



RÉFLEXIONS SUR LA DIVERSITÉ CULTURELLE

[Kwasi Wiredu](#)

Presses Universitaires de France | « Diogène »

2004/1 n° 205 | pages 136 à 151

ISSN 0419-1633

ISBN 9782130543572

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-diogene-2004-1-page-136.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

RÉFLEXIONS SUR LA DIVERSITÉ CULTURELLE

par

KWASI WIREDU

D'après la définition courante, l'être humain est un bipède rationnel. Ce que ceci veut dire n'est pas que tous les êtres humains sont réellement rationnels tout le temps. Ce serait faux, puisqu'il est possible de démontrer qu'un bon nombre d'êtres humains sont irrationnels à certains moments. Cela signifie seulement qu'un être humain a la capacité d'être rationnel. Cette qualification, qui paraît minime, a cependant des conséquences énormes. Elle implique, par exemple, que nous (les êtres humains) sommes capables d'apprendre à partir de notre expérience de l'environnement et d'adapter, ou d'essayer d'adapter, notre comportement aux contraintes de cette expérience. L'environnement présente deux types fondamentaux. L'un est naturel et l'autre social. Les contraintes de l'environnement naturel proviennent de notre contact avec des objets et des forces physiques. Dans le détail, les différents peuples réagissent différemment à l'environnement, mais les êtres humains n'ont qu'une seule manière d'y faire face fondamentalement. Celle-ci est en effet la poursuite de la survie et du bien-être à travers l'action sur la base de la perception et de la déduction. Du point de vue de la biologie cognitive, il existe donc une manière fondamentale d'être au monde. Autrement dit, il existe une culture fondamentale commune à tous les êtres humains.

Il existe un autre point culturel commun étendu à toute l'espèce. Il appartient aux conditions de l'environnement social. C'est une vérité incontournable pour les êtres humains que de vivre en société. Mais, vivre dans une société veut dire, en général, avoir une certaine conception des autres par opposition à soi-même. Au minimum, cela implique une conscience de ses propres intérêts en rapport avec les intérêts des autres. Cela implique également, au-delà, une certaine conscience de la nécessité d'harmoniser ces intérêts, qui, de toute façon, pourront souvent entrer en conflit. Cette nécessité est à la base de toute morale. Les règles pour assurer ce minimum d'harmonie requis par la survie de la communauté humaine constituent la morale au sens le plus strict. Dans ce sens, la morale est la même pour tous les humains. Voilà donc un deuxième élément de l'unité de la nature et de la culture humaines.

C'est à cause de ces éléments d'universalité cognitive et morale de la culture humaine que les êtres humains de cultures et climats

différents peuvent communiquer et interagir pacifiquement. Malheureusement, c'est à cause de cette même universalité qu'ils peuvent mal communiquer et se combattre entre eux. Toutefois, il est important d'observer que la diversité des cultures humaines n'est pas la cause essentielle de la grave discorde qui a trop souvent mis en échec les relations interculturelles. Ceci ne veut pas dire que la diversité culturelle n'a pas d'effet sur le problème. Elle peut et, parfois, arrive à l'aggraver. Je vais expliquer comment et réfléchir à la possibilité d'une solution, d'un point de vue africain.

Mais revenons d'abord à ce que nous (en tant qu'êtres humains) avons en commun et à la relation des humains avec le bien et le mal. Comme il a déjà été dit, une des choses que nous avons en commun est la conscience de la nécessité d'un ajustement des intérêts entre les individus dans la société. Nous avons appelé ceci la conscience de la morale dans son sens le plus strict. Il est nécessaire dans la philosophie de la morale de spécifier le principe selon lequel cet ajustement pourra être recherché. Il n'est pas surprenant que de nombreuses cultures, et peut-être toutes, soient connues pour avoir établi un tel principe, qui dans la culture occidentale est appelé la Règle d'Or. Il est cependant difficile de le formuler correctement. Par exemple, Matthieu 7 : 12 présente Jésus Christ qui énonce ainsi ce principe : « toutes les choses donc que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-les-leur, vous aussi, de même... ». Si ceci est à prendre au pied de la lettre, la voie est ouverte à la pointe d'humour de George Bernard Shaw affirmant que cela n'est guère utile, puisque mon goût peut différer de celui des autres en la matière. En outre, l'interprétation littérale semble nous engager à supposer que si vous voulez que quelqu'un vous fasse quelque chose, alors vous devriez vous préparer à lui rendre la même chose. Cela conduirait à une situation absurde lorsque la chose requiert de l'autre personne une compétence dont vous êtes dépourvu¹. Il est fortement improbable que Jésus eût envisagé une telle interprétation. Il est de même peu probable que cette interprétation puisse avoir été celle d'autres personnalités religieuses et des maîtres à penser. Il est plus que probable que tous pensaient à quelque chose que nous pourrions formuler, selon Gensler, comme suit : « Vous ne devez pas tenter d'agir d'une certaine façon sans admettre l'idée que quelqu'un agira de même sorte *dans une situation imaginaire où les rôles sont inversés*². ». Voilà, semble-t-il, la pensée qui se trouve derrière les diverses formulations de la Règle d'Or dans de nombreuses

1. Sur ce genre de difficulté dans la formulation de la Règle d'Or, voir l'exposé du logicien américain Harry GENSLER dans son *Symbolic Logic*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall 1990, p.247.

2. Voir GENSLER 1999, chap. 9, section 4. Je n'ai effectué que de petits changements de mots dans le texte de Gensler.

cultures différentes avant et après le Christ. Et il semble également qu'il soit question du contenu essentiel de cette facette de la psyché humaine appelée *conscience*.

