

## **Pour qui sont ces civilisations ? Partie 1**

**Hayard R. ALKER Jr**

Samuel P. Huntington définit une civilisation [1] en termes psycho-culturels comme « une entité culturelle... comme la forme la plus élevée de regroupement d'individus culturellement identiques, forme qui caractérise un groupe humain de la manière la plus large indépendamment de ce qui le distingue des autres espèces » [2]. Dans son article "If not Civilizations, then What ?" [3], publié dans *Foreign Affairs*, en réponse à ses détracteurs, Huntington présuppose qu'il n'existe pas d'autre alternative civilisationnelle que celle de son paradigme ; paradigme supposé cartographier le mieux le monde de l'après Guerre Froide. Plutôt que de rester dans le débat ainsi posé, et proposer une approche non civilisationnelle dessinant le monde actuel pour réfuter Huntington, j'aimerais présenter plusieurs perspectives "civilisationnelles" différentes de celle d'Huntington et rediscutant la notion de culture. Cette présentation ne manquera pas de faire apparaître les lacunes importantes de Huntington concernant la création d'un nouveau paradigme civilisationnel. Elle permettra aussi de faire ressortir de nombreuses hypothèses concernant l'avenir de l'après Guerre Froide que Huntington ne prend pas en compte, point sur lequel il a insisté pour valider son paradigme en critiquant ses critiques.

Selon Thomas Kuhn, les paradigmes naissent du travail révolutionnaire de certains chercheurs dont les interprétations exemplaires débouchent sur des résultats explicatifs. En m'excusant auprès de Kuhn pour mon emploi inexact et répété d'une telle terminologie dans les circonstances actuelles, je présenterai ici brièvement trois alternatives, resituant la position de Huntington dans un contexte plus juste, croisant les paradigmes des dialectiques civilisationnelles - la grande tradition des perspectives hégéliennes, la tradition de Toynbee, et une synthèse de l'approche Braudel-Wallerstein. Ces paradigmes ou approches, qui appartiennent à la tradition de la pensée dialectique-historique à laquelle Huntington lui-même, on peut le dire, appartient, apportent, je l'espère, des contributions particulièrement enrichissantes au débat contemporain sur les futurs possibles de l'ordre mondial.

**Les dialectiques de civilisations**

Gardant pour plus tard la définition des frontières civilisationnelles, je tiens d'abord à expliquer la notion de *relations dialectiques au sein des civilisations, et entre les civilisations*, notion que j'emprunte aux grands courants théoriques évoqués ci-dessus, en considérant qu'il s'agit d'un concept relationnel plus global, et plus approprié pour notre propos que l'idée de Huntington de chocs des civilisations.

Le terme de "dialectique" connote un ensemble d'idées spécifiquement approprié aux relations existant entre les civilisations. Il suggère l'idée de transformations relativement discontinues, de développements qui se produisent à différents niveaux, à différents rythmes et qui sont à la fois contradictoires et synthétiques. Dans de tels cas domination, intolérance, succession sans heurt, compromis, ou coexistence mutuelle et stimulante sont, *dans le même temps*, possibles. Au delà de la notion dite intégratrice de "chocs" entre entités civilisationnelles présumées cohérentes, fermées, et unifiées par la religion, (et c'est ainsi qu'apparaissent les civilisations chez Huntington), le mot "dialectique" intègre également des pratiques contradictoires et enchevêtrées, aussi bien que des séries hétérogènes ou des synthèses assimilatrices, inclusives et créatrices.

Les termes de *relations au sein de civilisations enchevêtrées* indiquent que ces relations peuvent être des relations de *coopération*, de *conflit*, ou même les deux simultanément. Elles peuvent être *internes* (intra civilisationnelle) ou *externes* (inter civilisationnelle) au sens conceptuel ou/et territorial. Aussi, il sera plus pertinent de parler (soit de façon moins dialectique) d'interactions entre unités aux identités quasi-naturelles, fixes et séparées, ou bien, (de façon plus dialectique) *de conglomérats sociaux flous, aux identités multiples et modifiables, se formant, se modifiant et se transformant en caractéristiques identitaires*, comme ont essayé de l'expliquer ceux qui ont étudié la philosophie hégélienne.

On remarquera d'ailleurs que Huntington fait assez peu référence, dans les passages clés de l'argumentation de son premier article, aux relations dialectiques autres que conflictuelles. « La prochaine guerre mondiale, s'il y en a une, sera une guerre entre civilisations » dit-il. Il continue : « L'axe central de la politique mondiale sera probablement dans le futur, selon l'expression de Kishore Mahbubani, le conflit entre "l'Ouest et le Reste", et les réponses que les civilisations non-occidentales apporteront face au pouvoir et aux valeurs occidentales". "Le sentiment d'appartenir à une civilisation est de plus en plus répandu ; les conflits entre civilisations remplaceront les conflits idéologiques ou les autres formes de conflits, comme forme dominante

de conflit ; les relations internationales, arène qui historiquement se jouait au sein de la civilisation occidentale, seront de plus en plus désoccidentalisées et deviendront une arène dans laquelle les civilisations non-occidentales seront des acteurs et non plus simplement des sujets » [4].

En focalisant son attention sur les civilisations " occidentales, confucéennes, japonaise, islamique, hindoue, slave-orthodoxe, latino américaine voire africaine", Huntington perçoit malgré tout de façon dialectique son "choc" lorsqu'il s'intéresse aux constructions identitaires conflictuelles au sein de pays "déchirés" comme l'Union soviétique/la Russie, l'ancienne Yougoslavie, la Turquie, et même le Mexique ou les coalitions "de la connexion confuciano-islamique" [5] (contre les intérêts occidentaux au contrôle de l'armement ). Dans la réponse à ses critiques, Huntington semble ajouter à sa liste des "pays déchirés" et touchés par des conflits multi-culturels, les États-Unis ; il enrichit également sa grammaire excessivement restrictive des interactions civilisationnelles probables [6], en admettant que "les trêves et les accords limités" en termes inter-civilisationnels sont possibles, comme ce fut le cas pendant la Guerre Froide [7] !

### **Huntington : un hégélien moderne tardif [8]**

Il est sans doute approprié, voire lumineux, d'associer quelques unes des idées fondamentales de Huntington avec celles de la tradition hégélienne. Certes, les chercheurs contemporains rejettent la référence hégélienne à cause de son traitement incorrect du monde non-européen, aussi est-il peu probable qu'ils utilisent les concepts hégéliens d'Esprit, de Raison, d'Idée Absolue, et de Dieu. Par contre, il est beaucoup plus vraisemblable qu'ils partagent le souci profond de Hegel pour le volontaire , le passionnel, et le rationnel de la culture.

Vue sous cet angle, la "nouvelle pensée" de Huntington présente des ressemblances frappantes avec de vieilles pensées, encore plus dialectiques que la sienne, comme celles de Hegel et Marx, Lénine, Gorbatchev, Fukuyama et Havel. Sa tentative de définir un tel paradigme constitue, sous de nombreux aspects, et peut-être même de façon déterminante, une tentative de type "moderne tardif" [9] de retour à Hegel, tentative que les problèmes identifiés dans la tradition dialectique par les auteurs "post-modernes" ont rendue encore plus difficile .

### **La tentative de retour à Hegel**

Si Marx a remis sur ses pieds la dialectique hégélienne idéaliste de l'Esprit, en faisant du matérialisme des conflits de classes le moteur essentiel de l'Histoire, Hilferding, Rosa Luxembourg, Kautsky et Lénine avaient transféré cette dialectique au monde de la civilisation « impériale » (comme Hegel lui-même l'avait envisagé) ; mais la mort du marxisme-léninisme autorise probablement Huntington à remettre Hegel de nouveau sur la tête, à définir des identités menacées et des intérêts culturels et religieux, à procéder à une redéfinition de haut en bas qui fasse ainsi de la perspective de Hegel, la perspective normale. Ainsi, sans chercher à aller plus au fond, il termine son article par un appel au ton hégélien pour "une compréhension plus intime des convictions religieuses et philosophiques fondamentales qui constituent le substrat des autres civilisations" et à un plus grand "effort pour identifier les éléments communs à l'Occident et autres civilisations" [10].

Pour Hegel, "l'Histoire du monde...représente le développement de la conscience par l'Esprit de sa propre liberté, et la réalisation qui résulte de cette liberté" [11]. Tout aussi audacieusement, "c'est... la ruse de la Raison [ou le divin, ou l'Idée auto-déterminante] de mettre les passions à son service, afin que les agents par qui elle advient en paie le prix et en souffre [i.e le rôle de César dans la création de l'Empire Romain]" [12]. En étudiant les transitions historiques intégratives des expressions spirituelles d'une nation dominante à une autre, le progrès interne et la destruction de chaque nation, Hegel, comme Aristote et Ibn Khaldun, suggère que les « catégories appropriées sont ici celles du développement culturel [Bildung], du sur-raffinement, et de la dégénérescence ;... La culture... peut être définie tout simplement comme l'imposition d'une qualité universelle à un contenu donné" [13].

De façon presque similaire, en regardant vers le futur plutôt que vers le passé, Huntington suggère que "les grandes divisions au sein de l'humanité et la principale source de leur conflit seront culturelles" [14]. Les conflits entre civilisations, qui se différencient selon Huntington par leur "Histoire, leur langue, leur culture, leur tradition et plus encore, par leur religion" [15] sont la nouvelle forme dominante du moteur de l'histoire contemporaine [16]. De même, Huntington prétend que "la renaissance de la religion... offre un socle d'identité et d'engagement qui transcende les frontières nationales et unifie les civilisations" [17].

Huntington et Hegel partagent donc une même conception dialectique du développement historique mondial. Pour Hegel, l'Histoire est

l'histoire de l'unification de "l'Esprit" et de l'individu dans la réalité concrète, réalité expérimentée par les collectivités nationales, qui idéalement sont celles complètement démocratiques, où chaque citoyen a volontairement accepté les lois [18]. L'Esprit national par "essence" est une énergie auto-dirigée, une sorte de "conscience de soi" collective ; sa "substance" est sa "liberté" ; son but "est la liberté du sujet de suivre sa propre conscience, sa propre morale, et de poursuivre et d'accomplir ses propres desseins universels" [19].

