

Samir AMIN [1931-]

économiste franco-égyptien

(1996)

“Pour une stratégie de la libération.”

Un document produit en version numérique par *Rency Inson MICHEL*, bénévole,
Étudiant en sociologie à la Faculté d'ethnologie de l'Université d'État d'Haïti
fondateur du Réseau des jeunes bénévoles des Classiques des sciences sociales en Haïti.
[Page web](#). Courriel: rencyinson@gmail.com

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par *Rency Inson Michel*, bénévole, étudiant en sociologie à la Faculté d’ethnologie à l’Université d’État d’Haïti et fondateur du Réseau des jeunes bénévoles des Classiques des sciences sociales en Haït, à partir de :

Samir Amin

“Pour une stratégie de la libération.”

In ouvrage sous la direction de Laënnec HURBON, *Les transitions démocratiques. Actes du colloque international de Port-au-Prince, Haïti*, pp. 321-336. Paris : Les Éditions Syros, 1996, 384 pp.

[Autorisation formelle accordée par l’auteur le 20 septembre 2016 de diffuser ce livre en libre accès à tous dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriels : Laënnec HURBON : lhurbon@yahoo.com
Fred Constant : Fred.CONSTANT@diplomatie.gouv.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

Édition numérique réalisée le 8 mai 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Merci aux universitaires bénévoles regroupés en association sous le nom de:

**Réseau des jeunes bénévoles
des Classiques des sciences sociales
en Haïti.**

Un organisme communautaire œuvrant à la diffusion en libre accès du patrimoine intellectuel haïtien, animé par *Rency Inson Michel* et *Anderson Layann Pierre*.



Page Facebook :

<https://www.facebook.com/Réseau-des-jeunes-bénévoles-des-Classiques-de-sc-soc-en-Haïti-990201527728211/?fref=ts>



Courriels :

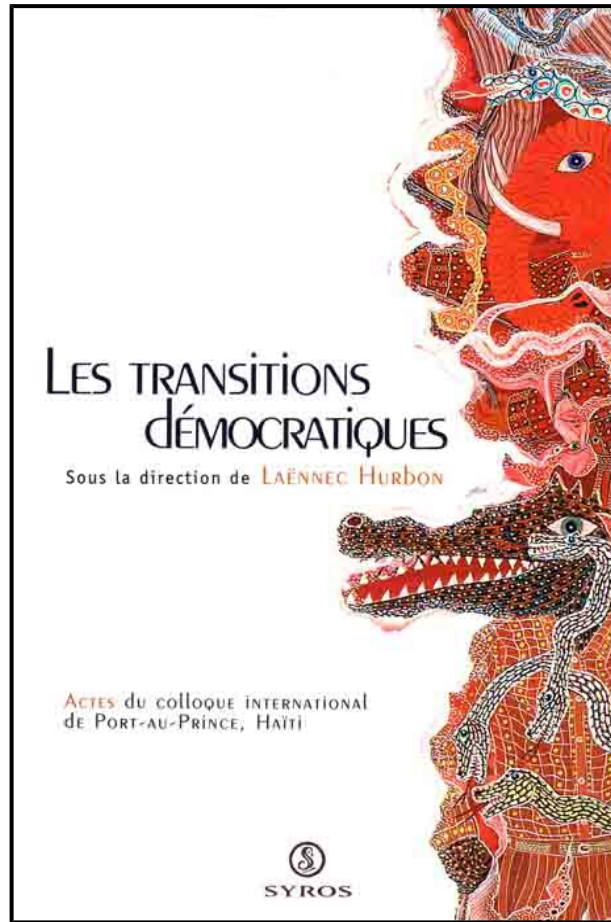
Rency Inson Michel : rencyinson@gmail.com

Anderson Laymann Pierre : anderson-pierre59@gmail.com

Ci-contre : la photo de Rency Inson MICHEL.

Samir AMIN [1931-]
économiste franco-égyptien

“Pour une stratégie de la libération.”



In ouvrage sous la direction de Laënnec HURBON, *Les transitions démocratiques. Actes du colloque international de Port-au-Prince, Haïti*, pp. 321-336. Paris : Les Éditions Syros, 1996, 384 pp.

Un grand merci à [Ricarson DORCÉ](#), directeur de la collection "[Études haïtiennes](#)", pour nous avoir prêté son exemplaire de ce livre afin que nous puissions en produire une édition numérique en libre accès à tous dans Les Classiques des sciences sociales.



jean-marie tremblay, C.Q.,
sociologue, fondateur
Les Classiques des sciences sociales,
7 mai 2017.

[321]

Les transitions démocratiques.
Actes du colloque international de Port-au-Prince, Haïti.

Troisième partie. Interrogations et incertitudes.

“Pour une stratégie de la libération.”

Samir AMIN

économiste

[Retour à la table des matières](#)

Le système économique et social moderne est confronté depuis ses origines à des contradictions qu’il n’est jamais parvenu à supprimer. Au contraire, celles-ci se sont toujours progressivement approfondies au fur et à mesure des succès enregistrés par le capitalisme en termes de développement. Sa flexibilité, c’est-à-dire son adaptation à l’invention sociale de variantes qui se sont parfois même posées en alternatives à sa logique, lui a certes permis de surmonter les crises occasionnées par l’explosion de ces contradictions. Néanmoins, ces solutions partielles déployées en réponse aux défis ont toujours à plus long terme accentué la violence des contradictions propres au capitalisme.