Si on exclut un esprit pathologiquement altéré, chaque être humain possède une certaine conscience, et celle-ci exerce quelque influence par la voie de la dissuasion, lorsqu'une mauvaise action morale est envisagée, ou par la voie de l'autocritique, lorsque l'acte a été accompli. Mais il n'y a rien d'aussi clair dans la sphère humaine que le fait que cette influence n'est pas assez forte chez un nombre suffisant de gens pour assurer le règne universel de la vertu dans la vie sociale. Les maux qui résultent de telles insuffisances de la conscience sont largement répandus dans la vie des nations et des cultures de même que dans les relations entre elles. La cupidité, le vol, l'exploitation, le préjugé, la discrimination sexuelle, l'exploitation des enfants, l'intolérance, le racisme, le dogmatisme, l'agression, l'oppression, l'esclavage, le meurtre, le génocide, le mépris des personnes et leur mauvais traitement, le mensonge et le manque de sincérité, voici quelques transgressions spécifiques de la Règle d'Or, qui peuvent parfois se recouper. Il s'agit dans tous les cas de variations d'une surestimation des intérêts de la personne ou du groupe au mépris des intérêts des autres. Lorsque de telles transgressions ont été commises dans les relations internationales ou interculturelles les résultats ont été trop souvent la colonisation, la guerre et la destruction.

La forme de vie dans laquelle de tels maux peuvent se produire est distinctement humaine ; c'est une marque de l'unité de toutes les cultures. Mais ce n'est qu'un seul côté de la condition humaine. S'il n'y en avait pas un autre, nous aurions tous déjà péri. La conscience, le sens de la morale fondamentale incorporée dans la psyché humaine, fonctionne, comme nous l'avons vu, de manière imparfaite, mais parfois elle travaille bien ; et lorsque c'est le cas, on voit apparaître le côté positif de l'unité de la culture humaine. C'est pourquoi il est permis d'espérer que les situations indésirables existant au sein de, et entre, tant de nations et de cultures, peuvent être corrigées.

Regardons les Nations Unies. L'organisation comprend des représentants officiels de très nombreuses parties du monde. Ils débattent régulièrement, et délibèrent à la fois sur les faits et sur la morale. Si, par exemple, un pays est accusé d'en avoir attaqué un autre sans provocation, les représentants de ce pays-là ne viennent pas devant cette assemblée des nations pour dire : « Eh bien, nous l'avons fait, et alors ? » Soit ils nient complètement la réalité de l'attaque, soit ils argumentent sur le fait que l'attaque avait été provoquée, tant et si bien qu'elle était justifiée. D'un point de vue éthique, il est évident que toutes les parties concernées comprennent qu'il est mauvais pour un pays, n'importe quel pays, d'attaquer sans provocation tout autre pays. Par conséquent, tous

reconnaissent la Règle d'Or telle qu'elle est incorporée dans l'impératif concret suivant adressé aux nations : « N'agissez pas en vue d'une attaque sans provocation contre un autre pays sans accepter que ledit pays (ou tout autre) soit en droit de vous attaquer pareillement ». Mais, il n'y a aucun doute que nul pays n'apprécie une attaque sans provocation de la part d'un autre ! D'un point de vue épistémologique également, il y a un consensus implicite dans le fait que si une telle attaque a été perpétrée, il est possible de trouver une *preuve* observable dans ce sens, pouvant être produite devant les instances internationales par, supposons-le, une commission indépendante. Ainsi nous retrouvons quelques principes universels de pensée et d'action que les philosophes relativistes, ces philosophes qui pensent que les évaluations interculturelles de la pensée et de l'action sont toujours arbitraires, pourraient être invités à prendre en considération.

Néanmoins, les différences culturelles existent réellement, et elles peuvent rendre la résolution de certains différends internationaux extraordinairement difficile. Les cultures peuvent différer par au moins huit aspects. Elles peuvent différer par rapport au langage, à la vision du monde, à la religion, à la philosophie, à la science, à la technologie, à l'esthétique et aux coutumes. Ces éléments, assurément, se trouvent interconnectés dans divers sous-ensembles. Par exemple, le langage incorpore souvent les rudiments d'une vision du monde, qui peut conduire à un genre particulier de philosophie ou de religion ou des deux à la fois, et ainsi à certaines habitudes de comportement. La relation de renforcement mutuel entre la science et la technologie est connue. De même, la relation similaire entre la philosophie et la science est aussi bien connue. Dans ce débat, je ne vais pas traiter la science et la technologie comme des caractéristiques de la culture, en perdant de vue qu'il s'agit d'aspects cognitifs et pratiques de l'interaction humaine avec l'environnement, qui sont voués à devenir les mêmes pour toute l'humanité. Le processus de leur universalisation est un des aspects de la mondialisation, qui se développe à vive allure sous nos propres yeux.