Dans ses *conférences sur la philosophie de l'Histoire du monde* de 1822 à 1830, Hegel voyait le développement progressif et historique mondial, des consciences collectives libres, se découvrant elles-mêmes et s'auto-concevant, comme un mouvement partant de l'Est et allant vers l'Ouest. Partant des anciens empires de Chine et de Mongolie (dans lesquels le changement était avant tout conçu comme une mort puis une renaissance) l'Histoire du monde s'est déplacée à travers l'Inde, la Perse, et l'Égypte ancienne, pour aboutir aux percées de l'universalité, de l'individualité, et de la conscience dans la Grèce antique, dans l'Empire romain et la chrétienté allemande carolingienne. [20]" Les formes spécifiques ( de la progressive histoire mondiale) suppose à chacune des étapes, des "Esprits" nationaux de l'histoire du monde, avec toutes leurs caractéristiques liées à leur éthique de vie, leur constitution, leur art, leur religion, et leur savoir" [21].

La quatrième et la plus importante phase de l'Histoire du monde est d'après Hegel, faut-il s'en étonner, celle de la "spiritualité et de la réconciliation spirituelle" ; elle intègre des éléments des phases orientale, grecque et romaine précédentes, et se décompose en deux étapes. Durant la première, l'esprit est défini comme "la conscience d'un monde intérieur", la conscience spirituelle du "monde de Mohamed, dans lequel le monde oriental atteint sa plus haute transfiguration et sa plus haute perception de l'Unique". Durant la seconde étape (et pour Hegel, elle est incontestablement plus importante que la précédente) "le principe spirituel s'est incarné lui-même au sein du monde concret", et il a abouti au "monde germanique" de Charlemagne, le Saint Empire Romain, et, comme je le soupçonne, au protestantisme allemand du début de l'ère moderne, et à la propre patrie de Hegel, la Prusse. La réconciliation entre l'État et l'Église étant ici accomplie, et la "spiritualité se réalisant au sein du monde séculier" [22].

Bien que de telles vues travestissent injustement le potentiel éthique de l'Islam théocratique et ses liens rationnels avec le sacré dans la vie

quotidienne, elles ont probablement encouragé les efforts de coalition de l'Allemagne avec les États Islamiques à la fin du 19ème et au 20ème siècle. On devrait souligner, en comparaison, que Huntington a une vision plus conflictuelle que téléologique des similitudes et des différences entre l'Occident et l'Islam.

Fondant, de la même façon, la civilisation occidentale sur les contributions judéo-chrétiennes, grecques et romaines, les prochaines phases de l'histoire du monde de Huntington semble découler naturellement de cette valorisation toujours croissante de l'Occident. Avec l'avènement de la Révolution française, les conflits internationaux entre princes furent supplantés par les guerres entre les peuples. "Puis, sous l'effet de la Révolution russe et de la réaction d'hostilité qu'elle a provoqué, les conflits entre nations cédèrent la place aux conflits entre idéologies, d'abord entre le communisme, le fascisme-nazisme et la démocratie libérale, puis entre le communisme et la démocratie libérale" [23]. Pour Huntington inclure, dans l'histoire du monde, un mouvement occidental allant de l'Allemagne vers les États-Unis, via la Grande Bretagne, ne semble pas constituer une extension artificielle de l' Histoire de l'Esprit Hégélien. Consciemment ou non, ces nouveaux "vecteurs" ont été les soldats-gentlemen des états-majors stationnés à Philadelphie, à Washington, et peut-être mêmes les états-majors de l'OTAN à Bruxelles.

Mais, comme nous l'avons déjà suggéré, ces "guerres civiles occidentales" (Huntington reprend ici la formule de William Lind) ont conduit à une nouvelle phase, que beaucoup qualifieraient de "post-moderne" : après "la fin de la Guerre Froide, la politique internationale sort de sa phase occidentale, pour devenir le centre des interactions entre les civilisations occidentales et non occidentales, et entre les civilisations non-occidentales elles-mêmes" [24]. D'un point de vue géopolitique, cette relocalisation orientale partielle (ou ce décentrage global) des principaux sujets de l'histoire du monde semble être un changement majeur dans l'histoire, peut-être même le début d'une ère nouvelle .

Huntington affirme, avec une certaine amertume, que "les civilisations non-occidentales ont essayé de devenir moderne sans devenir occidentales" ; "seul le Japon y a pleinement réussi" [25]. Ainsi, à l'aide d'une liste, aux consonances très hégéliennes, des composants de la liberté, il démontre que les idées occidentales d'individualisme, de libéralisme, de constitutionnalisme, de droits de l'homme, d'égalité, de liberté, d'État de droit, de démocratie, de marché, de séparation de l'Église et de l'État, ont souvent de faibles résonances dans les cultures

islamique, confucéenne, japonaise, hindoue, bouddhiste ou orthodoxe... qui réagissent contre "l'impérialisme des droits de l'homme", en réaffirmant leurs valeurs indigènes et leur fondamentalisme religieux...". [26]

Un hégélianisme plus cohérent mettrait sans doute l'accent sur le caractère intégrateur du développement historique. Il verrait les relations entre les cultures islamiste, judéo-chrétienne, gréco-romaine et des États multi-culturels, comme des relations partiellement internes à un même ensemble, relations dues à des origines entremêlées, mais également à des développements simultanés partagés en commun. Donc, dans ce que Hegel appelle "l'empire de l'auto-connaissance de la subjectivité", dans sa quatrième phase de développement de l'Histoire du monde, avec ses moments islamiques et chrétiens souvent parallèles, "l'Esprit contient en lui-même les moments de son développement précédent et atteint de ce fait, sa totalité" [27].

Huntington a raison, il est profond et hégélien, lorsqu'il met l'accent sur des conflits de rapports aux valeurs, entre, et au sein des sociétés libérales et non-libérales. Mais il aurait été encore un meilleur hégélien s'il avait cherché "à identifier les éléments communs à l'Occident et aux autres civilisations" [28], et s'il avait mis l'accent sur de telles relations internes, unifiantes et contradictoires dans le monde entier aujourd'hui, fondé historiquement dans l'Orient originel, réalisation historique mondial d'une conscience éthique/politique et spirituelle.

### **Les États, les nations et les civilisations comme agents**

Les civilisations d'Huntington et les nations/empires/cultures de Hegel ont en commun une caractéristique générale, très surprenante, celle d'être des agents maîtres de leur propre transformation émancipatrice. Huntington illustre encore plus parfaitement sa notion quasi-hégélienne d'agence civilisationnelle, avec la déclaration de guerre de Bernard Lewis :

"Nous sommes face à un climat et à un mouvement qui dépassent de loin le niveau des politiques suivies par les gouvernements et les enjeux auxquels ils aspirent. Ce n'est rien moins qu'un choc de civilisations -la réaction, peut-être irrationnelle mais certainement historique, d'un ancien rival (l'Islam) contre notre héritage judéo-chrétien, contre notre mode de vie laïc et contre l'expansion mondiale de l'un et de l'autre" [29].

Ce thème hégélien déjà apparu à plusieurs reprises dans son article, se retrouve encore lorsqu'Huntington affirme : "Dans les relations politiques des civilisations, les peuples et les gouvernements des civilisations non occidentales ne sont plus de simples objets de l'histoire simples objets du colonialisme occidental, mais se joignent à l'Occident, comme moteur et concepteur de l'histoire" [30]. Ainsi tout comme Gorbatchev, Huntington semble proposer une variante nouvelle, mais toujours erronée, de l'historicité émancipatrice Hégélienne et Marxiste-Léniniste.

Les lecteurs de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel peuvent en effet reconnaître à nouveau chez Huntington l'esprit d'émancipation au sein de la dialectique maître-esclave de Hegel (où le maître ressent des pulsions contradictoires en recherchant à la fois une domination rationnelle et une reconnaissance mutuelle et volontaire, et où l'humain serf/esclave recherche également la conscience de soi, et une liberté qui se suffit à elle-même) [31]. La politique révolutionnaire mondiale de Lénine et, de façon similaire, l'appel concurrent de Wilson à un monde de nations autonomes, reflètent différentes versions de cette dialectique. Les propositions de Gorbatchev concernant l'ordre mondial emprunte ses sources en partie à la social-démocratie occidentale, et on peut dire (avec optimisme) qu'elles le sont.

Bien qu'il concède le fait que les "Etats-Nations resteront les acteurs les plus puissants des relations internationales" [32], le point de vue audacieux et anti-conventionnel de Huntington sur l'importance des civilisations remet gravement en question nos visions réalistes et étatiques du système-monde moderne. Comme Huntington ne donne aucun signe de renonciation à la perspective étatique bien connue qu'il adopte dans ses précédents écrits [33], je le soupçonne de considérer la perspective étatique et la perspective civilisationnelle sur l'Histoire du monde comme dialectiquement compatibles entre elles. La "nouvelle pensée" de Huntington sur l'Histoire du monde fait un parallèle avec les thèmes hégéliens, et les réécrit.

Tel un historien, patriote et fier de l'ordre politique américain, qu'il voit comme un consensus éthique durable créé par les pères fondateurs, en grande majorité protestants, de l'Amérique, Huntington a sans aucun doute des affinités avec l'idéalisme germanique *burgerlich* de Hegel.

"L'essence de l'État est la vie éthique, (qui) consiste en l'unité de l'universel et de la volonté subjective... La liberté n'est rien d'autre que la connaissance et l'affirmation d'un tel universel et d'objets

substantiels comme la Loi et la Justice, ainsi que la production d'une réalité qui leur correspond... c'est à dire l'État" [34].