La logique dans le cadre de laquelle se déploie l’accumulation du capital se heurte sur trois plans aux intérêts sociaux fondamentaux de la majorité de l’humanité.

La première de ces contradictions est celle qui oppose les exigences incontournables en matière de subordination des travailleurs,

que la rentabilité impose, et l'aspiration de ceux-ci à être les maîtres de leur destin humain. Par leurs luttes, les travailleurs et les peuples ont imposé l'adaptation du capitalisme à cette logique propre de leurs intérêts sociaux - en conflit avec celle du capital, sur un double plan ; à celui de la répartition des fruits de la croissance économique en imposant la croissance des rémunérations du travail, individuelles et collectives, en parallèle à celle de sa productivité ; à celle des principes de la démocratie, en promouvant leur mise en œuvre dans des domaines sociaux pour lesquels ils n'étaient pas destinés à l'origine. Les réponses démocratiques et réformistes sociales au défi - qui ne sont pas le produit naturel de la logique de l'expansion capitaliste mais au contraire qui se sont imposées contre cette logique -, loin d'avoir définitivement réglé la question, en ont au contraire approfondi la radicalité. Les peuples aspirent désormais à beaucoup plus qu'à de meilleures conditions matérielles et au respect des droits humains ; ils veulent tout simplement être les maîtres de leur société, autrement dit se libérer de l'aliénation économique fondamentale à [322] laquelle ils sont soumis. Or, sans cette aliénation, le capitalisme ne peut plus fonctionner. Ses critères et références, comme la rationalité économique, n'ont en effet de sens théorique et pratique que si la société est aliénée économiquement (au sens que Marx donne au concept d'aliénation).

La seconde contradiction immanente du capitalisme est celle qui oppose son principe de calcul économique dit rationnel, forcément limité au court terme (qui ne saurait imaginer de choix au delà de quinze ou trente ans), et les exigences de sauvegarde de l'avenir de la planète.

Par sa nature même, cette contradiction reste sans réponse dans le cadre de la logique qui caractérise le capitalisme comme système historique. Aucune méthode « d'intériorisation des coûts externes » n'est à la hauteur de ce défi, d'autant que précisément le développement des forces productives (et donc simultanément destructives), c'est-à-dire le succès même du capitalisme, a donné aujourd'hui à ce défi des dimensions sans commune mesure avec ce qu'il avait pu être dans le passé.

La troisième contradiction immanente du capitalisme est celle qui s'exprime par le contraste grandissant entre ses centres opulents et ses périphéries misérables. Cette polarisation n'est pas le produit de cir-

constances et de conditions particulières aux différentes régions du monde, comme les idéologies dominantes le prétendent, mais celui de la logique spécifique du capitalisme, opérant sur la base de la mondialisation des échanges et du capital et de la segmentation nationale du marché du travail. Mise en place par les politiques de la transition mercantiliste (1500-1800) qui s'emploient systématiquement à détruire les formes antérieures d'interdépendance pour leur substituer une hiérarchisation au service de l'accumulation du capital, la polarisation se déploie dans la dimension tragique qu'elle a acquise au XIX^e siècle à partir de l'industrialisation des centres. Est-elle en voie de résorption, au fur et à mesure que les périphéries entrent à leur tour dans la révolution industrielle ? En fait, les modes d'opérations des « cinq monopoles » qui définissent la hiérarchie capitaliste nouvelle de contrôle des technologies, des systèmes financiers, de l'accès aux ressources naturelles, des communications et médias, des armements de destruction massive) donnent à la loi de la valeur mondialisée une portée polarisante redoublée. Cette troisième contradiction est celle qui a provoqué les réactions politiques les plus importantes au défi de l'expansion capitaliste. Toutes les révolutions socialistes jusqu'à ce jour ont été avant tout des mouvements de peuples victimes de la polarisation capitaliste mondiale.

Le discours idéologique dominant doit ignorer, par principe, les contradictions spécifiques du capitalisme, celles qui ne peuvent trouver de solution sans remettre en cause la logique du système. Les reconnaître ferait perdre à ce [323] discours sa fonction dans la reproduction du système, puisque cela reviendrait à reconnaître le caractère historique du capitalisme. Or toutes les idéologies de pouvoir doivent nécessairement sortir des normes de l'historicité pour adopter le langage des valeurs morales transhistoriques.

L'expression de cette idéologie transhistorique peut prendre des formes d'une naïveté étonnante, comme c'est le cas par exemple chez Francis Fukuyama, qui écrit sans en voir le ridicule « we have reached the end point of mankind's ideological evolution » (« Nous avons atteint le point final de l'évolution idéologique de l'humanité »), « the western liberal democracy is the final form of human government » (la démocratie libérale occidentale est la forme finale du gouvernement humain »). Se proclamant hégélien, Fukuyama ne pense pas une minute que le fait que son illustre inspirateur avait décrété, lui, que

l'État prussien constituait la forme finale de l'évolution politique possédait quelque problème à la méthode qui l'avait conduit à cette conclusion. Sans donc jeter un regard sur la réalité de ce monde, fut-ce un regard rapide, Fukuyama décrète que « no fundamental contradiction cannot be resolved in the context of modern liberalism » (« aucune contradiction fondamentale ne peut être résolue dans le contexte du libéralisme moderne »).

L'arrogance fait oublier à notre fonctionnaire du gouvernement des États-Unis que l'idée de « fin de l'histoire » qu'il croit originale est en réalité vieille comme le monde.