De fait, la mondialisation, ou si vous préférez, les tentatives de mondialisation, intervient depuis longtemps dans tous les aspects de la culture que nous avons mentionnés ci-dessus. Les religions de prosélytisme, le christianisme et l'islam, sont des exemples prééminents des forces de mondialisation. Ce sont des forces à multiples facettes, portant partout à leurs convertis d'épais bagages d'éléments culturels, y compris des systèmes de métaphysique, d'éthique et d'esthétique. Comme dans chaque cas, les forces sont tellement puissantes qu'il n'est pas très vraisemblable que l'une parmi elles devienne universelle sur la face du globe à l'exclusion des autres, bien que chacune ait déjà une portée mondiale. On pourrait mentionner également certains

systèmes de vie spirituelle, comme le bouddhisme, provenant d'Orient, qui sont en train de progresser dans le monde occidental et également dans d'autres parties du monde ; ce qui suggère que toute mondialisation n'est pas un processus à sens unique depuis l'Occident. Dans l'abstrait, ce tableau bigarré des options spirituelles pourrait paraître rempli des grâces du pluralisme. Cependant, deux considérations semblent suggérer la nécessité d'une certaine prudence. Premièrement, la mondialisation religieuse peut aggraver les cultures locales et, deuxièmement, les conflits internationaux peuvent être exacerbés par les différences religieuses. Dans les deux cas, je dis simplement que ces choses *peuvent* arriver, et non qu'elles sont *inévitables*. Considérons d'abord le premier cas. Une religion, ou plus exactement, une religion institutionnelle, comprend au moins une métaphysique, une éthique et un cérémonial. En termes de la relation entre religion et culture, le composant éthique est le plus important. Une éthique est un système de règles de conduite. Elle se divise en deux parties. La première comprend les règles qui sont impliquées par la Règle d'Or, comme par exemple, celle mentionnée ci-dessus, qui prescrit : « N'agissez pas en vue d'une attaque sans provocation contre un autre pays sans accepter que ledit pays (ou tout autre) serait en droit de vous attaquer ». Comme nous l'avons déjà noté, la morale dans le sens le plus strict ou le plus fondamental, est constituée de règles de cette sorte. Mais pour régler complètement la conduite humaine, nous avons besoin de plus de règles que celles-ci. Par exemple, quel système de règles devrions-nous utiliser afin de régler l'institution du mariage ? Il existe un certain nombre de systèmes alternatifs, aucun d'eux n'étant exclu par la Règle d'Or. Dans un système un homme peut se marier avec une seule femme. C'est la monogamie, le système utilisé officiellement en Occident et dans différentes autres parties du monde. Dans un autre, une femme peut se marier avec plusieurs hommes. C'est la polyandrie, pratiquée, par exemple, parmi certains groupes ethniques de l'Himalaya. Dans un troisième système qui est très répandu, un homme peut se marier avec plusieurs femmes. Il s'agit, évidemment, de la polygamie, pratiquée officiellement, par exemple, par les Arabes et les Africains traditionnels et en privé par bien d'autres peuples. Pour vérifier qu'aucune de ces alternatives, selon la pratique officielle, n'est proscrite par la Règle d'Or, envisageons d'abord la polygamie en prenant par exemple le cas d'un homme de mon propre pays, le Ghana, prêt à prendre une deuxième épouse sous le couvert de la dispensation traditionnelle. Supposons que nous lui demandions s'il accepterait sa situation, s'il se trouvait à la place d'une épouse, lorsque son mari prend une deuxième épouse et de même, s'il se trouvait dans le cas d'une femme non mariée, lorsqu'un homme la prend comme deuxième épouse ; il n'aurait pas de mal à répondre

sincèrement par l'affirmative. Cette même expérience de pensée se répète facilement dans les deux autres cas. Il n'y a donc pas lieu de prendre à la légère l'impératif de toute morale.

Cela veut dire, pour poursuivre encore un peu sur le cas de la polygamie, que, quoi qu'il puisse être dit là-dessus, il n'est pas possible de condamner en droit sur la base de principes strictement moraux. Il serait possible, évidemment, que la critique utilise une base pragmatique. Dans les conditions sociales et économiques contemporaines du Ghana, il serait très peu intelligent, dans de nombreux cas, qu'un homme prenne deux épouses, en supposant tout d'abord qu'il puisse se le permettre. À l'époque des temps traditionnels, cela pouvait ne pas être en contradiction avec l'institution. Cependant, le commandement des missionnaires chrétiens qui, aux temps historiques, sont arrivés pour sauver le peuple du Ghana des « ténèbres païennes » était que la polygamie, en elle-même, était immorale et porteuse de péché. La dernière description implique que la pratique est directement opposée à la parole de Dieu, même si aucune méthode claire n'est apparue pour vérifier quel était le vrai point de vue de Dieu. Je reprendrai ceci dans une forme généralisée ci-dessous. Pour le moment il suffit d'observer que, si une pratique est compatible avec la Règle d'Or, alors le simple fait qu'elle ne se conforme pas aux dictats d'une religion étrangère, ne démontre pas qu'elle est moralement mauvaise. Tout ce qui pourrait être démontré, en parlant presque par tautologie, est que la religion étrangère se conforme à une coutume différente de celle du Ghana. Et ceci ne doit pas nécessairement faire problème d'aucun côté, puisque des coutumes différentes peuvent bien fonctionner à des endroits différents. Ces considérations semblent suggérer que la mise en application par des missionnaires chrétiens d'une proscription morale de la polygamie, qui a largement atteint son but, quand bien même d'une façon superficielle, a constitué une imposition culturelle. Ceci a conduit dans une certaine mesure à une espèce de dualisme éthique dans la conduite d'une proportion significative de notre population, ce qui n'a pas été du tout à notre avantage. Je ne vais pas disserter là-dessus maintenant, car mon sujet est tout autre. Il s'agit du fait que l'inhabileté à négocier avec ce qui est perçu comme étrange dans les coutumes des autres peuples ou le simple déplaisir devant ce qui n'est pas habituel est une des causes majeures des conflits entre les différentes cultures du monde. La quintessence de ce genre d'attitude envers ce qui est inhabituel a été exprimée par ces premiers voyageurs européens en Afrique qui considéraient la musique africaine, par exemple, comme une pure cacophonie précipitée par un excès d'exubérance irrationnelle. Le problème n'est pas qu'il soit toujours facile de s'arranger avec ce qui n'est pas habituel, mais plutôt qu'il est toujours trop facile de s'en débarrasser. Il n'y a rien de plus courant dans l'étude anthro-

pologique de l'humanité que la grande diversité des coutumes, d'où l'ampleur du problème.