Bien qu'il minimise le rôle des conflits de classe et les idéologies qui leur sont associées, Huntington reste, comme Marx, un théoricien du conflit ; et par là se rapproche aussi d'Hegel. Souvent associée à la violence, "plus encore que l'appartenance ethnique, la religion constitue une discrimination nette et exclusive parmi les individus. Quelqu'un peut-être à demi-arabe et à demi français, et même être citoyen des deux pays. Il est plus difficile d'être en même temps catholique et musulman" dit-il. De la même façon, Hegel pense que "le cours de l'Histoire n'est... pas celui d'un développement pacifique et harmonieux, car l'Esprit ne se concrétise pas d'une manière pacifique".

Contrairement aux réécritures faites par les traditions marxiste-léniniste et réalistes qualifiant d' "irréaliste" et d'"idéaliste" la version de l'Histoire du Monde de Hegel, celui-ci était de toute évidence un réaliste lorsqu'il traitait du rôle de la puissance dans le développement de la politique [35]. Cependant, ses notions sur le déroulement de l'Histoire, profondément ancrées dans le 19ème siècle, auraient certainement permis des synthèses moins exclusives sur les développements contradictoires de l'Histoire.

### **Le constructivisme social (moderne tardif) de Huntington**

En essayant de ressusciter ce qui ressemble beaucoup à un paradigme hégélien un peu moins téléologique sur le désordre du monde, Huntington met en évidence un constructivisme social au service de l'État américain et de l'Occident. Chez Hegel, on trouve également ces thèmes à l'échelle de l'homme et de l'État. Si l'aspect phénoménal de l'Esprit, chez l'homme ou pour l'État, est son auto détermination, son essence c'est l'énergie. Sur un mode Vicoesque, Hegel poursuit : "l'homme [comme l'Esprit] est son propre produit ; il est la somme totale de ses propres actes, et a fait de lui-même ce qu'il est" [36]. Il écrit plus loin : « C'est l'État qui d'abord donne un contenu, qui non seulement se prête lui-même à la prose de l'Histoire, mais en fait aide à sa production... [Depuis] qu'un État exige des commandements et des lois formels [pour ses besoins à long terme], il crée de fait une trace de son développement, et un intérêt pour l'intelligible, le déterminé avec pour résultat des actes continués et des événements » [37]. Plus étatique, cette idée est moins connue car les remarques de Marx sur le rôle de l'homme dans l'histoire, et non sur les circonstances de leur propre choix, répondent à une version hégélienne antérieure.

Hayden White démontre avec force comment Hegel dans ce texte explique que « seul dans un État ayant connaissance des lois », peut "se constituer un sujet spécifiquement légal" à propos duquel des histoires éthiques (d'État ou de civilisations) peuvent être écrites [38].

Bien qu'Huntington soit de toute évidence déterminé à donner le texte - peut-être post-moderne - du prochain chapitre de l'Histoire du monde, il prête une attention beaucoup moins soutenue que celle que prêterait Hegel, au contenu éthique et normatif du monde émergent, qui n'est désormais plus centré sur l'Europe. L'argumentaire moderne tardif hégélien de Huntington, s'il était à cet égard fidèle à sa Muse non citée- exigerait une recherche de ces lois sociales, de ces normes, de ces coutumes et de ces institutions internationales en fonction desquelles les histoires des civilisations pourraient être écrites pour rendre compte pleinement de toute leur signification.

Bien qu'il n'y ait aucune raison de croire que Huntington se considère lui-même comme "postmoderniste", j'aimerais quand même ci-après suggérer une convergence entre son point de vue et quelques théoriciens dialectiques actuels de l'ère post-moderne. Vaclav Havel a prétendu récemment que « le monde de l'après communisme est un monde post-moderne, car l'ère de la croyance dans un progrès continu porté par les méthodes scientifiques, est révolue » [39]. Huntington apparaît proche de Havel sur ce point. Il reconnaît aussi, certes avec dépit, la pertinence de la thèse quasi-hégélienne de la "fin de l'Histoire" de Fukuyama [40]. Et, bien qu'il ait écrit sur la récente "troisième vague" de démocratisation dans le monde, dans "Clash of civilizations", Huntington ne raconte pas les histoires modernes du triomphe universel de la Raison ou des Passions au service de l'idée divine, ou de l'État de Prusse ou de la Communauté Européenne supra-nationale ; mais le fait que seules les cultures et les puissances supérieures seront finalement gagnantes et seulement à moyen terme.

Par ailleurs, bien qu'il adopte un point de vue résolument "anti-décliniste" sur la position des États-Unis dans le monde, Huntington semble être un hégélien solitaire à l'orée d'un monde que sa théorie n'a pas anticipé. En effet, implicitement, il suggère bien l'idée d'un déclin occidental dont l'avenir est celui d'une post apogée post-moderne. Ce déclin vient du lien explicite qu'il établit entre l'émergence d'une historicité non-occidentale, et une domination occidentale qui décroît : "le déclin de la puissance occidentale sera suivie, et commence à être suivi, par le déclin de la culture occidentale" écrit-il [41]. Sa conception de la notion de "civilisation" est elle aussi on ne peut plus post-moderne, dans la mesure où elle ne

fait apparaître aucune trace de l'ethos du "progrès de la civilisation technique, industrielle et scientifique" à laquelle la conception éminemment moderne a couramment été associée [42]. De plus, le fait qu'il minimise l'institution politique prééminente de l'ère moderne : l'Etat-nation occidental, l'acteur unitaire qui demeure encore le plus puissant, mais sur le déclin à cause "des tensions conflictuelles du tribalisme et du mondialisme"- suggère aussi un changement d'époque que Richards Falk, l'un de ses pairs de la Ivy league à Princeton, a justement appelé "post-moderne" [43].

### **Les alternatives toynbeeiennes**

Ayant conjuré le fantôme hégélien non sans substance, qui hante les visions cauchemardesques de Huntington, je vais maintenant discuter les alternatives provenant de Toynbee aux conceptions et aux dynamiques civilisationnelles de Huntington. Si ce dernier ne reconnaît pas explicitement ses liens (embarrassants pour un réaliste ?) avec la tradition hégélienne-marxiste-léniniste, il est à peine plus ouvert à la tradition "macrocosmique" de Spengler, Toynbee, Quincy Wright, Karl Deutsch et quelques autres [44]. L'ouvrage marquant de Toynbee "A Study of History" [45] est en un sens, identique pour le monde anglophone, à ce qu'est chez les germanophones, en encore plus pessimiste, l'influent travail d'Oswald Spengler "The decline of the West" ; et la dernière collection d'essais de Toynbee regroupé dans "Civilisation on Trial", contient plusieurs essais essentiels pour la compréhension de notre monde de l'après Guerre Froide, ainsi que de la micro-Gotterdammerung de Huntington.

A l'image de la définition plus récente que donne Karl Deutsch, de la notion de peuple : "un groupe d'êtres humains partageant des traditions complémentaires de communication" [46], Toynbee ne conçoit la société ni en terme organique ni comme concept géographique, mais comme un ensemble social, défini rationnellement. Pour Toynbee, une civilisation est une sorte particulière de société : une société qui est un ensemble social, conçu rationnellement avec "rien d'autre qu'une base commune entre le réseaux de relations d'un individu et les autres réseaux. Elle n'a pas d'existence en dehors de l'activité des individus qui, pour leur part, ne peuvent exister en dehors d'une société" [47].

### **Une conception de l'action interne, sensible et évolutionniste**

Pour Toynbee, l'histoire comparative a un intérêt post-hégélien, mais non euro-centré, à l'étude des "sociétés en voie de civilisation" post-

primitives [48]. L'anthropologie comme discipline est supposée permettre d'établir des différences significatives entre les sociétés primitives et les autres, plus civilisées [49].

Toynbee emboîte le pas de Lord Acton en se focalisant sur l'histoire "générale" des sociétés non-primitives, et en étant attentif à l'action des forces provenant de causes plus larges que les seules causalités nationales. Il recherche des histoires "auto-explicatrices". Par exemple, pour raconter l'histoire du parlementarisme anglais en soi, le champ de recherche pertinent n'est pas celui de l'Angleterre mais celui "d'une société [occidentale] comprenant un nombre de communautés où on retrouve le parlementarisme : la Grande Bretagne...mais aussi la France, l'Espagne, la Hollande, les Pays Scandinaves et bien d'autres". En effet, dans l'approche comparative, "il est impossible de saisir la signification d'un comportement spécifique à un membre [réponse à la "succession de problèmes" qui se présentent à lui] sans prendre en considération les comportements similaires ou différents des autres entités qui le composent, et sans analyser les épreuves successives comme une série d'événements dans la vie de la société dans son ensemble (c'est à dire entre les communautés)". Donc, dans sa définition, Toynbee n'envisage pas, mais n'exclut pas non plus la possibilité d'une civilisation globale.

En tant que sociétés intercommunautaires, les "civilisations" peuvent être l'objet d'une étude comparative. Toynbee identifie ainsi vingt-et-une unités, qui auraient existé historiquement (ou vingt-trois si l'on accepte d'autres découpages). Il concentre toute son attention sur le développement d'une civilisation mondiale interactive et active en son sein même, réalité définitivement exclue de la définition de Huntington.

Bien qu'un grand nombre des postulats historiques de Toynbee se soient révélés inadaptés, une grande part de son approche globaliste auto-critique et historique, pessimiste mais nuancée, semble avoir été acceptée par les générations ultérieures de réalistes britanniques comme Martin Wight, Hedley Bull, et l'historien Geoffrey Barraclough, à l'inverse de ce que l'on croit généralement. Exemple de cette capacité d'auto-critique britannique, rappelons nous la vision remarquablement actuelle de Toynbee :

En raison de notre dette [nous, peuple britannique de l'après Renaissance] envers Israël, la Grèce et Rome, ... civilisations disparues... nous avons présumés --dans l'aveuglement de notre égoïsme-- que nos nobles personnalités étaient les seules raisons

d'être de ces civilisations 'mortes'... mais il sera plus difficile pour nous d'accepter le fait moins évident que les histoires de nos vivants, criards et quelque fois injurieux contemporains --les chinois et japonais, les hindous et les musulmans, et nos frères plus anciens les chrétiens orthodoxes-- vont bientôt faire partie de notre passé historique occidental dans un monde futur qui ne sera ni occidental ni non-occidental, mais qui héritera de toutes les cultures que nous, occidentaux [avec nos révolutions scientifiques et technologiques] avons désormais brassées dans un unique creuset [50].

