UNIVERSITÉ
de Picardie
Jules Verne

Thèse de Doctorat en Philosophie

Présentée à *l'Ecole Doctorale en Sciences Humaines et Sociales (ED 586)*

DEPARTEMENT DE PHILOSOPIE

De l'UNIVERSITE DE PICARDIE JULES VERNE

Par
Kassem AL NASSAR

Pour obtenir le grade de Docteur de l'Université de Picardie Jules

---

Les concepts fondamentaux de la civilisation aux XVIIIe et XIXe siècles, telle : culture, Histoire, progrès, selon Mirabeau, Rousseau, Kant, Hegel. Et l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine selon Spengler et Toynbee

---

Soutenue le 07 /Février /2025, après avis des rapporteurs, devant le jury d'examen :

M. Lorenzo Vinciguerra, professeur d'université à l'UPJV……Président
Mme Gabrielle Radica, professeure d'université à l'Université de Lille……Rapporteur
Mme Claire Pages, professeur d'université à l'Université de Tours……...Rapporteur
M. Christophe Al-Saleh, Maître de conférences HDR à l'UPJV ……..Directeur de thèse

Remerciements

Je remercie très vivement Monsieur Christophe Al-Saleh, mon directeur de Thèse qui a eu confiance en moi, qui a bien voulu diriger cette recherche à laquelle il a porté intérêt et attention. Il m'a encouragé à me dépasser, à surmonter mes difficultés et s'est montré très patient envers moi.

Je remercie également mes parents qui m'ont soutenu dans mes études et en particulier à mon épouse Nisreen, qui m'a soutenu et énormément et m'a aidé moralement sur tous les plans.

J'exprime également toute ma reconnaissance à Monsieur Matthieu LE NOUAIL, qui a bien voulu lire et relire le texte pour le corriger et améliorer sa forme. Sans ses précieux conseils et sa patience, le travail n'aurait pas avancé.

Je remercie Jean-Claude Dupont pour son aide généreuse et par-dessus tout, pour la lecture de ce texte.

Mes remerciements vont également à mes amis, et tous ceux qui, de près ou de loin, m'ont encouragé dans cette recherche.

Je voudrais enfin exprimer ma gratitude à toutes les personnes qui ont croisé, à un moment donné, mon chemin et qui ont contribué, de près ou de loin, à l'aboutissement de ce travail en m'apportant, d'une façon volontaire ou non, aide, conseil, critique, sagesse, encouragement ou tout simplement une présence chaleureuse.

DEDICACES

Je dédie ce travail à :

Mon père Mohamad AL nassar, sans qui la réalisation de cet objectif n'aurait pas été possible.

À la mémoire de ma mère Mariam AL nassar, dont les souvenirs ne cessent de guider mes pas ;

À Ma belle-mère, Aisha Al-Mahmoud, qui m'a apporté toutes formes de soutien financier et moral dans mon parcours scolaire.

À mon épouse Nisreen, qui a enduré beaucoup pour moi et pour que ce travail soit accompli dans les meilleures conditions.

À mon frère, Rateb AL nassar, qui m'a apporté tout le soutien, tant financier que moral, pour me permettre de poursuivre et de réussir.

À mes frères et sœurs.

À Monsieur Matthieu LE NOUAIL, qui a laissé une empreinte profonde et distinctive dans ce travail.

Tab Table des Matières

Remerciements……3
DEDICACES……..4
Tab Table des Matières……...5

Introduction……...8

La problématique de la thèse …… 10

L'intérêt et la faisabilité de la thèse…… 22

Les objectifs de la thèse……26

Le choix d'un plan thématique pour la thèse……...27

Partie I : Étude philosophique, historique et analytique de l'idée de civilisation aux XVIIIe et XIXe siècles et de sa relation avec des concepts clés tels que la culture, l'histoire et le progrès……..……29

Chapitre I : L'idée de civilisation chez certains philosophes des XVIIIe et XIXe siècles…30

1.1 . Perçu historique de l'idée de civilisation sur le plan linguistique et étymologique……30

2-1. L'idée de civilisation chez certains philosophes et penseurs aux XVIIIe et XIXe siècles...39