Il ressort de ces considérations que la deuxième catégorie de règles nécessaires pour déterminer la conduite humaine, en plus de la morale, est la coutume. Mais, encore une fois, tandis que la morale dans le sens strict est universelle, la coutume est variable et contingente. Elle peut varier d'une culture à une autre, voire au sein même d'une culture, en fonction de l'époque. Puisque la morale – et j'entends par morale ce qui est strictement défini, sauf stipulation contraire – est universelle, elle ne peut pas individualiser les cultures. Mais la coutume le peut. Évidemment, j'utilise ici le mot « coutume » dans un sens large. Je l'utilise en guise de référence à toutes les règles et habitudes de comportement qui sont à l'extérieur de la sphère morale. Cela comprend, comme nous l'avons vu, les règles qui régissent l'institution du mariage. Mais également un grand assortiment de règles qui appartiennent à diverses circonstances de la vie en société, telles que la manière d'accueillir les nouveau-nés dans la communauté, de marquer les changements importants dans la vie, et de prendre en compte la perte de la vie.

Il s'agit de cas évidents de coutume. Mais, peut-être, les cas les moins évidents sont les plus nombreux. Quelque chose comme la musique d'un peuple varie selon la coutume. Ce n'est que de manière contingente qu'elle leur est arrivée pour stimuler leurs sens et, peut-être, élever leurs âmes. Il n'y a rien d'humainement ou moralement nécessaire concernant la manière particulière qu'un peuple particulier a choisie de faire de la musique. La même chose est largement vraie, si vous y pensez un peu, pour les divers arrangements en politique, *mutatis mutandis*. Bien sûr, tout ceci est vrai à l'intérieur des limites de la morale. Ainsi, par exemple, si un système politique, une sorte de musique ou de pratique, en cette matière, contrevient à une règle de morale, il ne s'agit plus d'une affaire de coutume. Cela devient un sujet d'immoralité. De même, si un peuple particulier arrive à adopter un système dans lequel une partie de la population est réduite en esclavage au profit de l'autre moitié, cette manière d'arranger les affaires publiques serait une violation des droits de l'homme, et chacun de ces abus est en contradiction avec la Règle d'Or. Ainsi, il y a quelque chose de moralement nécessaire concernant l'évitement ou la prévention d'une telle dispense. Mais en politique il existe de multiples options politiques, efficaces ou non dans la pratique, qui ne font pas fi de la morale. Certainement, quelques-uns des divers systèmes politiques, que différentes cultures ont essayés, ont ce caractère.

Il est apparent, par exemple, que les cultures du Royaume-Uni et des États-Unis acceptent volontiers les procédures contradictoires de la démocratie majoritaire. Une telle approche de la politique est certainement compatible avec la Règle d'Or. Mais

une approche alternative basée sur un engagement en vue du consensus plutôt que sur le principe de la règle majoritaire s'adapte mieux aux cultures traditionnelles africaines dans de nombreux cas. Ceci n'est pas non plus incompatible avec les exigences de la morale. Récemment toutefois, l'Afrique a subi l'assaut de la mentalité de la démocratie majoritaire anglo-saxonne. L'hypothèse qui semble régner dans les plus influents cercles d'Occident paraît être que la démocratie doit être nécessairement celle du type majoritaire à plusieurs partis. Ceci trahit un parti pris trop fort en faveur d'une coutume occidentale, ou plus précisément, une coutume anglo-saxonne. Cette qualification est nécessaire, car cette coutume n'est pas universelle dans la totalité du monde occidental. Par exemple, des tendances vers le gouvernement par consensus, différentes de la doctrine majoritaire, sont évidentes dans certaines contrées de l'Europe, comme en Suisse. À cause d'une stratification ethnique particulière dans la plupart des pays africains et à cause d'un héritage particulier également légué par l'histoire coloniale à l'Afrique comprenant de nombreux états qui n'étaient que des assemblages artificiels de groupes ethniques, la forme de démocratie multipartite s'est révélée une perturbation tragique par le passé et a de bonnes chances de continuer de même dans l'avenir. Cependant, suivant la croyance dans une pensée unique demandant qu'une démocratie doive, de toute façon, être un système majoritaire basé sur l'affrontement des partis, les soutiens occidentaux de l'Afrique ont été inflexibles sur les « conditions préalables » d'un système majoritaire à plusieurs partis, concernant leurs programmes d'assistance économique. L'histoire atroce des dictatures à parti unique au début de la période de l'indépendance en Afrique a fait que tout écart au système à plusieurs partis a mauvaise réputation. Mais le raisonnement sous-jacent se rapproche dangereusement de : « Tous les systèmes à parti unique sont mauvais. Tous les systèmes à parti unique sont des écarts à partir du système pluraliste. Donc, tous les écarts à partir du système pluraliste sont mauvais ». Tout débutant dans l'étude de la Pensée Critique peut vite se débarrasser de ce type de raisonnement ! Je ne prétends pas que quelqu'un ait été entendu discourir de cette sorte en ces termes. Mais je crains que cet argument navrant n'opère dans quelque recoin de la conscience de certaines personnes influentes à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'Afrique.