En suggérant que l'avenir sera probablement forgé par les conflits opposant l'Occident au Reste du monde, Huntington semble avoir reconnu sur le tard les thèses de Toynbee et de Bull, thèses plus hégéliennes que léninistes, et qui font de la "révolte contre l'Occident" le conflit central d'un siècle qui est déjà presque passé [51]. En ce sens, cette thèse n'est pas un sujet neuf si elle s'adresse à un auditoire savant, familier des discussions historiques sur le colonialisme occidental. Toynbee, Baraclough, Bull et Wight ont débattu pendant des décennies sur la révolte remarquable et dialectique du vingtième siècle contre le colonialisme, sa domination militaire et économique, et sa pénétration culturelle [52].

Bull, chercheur d'origine anglo-australienne, date l'apogée de la puissance occidentale en 1900 alors que pour l'américain Huntington, cela n'arrive que maintenant : "un Occident au sommet de sa puissance se confronte aux non-occidentaux désirant, voulant, et ayant les ressources croissantes propres à façonner le monde dans un sens non occidental" depuis l'après Guerre Froide. "L'Occident est aujourd'hui à un maximum de puissance par rapport aux autres civilisations" [53]. S'attarder sur les rôles respectifs de la Grande-Bretagne et des États-Unis au cours du vingtième siècle aide sans doute à expliquer les différences dans les perspectives des deux auteurs. Mais une réflexion de portée historique penche pour la prescience du point de vue anglo-australien. Bull identifie cinq phases dans la révolte contre l'Occident, caractérisées par des thèmes quasi-absents de l'article de Huntington : 1- "la lutte pour une souveraineté égale" ; 2- "la révolte anti-coloniale" ; 3- "la lutte pour l'égalité raciale" ; 4- la lutte pour la justice économique" et 5- la lutte pour "la libération culturelle"

Bull reconnaît certainement ici l'ironie : ne sont-ce pas là les meilleurs idéaux de l'Occident ? Ne sont-ils pas internes à son propre développement partagé ? Bull observe en un sens que Toynbee n'aurait pas désapprouvé, que "dans la période durant laquelle la

révolte contre la domination occidentale se déploya, il y eut de grands changements dans les valeurs prévalant dans toutes les sociétés occidentales ; les attitudes du public face à l'égalité des droits des États non-occidentaux, face à la libération des règles coloniales, face à l'égalité des droits des gens de couleur, face aux droits des pauvres, en faveur d'une justice économique et d'une autonomie culturelle, se sont transformées durant les dernières décennies". D'un point de vue dialectique, et jusqu'à un certain point, l'Occident a donc été contraint de se libérer, aussi bien en interne que dans ses relations avec les autres.

[Lire la suite](#)

HAYWARD R ALKER Jr est Professeur de relations internationales à USC à Los Angeles

---

[1] . Je fais référence à plusieurs reprises dans cet essai à mon article « Les dialectiques de civilisations », publié dans le *Journal of contemporary thought* en Inde et traduit en chinois dans le *Chinese journal of social science*. Néanmoins, j'ai essayé de rendre ce texte autonome. Tous deux sont issus de ma longue association lors du projet « *Dialectics of World Order* », avec Tahir Amin, Thomas J. Biersteker, et Takashi Inoguchi. Cet article a été publié en anglais in *Review*, XVIII, 4, Fall, 1995, p. 533-62.

[2] . Samuel P. Huntington, "The clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, 72/3, été 1993, p. 22-49.

[3] . Les réactions de Fouad Ajami, Robert L. Bradley, Liu Binyan, Jeanne J. Kirkpatrick, Kishore Mahbubani, Gerard Piel et Albert L. Weeks sont publiées dans *Foreign Affairs*, 72/4, septembre/octobre 1993, p. 2-26. La réponse de Huntington, "If not civilisations, then What ? Paradigms of the Post-Cold War World", est publiée dans le numéro suivant 72/5 (novembre/décembre 1993), p. 186-194. Toutes sont rassemblées dans Samuel P. Huntington et al., *The clash of Civilisation ? The debate*, Council on Foreign Relations, New-York, 1993.

[4] . Cf « The clash of Civilizations », op. cit., p 39.

[5] . Cf. "The Clash of Civilizations", respectivement p. 39, 41, 48, 25.

[6] . J'emprunte cette expression au titre original français, Grammaire de civilisations, de Fernand Braudel A History of Civilisations (New-York & London : Penguin Press, Allen Lane, 1994 [1963]).

[7] . Huntington, "If not civilisation, then What ?"..., op. cit., p. 189-91.

[8] . Late modern a été traduit par moderne tardif.

[9] . Dans mon article "The humanistic Moment in international Studies : Reflections on Machiavelli and Las Casas", International Studies Quarterly 36 (1992), 347-371, je montre qu'à la fois le "moment" machiavelien du naufrage précédent la construction d'un monde de "républiques glorieuses" et le "moment" de Las Casas des politiques mondiales non-impériales et empruntées de dignité et de respect, sont toujours des forces vitales dans le monde d'aujourd'hui ; dorénavant, malgré les arguments (impressives) de Havel et d'autres qui sont entrés dans un âge post-moderne (post-souverain et non centré sur l'Europe), le terme transitif "late moderne" couvre mieux le présent.

[10] . "The Clash of Civilizations", op. cit., p. 49.

[11] . G.W.F. Hegel, Lectures on the philosophy of World History, Introduction : Reason in History, Cambridge University Press, Cambridge, U.K., 1980, p. 138. Ci-après, je cite cette édition de la traduction par H.B. Nibet de Johannes Hoffmeister en 1955 et en langue allemande, simplement comme World History de Hegel.

[12] . Hegel, World History, 1980, p. 89.

[13] . World History, p. 56.

[14] . "The Clash of the Civilizations", op. cit., p. 22.

[15] . Ibidem, p. 25.

[16] . Comparons avec la liste quasi-similaire de Hegel des composants des "esprits nationaux de l'histoire du monde" cités plus bas ; sur de nombreux points, les exemples et le langage de Hegel suggèrent une équivalence proche des "nations" employées par les uns ou les autres dans le sens de "mondes", "civilisations", "empires" ou "sphères d'hégémonie politico-culturelle".

[17] . "The Clash of the Civilizations", op. cit., p. 26.

[18] . World History, p. 122.

[19] . World History, p. 51-55.

[20] . "L'histoire du monde voyage d'Est en Ouest, de sorte que l'Europe en est la fin absolue, tout comme l'Asie en est le commencement.... [c']est à l'Ouest que le soleil interne de la profonde conscience, qui irradie plus intensément, crée son ascension future". Hegel, World History, p. 197. En renommant l'équivalent de liberté "conscience (self-knowing)" et l'équivalent de Raison avec "pensée librement auto-déterminée" (World History, p 135), le triomphe global selon Fukuyama des institutions politiques, économiques, libérales et occidentales, représente une revendication similaire, mais dans un langage moins spirituel.

[21] . World History, op. cit., p. 65.

[22] . Quand Hegel écrivait il y a un siècle et demi : "l'Amérique, est, par conséquent, le pays du futur, et son importance dans l'Histoire du monde doit encore être révélée dans les temps à venir peut-être dans un conflit entre l'Amérique du Nord et du Sud", il lançait une prophétie qui s'avère être celle qui est la proche de la réalité actuelle. Cf. World History (version 1830), p 170 et 206.

[23] . "The Clash of Civilizations", op. cit., p. 23.

[24] . Ibidem.

[25] . Ibidem, p. 49.

[26] . Ibidem, p. 40. Comparer Hegel, World History, p. 190-216 : "l'Afrique [où "le voeu naturel des individus n'est pas encore nié", duquel "une conscience d'exister dans et pour elle-même peut émerger"] peut être classée comme appartenant à la phase qui précède la culture et le développement dans leur sens propre. La Chine et l'Inde ont établi leurs existences par elles-mêmes, et elles ne jouent aucune part active dans le progrès historique ; néanmoins, elles sont des points de départ pour les développements de l'Histoire". Un tel chauvinisme occidental peut être avantageusement comparé au langage ethnocentrique de l'Histoire des dynasties chinoises et les histoires d'Ibn Khaldun concernant la culture et la civilisation, tellement admirés par Arnold Toynbee.

[27] . World History, 205ff.

[28] . "The Clash of Civilizations", op. cit., p. 49.

[29] . Op. cit., p. 32.

[30] . Op. cit., p. 23. Kishore Mahbubani, considère que cette première idée principale de Huntington est en contradiction avec sa deuxième idée majeure : "L'Ouest utilise effectivement les institutions internationales, le pouvoir militaire et les ressources économiques pour que la prédominance occidentale soit maintenue, que les intérêts occidentaux soient protégés, et que les valeurs politiques et économiques occidentales soient promues", et ce partout dans le monde". Mahbubani conclut : "Cette combinaison est une ordonnance pour un désastre". Cf. Foreign Affairs, "Les dangers de la décadence : ce que le Reste du Monde peut enseigner à l'Ouest", septembre/octobre 1993, 10-14, p. 13.

[31] . Certains de ces thèmes sont aussi présents chez Hegel in World History, comme aux pages 54-56, 123ff, 148, mais La Phénoménologie de l'Esprit demeure la première référence. Voir aussi Francis Fukuyama, The end of History and the last man, Basic Books, New-York, 1991, qui est particulièrement convaincant pour mettre en évidence les thèmes de relations internationales dans la dialectique de reconnaissance mutuelle chez Hegel.

[32] . "The Clash of Civilizations", op. cit.", p. 22. Le même point est réexplicité dans "If not civilisation, then What ?"... , p. 191, avec l'élaboration importante selon laquelle les orientations civilisationnelles et étatiques pourraient être complémentaires si, comme avec les membres des trois mondes de la Guerre Froide, "les Etats-Nations [définissaient] de plus en plus leur identité et leurs intérêts en termes de civilisation".