2.2. Victor Riqueti de Mirabeau (1715 – 1789) ……41

2.3. Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) ……...42

2.4. Emmanuel Kant……..54

2.5. La comparaison entre Jean-Jacques Rousseau et Emmanuel Kant sur les notions de l'état naturel, de l'état civil, de l'homme sauvage et de l'homme civil……65

2.6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel……75

Chapitre II : Étude analytique des concepts de progrès et de déclin et leur relation avec celui de civilisation……...85

Les concepts de progrès et de déclin (jour et nuit) ……85

1.1. Le concept de progrès……...……..85

1.2. Plusieurs critères, à la fois historiques, sociaux, économiques et culturels, qui permettent d'évaluer le niveau d'avancement d'une civilisation……..……89

1.3. La relation entre le concept de civilisation et celui de progrès……92

2.1. Le concept de déclin……...98

2.2. Les formes et significations du déclin……...100

2.3. Plusieurs critères, à la fois historiques, sociaux, économiques et culturels, qui permettent d'évaluer le niveau du déclin ou retard d'une civilisation……105

2.4. Le déclin des civilisations selon Oswald Spengler et Arnold Toynbee……107

Chapitre III : L'Etude du concept d'Histoire et sa relation avec le concept civilisation.112

1.1 . Définition de la notion d'Histoire……113

2.1. L'origine du mot Histoire……115

3.1. Étude de l'histoire avant le XVIIIe siècle……117

4.1. Étude du concept d'histoire au XVIIIe siècle……122

5.1. La relation entre l'Histoire et la philosophie de l'Histoire……127

6.1.Les discours internationaux révèlent leur ethnocentrisme latent, en particulier à travers la pensée de Hegel et au-delà……135

Chapitre IV : L'Etude du concept de culture et sa relation avec le concept de civilisation……..149

1.1 Explication et analyse succincte de la notion de culture……151

2.1 Un ensemble de définitions fournies par certains penseurs, philosophes et anthropologues concernant la notion de culture……..…157

3.1. La problématique liée à la relation entre les concepts de civilisation et de culture…..…168

Partie II : L'avenir de la civilisation occidentale contemporaine selon Spengler et Toynbee……..189

Chapitre V : Étude du concept de civilisation occidentale et de sa relation avec celui de civilisation en général……191

1.1.La civilisation occidentale……191

2.1. Définition de la civilisation occidentale……194

3.1. Les grandes étapes de l'évolution de la civilisation occidentale……203

4.1. Le problème de l'importance du Moyen Âge pour la civilisation occidentale…..……208

5.1. La relation entre le concept de civilisation occidentale et celui de civilisation en général.212

Chapitre VI : La perspective pessimiste sur à l'avenir de la civilisation occidentale, Spengler comme exemple……..……216

1.1.La question du destin de la civilisation occidentale……...216

2.1. Définition du concept de pessimisme……219

3.1. Étude des idées des partisans de ce courant de pensée occidentale……226

4.1. La théorie d'Oswald Spengler sur la civilisation…….…….....229

4.2. Le concept de civilisation chez Spengler…….…….....231

4.3. La notion de civilité ou d'urbanisation chez Spengler…….....233
4.4. L'idée du destin et de l'histoire selon Spengler……235
4.5. L'idée de cycle biologique de la civilisation ou de cycle successif de la civilisation……237
4.6 Les raisons ou conditions d'émergence de la civilisation selon Spengler……...241
4.7. Les causes et facteurs du déclin de la civilisation occidentale et des autres civilisations humaines en général……248

Chapitre VII : La perspective optimiste sur à l'avenir de la civilisation occidentale, Toynbee comme exemple……...256

1.1 La perspective optimiste dans la pensée occidentale concernant l'avenir de l'humanité et de la civilisation occidentale contemporaine……..257
1.2 Définition du concept de pessimisme……257
1.3 La relation entre les concepts d'optimisme, de progrès et de civilisation……262
1.4. La théorie de l'optimisme et des penseurs optimistes au XXe siècle…….…..…..264
1.5. Étude des idées des partisans de ce courant de pensée occidentale……..……268
2.1. La théorie d'Arnold Joseph Toynbee sur la civilisation……271
2.2. Le concept de civilisation chez Toynbee……...272
2.3. La nature des civilisations chez Toynbee……..276
2.4. La naissance de la civilisation……...279
2.5. L'évolution et l'élévation de la civilisation……...282
2.6. L'effondrement de la civilisation……..284
2.7. La désintégration et la dissolution de la civilisation……..288
2.8 L'optimisme de Toynbee sur l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine en contraste avec Spengler……...291
1.9. Les solutions de Toynbee pour sauver la civilisation occidentale contemporaine……295