Les idéologies dominantes sont, par nature, conservatrices : pour se reproduire, toutes les organisations sociales ont besoin de se percevoir comme éternelles. Les idéologies de la parenté dans les sociétés du premier stade (celles que j'appelle communautaires), celles de la religion dans les sociétés tributaires (du second stade) sont aussi, par essence, des idéologies fondées sur l'idée de fin de l'histoire. Chaque religion n'est-elle pas, dans la perception qu'elle a d'elle-même, la « réponse définitive » ? Légitimée par la religion hier, l'idée de fin de l'histoire recherche aujourd'hui - dans le monde capitaliste - la source de sa légitimité dans l'efficacité économique (celle du « marché » dans le langage vulgaire qui est celui de toute idéologie dominante). Mais Fukuyama, comme d'autres, ne se rend pas même compte que ce transfert de la source de légitimité est lui-même parallèle à la transformation que le capitalisme a représenté par rapport au système tributaire antérieur, au renversement des rapports économie/idéologie qui fonde cette transformation, l'aliénation économique (« l'économie commande tout ») se substituant à l'aliénation religieuse (« la religion commande tout »). Encore une fois avec une naïveté étonnante, Fukuyama découvre l'aliénation économique, qu'il croit être une caractéristique fondamentale du « marasme » (en fait Fukuyama ne connaît de celui-ci que sa version vulgaire telle que les médias le connaissent et le présentent), [324] dans la méthode du *Wall Street Journal*. Il ne lui vient pas à l'idée de se demander si cette observation n'indiquait pas quelque chose d'important concernant la nature de l'idéologie dominante du capitalisme : justement qu'elle était fondée sur l'aliénation économique !

La première démarche de la pensée scientifique consiste précisément à chercher à aller au-delà de la vision que les systèmes sociaux

ont d'eux-mêmes, à ne pas se satisfaire de l'explication que la société communautaire donne d'elle-même - par les règles de la parenté, la société tributaire par la religion, la société moderne par les lois de marché -, à chercher pourquoi la parenté, la religion, l'économie remplissent les fonctions qu'elles ont dans ces systèmes successifs.

Le discours conservateur dominant n'acquiert sa force que par la pratique vulgaire de l'amalgame des « valeurs » qu'il prétend être celles qui régissent le monde moderne (et qu'il défend). Dans cet amalgame, on jette pêle-mêle des principes d'organisation politique (l'État de droit, les droits humains, la démocratie), des valeurs sociales (la liberté, l'égalité, l'individualisme), des principes d'organisation de la vie économique (la propriété privée, les « marchés libres »), L'amalgame laisse entendre que ces valeurs constituent un tout indissociable, relevant d'une seule et même logique ; il associe donc capitalisme et démocratie, comme si cela allait de soi. L'histoire montre plutôt le contraire, que les avancées démocratiques ont été conquises et ne sont pas le produit spontané, naturel, de l'expansion capitaliste. L'analyse critique permet alors de préciser les contenus historiques réels des valeurs en question - la démocratie, par exemple -, donc leurs limites et contradictions et les moyens de les faire avancer.

Le capitalisme devra être dépassé. Faute de quoi, il ne deviendrait la fin de l'histoire qu'en mettant un terme à l'histoire de l'humanité et de la planète par leur destruction ! Contrairement aux systèmes antérieurs qui se sont déployés sur des millénaires avant d'avoir épuisé leur potentiel historique, le capitalisme pourrait apparaître finalement comme une brève parenthèse dans l'histoire générale, au cours de laquelle les tâches élémentaires de l'accumulation auront été accomplies, préparant ainsi un ordre social ultérieur, d'une rationalité désaliénée supérieure et fondée sur un humanisme planétaire authentique. Autrement dit le capitalisme a en fait épuisé son potentiel historique positif très tôt ; il a cessé d'être le moyen - fut-il « inconscient » - par lequel le progrès se fraie son chemin (la vulgate idéologique dominante fonde de cette manière sa légitimisation du capitalisme comme système « définitif »). Il est au contraire devenu l'obstacle au progrès, défini donc non comme le produit involontaire associé de l'expansion du capital, mais par des critères [325] définis en contraste avec les produits réels de celle-ci (qui sont l'aliénation économique, la destruction écologique et la polarisation mondiale).

C'est pourquoi l'histoire du capitalisme est constituée dès l'origine de moments successifs contrastés, les uns au cours desquels la logique de son expansion s'impose dans son déploiement comme une force unilatérale, les autres au cours desquels l'intervention de forces anti-systémiques impose des formes d'expansion du capital moins destructives.