[33] . Comme Theda Skocpol l'a explicitement reconnu, son intérêt pour les conséquences des révolutions sociales et l'attention marquée de Huntington pour créer et maintenir l'ordre politique qui changera les sociétés, ont pris des dimensions comparables". Cf., States and Social Revolutions, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p 163.

[34] .World History, p. 95, p. 134.

[35] . Hegel, *World History*, p. 207. Cette vision surprenante est explicitée dans les archives des conférences de Martin Wight, chercheur en relations internationales britannique d'après Deuxième Guerre Mondiale : *International Theory : the three traditions*, Holmes and Meier, New-York, 1992, édité par Gabriele Wight et Brian Porter, avec un préambule introductif de Hedley Bull.

[36] . *World History*, p. 96.

[37] . *Ibidem*, p. 136.

[38] . Hayden White, "The value of narrativity in the representation of reality". Il est d'abord apparu dans *Critical Inquiry* 7 (1980), et a été souvent réimprimé, comme aux pages 1-24 de W.J.T. Mitchell, ed., *On Narrative*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1981.

[39] . La citation est de Vaclav Havel, "The end of the modern Era", *New-York Times*, 1er mars, 1992. J'ai critiqué avec une certaine compassion les vues de Havel dans "The Humanistic Moment in *International Studies*", op.cit.

[40] . Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, op. cit. Dans, "If not civilisations, then What ?"... , p 191, Huntington dénie "l'argumentation [de Fukuyama] selon laquelle la chute du communisme soviétique signifie la fin de l'Histoire et la victoire universelle de la démocratie libérale à travers le monde " qui fait corps avec un sophisme d'alternative unique".

[41] . Huntington, "If Not Civilisations, then What ?...", p. 193.

[42] . Fernand Braudel, que Fouad Ajami cite dans sa réponse à Huntington, et Immanuel Wallerstein, ont tous deux construit leur conception de la civilisation en partie sur des écrits antérieurs de Lucien Lefebvre, et datent l'apparition du concept vers la moitié du 18ème siècle, siècle des lumières, avec un processus de civilisation progressive.

[43] . Richard Falk observe que "la déférence quasi-religieuse à l'Etat est également en voie de diminution ou de revirement, et des doctrines séculaires sur la séparation de l'église et de l'Etat sont attaquées par les perspectives fondamentales et post-modernistes". Cf. *Explorations at the Edge of Time*, Philadelphia, Temple University Press, University of ONU, 1992, p. 21.

[44] . Huntington reconnaît Toynbee comme un légitimateur des "broader reaches of human history", ("The Clash of Civilizations", op. cit, p. 24). Albert L. Weeks "Do Civilisations Hold ?", Foreign Affairs, (septembre/octobre 1993), 24ff, insiste sur l'importance de la tradition 'macroscopique'.

[45] . Une relecture rapide du travail le plus pertinent de Toynbee est possible grâce aux deux colonnes Abridgement de D.C. Somerwell, tirées des dix volumes A Study of History, Oxford University Press, London, 1960. Tout particulièrement utile dans le sommaire analytique "argument", p. 355-393, du 2nd volume. Comme la préface de Toynbee exprime avec approbation l'Abridgement et comme Somerwell utilise très souvent le texte original de Toynbee, pour la commodité des références à l'original, j'en référerai soit à cet "Argument", soit au reste de l'Abridgement, tout comme Toynbee, faisant référence aux 44 différents chapitres du travail original et leurs sections, si elles existent, mais non aux dix volumes, et les 13 sections de A Study of History, où prend ses origines la discussion qui suit le présent paragraphe sur les civilisations comme unités d'étude historique.

[46] . Karl W. Deutsch, The analysis of International Relations, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 3e édition, 1988, p. 75.

[47] . Study, XXXI, 1.

[48] . Study, III, 4.

[49] . Mary C. Bateson, "Beyond Sorereignty : An Emerging Global Civilisation", in R.B.J. Walker, Saul H. Mendlovitz, Contending Sovereignties : Redefining Political Community, Lynne Rienner, Boulder and London, 1990, p. 145-158. Elle propose à la page 148 une définition moins problématique de la "civilisation" (qui est "encore plus confuse et valorisée que le terme de culture"), qui est archéologique : en termes de "développement historique qualitatif lié à des innovations culturelles particulières : l'urbanisation, la division du travail, et, quelques fois, les écrits".

[50] . Arnold J. Toynbee, Civilisation on Trial, Oxford University Press, London, 1948, pp. 89ff. Je note plusieurs titres d'essais/chapitres dans cette collection, et leur pagination : "The present point in History", p. 16-28 ; "The Unification of the World and the change in Historical perspective", 62-96 ; "The Dwarfing of Europe", p. 97-126, "Civilisation on Trial", p. 150-163, "Islam, the West and the Future", p.

184-212 ; "Encounters between Civilisations", p. 213-224 ; "The Meaning of history for the Soul", p. 253-263. Les citations ultérieures seront sous cette forme (Toynbee, Trial, 89ff).

[51] . L'origine des visions paraphrasées de Bull et les citations directes dans ce paragraphe et les trois suivants est Hedley Bull, "The Revolt Against the West", p. 217-228, in Hedley Bull and Adam Watson, eds., *The Expansion of International Society*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

[52] . Dans la littérature occidentale, l'argumentation a au moins pris une signification mondiale et historique depuis l'adhésion de Lénine à la bataille contre l'impérialisme, comme véhicule du triomphe espéré du socialisme, et les discussions plus orientées sur le même thème, de Spengler et Toynbee. Geoffrey Barraclough "The Revolt against the West : The Reactions of Asia and Africa to European Hegemony", chapitre 6 de *An Introduction to Contemporary History*, Penguin, London, 1967, est particulièrement utile sur ce thème, en partie parce qu'il décrit pleinement les autobiographies de Nehru et Nkrumah.

[53] . "The Clash of Civilizations", op. cit., p. 39.

## Pour qui sont ces civilisations ? Partie 2

Hayard R. ALKER Jr

**Montées et déclin de civilisations** Le cadre d'interprétation macro mis en place par Toynbee pour discuter de la montée et du déclin des civilisations est un cadre incontestablement quasi-hégélien, mais mieux défini et qui n'est mesuré ni en terme de conquête de part et d'autre, ni en terme de maîtrise technique sur l'environnement naturel, aucun des deux termes n'étant apparemment un enjeu important pour une civilisation quelconque. Un progrès réel vers une autodétermination collective existera dit Toynbee lorsqu' "un processus défini comme une étherisation, permettra la maîtrise des obstacles [sociaux] et matériels en libérant les énergies d'une société afin de répondre aux défis qui seront dorénavant plus internes qu'externes, plus spirituels que matériels". [1] Il s'agit là d'une conception véritablement dialectique dans la mesure où elle fait appel à des réponses qualitatives (créatives, transformatrices) et internes (maintien de l'identité et modification de cette identité) aux contradictions (défis), de même qu'elle suggère que le déclin est du principalement à ces contradictions internes.

De façon similaire, Huntington concède, mais sans développer son propos, que "les hommes peuvent redéfinir, et redéfinissent en fait leurs identités, ce qui entraîne des changements dans la composition et les frontières des civilisations" [2]. Seulement disant cela il omet la critique antérieure mais particulièrement pertinente aujourd'hui, de Toynbee sur la Guerre Froide :

« A l'image d'un lutteur au destin tout tracé, la classe moyenne occidentale est tentée de se trouver un Loup-garou et un Bouc émissaire, pour porter le fardeau de sa propre inadéquation. Pourtant, "refiler le bébé " dans l'adversité est encore plus dangereux que de se persuader soi-même que la prospérité est éternelle. Dans le monde développé de 1947, communisme et capitalisme remplissent chacun ce rôle insidieux l'un pour l'autre [3].

Le déclin de certaines civilisations -mis en exergue par Hegel- est plus généralement décrit par Toynbee comme le résultat de l'échec de minorités leaders, à assumer une « créativité » ( échec qui existe même si elles réussissent à devenir des fractions "dominantes" cherchant à construire un État universel ou un empire universel), et

comme le résultat d'un manque d'allégeance et de mimétisme de la part de la majorité (qui devient un prolétariat interne aliéné cherchant à créer une église universelle ou un prolétariat externe visible comme celui des troupes guerrières de barbares) [4]. Le déclin est traité comme un échec de l'auto-détermination créative, comme un schisme du corps social et de l'âme sociale d'une civilisation, qui précède et accompagne les prédatations externes [5].

En contradiction directe avec la déclaration de Huntington selon laquelle en fin de compte "les conflits les plus longs et les plus violents ont été causés par des différences entre civilisations" [6], l'assertion de Toynbee est que "les guerres les plus violentes [et le "militarisme"] ont été fratricides. Elles ont représenté la cause la plus commune de mortalité parmi les civilisations dans ces trois générations entières [de civilisation]" [7].

Dans la période de l'après Deuxième Guerre mondiale, dès lors que débute la Guerre Froide, Toynbee suggère sérieusement et avec beaucoup d'à propos, de prendre en compte le point de vue critique des soviétiques. Contrastant avec l'idée de Huntington concernant les "menaces" externes, et avec son manque d'esprit critique concernant le militarisme américain, Toynbee écrit : "Ainsi donc, le fait que notre adversaire nous menace en nous montrant nos défauts, plutôt qu'en supprimant nos vertus par la force, est une preuve que le défi qu'il nous lance ne vient pas finalement de lui, mais de nous-mêmes... de cette montée récente de la maîtrise de la technologie de l'homme occidental sur la nature non-humaine... Notre savoir-faire occidental a [littéralement] unifié le monde... et enflammé les institutions que sont la guerre, et les classes... ces deux maux congénitaux de civilisation, ces maladies incurables... Parmi les vingt ou presque civilisations connues des historiens occidentaux modernes, toutes, sauf la nôtre, semblent être mortes ou moribondes [8].