Conclusion de la thèse……304

1.1. Bibliographie……..318

1.2. Livres Imprimés……...318
1.3. Articles Imprimés……323
1.4. Livres électroniques ……...……..323
1.5. Articles en ligne ……...324
1.6. Thèses et mémoires universitaires :……..325
1.7. Site web……...….325

ANNEXE……327

Introduction

À l'instar des mots *culture*, *religion* et *société*, le terme *civilisation* avait acquis un poids politique et idéologique déterminant, au point de devenir un concept clé, ou un « maître-mot », pour réfléchir sur le monde et l'histoire à l'époque des Lumières [1]. Le premier à avoir employé le terme *civilisation* dans son acception actuelle est Victor Riquetti de Mirabeau, le père de Mirabeau le révolutionnaire. En 1756, dans *L'Ami des Hommes ou Traité de la population*, il écrit : « La religion est, sans contredit, le premier et le plus utile frein de l'humanité : c'est le premier ressort de la civilisation »[2]. De manière similaire, en 1795, dans *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet, l'idée de civilisation désigne les progrès accomplis par l'humanité dans une nation donnée, lorsqu'il devient possible de passer de l'état de barbarie à celui de civilisation[3].

Mais d'un autre côté, nous trouvons le penseur Elias, qui cite les paroles de Napoléon Bonaparte lors de sa campagne militaire contre l'Égypte. Lorsque Napoléon entreprend cette campagne, il déclare à ses troupes : « Soldats, vous vous lancez dans une conquête dont les conséquences seront incalculables pour la civilisation »[4]. Certes, ici, à l'encontre de l'idée que le terme *civilisation* évoquait à l'époque de sa création, Norbert Élias commente les paroles de Napoléon Bonaparte : « Le processus de la civilisation apparaît, aux yeux des nations, comme achevé à l'intérieur de leur propre société ; les peuples sentent essentiellement comme des apôtres chargés de transmettre aux autres, en leur qualité de porte-bannière, une civilisation existante et achevée »[5].

L'historien Français Jean Pierre Luizard dit dans son ouvrage *Le choc colonial et l'islam* : « Et Norbert montre dans son étude sur ce processus de la civilisation que les classes les plus élevées de la société ont dû apprendre peu à peu à maîtriser leurs pulsions pour s'adapter à un monde dans lequel les contacts entre les individus sont de plus en plus importants, condition d'apparition de l'État moderne »[6]. Ainsi, le désir de rencontrer les autres d'une part, et celui de paraître décent et élégant devant eux d'autre part, a poussé les classes supérieures de la société

---

[1] - Bertrand Binoche, Les équivoques de la civilisation, édition Champs Vallon, 2005, 284 pages, ISBN p.269. https://www.champ-vallon.com/bernard-binoche-les-equivoques-de-la-civilisation/

[2] - Victor Riquetti de Mirabeau, *Lami des Hommes*, 1758, p.192.

[3] - Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain* ,1795.

[4] - Elias, Norbert, *la civilisation des mœurs*, traduit de l'Allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann – Lévy, paris, 1973, 506 pages. P. 107.

[5]- Ibid. P. 107

[6] - Pierre-Jean Luizard, *Le Choc colonial et l'islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam*, Paris, La Découverte, 2006, p.546.

allemande à s'efforcer de se distinguer du reste des classes sociales, quelle que soit la forme de cette distinction. Le chercheur poursuit ensuite son commentaire sur les opinions d'Elias en disant : « La civilisation suppose donc l'existence de lois et de règlements destinés à éviter que les gens ne deviennent violents. Ce qui implique que l'idée du mouvement vers la civilisation permet de penser que la société européenne a atteinte cet idéal, le reste du monde pourrait aussi en bénéficier »[7].