Le XIX^e siècle, avec le déploiement inégal de la révolution industrielle, la prolétarianisation et les colonisations, relève du premier mode d'expression de l'expansion capitaliste. Mais en dépit des hymnes à la gloire du capital, la violence des contradictions réelles du système conduisait l'histoire réelle non à sa fin annoncée dans les proclamations triomphalistes de la Belle Époque, mais aux guerres mondiales, aux révolutions socialistes et à la révolte des peuples coloniaux. Rétabli dans l'Europe de l'après-première guerre, amputée de la Russie soviétique, le libéralisme triomphant aggravait le chaos et ouvrait la voie à la réponse illusoire et criminelle que le fascisme allait lui donner. Ce n'est donc qu'à partir de 1945, après que la faillite de ce dernier a été consommée, que s'est ouverte une phase d'expansion civilisée par les trois compromis historiques que le soviétisme, la social-démocratie et le mouvement de libération nationale lui imposaient. Aucun de ces compromis ne rompait intégralement avec les logiques du capitalisme, pas même celui issu de la révolution russe, en dépit de la fausse conscience de la nature propre qu'il a produite ; mais toutes imposaient à la logique unilatérale du capital le respect des considérations formulées par les mouvements issus de l'explosion de la première et de la troisième contradiction du capitalisme signalées plus haut. Dans le moment de leur déploiement, les logiques de ces compromis ont effectivement atténué les effets dévastateurs de l'aliénation économique et de la polarisation. Cependant, progressivement érodées par leurs succès, même partiels par nature, ces logiques ont sombré avec l'effondrement des systèmes qu'elles avaient légitimés. Le retour au discours triomphaliste du libéralisme, se prenant une fois de plus pour la fin de l'histoire, annonce-t-il seulement la tragique répétition de la succession des scènes du drame ? N'a-t-il pas déjà, dans un temps record par sa brièveté, créé le vide idéologique, amplifié le chaos des politiques, réuni les conditions d'une polarisation renforcée ?

Les peuples - victimes de ce système - réagiront certainement. Ils le font déjà. Mais quelles seront les logiques qu'ils développeront en

contraste avec celle du capital ? Quels types de compromis imposent-ils à ce dernier ? Ou même, dans les hypothèses les plus radicales, quels systèmes substitueront-ils au capitalisme ?

[326]

Faute de renouvellement pour répondre à ce que les défis permanents du capitalisme comportent de nouveau, les stratégies autour desquelles les mobilisations populaires s'étaient organisées dans la période précédente (Ce socialisme et la construction nationale) ont aujourd'hui perdu leur crédibilité. Et on voit déjà ce qui paraît s'y substituer : soit le thème de la démocratie ; associé à des formes de communautarisme (ethnique entre autres) dont la reconnaissance est légitimée par le « droit à la différence » et parfois d'écologisme ; soit le thème de l'originalité culturelle et singulièrement religieuse.

L'idée que les différences culturelles sont non seulement réelles et importantes, mais encore fondamentales (dans ce sens quelles réduisent alors à néant, ou presque, le commun dénominateur transculturel permettant de parler de l'humanité en général), que ces différences sont permanentes et stables, c'est-à-dire transhistoriques, n'est pas nouvelle. Elle est au contraire à la base du préjugé commun courant de tous les peuples et de tous les temps. Entre autres, toutes les religions se sont définies de cette manière comme la fin de l'histoire, la réponse définitive. Les progrès de la réflexion historique et sociale critique, les avancées universalistes, la construction des sciences de la société ont toujours été réalisées par une lutte systématique contre le préjugé culturaliste fixiste. La question n'est donc pas de démontrer une fois de plus que cette vision du monde est démentie par l'histoire réelle. Elle est d'abord de savoir pourquoi cette idée absurde se présente aujourd'hui avec tant de force convaincante et ensuite à quoi conduirait son succès politique.

Les questions posées ici n'appellent pas de réponses directes simples, auxquelles une théorie des cultures pourrait fournir l'outillage conceptuel d'analyse. Car ces questions interpellent le fonctionnement de ces sociétés dans leur ensemble et dans leur interaction mutuelle. Elles articulent donc les dimensions culturelles de la vie sociale aux autres.

Les théories de la spécificité culturelle sont toujours décevantes parce qu'elles partent du préjugé que les différences seraient toujours

décisives, tandis que les ressemblances ne relèveraient que du hasard, et définissent, *a priori*, sur cette base leur programme. Les différences recensées trahissent alors la banalité de la réflexion. Dire, comme par exemple Huntington, que ces différences sont fondamentales parce qu'elles touchent aux domaines définissant « les rapports de l'être humain à Dieu, à la nature, au pouvoir », c'est à la fois enfoncer des portes ouvertes, réduire les cultures aux religions, supposer que celles-ci développent nécessairement des concepts spécifiques à chacune d'elles, et différents d'une manière significative, des rapports en question. Or, l'histoire montre que ces concepts sont plus flexibles qu'on le croit souvent, et qu'ils fondent des systèmes idéologiques qui s'inscrivent dans des évolutions historiques différentes ou semblables selon des circonstances indépendantes [327] d'eux. De mauvais culturalistes - mais y'en a-t-il de bons ? - ont expliqué hier le retard de la Chine, et aujourd'hui son développement accéléré, par le même confucianisme. Le monde islamique du ^xe siècle est apparu à bien des historiens non seulement plus brillant mais encore plus porteur de progrès potentiel que l'Europe chrétienne de la même époque. Qu'est-ce qui a changé et pourrait expliquer le renversement des positions ? La religion (plus exactement son interprétation par la société), autre chose, ou les deux à la fois ? Et comment ces différentes instances de la réalité ont-elles réagi les unes envers les autres ? Lesquelles ont été motrices ? Autant de questions auxquelles le culturalisme - même dans des formulations plus savantes que celle de Huntington, particulièrement grossière - reste insensible. Les cultures sont les cultures, elles sont spécifiques et différentes, un point c'est tout.

Mais de quelles cultures s'agit-il ? De celles définies par les aires religieuses, celles des langues, des nations, des régions économiques homogènes, des systèmes politiques ? Huntington a choisi apparemment la « religion » comme fondement des « sept groupes » qu'il définit : Occidentaux (catholiques et protestants), musulmans, confucéens (bien qu'il ne s'agisse pas là d'une religion !), Japonais (shintoïstes ou confucéens), hindous, bouddhistes et chrétiens orthodoxes.