On nous excuserait de tirer l'alarme concernant cette affaire, car les mesures comme l'allègement de la dette, dont on parle beaucoup en ce temps, et qui sont sûrement bienvenues, peuvent ne pas s'avérer suffisantes pour apporter le salut à l'Afrique (et, peut-être, à d'autres parties du tiers monde) à moins qu'il n'y ait une remise en ordre de nos institutions politiques. Il me semble

comme plus probable que le système convenant aux conditions de l'Afrique sera celui dans lequel le groupe gagnant aux élections ne s'approprie pas la puissance de gouvernement à l'exclusion de tous les autres groupes. Il faudra, au contraire, un arrangement dans lequel, autant que possible, toutes les tendances et organisations politiques soient représentées au gouvernement. Plus important encore, les décisions devront être prises par voie de consensus. Il me semble probable que seul un tel système apporterait une chance de paix et de stabilité au continent perturbé de l'Afrique³. Dans tous les cas, il reflète les meilleures coutumes de gouvernement dans l'histoire pré-coloniale de l'Afrique.

Le but du précédent exposé a été d'illustrer comment un système politique peut dépendre de la coutume, bien que ce ne soit pas le genre de chose qui vient à l'esprit immédiatement lorsque l'on parle de coutume. Puisque la coutume est cruciale pour individualiser les cultures, je mentionnerai quelques autres catégories de la coutume. La forme même de l'organisation sociale d'un pays est déterminée par la coutume. La société africaine est réputée être communaliste. Ce système doit être, évidemment, distingué du communisme. Le premier est une distribution culturelle complètement compatible avec la possession individuelle et « familiale » des principaux moyens de production, tandis que le second est une organisation politique impliquant la possession par l'état de telles ressources. Une société communaliste est celle où les relations de parenté ont une portée très vaste. Dans une telle structure sociale, l'individu est éduqué dès le début pour avoir un fort sens de solidarité avec les groupes de parenté étendus. Cette orientation entraîne un sens d'obligation envers ces groupes. Si l'on soupçonne qu'un individu dans une telle société devrait s'écrouler sous une multitude d'obligations, il doit être compris qu'à tous les membres des groupes concernés incombent des obligations correspondantes envers ledit individu. Et, évidemment, les obligations des autres gens envers vous sont, généralement, vos droits, qui sont, de ce fait, légion.

Il est courant d'opposer une société communaliste à une société individualiste. Mais aucune société n'est ou ne peut être complètement individualiste. Le contraste n'est en fait qu'une question de degré. D'un point de vue comparatif, il peut être dit que les États-Unis, par exemple, constituent une société

3. À ce sujet, voir en outre mon article « Society Democracy in Africa, » *New Political Science*, Vol. 21, N°1, 1999 ; « Tradition, Democracy and Political Legitimacy » dans *Rewriting Africa: Towards Renaissance or Collapse?*, Eisei KURIMOTO (éd.), Osaka, Centre japonais pour les études régionales 2001 ; « Democracy by Consensus: Some Conceptual Considerations, » *Philosophical Papers*, Vol. 30, N°3, novembre 2001 (Université Rhodes, Afrique du sud) et mon article *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press 1996, chap. 13 et 14, surtout le dernier sur « Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity ».

relativement individualiste. Toutefois, ce que nous trouvons dans ce contraste de coutumes est, généralement parlant, un contraste d'accent. Pour l'actuel débat, la question importante est de savoir s'il existe peut-être un équilibre idéal entre les idéologies communaliste et individualiste pour raccorder de près les cultures de l'Afrique et de l'Occident, ainsi que celles d'autres lieux. La coutume est une caractéristique si complète de la vie humaine que nous ne pouvons pas espérer une solution exhaustive même pour une simple énumération de ses variétés. Toute énumération des coutumes des peuples (en plus de ce que nous avons déjà mentionné) doit inclure au moins des éléments comme la manière d'éduquer leurs membres et traiter le crime et le châtement, leur manière de gagner leurs moyens d'existence, leurs jeux, distractions, amusements et récréations, les aliments qu'ils mangent et les boissons qu'ils boivent, leur style d'habillement, leur façon de se battre entre eux ou contre les autres et la manière de régler les conflits, leur attitude envers les mystères de l'existence et leur manière de définir le succès ou l'échec dans la vie. La dernière catégorie, remarquez, devrait nous mettre en face des valeurs caractéristiques d'une société donnée ; à noter, dans ce sens, que toutes les valeurs ne sont pas des valeurs morales.

Nous sommes maintenant arrivés au point principal de cette discussion sur la coutume. Même si, comme mentionné antérieurement, les coutumes sont les indices les plus sûrs des différences entre les cultures, elles sont – ou au moins un grand nombre parmi elles – extrêmement faciles à importer ou exporter d'une culture à l'autre. Le simple passage en revue des catégories de coutumes que nous venons d'énumérer devrait permettre de s'en rendre compte facilement. À remarquer qu'un grand nombre parmi elles varie d'une culture à l'autre. Néanmoins, certaines sont partagées et bien d'autres le deviennent de plus en plus dans le monde moderne entre les différentes cultures du monde. Pensons, par exemple, à la nourriture. Ce ne sont pas seulement les Chinois qui consomment de la nourriture chinoise. Un bon nombre d'Américains font de même, et pour la plupart c'est un vrai régal. La même chose est vraie pour un grand nombre d'Africains, y compris moi-même. Dans le cas de la musique, considérons la musique classique occidentale ou le jazz américain. Ne soyez pas surpris de trouver certains des meilleurs représentants de ces disciplines au Japon. Réfléchissez au plaisir que peut donner un concert comprenant la musique et la danse des différentes cultures du monde. Quel est l'attrait d'un tel spectacle, sinon sa variété culturelle ? Il n'est pas nécessaire de parcourir tous ces cas de partage culturel pour apprécier son échelle et son but ; cela devient évident dès que vous vous mettez à y penser.