Le chercheur nous présente ici, selon les mots de Norbert Elias, un sens fondamental de la civilisation. Ce sens, lié à l'émergence du concept de civilisation au VIIIe siècle, était destiné à organiser la société à travers des lois qui préservent les droits entre les individus et à faire progresser le comportement social humain, en s'éloignant des formes barbares et sauvages de violence. Nous pouvons donc conclure que la civilisation consiste à rester à l'écart de la violence sous toutes ses formes, et non l'inverse. Nous voulons dire ici qu'on ne peut pas faire la guerre à d'autres pays sous prétexte de propager la civilisation, ou sous le nom de civilisation. Le chercheur ajoute également :« Mais à partir du XIXe siècle, le processus de la civilisation prit une allure différente de telle sorte que la civilisation, engagée comme idéal à atteindre et comme processus de transformation de la société vers cet idéal, fut la principale légitimation donnée à la colonisation impérialiste. Il s'agissait de civiliser les peuples du monde dans une vision hiérarchique et évolutionniste de la civilisation »[8].

Ainsi, les sociétés européennes ont cherché à se caractériser par la civilisation et l'urbanisation comme expression d'une société organisée, à travers des lois qui préservent les droits des individus. Cependant, ce sens a commencé à changer au XIXe siècle, car ce concept est devenu un indicateur du colonialisme, de l'occupation des terres d'autrui et de leur asservissement sous prétexte de les civiliser. Nous avons donc un arrangement hiérarchique mondial entre les pays européens, qui possèdent la civilisation et souhaitent imposer celle-ci à travers les guerres et le colonialisme, et les pays du tiers monde qui, selon l'opinion des pays dits civilisés, manquent de civilisation et de démocratie, et qui sont perçus comme étant proches des pays arriérés et barbares

En plus il dit à ce propose : « Ainsi, la supériorité technique et militaire des pays colonisateurs servit de preuve de la supériorité d'une civilisation dite occidental sur les autres civilisations considérées comme primitives ou barbares ou leurs peuples taxés des races inférieures. Cette supériorité civilisationnelle légitimait à son tour la conquête du reste du monde par les pays

[7] - Ibid, p. 546 – 547
[8] - Ibid, p. 547

chrétiens, catholiques et protestants, qui se voyaient comme les seuls à même d'éclairer les peuples inférieurs et de les tirer hors de la barbarie de leurs civilisations respectives »[9]

Le chercheur laisse ainsi entendre, à travers Elias, que la civilisation occidentale, au XIXe siècle, a commencé à se considérer comme une civilisation supérieure aux autres civilisations contemporaines. Elle s'est ici appuyée sur cette vision de sa supériorité militaire et de sa technologie de guerre.

1.1 - La problématique de la thèse. Dans cette thèse, nous souhaitons examiner et évaluer la problématique soulevée par Elias lorsqu'il a déclaré que le concept de civilisation a commencé à prendre un sens nouveau et une forme différente de celle de Mirabeau, Rousseau, Kant et d'autres. Ce nouveau sens a commencé à exprimer des sentiments de supériorité et de progrès scientifique, industriel et technologique éprouvés par les Européens , Élias disant à ce sujet *:* « De fait, une phase essentielle du processus de civilisation se trouve achevée à l'instant où la prise de conscience de la civilisation, ou le sentiment de la supériorité de leur propre comportement et sa concrétisation au niveau de la science, de la technique et des arts commencent à gagner les nations de l'Occident »[10].

Nous verrons plus loin les conséquences néfastes des deux guerres mondiales au XXe siècle, qui ont certes rendu les conceptions de la civilisation plus égalitaires et débarrassées des notions racialistes. Cependant, elles n'ont pas empêché l'émergence d'une série de guerres par procuration entre les grandes puissances, ni dissuadé l'ancien président américain George W. Bush, après la chute du mur de Berlin et l'implosion de l'Union des républiques socialistes soviétiques, de lancer, au début du XXIe siècle, la guerre contre l'Afghanistan et le régime irakien, sous prétexte de diffuser la démocratie et au nom des valeurs de la civilisation. Cela pourrait, avec ses successeurs, déboucher sur une troisième guerre mondiale. Le 28 janvier 2003, il soulignait son attachement à défendre la liberté, un droit inaliénable pour tous, en déclarant : « American is a free people, who know That Freedom is the right of every Person and the futur of every nation »[11]. Quelques mois plus tard, le 16 avril 2003, il rapportait que les Irakiens souhaitaient vivre librement : « In Iraq, the world is witnessing Something dramatic, and Something important. We are seeing the deep and universal desire of men and women to