La vision lugubre de Toynbee sur l'état de notre société occidentale au milieu du vingtième siècle est liée à la fois au militarisme évident des deux côtés de la guerre froide, à un problème de population croissant, à la perte -due à notre trop grande préoccupation envers le succès matériel- d'une âme soucieuse réclamant la justice sociale, et aussi à l'asservissement tragique de l'Occident à des veaux d'or de sa propre fabrication, en particulier "le culte de l'État national favorisant l'esprit de clocher".

« Cette particularité de la vie occidentale post-moderne [sic !] a été un présage de malheur pour deux raisons : d'abord parce que cette

idolâtrie est la vraie religion, bien qu'inavouée, de la grande majorité des habitants du monde en voie d'occidentalisation, et ensuite, parce que cette forme de religion a provoqué la mort de pas moins de quatorze, voire peut-être seize, des vingt-et-une civilisations répertoriées" [9].

Sa prévision, dans les dernières lignes de son étude, concernant l'adoption d'une "autorité oecuménique" pour le contrôle de la croissance démographique et le pourvoi aux besoins essentiels, peut être analysée comme sa réponse à cette vision du devenir ; l'alarme donnée par Huntington semble correspondre elle à une façon plus militariste, de répondre à l'image de barbares attendant à la porte, et correspond plus à un "esprit de siège" [10]. Cette orientation d'Huntington contraste avec celle de Toynbee, plus auto-critique que radicale : où l'inégale répartition des biens de ce monde entre une minorité privilégiée et une majorité sous-privilégiée, s'est métamorphosée en un mal inéluctable, en une injustice rendue intolérable par les récentes inventions technologiques de l'homme occidental" [11].

Bien que pour Huntington dire que les civilisations "de toute évidence naissent et déclinent, ... se divisent et fusionnent" soit un point subsidiaire de faible importance, n'exigeant aucune élaboration théorique, pour Toynbee, les phénomènes d'assimilation, de fusion, de processus de différenciation sont des phénomènes dialectiques à la fois imposants et difficiles, méritant une attention soutenue [12].

Ainsi, Toynbee suggère qu'alors même que "les échanges pacifiques et créatifs seraient rares en effet, en comparaison avec les conflits absurdes et désastreux qui sont prêts à éclater lorsque deux cultures différentes (ou plus) entrent en conflit les unes avec les autres" [13], il y a malgré tout d'heureuses possibilités. Par exemple, "Les effets de l'impact de l'Islam ont été globalement positifs sur la Chrétienté occidentale, et la culture occidentale au Moyen Âge doit beaucoup à l'Ibérie musulmane" [14].

La culture et la société japonaise -mais certainement pas durant les derniers 150 ans, où, selon les termes de Toynbee, elle est une civilisation à part- fournissent également les preuves de fusions remarquables. Tout comme la synthèse "judéo-chrétienne" de Huntington, la société islamique "est elle-même une fusion de deux sociétés d'origines différenciées, l'iranienne et l'arabe" [15], et le bouddhisme Mahayana est un dérivé "des civilisations hellénique et

Hindi à travers [les transmissions pacifiques] internes à leurs prolétariats" [16].

En dépit de ses imprécisions et de ses parti-pris, et quand bien même il aurait pris une orientation comparatiste "non-occidentale, et anti-histoire" (donc bien moins hégélienne) dans son « Study », Toynbee partage les préoccupations profondes de Huntington au sujet du sort ultime de la civilisation occidentale ; pour lui, le mot clé n'est pas "choc" ou guerre, mais « jugement » : ainsi pour une édition populaire de ses essais à propos des orientations de l'Occident après la Deuxième Guerre mondiale, Toynbee choisit le titre « la civilisation en jugement » (civilization on trial) pour l'Atlantic Monthly en 1948. Donc, Toynbee a traité dans ses ouvrages de bon nombre des points de la critique contemporaine d'Huntington, mais plus tôt, et avec plus de preuves à l'appui. C'est pourquoi ses idées ont toujours cours.

Peut-être Huntington n'a-t-il une vision aussi forte de la confrontation, du choc civilisationnel que parce qu'il n'accepte pas une autre des thèses de Toynbee, élaborée par Wight, Bull et Schuman : à savoir l'accroissement historique d'une société internationale [17] à l'image d'une société occidentale globalisée, d'un système d'États multi-civilisationnels. Cette société mondiale comporte des éléments d'ordre, d'après Bull, en ce qu'elle permet la reconnaissance mutuelle des droits des autres États à l'auto-détermination, la recherche mutuelle de méthodes moins conflictuelles de gestion des tensions, et la reconnaissance naissante de certains droits de propriété, ainsi que la reconnaissance de normes non- raciales de justice...

Alors qu'elle est définie à travers un processus de reconnaissance mutuelle, l'auto-détermination nationale devient alors un principe généralisable d'une société internationale ou d'ordre, en partie compatible, et en partie en conflit, avec les versions statocentrées de ce principe ; qu'il s'agisse de la version nationale, ou étatique, de l'ordre international qui sont intensément/passionnément soutenues, et dont les principes sont partiellement compatibles avec le modèle actuellement changeant des relations internationales [18].

Cette construction sociale, ou cette réalité dialectique, d'une société internationale inter-communautaire, commence à remplir les exigences posées par Hegel en terme de bases légales, base à partir desquelles on peut écrire des histoires collectives, sans pour autant trop adhérer aux assomptions d'homogénéité toujours implicites dans un système constitué par la reconnaissance mutuelle. Cela redonne une dimension d'universalité entre les regroupements de civilisations

typiquement culturels que propose la liste de Huntington -"arabes, chinois et occidentaux"- par le fait de prendre en considération le fait global de l'espèce humaine, alors qu'Huntington, lui, affirme que les membres appartenant à cette triade" ne font pas partie d'une identité culturelle plus large" [19].

Ainsi en écrivant avant même la fin de la deuxième Guerre mondiale, Toynbee a pensé que la société/civilisation occidentale deviendrait un fait d'inclusion globale dans les domaines aussi bien technologiques et économiques que politiques, mais pas nécessairement dans le domaine culturel [20] pourtant elle serait "la seule [civilisation] survivante, la seule qui ne soit manifestement pas en voie de désintégration, et qui, à bien des égards, a pris une ampleur mondiale" [21]. Comme nous allons le voir ci-dessous, Braudel a développé, approfondi et renforcé cette approche non culturaliste des civilisations.

L'article de Huntington en revanche ignore les développements globaux dans les domaines de la politique, de la technologie, et de l'économie, leurs implications globales au niveau social et civilisationnel, et leur dialectique avec des unités à la culture plus locale [22]. Parce qu'il exclut par définition les entités culturelles de niveau global, il affirme de façon prophétique et superflue à la fin de son article -contrairement à de nombreux auteurs se référant aux travaux de Toynbee- qu' "il n'y aura pas de civilisation universelle" [23]. Ainsi, Huntington essaie de décapiter doublement une civilisation d'ampleur globale, et reconnaît implicitement le caractère polémique de cet effort. Faisant cela il a largement desservi ceux qui voudraient poursuivre ses recherches, mais le présent article tâche d'y remédier.

### **Survol des dialectiques braudéliennes.**

J'aimerais maintenant replacer les remarques du professeur Huntington dans leur contexte, grâce aux vues pertinentes de Fernand Braudel et Immanuel Wallerstein, que beaucoup considéreraient être politiquement à sa gauche. Sur le sujet des civilisations, Braudel et Wallerstein semblent en effet assez proches l'un de l'autre. Leur plus grande contribution est sans doute d'identifier les civilisations avec une sorte de temps social évoluant lentement, ce qu'on appelle la « longue durée ». Ils conçoivent ainsi l'histoire de manière plus ample, comme un présent s'expliquant par "la dialectique entre des plages de temps [ les événements brefs souvent dramatiques du point de vue politique, les conjonctures d'une part et les longues durées de la démographie et de l'écologie d'autre part]" [24]. Pour Braudel, la "dialectique des

temps" de Lucien Lefebvre conduit à un sens ontologique d'une extrême importance, auquel Toynbee a lui-même donné un sens : "rien n'est plus important, rien ne se rapproche plus du noeud de la réalité sociale que cette opposition vivante, intime et infiniment répétée entre l'instant 't' du temps, et le temps qui s'écoule lentement" [25].

A l'encontre de la préoccupation traditionnelle de l'histoire focalisant sur les éléments dramatiques, individuels et souvent politiques, associés à la participation des hommes au cours de l'histoire, Braudel recommande de porter son attention sur la manière dont "l'histoire fait aussi les hommes et façonne leur destin -histoire anonyme, travaillant en profondeur, et, la plupart du temps, en silence". C'est là le domaine des réalités écologiques et sociales ; réalités sociales qui correspondent à "toutes les formes les plus répandues de vie, d'économie, d'institutions, de structures sociales collectives, et par dessus tout, de civilisations" [26]. Comme l'a développé Traian Stoianovitch au sujet de l'école des Annales dont est issu Braudel, et à laquelle il a largement contribué, leur point de vue sur le social a entraîné "la « démasculinisation » de l'Histoire et... le développement multidisciplinaire d'une histoire des femmes, d'une histoire des jeunes, de l'enfance, des cultures orales, des associations volontaires, des civilisations non-occidentales, des cultures non-consensuelles" [27].

Du point de vue de Braudel, le plus grand silence de Toynbee -un de ceux qu'il partage avec Huntington- est le fait qu'il porte son attention sur des civilisations définies par leur profil religieux, plutôt que sur les civilisations définies par leurs orientations vers plus d'échanges, c'est à dire conçues à la manière de Mauss et de Margaret Mead, avant tout au niveau de la vie de tous les jours. Dans cette approche, une civilisation est "l'ensemble des acquisitions de l'homme"...c'est à dire tout ce que l'homme [i.e. les hommes et les femmes] ne pourra pas oublier à l'avenir, -le langage, un alphabet, les nombres, la règle de trois, le feu, les fonctions numériques, la vapeur, et ainsi de suite" [28]. Cette conception braudelienne matérialiste d'une civilisation définie par l'écologie, l'économie et le culturel suggère un riche terreau moderne tardif ou post moderne dans lequel le Hegel de Huntington pourrait à nouveau être mis sur ses pieds.

