 86

Cybernétique, 262, 266, 267, 268, 275, 276, 277, 279, 280

D

Décolonisation scientifique, 160

Déculturation, 165, 293, 295

Démocratie libérale, 13, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 39, 58, 78, 95, 102, 117, 146, 172, 313, 326, 327

Démocratie occidentale, 13, 103

Démocratisation, 13, 26, 27, 29, 34, 86, 102, 172, 248, 298, 305

Démonisation, 209

Détribalisation, 165

Développement, vi, 2, 5, 18, 21, 25, 27, 30, 32, 35, 39, 43, 44, 62, 63, 65, 71, 73, 78, 79, 81, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 99, 100, 102, 103, 104, 114, 117, 121, 122, 123, 132, 135, 158, 162, 165, 169, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 189, 190, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 225, 229, 231, 232, 235, 242, 253, 265, 269, 272, 273, 274, 276, 282, 289, 294, 296, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 307, 308, 310, 313, 315, 329, 335, 337, 339

Dieu, 62, 87, 88, 121, 126, 127, 131, 134, 137, 141, 143, 150, 152, 163, 211, 216, 217, 218, 221, 223, 224

Droits de l'homme, 5, 59, 78, 85, 86, 96, 102, 103, 104, 105, 106, 114, 115, 174, 213, 214, 229, 237, 247, 257, 280

E

Église catholique, 123, 131, 163

Église Gardienne des Traditions, 163

Égypte pharaonique, 120, 142

Entités civilisationnelles, 3, 13, 55, 117, 145, 164, 204, 207

Épistémologie africaine, 158, 159

État phare, 61, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 136, 209, 227, 256, 257

État protonational, 169

État-nation, 25, 43, 128, 131, 262

États non occidentales, 36

Ethnocentrisme, 4, 37, 60, 94, 119, 134, 154, 241

F

Fanatisme, 108, 210, 212, 220, 224, 225

Fin de l'histoire, 13, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 30, 40, 288, 297, 327

Fin de la guerre froide, 7, 13, 14, 17, 31, 41, 117

Fonctionnalisme, 47

G

Genre de vie, 138, 139, 140, 143, 145, 330, 332

Géopolitique globale, 7, 9, 14, 17, 19, 40, 117, 119, 124, 133, 134, 206, 213, 228, 232, 326

Géopolitique mondiale, 7, 13, 70, 91, 106, 108, 185, 326

Guerre d'Afghanistan, 111

Guerre du Golfe, 33, 101, 112, 113, 298

Guerre froide, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 31, 32, 34, 40, 41, 67, 68, 71, 75, 81, 82, 88, 99, 111, 116, 117, 124, 133, 134, 172, 194, 204, 212, 224, 233, 238, 249, 253, 257, 326, 330

Guerres civilisationnelles, 107, 109, 204, 206, 234, 249, 251, 257

H

Hégémonisme, viii, 6, 60, 68, 76, 77, 81, 91, 97, 98, 103, 134, 154, 158, 195, 198, 204, 209, 211, 253, 256, 271, 303, 304, 305, 308, 312

Hellénisme, 128, 130, 133

Hérédité psychologique, 47, 49

Histoire, 13, 20, 26, 28, 29, 31, 40, 43, 59, 119, 120, 138, 213, 223, 287, 335, 336

Histoire de l'humanité, 3, 6, 7, 17, 35, 55, 74, 85, 125, 131, 132, 134, 138, 221, 258, 327, 329, 337

Historicisme contemporain, 19

Humanisation, 9, 30, 49, 88, 238, 240, 242, 259, 260, 261, 285, 286, 290, 291, 295, 303, 316, 324, 332

I

Identité idéologique, 13

Identité négro-africaine, 65

Idéologie capitaliste, 8, 34

Indigénéisation, 35

Intégrisme, 209, 210, 211, 212, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 339