[9] - Ibid, p.547

[10]- Elias, Norbert, *la civilisation des mœurs*, traduit de l'Allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann – Lévy, paris, 1973, 506 pages. P.108

[11] - Yohane, Cassabois, *Le Discours de la guerre de George W. Bush depuis les attentats du 11 Septembre 2001 : Une symbiose entre volonté divine et nécessités du temps*, mémoire dirigé par Lawrence Olivier. Université du Québec à Montréal Service des bibliothèques, Mars 2006, 152 pages, p 77

live in freedom»[12]. En explicitant son action au nom des droits de l'Homme pour garantir la valeur suprême qu'est la liberté, et en anticipant les désirs de la population irakienne, George W. Bush justifie ses choix politico-militaires et fait de la liberté la clé de voûte de ses interventions.

Cependant, nous pouvons également citer une autre guerre barbare au nom de la civilisation, en 2024. Ce criminel, le Premier ministre israélien Benjamin Netanyahu, a déclaré dans son discours au Congrès américain que la guerre contre le peuple palestinien à Gaza est une guerre de civilisation contre la barbarie, qu'elle représente une victoire de la civilisation sur la barbarie. Ce qui suit a été déclaré sur le site Web de TV 24 *:* « Devant un Congrès américain divisé, Benjamin Netanyahu a déclaré mercredi 24 juillet que la "victoire" d'Israël sera aussi celle des États-Unis, le Premier ministre israélien appelant les deux pays à "rester unis" après plus de neuf mois de guerre dans la bande de Gaza. Pour que les forces de la civilisation triomphent, l'Amérique et Israël doivent rester unis", a-t-il lancé depuis l'hémicycle de la Chambre des représentants, sous les applaudissements nourris d'élus républicains »[13]. Le Premier ministre israélien Benjamin Netanyahu a déclaré mercredi que la guerre qu'Israël mène à Gaza « n'est pas un choc de civilisations, mais une lutte entre la barbarie et la civilisation.

Cependant, ce criminel meurtrier, qui évoque la civilisation et la lutte contre la barbarie, a omis de parler des victimes de la guerre qu'il mène à Gaza au nom de la civilisation et de l'autodéfense. Par exemple, selon le site Internet du journal français *Le Monde*, environ 60 % des victimes de cette guerre sont des enfants et des femmes palestiniennes : « Guerre Israël-Hamas : 56 % à 60 % des personnes tuées à Gaza sont des femmes et des enfants, selon une estimation de l'ONU » [14]

De plus, parmi les résultats de cette prétendue guerre civilisée contre la barbarie palestinienne, applaudie au nom de la civilisation, figure également le fait que le nombre de morts palestiniens a dépassé les 38 000 jusqu'au 10 juillet 2024, comme indiqué dans le communiqué du site de 24 TV : « Des chiffres largement supérieurs au bilan communiqué, mercredi 10 juillet, par le ministère de la Santé de Gaza, faisant état de 38 300 morts dans le territoire palestinien depuis

[12] - Ibid. p. 77

[13] - https://www.france24.com/fr/info-en-continu/20240724-netanyahu-devant-le-congr%C3%A8s-%C3%A0-un-moment-critique-pour-gaza

[14] - https://www.lemonde.fr/international/live/2024/05/14/en-direct-guerre-israel-hamas-le-chef-de-l-onu-atterre-par-l-intensification-des-operations-israeliennes-a-rafah_6231993_3210.html

le début de l'offensive de l'État hébreu contre le Hamas, en réponse à l'attaque du 7 octobre perpétrée par le mouvement islamiste sur le sol israélien »[15]

Mais ici, nous répondons à Netanyahu avec la question suivante : pouvons-nous décrire un peuple civilisé, comme le peuple palestinien sur la terre de Palestine — qui est le berceau des religions célestes en général et du christianisme en particulier — comme barbare ? Ainsi, cette guerre barbare, selon lui, et bien d'autres guerres menées au nom de la civilisation et de la propagation de la civilisation et de la démocratie, reflètent d'une part l'importance de la problématique de notre recherche et, d'autre part, le danger d'utiliser ce concept pour justifier les guerres, les massacres, les déplacements, l'esclavage et le colonialisme, le tout au nom de la civilisation. Alors, de quelle civilisation parlent-ils ? Parlent-ils de celle dont parlaient Rousseau, Mirabeau, Kant et d'autres ?