Braudel, et dans une moindre mesure Wallerstein, apportent également d'importantes corrections à la tradition hegeliano-marxiste. "Le génie de Marx, le secret de sa longue influence tient au fait qu'il fut le premier à construire des modèles sociaux sur la base d'une histoire de longue durée" ; mais sa croyance trop forte dans ses

propres abstractions fut un réel danger : "le marxisme contemporain me semble être la figure par excellence du danger qui guette une science sociale lorsque celle-ci construit des modèles purs et des modèles pour l'amour des modèles" [29]. Aussi la dialectique à plusieurs niveaux de Braudel fait-elle clairement du conflit de classe, moins que l'unique force décisive de l'histoire.

Toynbee et Marx sont à cet égard tous deux sérieusement fautifs. A différents degrés, ils sont restés prisonniers de leurs propres catégories, faute d'avoir su incorporer correctement les révolutions technique et industrielle, scientifique, biologique et démographique, dans leurs conceptualisations. Allant par delà les "civilisations" particulières, un processus de diffusion est à l'oeuvre. Rien ne peut échapper à l'éclatement des anciennes contraintes engendrées par ces révolutions. "Le présent des civilisations aujourd'hui est cette vaste plage de temps qui pointe au début du dix-huitième siècle, et dont le crépuscule est encore bien lointain" ; le monde a été violemment propulsé vers l'unité, alors que dans le même temps, il restait fondamentalement diversifié" [30].

Wallerstein identifie cette dialectique comme celle qui existe entre le "système-monde moderne" du capitalisme et les "civilisations" locales, conçues d'un point de vue culturel. Il suggère que les "empires-monde" se sont élevés et ont chuté plus rapidement que les civilisations dont ils étaient issus [31]. Ses nombreux travaux sur l'histoire moderne de la politique, de l'économie et de la culture, méritent d'être relus à cette lumière [32]. Si Hegel, Marx, Spengler, Toynbee et Huntington ont, sans conteste, mentionné de tels développements, ils sont tous fautifs de n'avoir pas suffisamment prêté attention à la dialectique de la civilisation, définie dans son sens global et multidimensionnel, et des civilisations, définies dans un sens plus particulariste à partir de la culture. Braudel et Wallerstein l'ont fait.

Autre point commun entre Braudel et Wallerstein leur vue du futur est plus optimiste et humaniste. Reconnaisant aux civilisations un certain caractère éthique, juridique et diplomatique, Wallerstein considère en fait les civilisations comme "des revendications contemporaines à propos du passé en fonction de leur usage de celui-ci dans le temps présent, pour justifier un héritage, une séparation, des droits" [33]. En ce sens, son point de vue converge avec ceux de Hegel et de Huntington. Mais il voit le chaos et la complexité du présent comme le rejet d'avenirs hiérarchiques et unilinéaires, chéris par Hegel et craints par Toynbee et Huntington. Tout comme Bull et Deutsch, Wallerstein

signale que "la sociabilité humaine est un phénomène biologique trop neuf pour que nous puissions déclarer avec grandiloquence que la complexité ne peut être coordonnée qu'au moyen de la hiérarchie" [34].

Braudel appelle, quant à lui, à un "nouvel humanisme" propre à soumettre, domestiquer, et humaniser les nouvelles machines et les nouvelles technologies sociales, nécessaires au gouvernement des masses, mais également dangereuses à la liberté de l'homme. Parce qu'il reconnaît l'existence d'une culture très terre à terre de la vie de tous les jours, dans les villes et les campagnes, et qu'il accepte que les civilisations sont des cultures, Braudel voit l'existence d'une civilisation là où Hegel et Toynbee (et peut-être Huntington) n'en voient pas : en Afrique". Le spectacle moderne le plus actuel est celui des cultures 'en transit' sur le vaste continent africain" ; "l'Afrique Noire a pris conscience d'elle même, de sa conduite, de son potentiel" [35]. Pour le futur, il apporte un humanisme moderne, défini comme "une façon d'espérer ou de souhaiter, que les hommes soient frères les uns pour les autres, et une façon de souhaiter que les civilisations, chacune de son propre chef et toutes ensemble, se préservent elles-mêmes, et nous préservent". De la sorte, le présent ne peut pas être la fin de l'histoire, une frontière... que... l'espoir de l'homme, depuis qu'il y a des hommes, a réussi à franchir" [36].

## **Conclusion**

Afin d'avoir une interprétation plus perspicace et discutable, j'ai suivi une stratégie contextuelle qui n'est pas très différente de celle déployée par Quentin Skinner [37]. Ainsi, j'ai tenté ici de donner à la fois un contexte au paradigme de Huntington, visant à la compréhension du monde de l'après Guerre Froide, en le mettant en parallèle avec les approches alternatives de Hegel, Toynbee, et Braudel ; approches avec lesquelles lui et ses pairs peuvent raisonnablement s'attendre à être familier. Grâce à cela, les éléments communs, discutables et nouveaux de son point de vue, peuvent peut-être être compris de façon plus claire.

J'ai choisi en revanche de ne pas examiner en détail les événements particulièrement récents, cités par Huntington comme support à sa vision, car dessiner un cadre plus dialectique, plus historique, des civilisations, afin de chercher des développements et des interactions concrets, semble incontournable dans une telle entreprise. Un tel cadre est nécessaire pour transcender le factuel des événements qui

peut toujours être revendiqué pour soutenir une interprétation au détriment d'une autre [38].

Bien qu'elles ne soient pas de caractère non-civilisationnel, les approches spécifiques étudiées ici ont été suffisamment élaborées pour fournir un tissu dense et alternatif de conceptualisations, d'interprétations, d'explications, et d'hypothèses tournées vers l'avenir. Elles répondent à la requête de Huntington à l'égard de ses critiques, à savoir de formuler des alternatives concrètes [39].

L'hégélianisme moderne tardif, la théorisation de la société/civilisation de Toynbee, Bull et Deutsch, et les théories sur les systèmes historiques de Braudel et Wallerstein, toutes ses problématiques partagent la même tradition historique large et dialectique, dans laquelle se trouvent bon nombre des idées provocantes de Huntington. A l'intérieur d'une conception du sujet plus largement européenne ou anglo-américaine, des écrivains dans la lignée de Weber, comme Ernest Gellner et Ernst Haas, mériteraient tout autant notre attention [40]. L'examen conjoint et explicite de ces traditions d'interprétation et d'explication de l'histoire, devraient sûrement nous servir à mieux tenter de donner un sens à ce monde qui change lentement et rapidement, autour de nous, et en nous.

Mais une autre série de questions mérite aussi d'être abordée, des questions soulevées par des omissions à l'intérieur des écrits de Huntington sur les civilisations, et qui sont rendues palpables par notre exercice skinnérien. D'où Huntington semble-t'il venir ? Pourquoi a-t'il largement évité les hypothèses richement suggestives tirées de la littérature sur les relations entre civilisations dont j'ai parlé plus haut, et qui se trouvent facilement dans des ouvrages relativement connus, même si certains sont parfois poussiéreux, et qui probablement se trouvent sur les tablettes de professeurs largement expérimentés dans le domaine des relations internationales dans l'Amérique du Nord, aussi bien de ma génération que de la sienne ?

Trois réponses apparaissent d'emblée. Premièrement, dans la tentative de définition d'un nouveau paradigme pour la compréhension internationale de l'après Guerre-Froide, il n'est peut-être pas dans son intérêt d'être totalement explicite quant aux sources de ses idées, et quant aux raisons qu'il a de rejeter les alternatives. Cet article a abordé ce parti-pris, accomplissant la tâche nécessaire de la critique scientifique, en trouvant surtout que son concept sur les civilisations en terme de clash dénature et interdit la plupart des hypothèses les

plus significatives et les plus enrichissantes, suggérées par les thèses concurrentes.

Deuxièmement, renforcer ou du moins maintenir fortes, les armées américaines et celles des pays occidentaux sont deux objectifs pour lesquels Huntington manifeste un intérêt explicite. Huntington appelle ouvertement à ne pas trop réduire les capacités militaires occidentales et à conserver une supériorité militaire en Extrême-Orient, et dans l'Asie du Sud-Ouest" ; plus généralement, "l'Occident devra par conséquent conserver la puissance économique et militaire nécessaire à la protection de ses intérêts dans ses relations avec les civilisations" [41].

Mahbubani a une approche similaire, mais cependant plus large. En citant l'incapacité des pays occidentaux à reconnaître leur besoin de domination, l'équilibre changeant des forces économiques, le déclin lui-même de leur morale de travail, leur manque de leadership, leur folie fiscale et leur manque d'épargne, la forte hausse de leur taux de criminalité violente et autres signes de décadence sociale, Mahbubani, ministre des Affaires étrangères de Singapour affirme, en réponse à la "mentalité de siège" de Huntington, que "la simple vérité est que l'Est et le Sud-Ouest asiatique se sentent plus proches de l'Occident" que de l'Islam. Et il croit que "l'Occident demeure le dépositaire des plus grandes traces et réalisations de la civilisation de l'homme :... la croyance dans la recherche scientifique, la recherche de solutions rationnelles et la volonté de remettre en question les postulats". Comme Toynbee et Huntington critiquant à une date antérieure les excès de la partition démocratique, Mahbubani démontre que l'on doit rester "en dehors de l'Occident pour voir tout ceci clairement, et pour voir comment [ce que Huntington ne fait pas] l'Occident est le propre artisan de son relatif déclin" [42].