Huntington s'intéresse d'évidence à des aires culturelles qui offriraient un découpage significatif pour le monde actuel. C'est pourquoi sans doute a-t-il besoin de séparer les Japonais des autres confucéens, les chrétiens orthodoxes des Occidentaux (parce que dans la stratégie de la CIA pour le compte de laquelle Huntington travaille l'intégration

possible de la Russie dans l'Europe est un véritable cauchemar !), d'ignorer les Africains qui, fussent-ils chrétiens, musulmans ou animistes ont tout de même quelques singularités (mais cette ignorance révèle peut être seulement l'insouciance scientifique et le préjugé raciste banal qui fait manquer de la voir), et même les Latino-Américains (parce qu'ils sont chrétiens, sont-ils autant occidentaux que les Occidentaux ? Et alors pourquoi sont-ils sous-développés ? On n'aura jamais fini de signaler les absurdités de ce travail de classement mal fait, de cette page d'eurocentrisme de troisième ordre mal rédigée.

Tout cela pour parvenir à la découverte surprenante que six de ces sept groupes ignorent totalement toutes les valeurs occidentales, parmi lesquelles on retrouve pêle-mêle, comme toujours dans ce genre, les concepts définissant le capitalisme (le « marché ») et la démocratie (qu'on associe donc par décret posé *a priori*, en dépit des faits historiques). Mais le marché fonctionne-t-il plus mal dans le Japon non occidental qu'en Amérique latine ou en Afrique subsaharienne ? Le marché et la démocratie ne sont-ils pas récents en [328] Occident lui-même ? Le christianisme du Moyen Âge ne serait-il reconnu dans ces valeurs dites occidentales ?

Les idéologies - et les religions en particulier - sont certes des choses importantes. Mais le dire n'est rien d'autre que platitude. Une analyse qui situe leurs fonctions dans une époque historique définie (le stade que j'ai qualifié de tributaire - antérieur au capitalisme) aide à découvrir dans ce cadre, les analogies - au-delà des spécificités - dans les fonctions en question. Les « aires culturelles » tributaires définies dans ce cadre n'ont pas « complètement » disparu, loin de là. Mais, elles ont été profondément transformées de l'intérieur par le capitalisme moderne (ce que Huntington appelle improprement la « culture occidentale »). Je suis parvenu à la conclusion que cette culture du capitalisme (et non de « l'Occident ») dominait mondialement, et que cette domination avait largement vidé de leur contenu les cultures tributaires anciennes. Là où le capitalisme a pris ses formes centrales développées, la culture capitaliste moderne s'est pratiquement intégralement substituée aux cultures anciennes, y compris à celle du christianisme médiéval (en Europe et en Amérique du Nord) et à celle du Japon (confucéen à l'origine). En revanche, dans les périphéries capitalistes la domination de la culture capitaliste n'est pas parvenue à transformer radicalement et à industrialiser intégralement

les cultures locales anciennes. Cette différence ne tient pas aux caractères propres des cultures tributaires diverses mais aux formes de l'expansion capitaliste, centrales et périphériques.

Dans son expansion mondiale, le capitalisme a fait apparaître la contradiction entre ses prétentions universalistes et la polarisation qu'il produit dans la réalité matérielle. Vidées de tout contenu, les valeurs invoquées par le capitalisme au nom de l'universalisme d'individualisme, la démocratie, la liberté, l'égalité, la laïcité, l'État de droit, etc.) apparaissent alors aux peuples victimes du système comme des mensonges, ou des valeurs propres à la « culture occidentale ». Cette contradiction est évidemment permanente, mais chaque phase d'approfondissement de la mondialisation - comme la nôtre - en accuse la violence. Le système découvre alors, par le pragmatisme qui le caractérise, les moyens de gérer cette contradiction. Pour cela, il suffit en effet que les uns et les autres acceptent leurs « différences » que les opprimés cessent de revendiquer la démocratie et l'individualisme, la liberté et l'égalité, pour leur substituer leurs valeurs prétendues « propres », c'est-à-dire en général le contraire des premières. Ils intériorisent alors leur statut subalterne et permettent à l'expansion capitaliste de se déployer sans que le renforcement de la polarisation quelle entraîne ne rencontre d'obstacles sérieux.

Impérialisme et culturalisme font toujours bon ménage. Le premier s'exprime dans la certitude arrogante que l'« Occident » est parvenu au terme [329] de l'histoire, que se formules de gestion de l'économie (la propriété privée, le marché), de la politique (la démocratie), de la société (la liberté individuelle) sont définitives et indépassables. Les contradictions réelles observables sont décrétées imaginaires ou produites par des résistances absurdes à la soumission à la raison capitaliste. Pour tous les autres peuples, le choix est simple : accepter les valeurs de l'Occident ou s'enfermer dans leurs spécificités culturelles propres. Si, comme il est probable, la première de ces deux options s'avère impossible, refusée, alors le conflit des cultures occupera le devant de la scène, puisque les sociétés de l'Occident sont définitivement pacifiées de l'intérieur. Mais dans ce conflit les dés sont pipés : l'Occident l'emportera nécessairement, les autres seront toujours battus. C'est pourquoi l'option culturaliste de ces derniers peut être non seulement tolérée, voire encouragée. Elle ne menace que les peuples qui sont ses victimes.