Ce processus de ce que nous pourrions appeler une acculturation interculturelle introduira de plus en plus de diversité

et, par la même occasion, de plus en plus d'unité et de richesse dans la vie de tous les peuples, pendant que les différentes cultures du monde arriveront à se connaître mutuellement de mieux en mieux. Autrement dit, on peut s'attendre à une unité culturelle croissante à travers l'ensemble de l'humanité. À cause de l'avancée rapide des développements de la technologie des médias, ce processus augmentera de manière exponentielle pendant notre propre vie. Point n'est besoin, cependant, de trop se réjouir à ce sujet. Comme dans toutes les choses humaines, le mal arrive en même temps que le bien. Ainsi, une mauvaise chose est que, du fait du déséquilibre dans l'importation des médias en faveur des États-Unis, la quantité de culture américaine que nous recevons dépasse ce qui est, peut-être, idéal. Ainsi, par exemple, dans au moins certains pays africains quelques criminels autochtones améliorent et étendent leurs techniques criminelles en étudiant des films américains proposant la violence comme distraction.

Toutefois, on peut être reconnaissant pour les bénéfices de la mondialisation résultant du partage interculturel des coutumes. Il est important d'observer que dans de nombreux cas la mondialisation culturelle est un processus à double face : on donne et on reçoit. Par exemple, si les Africains apprécient la musique classique occidentale, certains Occidentaux aiment de même la musique africaine. Une telle acculturation à travers les cultures ne lèse aucun des deux côtés. Ceci se distingue fortement, par exemple, de ces formes de mondialisation commerciale qui apportent de grands profits à certaines sociétés occidentales, mais peu au tiers monde.

Pour affiner un peu ce qui a été dit sur le caractère bénin de certains genres de mondialisation culturelle mentionnés ci-dessus, nous observons qu'ils sont compatibles à la fois avec la diversification et la conservation des cultures. La conservation ne signifie pas ici maintenir en refusant tout changement. Une culture peut changer certaines de ses coutumes pour son propre avantage. Parfois, ceci provient de causes internes. Mais le déclenchement est externe dans d'autres cas. Toutefois, aussi longtemps que les changements ne sont pas imposés, ils peuvent conduire à la croissance plutôt qu'à la destruction. Ceci devrait être facile à comprendre. Certaines coutumes sont basées sur des croyances sur le monde qui sont fausses. Que le caractère faux soit découvert par un effort interne ou déclenché de l'extérieur, les changements qui peuvent en résulter seront vraisemblablement bénéfiques. En général, les types d'influences étrangères pouvant conduire à des échanges bénéfiques dans une culture sont ceux qui arrivent par la persuasion ou par la force d'un exemple édifiant plutôt que grâce à des formes agressives d'intervention, comme la conquête ou le colonialisme.

C'est avec de telles idées que l'on doit souhaiter la bienvenue à

la « Déclaration sur la Diversité Culturelle » de l'UNESCO. Elle affirme que :

– le respect de la diversité des cultures, la tolérance, le dialogue et la coopération dans un climat de confiance et compréhension mutuelles sont un des meilleurs gages de la paix et de la sécurité internationales.

Le texte continue en observant que :

– le processus de mondialisation, facilité par l'évolution rapide des nouvelles technologies de l'information et de la communication, bien que constituant un défi pour la diversité culturelle, crée les conditions d'un dialogue renouvelé entre les cultures et les civilisations⁴.

Observons que la Déclaration de l'UNESCO souligne la nécessité du dialogue entre les cultures. En fait, concernant un grand nombre d'articles culturels que j'ai mentionnés, rien ne pousse à un dialogue urgent. Par exemple, un non Chinois n'a pas besoin de débats intellectuels avant d'apprécier les mets chinois. La même chose est vraie pour l'appréciation interculturelle de la musique, etc. Cependant, l'UNESCO a tout à fait raison d'insister sur l'importance du dialogue entre les cultures. Le raison en est que les cultures comprennent plus que des coutumes. Nous avons mentionné auparavant, dans la liste des constituants de la culture, la langue, la religion, la philosophie, la science et la technologie. Il n'est point besoin de s'étendre trop sur la science et la technologie, car tout fait penser que leur applicabilité est universelle. Cela, évidemment, se trouve inscrit dans les considérants de base qui accordent une pleine reconnaissance aux systèmes de connaissance des sociétés « autochtones » éclairées, par exemple, dans la médecine par les plantes. Cela ne veut pas dire que les problèmes concernant la science ou la technologie n'existent pas d'un point de vue interculturel. Il y a, par exemple, des questions d'une importance extrême au niveau du bien-fondé et de la rapidité d'implantation qui s'imposent lorsqu'une technologie développée dans une culture est appliquée dans le domaine d'autres cultures. Mais dans notre présent débat, ceci est secondaire.

Toutefois, lorsque nous arrivons à la langue, à la vision du monde, à la religion et à la philosophie, la situation est différente, et le besoin de dialogue ne peut pas être trop souligné. Prenons le cas de la langue. En termes de pur symbole, les différences entre les langues sont conventionnelles, et donc une affaire de coutume. Par exemple, le mot anglais « *person* » et le mot akan « *onipa* » ont, très grossièrement, le même objet de référence. Et ceci est un fait de convention. Il se trouve simplement que les Akans font jouer à cet ensemble de marques physiques le même rôle référentiel que l'anglais avec le mot « *person* ». Logiquement, il est concevable qu'ils auraient pu utiliser d'autres *conceptions de signes* (pour emprunter le terme dû à un philosophe allemand du XX^e siècle,