En évaluant tout le désintéressement du savoir de Huntington, il est important de noter à cet égard qu'aucun des contre-arguments de Toynbee richement fondés, même si c'est de façon inadéquate, au sujet de la violence entre civilisations et du militarisme étatique, ne sont soit reconnus, soit inventoriés ; pas plus d'ailleurs que les attaques de qui que ce soit à propos de l'État [43]. En tant que directeur d'un Institut leader et conservateur sur les problèmes de sécurité, à Harvard, l'Institut Ohlin, on peut penser d'Huntington qu'il donne l'alarme et maintient la pression contre la baisse du budget alloué à la Défense aux États-Unis et chez ses alliés. Le choix, à la tête d'un tel Institut, d'une personne connue pour ses positions pro-militariste, signifie que ses points de vue peuvent être véritablement

les siens, tout comme l'expression instrumentée de ceux qui soutiennent les travaux d'un tel Institut [44].

Troisièmement, lors de son intervention orale aux rencontres annuelles de 1993 de l'Association américaine de Science Politique, et dans ses précédents écrits cités plus haut [45], Huntington est manifestement allergique aux excès d'une politique pluraliste et multi-culturelle, telle qu'elle est pratiquée et débattue aujourd'hui aux États-Unis et celle-ci est devenue son croque-mitaine [46]. On peut d'ailleurs trouver des versions identiques voire plus fortes de ce point de vue dans les textes à l'étranger de Mahbubani, que Huntington utilise et attaque à la fois.

Pour ne prendre que l'un des contre-arguments mentionnés par Huntington et qu'il rejette : lorsque V. S. Naipaul appelle à une "civilisation universelle" pour "tous les hommes" Huntington s'en défend à travers une analyse de la menace particulièrement biaisée [47]. Or, si "la poursuite du bonheur" de V. S. Naipaul (et du très américain Thomas Jefferson) n'était pas une des normes de conduite à l'influence toujours plus forte (et plus "intense") sur la vie quotidienne dans le monde entier, il y aurait peu d'espoir de voir une accalmie des conflits aujourd'hui, qu'ils soient d'ordre inter-classiste, multi-culturels (religieux et ethniques) ou étatiques.

Pour soutenir l'intention constructive, et la volonté de dialogue présentes dans cet article, je voudrais présenter en guise de conclusion une conception de la civilisation largement partagée, et alternative à celle de Huntington. Bateson suggère un concept intégrateur non différent de la compréhension multi-culturelle de la civilisation méditerranéenne de Toynbee, Deutsch, Braudel ou Wallerstein :

La notion de civilisation connote une capacité à *transcender les différences*. De nombreux aspects de la tradition grecque se sont peu à peu intégrés au ["fil commun de la vie cosmopolite autour de la Méditerranée, et ont tissés l'Histoire du Christianisme et de l'Islam, jusqu'à présent"]. On peut dire la même chose, par exemple, des civilisations chinoise ou indienne [48].

Dans le même ordre d'idée, Liu Binyan, suggère qu' "enrichir l'âme humaine est certainement la tâche la plus longue et la plus difficile qui nécessitera que l'on utilise le meilleur de toutes les civilisations, sans exacerber les différences entre elles" [49]. Je préfère à celle que le Professeur Huntington nous a offerte, de telles conceptions de notre

histoire commune et multi-dimensionnelle, de notre société humaine globale, incomplète et inégale.

[Retour au début](#)

---

[1] . Study, 2.

[2] . "The Clash of Civilizations", op. cit., p. 24.

[3] . Toynbee 1948, 21, Foreign Affairs.

[4] . Study, XIII et XVIII.

[5] . Study, XVI-XIX.

[6] . "The Clash of Civilizations", op. cit., p. 25.

[7] . Study, XLI, 1.

[8] . Trial, p. 23.

[9] . Study, XLI,1 ; XVII, 4.

[10] . Mahbubani, op. cit., qui note qu'Huntington exagère beaucoup la crainte qu 'une alliance islamo-confucéenne rappelle les anciennes invasions de l'Europe par les envahisseurs mongols et islamiques.

[11] . Trial, p. 28.

[12] . C'est également la réaction du dissident Liu Binyan à Huntington : "Les civilisations peuvent émerger, aidant ainsi les peuples à briser les vieux cycles de déshumanisation" in "Civilization Grafting : No Culture is an Island", Foreign Affairs (septembre/octobre 1993), p. 21.

[13] . Study, XXXI, 2c.

[14] . Study, VIII, 4.

[15] . Study, II.

[16] . Study, XXIX, 4 et XXXI, 2c.

[17] . En plus de son introduction à l'ouvrage de Wight, *International Theory*, et cité ci-dessous, l'hommage comparatif le plus ambitieux de Bull aux idées de Wight est Hedley Bull et Adam Watson, eds., *The Expansion of International Society*, Oxford University Press, Oxford, 1985. Les citations pertinentes sont données ci-dessous. Sans citer explicitement aucun de ces auteurs, et seulement de façon implicite, V. S. Naipaul, *New-York Times*, 5 novembre 1990, Huntington dit, dans une discussion sur "le ralliement des civilisations", qu'il n'y a pas de "civilisation universelle" et que la diffusion de la culture occidentale vers le reste du monde ne s'est réalisée qu'à un niveau superficiel ("The Clash of Civilizations", op. cit., p. 40).

[18] . Une approche sensée, inclusive et américaine de ce problème apparaît dans Gidon Gottlieb, *Nation Against State : A New Approach to Ethnic Conflicts and The Decline of Sovereignty*, Council of Foreign Relations, New-York, 1993. Pour un livre plus impressionnant et quelque peu plus proche dans son esprit de la tradition de Bull et John Burton, voir Alexis Heraclides, *The Self-determination of Minorities in International Politics*, Franck Cass, London, 1991.

[19] . "The Clash of Civilizations", op. cit., p. 24, juste avant sa définition particulière de la civilisation, citée plus haut.

[20] . Study, 1.

[21] . Study, XXXIX.

[22] . Au panel des discussions sur le "Choc des civilisations", le Professeur Shinichi Nagai de l'Université Aoyama Gakuin a réussi à faire admettre au Professeur Huntington qu'il avait été un étudiant de Yale, avec Frederick L. Schuman. De plus, un des textes les plus populaires de Schuman, *International Politics*, Knopf, New-York, première édition 1933, troisième édition 1941, et septième édition 1968, a des sous-titres suggestifs des thèmes de Toynbee : "An introduction to the Western state system", "The Western state system in transition", et "Anarchy and Order in the world society".

[23] . "The Clash of Civilizations", op. cit., p. 49.

[24] . La collection d'essais les plus pertinents de Braudel est *On History*, traduit par Sarah Matthews, University of Chicago Press, 1980, spécialement "History and the social sciences : The Longue duree", p. 25-54, et "The history of civilisations", p. 177-218. Les chapitres les plus pertinents de Wallerstein, à ma connaissance, sont

les chapitres 14 et 15 de *Geopolitics and Geoculture : Essays on the changing world-system*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

[25] . *On History*, p. 26, p. 196.

[26] . *On History*, p. 10ff.

[27] . Richard Mayne, "Translator Introduction" *A History of Civilisations de Braudel*, op. cit, page XX. Mayne met sur le compte de la résistance française les efforts de Braudel à enseigner l'histoire multicivilisationnelle à des étudiants lycéens avancés, et sur le compte de la résistance (avant 1968) de la faculté de la Sorbonne le fait qu'il supervise des Ph. D., ce qui est extrêmement révélateur.

[28] . *On History*, p. 193, p. 201.

[29] . *On History*, p. 51.

[30] . *On History*, p. 211, p. 216.

[31] . *Geopolitics*, p. 236.

[32] . *Geopolitics*, p. 223ff.

[33] . *Geopolitics*, p. 235ff.

[34] . *Geopolitics*, p. 228.

[35] . *On History*, 216ff.

[36] . *On History*, 217.

[37] . Voir, par exemple, son point de vue sur Machiavel ou d'autres figures de la Renaissance, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume One : The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

[38] . Pour une discussion sur ce point voir Gurr Ted, 1994.

[39] . En toute équité envers les participants au Conseil des Relations extérieures, ils travaillaient de toute évidence avec des contraintes significatives en matière de pagination et de temps. Mais l'implication la plus large de ce point est l'exclusion relative des experts d'autres

perspectives civilisationnelles, à la fois dans et à l'extérieur des Etats Unis, de cette collection.

[40] . Voir, par exemple, Ernest Gellner, "Nationalism and the New World Order" (p. 151-155), et Ernst Haas, "Beware the Slippery Slope : Notes toward the Definition of Justifiable Intervention" (p. 63-87) dans Laura W. Reed & Carl Kaysen, eds., *Emerging Norms of Justified Intervention* (Cambridge : American Academy of Arts & Sciences, 1993), et également leurs écrits complets sur le nationalisme.

[41] . "The Clash of Civilizations", op. cit, p. 49.

[42] . Mahbubani, op. cit., p. 14.

[43] . Je pense que les récents écrits très orientés de Rudolph J. Rummel, entre autres, soutiennent Toynbee sur la plupart de ces points. Voir la préface de son livre à venir, *Death by Government : Genocide and Mass Murder Since 1900* (transaction Books) et *Statistics of Democide* (Transaction Books) in "Power, Genocide and Mass murder", *Journal of Peace Research*, 31/1 (1994), p. 1-10.

[44] . Voir le texte de Didier Bigo dans ce numéro.

[45] . Pour plus de détails voir Hayward Alker, "The Dialectics of Civilizations", op. cit., Voir aussi Samuel Huntington, "If Not Civilization, then What ?... ", op. cit.

[46] .. Cf. Marx Spengler et Aaron Wildavsky, *The Real World Order : Zones of Peace/Zones of Turmoil*, Chatham House Publishers, 1993 ; voir également Daniel P. Moynihan, *Pandaemonium : Ethnicity in International politics*, Oxford University Press, New-York, 1991, 1993. Ces deux ouvrages présentent sur certains points des similitudes avec l'essai de Huntington, ils adoptent des perspectives que l'on pourrait qualifier de neo-conservatrices.

[47] . "The Clash of Civilizations", op. cit., p. 40.

[48] . Bateson, op.cit., pp. 148ff.

[49] . Liu Binyan, op. cit., p. 21.