En contre-point aux discours mythologiques sur le « fin de l'histoire » et le « conflit des cultures », l'analyse critique cherche à définir les enjeux et les défis véritables : traversé de contradictions qui ne peuvent être surmontées sans sortir de sa logique propre, le capitalisme n'est qu'une étape dans l'histoire, dans les formes de leur formulation les valeurs qu'il proclame évacuent les questions relatives à ses propres limites et contradictions.

Le discours d'autosatisfaction de l'Occident ne répond pas à ces défis, puisqu'il les ignore délibérément, mais le discours culturaliste du refus des victimes les évacue tout autant puisqu'il transfère le conflit hors du terrain des enjeux véritables, qu'il abandonne à l'adversaire, pour se réfugier dans l'imaginaire des cultures. Qu'importe alors que l'islam par exemple soit installé aux postes de commande de la société locale, si dans la hiérarchie de l'économie mondiale les règles du système enferment les sociétés islamiques dans la compradorisation de bazar ? Comme le fascisme hier, les culturalismes aujourd'hui fonctionnent au mensonge : car ils sont en fait des moyens de gestion de la crise, en dépit de leur prétention à constituer la réponse à celle-ci. Regarder devant soi, ni derrière, ni à ses pieds, implique qu'on réponde aux questions évacuées précisément par ces deux discours symétriques : comment réellement combattre l'aliénation économique, comment donc créer les conditions permettant de faire avancer les valeurs universalistes au-delà de leur formulation par le capitalisme historique.

Simultanément, la critique de l'héritage culturel, de tous les héritages culturels, s'impose toujours. La modernisation de l'Europe aurait été impensable sans la critique préalable à laquelle les Européens ont eux-mêmes soumis leur propre passé et leur religion. Celle de la Chine aurait-elle été amorcée, comme il le semble, sans la critique du passé et notamment de l'idéologie confucéenne à laquelle le maoïsme s'est consacré ? Par la suite, certes, l'héritage [330] - chrétien ici, confucéen là - a pu être réintégré dans la culture nouvelle, mais après avoir été radicalement transformé par la critique révolutionnaire du passé. En revanche, dans le monde islamique le refus tenace de toute critique du passé - et singulièrement de la religion - accompagne, sans doute pas par hasard, la dégradation continue de la place des groupes de cette aire culturelle dans la hiérarchie du système mondial.

Il est normal qu'après avoir analysé une situation on se préoccupe de réfléchir sur les évolutions possibles dont elle peut être l'objet. A cet effet, la méthode courante - dite des scénarios - consiste à recenser les forces actives qui occupent le terrain (blocs d'intérêts économiques, politiques ou idéologiques) leur imaginer des objectifs cohérents avec leur nature, puis à partir de l'intervention de l'une d'elles qui déclenche le mouvement, à suivre le déroulement des actions et des réactions de chacune d'entre ces forces diverses. Cette méthode permet d'explicitier ce qui est contenu dans les prémisses de départ, ce qui est certainement utile. Mais elle se donne trop de degrés de liberté dans l'identification des groupes en présence et en conséquence permet mal de prévoir les coagulations et les transformations qui, à travers le déroulement des conflits, modifient la carte des forces en activité, leurs objectifs et finalement les résultats.

Je lui préfère donc une méthode moins rigoureuse en apparence, mais qui capitalise mieux les « leçons de l'histoire » et les synthèses intuitives que celle-ci suggère. Il s'agit de développer l'analyse en trois temps successifs qui sont :

- l'identification des objectifs stratégiques des forces dominantes dans les structures et la conjoncture particulières à la phase en cours, et des moyens mis en œuvre pour atteindre ces objectifs ;
- l'analyse des réponses des différentes forces populaires et autres victimes des stratégies dominantes, de leurs perceptions des défis, de leur intervention, des contradictions et conflits qu'elles provoquent, des coagulations d'alliances quelles favorisent ou excluent de ce fait ;
- l'ouverture d'un débat sur ce que pourraient être des stratégies populaires « antisystémiques » efficaces, les objectifs d'étape qu'elles pourraient s'assigner, les moyens qu'elles devraient mettre en œuvre à cet effet, etc.

L'érosion graduelle des compromis sur la base desquels s'était déployée l'expansion capitaliste de l'après-guerre a ouvert une phase nouvelle dans laquelle le capital, libéré de toute entrave, tente d'imposer l'utopie de la gestion du monde conformément à la logique unila-

térale de ses intérêts financiers. Cette première conclusion m'amène à identifier les deux objectifs nouveaux de la stratégie des pouvoirs dominants : approfondir la mondialisation économique, détruire les capacités politiques de résistances des États, des [331] nations, des peuples. « Gérer le monde comme un marché » implique l'émiettement maximal des forces politiques, c'est-à-dire pratiquement la destruction des pouvoirs d'État (un objectif que l'idéologie anti-État tous azimuts cherche à légitimer), l'éclatement des nations au bénéfice de communautés infranationales (ethniques, religieuses ou autres), leur affaiblissement au bénéfice de solidarités idéologiques supranationales (notamment d'intégrismes religieux), etc. Pour cette gestion, l'idéal est qu'il n'y ait plus qu'un seul État (et surtout un pouvoir militaire) digne de ce nom - les États-Unis devenus le seul gendarme du monde - tandis que tous les autres pouvoirs seraient confinés dans les tâches modestes de la gestion du marché au jour le jour. Le projet européen lui-même est alors conçu dans cet esprit comme la gestion communautaire du marché, sans plus, tandis qu'au-delà de ses frontières, l'émiettement maximal (autant de Slovénie, de Macédoine, de Tchétchénie qu'il est possible...) est recherché systématiquement. Les thèmes de la « démocratie » et du « droit des peuples » sont mobilisés pour obtenir les résultats annulant la capacité des peuples à faire usage de la démocratie et des droits au nom desquels on les a manipulés. L'éloge de la spécificité et de la différence, la mobilisation idéologique autour d'objectifs infranationaux (ethnismes) ou supranationaux (culturalismes), favorisant des communautarismes impuissants, font dériver les luttes sur les terrains de la purification ethnique ou du totalitarisme religieux...