Interconnexion des peuples, 10, 13, 117, 262

Islamisation, 63, 64, 65, 87, 93, 120, 208

Islamophobie, 15, 224

L

Libéralisme économique, 27, 32, 39, 40, 42, 45, 59, 60, 85, 196, 229, 269, 270, 280, 297, 312, 313, 317, 326, 327

M

Modernisation, 18, 27, 35, 37, 39, 40, 59, 62, 63, 66, 85, 87, 88, 90, 92, 129, 130, 131, 132, 133, 188

Modernité, 63, 87, 88, 129, 131, 132, 133, 134, 185, 213, 280, 317, 340

Monde historique, 43

Monde multiculturalisé, 260, 293, 324

Monde posthistorique, 43

Mondialisation, viii, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 13, 25, 37, 51, 77, 78, 79, 108, 117, 134, 135, 138, 165, 185, 187, 195, 201, 202, 213, 228, 229, 230, 235, 238, 240, 243, 248, 259, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 280, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 302, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 326, 329, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340

Mondialisation humaniste, viii, 7, 240, 287, 290, 333

Mondialisation panhumaine, 6

Monopolitisme, 134

Mouvement historique, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 213, 252, 255, 327, 329

Moyen-âge, 126, 131, 156, 218

Moyen-Orient, 83, 110, 114, 116, 120, 164, 204, 213, 233

Multilinguistique, 38

N

Négritude, 154

Négro-africains, 65, 105, 142, 143, 145, 152, 168

Néo-colonisation, 165

Néo-occupation, 186

O

Occident, viii, 2, 5, 6, 8, 10, 13, 16, 17, 31, 35, 37, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 66, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 121, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 138, 144, 148, 151, 153, 155, 159, 160, 164, 165, 168, 172, 179, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 203, 204, 205, 206, 212, 213, 214, 216, 221, 223, 225, 226, 227, 231, 232, 234, 243, 244, 245, 246, 251, 253, 273, 274, 298, 300, 306, 312, 313, 315, 322, 323, 324, 327, 329, 331, 332, 338

P

Paix mondiale, 6, 7, 8, 9, 11, 32, 37, 97, 98, 100, 174, 241, 244, 297, 298, 299, 302, 308, 313, 316, 331, 332

Palabre africaine, 321

Panafricanisme, 154, 187, 189, 247

Panhumanisme, viii, 282, 285, 286, 287

Paupérisation, 155, 175, 186, 234, 297, 301, 308

Période post-guerre froide, 7, 120, 124, 134, 238, 326

Pluriversalisme, viii, 9, 10, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 332

Protonation, 166, 167, 168, 169, 170

R

Raison capitaliste, 312, 315

Réforme protestante, 64, 65

Réformisme, 40, 62, 63, 90, 129

Relations internationales, 7, 9, 32, 201, 215, 340

Renaissance africaine, 156, 157, 162, 255, 339

Résurgence islamique, 65

Révolution culturelle, 155, 161

S

SDN, 241, 255

Société communiste, 25, 67, 307

Société cosmopolite, 25

Structuralisme, 47, 48

Superpuissances, 67, 68, 76, 195, 249, 256

Supranation, 241, 242, 243, 244

T

Terrorisme, viii, 8, 9, 32, 80, 83, 106, 114, 174, 204, 205, 209, 221, 231, 245, 260, 262, 289, 298, 304, 329, 337

Théorie du Big-bang, 2

Thymos, 28, 32

Tiers-monde, 78, 79, 81, 82

U

Union Africaine, 191, 192

Union européenne, 16, 37, 42, 43, 69, 71, 95, 96, 194, 195, 198, 199, 225, 230, 256, 301, 305, 311

Union soviétique, 15, 70, 95, 97, 111, 115

Universalisation, 2, 3, 9, 13, 29, 35, 36, 92, 104, 117, 131, 326

Universalisme, viii, 4, 5, 9, 10, 13, 35, 36, 37, 39, 45, 88, 95, 96, 103, 106, 115, 159, 258, 260, 291, 292, 293, 305, 332