À partir de tous ces changements concernant les conceptions de la civilisation et certaines guerres menées au nom de celle-ci ou au nom de ses valeurs, surgit la problématique de notre recherche autour d'une question essentielle : qu'est-ce que la civilisation ? Si certaines guerres sont menées au nom de la civilisation, de sa diffusion, de la liberté et de la démocratie (trois notions qui, selon nous, sont au fondement de la civilisation), il est naturel que ce concept laisse des impressions négatives sur l'idée de civilisation dans d'autres pays qui ont souffert de ces guerres. Ce processus se contredit avec le sens positif et originel que portait l'idée de civilisation à son apparition chez les pères fondateurs de la pensée moderne, tels que Voltaire, Diderot, Mirabeau, Rousseau, Kant et Hegel.

Face à cette contradiction engendrant confusion, opacité et doute en nous, nous chercherons non seulement à étudier le concept de civilisation, mais aussi à approfondir notre compréhension de cette notion et de ses fondateurs. Nous tenterons en particulier de déterminer qui est à l'origine de l'utilisation de ce terme, quelles en sont les significations et les connotations. Quels sont les arguments qui nous permettent de juger qu'une nation est une civilisation ou qu'un peuple est civilisé ? Quels sont les ingrédients qui alimentent le concept de civilisation ?

En fait, la problématique de notre recherche présente une complexité polymorphe. Pour répondre aux questions précédentes et à d'autres dans les chapitres qui suivent, nous nous pencherons sur une analyse historique critique de ce concept. D'après Lucien Febvre et Norbert

[15] - https://www.france24.com/fr/moyen-orient/20240711-gaza-estimation-lancet-bilan-186-000-morts-palestiniens-israel-medecins-monde-calcul-hamas

Élias, le concept de civilisation est apparu en France en 1756, chez l'écrivain et politicien Mirabeau. Norbert Élias dit à ce propos : « Le premier témoignage littéraire de l'élargissement du sens du verbe civiliser en direction de la notion de civilisation se trouve, si l'on s'en remet aux dernières recherches, chez Mirabeau père, au début de la seconde moitié du XVIII siècle »[16]. Mirabeau est donc le premier à avoir étendu le champ du verbe **« civiliser »**, et à caractériser ainsi **« civilisation »** comme le substantif du verbe **« civiliser »**. Il définit le concept de civilisation en se posant la question : « Si je demandais à la plupart : En quoi faites-vous consister la civilisation ? On me répondrait : la civilisation d'un peuple est l'adoucissement de ses mœurs, l'urbanité, la politesse et les connaissances répandues de manière que les bienséances y soient et tiennent lieu de lois de détail : Tout cela ne me présente que le masque de la vertu et non pas son visage, la civilisation ne fait rien pour la société si elle ne lui donne le fond et la forme de la vertu »[17]. Nous sommes donc devant un travail purement littéraire et linguistique.

Rousseau, lui, n'a certes pas utilisé directement le terme de civilisation. Cependant, lorsque nous nous référons à son ouvrage *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, nous remarquons qu'il emploie le concept d'**homme civil** (l'homme dans l'état de la société civile) par rapport à **l'homme sauvage** (l'homme dans l'état de la nature, opposé à l'état de civilisation). Il utilise également le concept de **société civile** ou de **société à l'état civil** (civilisation), en contraste avec le stade de la nature ou du premier état naturel. Le concept de société civile chez Rousseau n'est pas moins important que celui de civilisation tel que nous le connaissons aujourd'hui aux XXe et XXIe siècles, malgré certaines qualités négatives de cette société telles qu'elles sont présentées par Rousseau.

Nous notons ensuite que Kant s'est clairement opposé à Rousseau dans la troisième Conjecture. Il a critiqué les aperçus de Rousseau de manière approfondie. Rousseau parle du premier état naturel et de l'homme à cet état naturel, ainsi que de la société civile (état civil) et de l'homme civil. Kant parle également du premier état naturel (premier homme) et de la société civile (culture). Les deux penseurs expriment des opinions différentes sur ces deux états.