Dans le cadre de cette logique - et de ces objectifs stratégiques -, le « conflit des cultures » devient possible, souhaitable même. A mon avis, l'intervention de Huntington sur le sujet doit être lue de cette manière. Car l'auteur en question n'est pas un intellectuel mais un fonctionnaire chargé de légitimer les stratégies politiques des États-Unis (en particulier de la CIA). Comme naguère il avait produit les textes qui légitimaient le soutien aux dictatures du tiers monde au nom de la priorité du « développement » (avant que le thème de la démocratie ne prenne la relève comme moyen de gestion de la crise), il produit aujourd'hui le texte qui donne leur légitimité aux moyens déployés pour gérer la crise par la polarisation des conflits autour des « incompatibi-

lités culturelles ». Il ne s'agit, rien de moins, que d'une stratégie qui impose un terrain de conflit qui garantit la victoire de « l'Occident », comme je l'ai déjà signalé !

Les événements paraissent bien, dans l'immédiat, démontrer - par la multiplicité des conflits ethniques et religieux - l'efficacité de la stratégie choisie par l'adversaire. Mais donnent-ils pour autant raison à la thèse du conflit « naturel » des cultures ? J'ai exprimé de grandes réserves à ce sujet. Les affirmations violentes sur le sujet de la « spécificité » sont rarement le produit spontané des prétendus peuples intéressés eux-mêmes. Elles sont presque [332] toujours formulées par des minorités dirigeantes ou aspirant à le devenir. Les moyens sont mobilisés pour créer des situations qui font accepter, voire largement soutenir, les objectifs visés par ces politiques de pouvoirs (l'épuration ethnique, la dictature au nom de la religion, etc.). Je constate également que les classes dirigeantes les plus fragilisées par l'évolution globale du système sont celles qui recourent davantage à ces stratégies culturalistes ou ethnocistes. C'est le cas des pays de l'Est européen, frappés par un cataclysme institutionnel peu commun. Mais c'est aussi le cas du monde islamique et de l'Afrique subsaharienne exclus de la liste des producteurs industriels compétitifs et donc marginalisés dans le système global. En revanche, les régions qui ont su mieux répondre au défi de la mondialisation vivent leur « spécificité » sans névrose et n'en font pas l'axe central de leur affirmation idéologique et de la légitimation de leurs choix politiques. C'est le cas de la Chine - confucéenne, certes - mais qui n'éprouve aucune gêne à emprunter à l'Occident, parfois même à songer s'avancer plus dans les directions qu'il a ouvertes. Cela n'affaiblit pas son nationalisme. Mais il s'agit alors d'un nationalisme positif au sens qu'il est dirigé contre les puissants du système (les États-Unis en particulier). En revanche, les nationalismes invoqués par les classes dirigeantes aux abois se définissent contre d'autres faibles (par exemple le nationalisme croate antiserbe), jamais contre les puissants dans la hiérarchie du système mondial (ici l'Allemagne et les États-Unis). Ces nationalismes négatifs sont tout à fait fonctionnels dans l'optique de la gestion capitaliste de la crise, les premiers ne le sont pas du tout.

Les cultures locales, dans leur spécificité, leur rapport au système mondial et à la culture dominante du capitalisme, ne se présentent pas selon un schéma unique qui permettrait d'en déduire une théorie géné-

rale comme le culturalisme le suppose. Les variables clés qui paraissent pouvoir expliquer les différences entre les régions du monde se situent hors du champ des cultures. Il n'y a pas de conflit systématique des cultures ; il y a des conflits fondamentalement d'une autre nature, dont certains comportent un volet culturel.

Pour définir une stratégie de lutte populaire, on doit partir de l'analyse des contradictions du capitalisme et des formes qu'elles revêtent dans la phase particulière qui est la nôtre. Cette stratégie est donc avant tout un combat contre l'aliénation économique, le gaspillage des ressources et la polarisation mondiale. En déployant ces luttes aux différents niveaux, locaux, nationaux, régionaux et mondiaux, il est nécessaire de s'assurer de la cohérence des actions, ce qu'on a parfois résumé dans la phrase « pensez mondialement, agir localement » (*think global, act local*). Chercher à concilier le réalisme - l'efficacité immédiate de l'action - et la perspective à long terme (les objectifs de libération dérivés de l'analyse des contradictions essentielles du capitalisme) [333] implique qu'on se libère de l'opposition formaliste, trop largement abstraite, entre « réforme » (par définition dans le système, notamment dans sa dimension mondiale) et « révolution » (ou sortie du système à la fois du capitalisme et du système mondial, tant que celui-ci reste fondé sur les principes du capitalisme). La poursuite de cette conciliation aide à mettre l'accent sur la recherche de ce qu'on pourrait appeler les « réformes radicales » qui, sans rompre intégralement avec les logiques du système dans toutes leurs dimensions, en transforment néanmoins la portée et préparent ainsi leur dépassement de l'intérieur du système.