Universalisme scientifique, 159

V

Vallée du Nil, 120, 191

Vision pluriversaliste, 6

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE.....	iii
REMERCIEMENTS.....	iv
SERMENT DE PROBITÉ INTELLECTUEL	v
SIGLES ET ABREVIATIONS	vi
RÉSUMÉ.....	viii
ABSTRACT	viii
INTRODUCTION GENERALE	1
PARTIE I : LA MONDIALISATION OU LE CHOC DES CIVILISATIONS AVEC HUNTINGTON ?	12
INTRODUCTION PARTIELLE.....	12
CHAPITRE I : LE CONTEXTE D'EMERGENCE DE LA PENSEE DE HUNTINGTON.....	13
I.Le contexte historique.....	14
I.1.La fin de la guerre froide, une transition de l'idéologisme, du nationalisme au culturalisme.....	14
I.2.La fin de la guerre froide : l'ère d'une nouvelle géopolitique globale	16
II. L'historicisme contemporain, au-delà de l'analyse de Fukuyama : Contexte idéologico-scientifique de la pensée de Huntington.....	19
II.1.La question de la fin de l'Histoire	20
II.2.Illimitation et progrès de l'histoire	29
III. L'impasse d'une convergence vers l'universel.....	34
III.1.Pas de civilisation universelle	34
III.2.Le libéralisme économique aux antipodes de la globalisation	39
CHAPITRE II : CULTURES ET CIVILISATIONS : RECENTRAGE CONCEPTUEL.....	46
I. Conception générique de culture et civilisation	46
I.1.Culture.....	46

I.2.La civilisation.....	52
I.3.Le rapport entre culture et civilisation	53
II.Analyse huntingtonienne des entités civilisationnelles	55
II.1.Différents groupes civilisationnels et leur spécificité.....	56
II.2.Les cercles concentriques civilisationnels et la nouvelle suprématie mondiale	67
CHAPITRE III : PROBLEMES D'INTERACTION INTERCIVILISATIONNELLE .	75
I.L'éveil des sociétés non occidentales : une menace pour l'Occident	76
I.1.L'affaiblissement de l'Occident.....	76
I.2.Indigénisation et religiosité dans l'affirmation des civilisations montantes	83
I.3.L'affirmation de l'Asie et des sociétés musulmanes	88
II.Les causes des conflits intercivilisationnels	94
II.1.La riposte des sociétés non occidentales à l'expansionnisme impérialiste occidental	94
II.2.La division sur les questions de droits de l'homme et de démocratie	101
III. Le choc des civilisations sous le prisme de Huntington	106
III.1.Nature des guerres civilisationnelles.....	106
III.2.Quelques cas de conflits intercivilisationnels	109
PARTIE II : LES PROBLEMES DE PERTINENCE DU PESSIMISME	
INTERCIVILISATIONNEL DE HUNTINGTON	118
INTRODUCTION PARTIELLE	118
CHAPITRE IV : LA PRESENTATION SIMPLISTE DES CIVILISATIONS.....	119
I.La conception imprécise de la notion de civilisation.....	120
I.1.L'essentialisme religieux de la civilisation.....	120
I.2.Le cosmosystème aux antipodes du paradigme religieux huntingtonien.....	124
II.Le scepticisme huntingtonien sur l'existence d'une civilisation négro-africaine spécifique.....	134
II.1.L'approche « genre de vie » comme mise en évidence de la civilisation négro-africaine.....	135
II.2.Bref aperçu de la civilisation africaine	145