---

[16]- Elias, Norbert, *la civilisation des mœurs*, traduit de l'Allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann – Lévy, paris, 1973, 506 pages, p. 86.
[17] Ibid, p. 83-84

Mais la question est : comment Kant a-t-il critiqué les idées de Rousseau concernant le premier état naturel et l'homme sauvage ? De même, quelles sont les questions les plus importantes que Kant a opposées aux idées de Rousseau concernant l'état civil et l'homme civil ? Nous tenterons de répondre à ces questions en faisant plusieurs comparaisons entre Rousseau et Kant dans le premier chapitre de la thèse.

En général, nous pouvons dire que Kant reconnaît avec Rousseau que les manières et solutions importantes pour se débarrasser de tout ce qu'il y a de négatif — des maux, des conflits et des guerres dans le stade civil (civilisation) — résident dans l'engagement aux valeurs morales et religieuses, considérées comme une solution aux problèmes de nos sociétés. Il existe un accord étroit entre Kant et Rousseau sur l'importance de l'éducation et des valeurs morales, ainsi que sur leur application dans la société, en tant que solutions aux problèmes de civilisation et de société civile.

Par ailleurs, Emmanuel Kant a abordé l'idée de civilisation selon une perspective différente de celle de Rousseau. Kant définit le concept de civilisation de la manière suivante : « Nous sommes hautement cultivés dans le domaine de l'art et de la science. Nous sommes civilisés, au point d'en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tout ordre. Mais quant à nous considérer comme déjà moralisés, il s'en faut encore de beaucoup. Car l'idée de la moralité appartient encore à la culture ; en revanche, l'application de cette idée, qui aboutit seulement à une apparence de moralité dans l'honneur et la bienséance extérieure, constitue simplement la civilisation »[18]. De même, Kant a enrichi le concept de civilisation par de nouveaux sens, différents de ceux présentés par Rousseau et Mirabeau. Cela se manifeste chez lui par l'association des concepts de civilisation avec ceux d'éducation, de morale et de culture. Cette relation entre ces concepts conduira, comme nous le verrons dans les paragraphes suivants, à la deuxième problématique de notre recherche. Kant forge ainsi une théorie de la civilisation qui constitue l'avant et l'après de toute théorie de ce genre.

Hegel se distingue de ses prédécesseurs, Kant et Rousseau, car il propose une définition plus précise et détaillée dans son livre *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, publié pour la première fois par son fils, K. Hegel, en 1837. À propos de la civilisation et de sa relation avec l'État et la culture, Hegel dit : « concernant l'opinion qui fut l'occasion de ce qui vient d'être dit, il paraît clair tout au moins que comme la réflexion, ces généralités du génie, du talent, de l'art,

[18]- Kant, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle*, traduit par L. Ferry, édition Gallimard, Folio, 1784, p. 489.

de la science, la culture formelle (Bildung), à chaque degré des formations de l'esprit, peut et même doit prospérer et parvenir à une riche floraison quant à ce degré se constitue un État et que l'on passe, arrivé à cette base, de la civilisation à la réflexion de l'entendement, et, ainsi qu'à des lois, en toute chose aussi aux formes de l'universel »[19].

Hegel a donc utilisé le concept de civilisation dans ses écrits et ses œuvres. D'une part, il a lié l'existence de la civilisation à celle de la société, des arts, des sciences, de l'éducation et des lois. Cela signifie qu'il a associé le concept de civilisation à ces notions. Ensuite, Hegel décrit la relation entre ces concepts qui constituent l'État : « Dans la vie de l'État, en tant que telle, se trouve la nécessité de la culture formelle (Bildung), et par suite de la production des sciences, ainsi qu'en général d'une poésie et d'un art cultivés. Les arts compris sous le nom d'arts plastiques exigent d'ailleurs déjà au point de vue technique, la vie de la société. La poésie à qui les besoins et moyens extérieurs sont moins nécessaires et qui met en œuvre l'élément de l'existence immédiate, la voix, se manifeste avec une sublime hardiesse et un style tout formé déjà, chez un peuple que n'unit pas le lien juridique puisque, on l'a remarqué précédemment, la langue en soi parvient hors de la civilisation, à une haute formation intellectuelle »[20].