L'objet de cette étude n'était pas de définir des stratégies concrètes de libération, ce qui au demeurant n'aurait eu de sens que pour un pays singulier et dans un moment particulier de son évolution. Plus modestement il était de proposer un cadre de réflexion pour le débat sur ces stratégies. J'en tirerai donc seulement quelques conclusions de principe concernant quatre des défis majeurs auxquels les peuples sont confrontés :

Le défi du « marché » : il ne s'agit ni de rejeter par principe toute forme d'économie dite de marché pour lui substituer une planification générale, centralisée et bureaucratique (laquelle au demeurant n'avait aucun caractère socialiste), ni de soumettre la reproduction sociale aux contraintes du marché (comme le propose l'idéologie dominante et les

politiques mises en œuvre en son nom). Il s'agit de préciser les objectifs et les moyens (juridiques, administratifs, organisationnels, sociaux et politiques) permettant d'encadrer le marché et de le mettre au service d'une reproduction sociale assurant le progrès social (le plein emploi, la plus grande égalité possible, etc.). Dans ce cadre, l'association de formes diverses de la propriété - privée et publique, d'État et de coopératives, etc. - s'imposera certainement encore longtemps.

Le défi de « l'économie monde » : il s'agit de sortir du faux débat - accepter l'insertion dans le système mondial et tenter seulement d'améliorer sa propre position dans la hiérarchie qu'il organise, ou en sortir définitivement - pour lui substituer une discussion des contraintes réelles incontournables que la mondialisation imposerait aujourd'hui à des politiques autonomes de développement social national et populaire. Autrement dit, il s'agit d'utiliser les marges qui permettent d'inverser le rapport intérieur/extérieur, de refuser l'ajustement unilatéral aux contraintes extérieures pour obliger le système mondial à s'ajuster, lui, aux exigences de notre propre développement. Ce que j'appelle « déconnexion » définit précisément l'un des champs d'action majeurs de mise en œuvre des réformes radicales nécessaires.

Le défi de la « démocratie » : il ne s'agit ni de voir dans les formes de la démocratie bourgeoise (dite libérale) contemporaine le terme de l'histoire, ni de lui substituer la pratique du populisme. Il s'agit de renforcer la démocratie [334] politique (les droits fondamentaux de l'être humain, les libertés, le pluralisme, l'État de droit) par la définition concrète de droits sociaux (droit au travail, contrôle de la décision économique, etc.) qui définissent précisément les règles d'encadrement du « marché ».

- Le défi du « pluralisme national et culturel » ; il ne s'agit ni de faire d'une communauté homogène ou prétendue telle (la nation, ou l'ethnie, ou la communauté religieuse), le cadre exclusif nécessaire de l'exercice du pouvoir, ni de nier que le pluralisme dans ces domaines exige du pouvoir démocratique le respect des spécificités et différences. Organiser la coexistence et l'interaction des communautés les plus diversement définies dans le cadre du plus grand espace politique possible doit être l'objectif des stratégies de libération.

Comme on peut le voir, l'ampleur des marges d'autonomie que les forces populaires peuvent et doivent mobiliser à leur bénéfice et celle

des réformes radicales qui peuvent être mises en œuvre dans leur cadre, dépendent des conditions concrètes tant locales (le degré d'isolement possible des groupes *compradores*, courroies de transmission des logiques réactionnaires dominantes mondialement) que régionales (succès dans la reconstruction de fronts du Sud en conflit avec les logiques de la mondialisation) et mondiales (succès dans l'isolement de la puissance hégémonique - les États-Unis - et de ses alliés majeurs). Il appartient aux luttes populaires d'élargir progressivement l'ampleur de ces marges.

Références bibliographiques

Quelques-uns des aspects importants des problèmes soulevés dans cette étude de synthèse ont été développés ailleurs avec davantage de détails.

Sur la théorie de la culture et les aires culturelles : *L'Eurocentrisme*, chap. 1, Economica, 1988.

Sur la démocratie et les conflits régionaux : *l'Empire du chaos*, chap. IX « Le Défi démocratique » ; chap. X « Les conflits régionaux, apaisement ou intensité redoublée ? », L'Harmattan, 1991.

Sur la dimension nationale et ethnique : *l'Ethnie à l'assaut des nations*, L'Harmattan, 1994. Sur les caractères de la phase actuelle et la gestion de la crise : *Itinéraire intellectuel*, chap. I, « Le cycle de l'après-guerre 1945-92 », L'Harmattan, 1993.

La Gestion capitaliste de la crise, L'Harmattan, 1995. *La Nouvelle Polarisation mondiale*, Alternatives Sud, L'Harmattan, vol. I, n° 1, 1994, pp 19-44.

Sur les perceptions et politiques stratégiques des États-Unis : S. Amin *et al*, *Les Enjeux stratégiques en Méditerranée*, L'Harmattan, 1992, pp 11-112.

[335]

Sur le défi de l'environnement : « Can environment problems be subject to economic calculations ? » *World Development*, vol. 20, n° 4, Washington, 1992, pp 523-530.

Voir également, à paraître : Samir Amin, *Le Défi de la mondialisation. L'Europe au défi*. J'ajouterai évidemment les références aux deux auteurs critiqués dans ce papier :

Francis Fukuyama, *The End of History The National Interest*, 1989, Washington, pp. 3-18. Samuel P. Huntington, *The Clash of civilizations ? Foreign Affairs*, 1993, Washington, pp. 22-49.

[336]

Fin du texte