4. UNESCO Déclaration sur la diversité culturelle, Paris, le 21 novembre 2001. Voir Annexe I.

Rudolf Carnap). Or, en y pensant, il est concevable que les Akans, comme les Anglais établissent une unique conception de signe. Tout simplement, le signe « *me*⁵ » a la même référence en anglais qu'en akan ! Mais en termes d'interprétation, surtout, lorsque des complications théoriques sont impliquées, des différences vont vraisemblablement apparaître, qui reflètent les manières différentes de l'individu conceptualisant et de l'existence sociale dans les cultures correspondantes. Les problèmes de langage s'estompent alors devenant des problèmes de vision du monde. Ayant été impliqué professionnellement dans l'étude comparative des manières africaines et occidentales de conceptualiser la réalité, je sais que les différences peuvent provenir d'une grande profondeur. Je sais également combien le dialogue sur ces différences a été restreint. Il est à observer que ceci nous mène déjà vers les zones de la religion et de la philosophie.

Permettez-moi d'illustrer mon propos. Toutes mes recherches m'ont convaincu que les manières africaines de conceptualiser la réalité, ou, plus simplement, les catégories de pensée africaines, sont dans de nombreux cas fondamentalement empiriques. Il y a un grand contraste avec la manière transcendante qui se trouve dans une bonne partie de la philosophie occidentale. Cette différence conduit, en revanche, à des différences radicales dans la métaphysique. Elle conduit, pour prendre un seul exemple, à des différences dans la conception de Dieu. Dans la plus grande part des systèmes de pensée africains, Dieu est une sorte d'architecte cosmique, tandis que dans la plus grande part des systèmes de pensée occidentaux Dieu est un créateur transcendant de l'univers à partir du néant. Supposons que je ne me trompe guère, ce qui peut bien m'arriver, et que ces différences soient réelles. Alors, nous ne devrions pas seulement les enregistrer, mais également les évaluer. Ceci veut dire que les penseurs africains et occidentaux devraient entamer une discussion de ces problèmes dans l'espoir d'arriver à quelques conclusions garanties de manière interculturelle.

Je ne peux pas argumenter ici sur ce point, mais je suis convaincu qu'un tel dialogue transculturel est possible et peut éclairer toutes les parties prenantes concernées. Cette possibilité est affirmée sur la base du constat par lequel j'ai commencé ma réflexion, à savoir que nous, les humains, sommes tous des bipèdes rationnels⁶. Le dialogue est à peine entamé, mais tôt ou tard il se déclencherà, comme je le pense, non seulement entre l'Afrique et l'Occident, mais également entre toutes les cultures, occidentales, orientales et africaines. Je me risquerais à prédire que, si nous, les

5. *Me* : moi en anglais.

6. J'ai argumenté là-dessus, par exemple, dans ch. 3: « Are there Cultural Universals? » dans *Cultural Universals and Particulars* cité ci-dessus.

êtres humains, ne nous éjectons pas (*bomb out*) de l'existence, le temps viendra où les convictions philosophiques d'une personne pourraient ne plus avoir de rapport avec ses origines culturelles.

Mais cet optimisme est tempéré par quelque chose. C'est l'existence d'obstacles prodigieux que certaines doctrines religieuses opposent au dialogue. Les religions appelées universelles sont d'habitude des *religions dogmatiques*. Je n'entends pas dès le départ le mot « dogmatique » dans le sens péjoratif où être dogmatique, c'est garder une croyance de manière si inflexible qu'elle devienne imperméable à toute considération rationnelle. Une religion dogmatique est tout simplement une religion qui est basée sur certains articles de foi. Ainsi, le christianisme, par exemple, est une religion dogmatique. Mais un chrétien n'a pas besoin d'être dogmatique dans le sens anti-rationnel. Toutefois, les religions dogmatiques tendent à nourrir des adhérents dogmatiques ; ce qui explique jusqu'à un certain point le phénomène du fondamentalisme. Cette manière de croire est du dogmatisme combiné d'habitude avec des prétentions à l'infailibilité à peine voilées. On dit que de telles croyances sont conservées par la foi par opposition à la raison. Le mot « foi » peut être utilisé dans des sens différents. Pour ce qui est du sens présent, qui n'est qu'un des sens du mot, ce qui est cru par la foi est, en vertu de ce fait, inaccessible à l'évaluation rationnelle. Par conséquent, aucune discussion n'est possible avec les non-croyants.

Il existe une autre complication. Les dogmatistes religieux (de la variété anti-rationnelle) ont la tendance à maintenir la morale sous la dépendance de la religion. La notion de ce qui est moralement correct arrive maintenant à *signifier* ce qui est voulu par le Dieu en qui croient ces croyants particuliers. La combinaison de foi anti-rationnelle avec cette vue d'un commandement divin régissant la morale peut conduire à croire impérativement que les non conformistes ont une tête abominablement tordue, mais également qu'ils sont de grands mécréants. Ceci vient du fait que ces personnes pieuses peuvent croire que Dieu leur a *révélé*, directement ou indirectement, ce qui lui plaît ou non, concernant de nombreux points importants de la conduite. Grâce à quoi, ils maintiendront effectivement leurs croyances très fortement, avec une inflexibilité ne supportant pas de compromis.

Considérons maintenant deux peuples épousant deux religions dans lesquelles des croyances anti-rationnelles diamétralement opposés ont un statut de sainteté. Il est clair qu'aussi longtemps que de telles croyances auront une emprise sur leurs propriétaires, aucune chance ne sera laissée au dialogue. La raison en est que le dialogue présuppose la possibilité de se tromper pour tous les participants. Par conséquent, si de telles croyances devaient apparaître ne serait-ce que comme des demi-tons du débat politique, les difficultés pour arriver à d'une solution au conflit

seraient multipliées par 1000. Le seul rayon d'espoir que l'on perçoit à ce sujet est dû au fait que dans certaines religions dogmatiques, par exemple, dans le christianisme et l'islam, il existe des croyants dont la foi n'est pas entretenue de manière anti-rationnelle. Ils sont certes minoritaires, mais à l'égard de l'infinité du temps, de tels croyants pourraient un jour dépasser en nombre leurs partenaires dont la piété est davantage ancrée dans la foi, grâce à la force de l'éducation rationnelle.