III. L'Afrique à la recherche de son Renouveau culturel.....	154
III.1.Enjeu du Renouveau culturel africain	154
III.2.Les axes de rénovation de la culture africaine	157
CHAPITRE V : UNE LUTTE CONTRE LA PAUPERISATION ACCRUE DES FAIBLES : CAS DE L'AFRIQUE	164
I.Les enjeux politiques de l'impérialisme postcolonial.....	164
I.1.Contexte d'émergence des protonations en Afrique	165
I.2.L'ingérence des puissances occidentales dans la politique internes des États africains ...	170
I.2.Le mode opératoire des puissances néocoloniales en Afrique.....	170
II.État des lieux de la situation économique de l'Afrique : mécanisme de paupérisation du continent.....	174
II.1.Le système d'exploitation des ressources naturelles africaines.....	175
II.2.L'absence de sincérité dans le transfert de technologie.....	183
III. La riposte africaine face à la paupérisation de l'Afrique	185
III.1.La riposte politique de l'Afrique	187
III.2.La recherche d'une autonomie économique.....	192
CHAPITRE VI : CHOC DE RELIGIONS OU D'INTERETS HEGEMONIQUES ?..	202
I.La diabolisation de l'islam.....	203
I.1Le peuple musulman : une menace pour l'humanité	203
I.2L'islam malade de son dogme	208
II.Au-delà de l'intégrisme islamique.....	211
II.1.Et si on comprenait les musulmans ?.....	211
II.2L'intégrisme ou la maladie des fanatiques	217
III. Conflits contemporains : choc du capitalisme marchand.....	223
III.1.La théorie huntingtonienne : une arme au service de l'hégémonie occidentale.....	223
III.2.Intérêts économiques : centre des hostilités entre les États.....	226
CONCLUSION PARTIELLE.....	236

PARTIE III : LE PLURIVERSALISME CULTUREL : POUR UNE MONDIALISATION HUMANISTE.....	237
INTRODUCTION PARTIELLE.....	238
CHAPITRE VII : HUNTINGTON ET LA QUESTION DE L'IDENTITÉ DANS LA RÉOLUTION DES CONFLITS.....	239
I.La supranationalité et les apories de sa gouvernance	239
I.1.L'affaiblissement de la supranation	239
I.2.Pour une saine gouvernance mondiale : reformer l'ONU	244
II.Le paradigme culturel et résolution des conflits.....	247
II.1.La dynamique des guerres civilisationnelles	247
II.2.L'approche civilisation dans la résolution des conflits	250
II.3.Des civilisations à la Civilisation	255
CHAPITRE VIII : DE LA TRANSNATIONALISATION DU CAPITAL MARCHAND À L'INTERNATIONALISATION DE L'HUMAIN : LA MONDIALISATION HUMANISTE	260
I.L'impasse de la mondialisation capitaliste	261
I.1.Bref aperçu du mouvement de la mondialisation.....	261
I.2.La mondialisation capitaliste : une logique de la sauvegarde de l'unité hégémonique	267
I.3.La disruption éthique de la mondialisation contemporaine	273
II.Pour une mondialisation humaniste.....	280
II.1.Le panhumanisme comme philosophie de la mondialisation humaniste	280
II.2.La prise en compte de l'humain comme socle de la mondialisation humaniste.....	285
II.3.Le pluriversalisme culturel : gage de la mondialisation humaniste.....	289
CHAPITRE IX : PLAIDOYER POUR LA PAIX MONDIALE	294
I.La lutte contre le capitalisme	295
I.1.Le capitalisme : système de paupérisation et menace de la paix mondiale	295
I.2.Pour contrecarrer l'hégémonisme américain et restaurer une société-monde égalitaire ..	301
I.3.Régionalisme commercial et lutte contre la paupérisation des pauvres	306

II.La nécessité de la prééminence du raisonnable face à la déraison du rationnel	309
II.1.Les limites de la raison capitaliste	310
II.2.Communitarisme africain et paix mondiale	314
CONCLUSION PARTIELLE	321
CONCLUSION GÉNÉRALE	322
BIBLIOGRAPHIE	331
INDEX ALPHABETIQUE	339
INDEX DES NOTIONS	349