Je voudrais conclure en évoquant un contraste africain. Lorsque les gens parlent de « religions mondiales », il n'y est pas question de religions africaines. Celles-ci sont parfois appelées par euphémisme religions « premières ». Une raison qui explique cette classification différentielle est que les religions africaines n'offrent pas de promesse de salut. L'idée d'un salut après la mort n'a en fait pas de sens dans la grande majorité des religions africaines. Le monde des morts chez les Africains est un monde comme celui-ci. Le rôle des ancêtres, qui habitent le monde des morts, n'est que d'aider ceux qui vivent, travaillent et mènent leurs combats en ce monde⁷. Ce n'est que lorsque les enjeux sont magnifiés par l'espoir d'un salut en béatitude que la révélation tend à devenir la pierre de touche d'une « vraie » religion.

Les religions africaines, d'autre part, ne sont dogmatiques en aucun sens. Par conséquent, elles n'appellent pas une révélation. Et, comme les desseins de leur eschatologie, si tant est qu'il y en ait, sont dirigés vers ce monde, elles n'ont aucun usage du salut avec ses dogmes associés. Prenons l'exemple akan de la liberté par rapport au dogmatisme religieux. Même s'ils ont un dicton affirmant à ce sujet que personne n'a besoin de montrer Dieu à un enfant (*Obi nkyere akwadaa Nyame*), ils ne se formalisent pas si un individu est sceptique, en langue akan, un *okyinyigyefo*, littéralement, quelqu'un qui s'adonne aux discussions. La religion akan, comme les autres religions africaines, n'est pas une religion institutionnelle. Ils n'ont ni chapelles ni mosquées ou un équivalent de celles-ci. Il n'y a pas non plus besoin d'un observateur officiel pour surveiller la piété, renforcer la vertu ou intervenir entre le troupeau et le Seigneur.

Par conséquent, il n'y a pas d'ensemble de croyances à professer pour être membre d'une (ou de la religion) akan. Tout Akan qui croit en Nyame (très approximativement Dieu) a confiance dans sa bonté. Mais ceci est considéré comme une conviction personnelle incorporant un truisme – se rappeler que même un enfant n'est pas censé avoir besoin d'une instruction quant à l'existence de Dieu. La croyance et l'attitude qui lui sont associées sont

7. Voir Kwasi WIREDU, « Death and the Afterlife in African Culture » dans Kwasi WIREDU et Kwame GYEKYE (éds), *Ghanaian Philosophical Studies I*, Washington, D.C., Council for Research in Values and Philosophy 1996.

importantes dans la vie d'un individu, mais ne sont pas à la base d'un alignement sur les autres à la poursuite d'un quelconque but commun, car aucun but n'est ainsi envisagé dans la culture. On pourrait résumer ces remarques en affirmant que la religion akan est une religion purement personnelle. Dans une telle religion la révélation et le dogmatisme sont dépourvus de but.

Nous écartons ici l'idée que le « fétichisme » soit un aspect de la religion akan (ou en général, africaine) et encore moins de son ensemble. Aussi loin que ce terme se réfère à une partie de la culture akan, le référent est un ensemble de procédures utilitaires pour exploiter les diverses ressources de ce monde.⁸ En revenant à l'individu akan et à sa religion, s'il y en a une, nous pouvons remarquer ce qui suit. On est né Akan, si telle est la destinée d'un homme ou d'une femme, et il existe certaines croyances métaphysiques qui sont entretenues par la majorité des Akans. Mais cela ne constitue pas un laissez-passer nécessaire pour accéder à une quelconque institution de la société akan. En conséquence, aucune menace de sanctions n'est brandie contre l'incroyant.

Maintenant, voici le point essentiel de ces dernières réflexions, pour autant que cela concerne notre débat. Comme la religion des Akans, et en général des Africains n'est pas dogmatique, la tendance vers le maintien d'articles de foi allant contre la raison est inexistante. Il résulte de ce même trait de la pensée africaine que la morale est conceptuellement indépendante de la religion dans ce climat de pensée⁹. Ce que cela veut dire est que la pensée africaine sur la morale et la religion est exempte de l'un des obstacles les plus infranchissables du dialogue entre les peuples. Si c'est le cas, alors il est heureux, somme toute, que les religions africaines ne soient pas des « religions mondiales ». On peut seulement formuler encore une fois l'espoir que toutes les « religions mondiales » présenteront de plus en plus des caractéristiques similaires. Si ceci arrive, le progrès sur la voie du dialogue interculturel, si important pour envisager une attitude saine envers la diversité culturelle, pourrait se trouver tout à fait à notre portée.

Kwasi WIREDU.

(University of South Florida, Tampa.)

Traduit de l'anglais par Daniel Arapu.

8. Sur ce sujet voir en outre le Chapitre 5 : « Universalism and Particularism in Religion from an African Perspective » dans mon article *Cultural Universals* cité ci-dessus.

9 Ceci est contraire aux descriptions habituelles de la pensée africaine, mais voir Kwasi WIREDU, « Morality and Religion in Akan Thought » dans Norm ALLEN, Jr., *African American Humanism*, Prometheus Press 1994.