Nous pouvons donc dire que Hegel, tout d'abord, propose une définition importante de la civilisation dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire.* Sa philosophie a joué un rôle crucial dans la définition du concept de civilisation et dans l'analyse de son développement. De plus, Hegel fournit ainsi une base fondamentale pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude des concepts de civilisation, d'histoire, d'État et de culture. Ensuite, Hegel attribue à la civilisation un statut très élevé en liant son existence à celle de l'État. Comme nous l'avons vu précédemment, Hegel fait la distinction entre la culture formelle (Bildung) et la civilisation. Il croit que la culture formelle, condition fondamentale de la société, se développe jusqu'à devenir un État, qui, à son tour, évolue pour devenir une civilisation. Ainsi, il n'y a pas de civilisation sans État, ni d'État sans culture.

Nous remarquons également, à travers le texte précédent, que la civilisation chez Hegel s'exprime dans les sciences, l'art, la pensée, la poésie, le langage, et surtout dans les lois. Enfin, Hegel a enrichi le concept de civilisation et mis en évidence sa relation avec de nouveaux concepts et termes, tels que l'État, la culture et l'histoire. Dans cette perspective, nous aborderons, dans le troisième chapitre, le concept d'histoire et tenterons de répondre à plusieurs

[19] - Hegel, G.W.F, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par : Gibelin, troisième édition, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1987, 350 pages, p. 59 – 60
[20] -Ibid, p. 59 – 60

questions telles que : Qu'est-ce que l'Histoire ? Quand le concept d'histoire est-il apparu ? Quelles sont ses significations et ses types ? Quelle est sa relation avec celui de civilisation ? Nous considérons que les civilisations sont des points lumineux sur le chemin de l'histoire, des étoiles brillantes dans les nuits noires. En effet, nous avons fait cette distinction, surtout entre Rousseau, Kant et Hegel, qui ont présenté trois interprétations de la civilisation très différentes, débouchant sur trois idées politiques et historiques fortes. Nous l'avons fait dans le but de montrer, d'une part, la multiplicité et la diversité des sens de l'idée de civilisation depuis sa création, et, d'autre part, le sens originel de cette notion.

En réalité, bien que la relation entre les concepts de civilisation et d'histoire soit très importante, cela n'implique pas que la relation entre le concept de civilisation et celui de progrès soit moins significative. Ce dernier concept fera l'objet de notre étude dans le deuxième chapitre, aux côtés de celui de civilisation. Cette importance a été mise en lumière par de nombreux penseurs et philosophes des XVIIIe et XIXe siècles, qui ont adopté le concept de progrès comme signe de la civilisation occidentale, voire comme un synonyme de la Renaissance européenne. L'historien François Guizot, par exemple, a déclaré dans son ouvrage *Cours d'histoire moderne, Histoire générale de la Civilisation en Europe* : « L'idée du progrès, du développement me paraît être l'idée fondamentale contenue sous le mot de civilisation »[21].

D'ailleurs, d'autres penseurs ont suivi le même chemin, comme Élias et Albert Schweitzer. La civilisation, telle que définie par Albert Schweitzer, « consiste dans le progrès matériel et spirituel de l'individu et des collectivités »[22]. En fait, la vision analytique de cette définition donnée par Schweitzer nous montre l'équilibre et la précision qu'elle contient, compte tenu du fait qu'il a lié le progrès matériel réalisé par l'homme à la nécessité d'un progrès spirituel, afin de favoriser l'adéquation entre le phénomène humain et le progrès, ainsi qu'entre l'essence de l'homme et le progrès. Dans ce sens, nous pouvons dire que le concept de civilisation inclut implicitement celui du progrès, et non l'inverse, tout comme les concepts de barbarie et de sauvagerie sont liés à ceux de déclin et de décadence.

En se référant au concept de progrès, nous pensons que la notion de civilisation soulève de nombreuses questions en elle-même et par sa relation au concept de progrès. Parmi ces questions, il convient de se demander : Y a-t-il vraiment de réels progrès dans la civilisation ? Le concept de progrès est-il absolu ou relatif ? Est-ce que le progrès comprend tous les

[21] - Guizot, François, *Cours d'histoire moderne, Histoire générale de la Civilisation en Europe*, Paris, Pichon et Didier, 1828, p.15.
[22] - Pierre Riendeau, Jean, *La quête (mystique) chez Albert Schweitzer*, Sherbrooke, Canada, août, 2008, p. 67

domaines de la vie et tous les secteurs de la société, ou se limite-t-il à une ou plusieurs parties de celles-ci ? Quels sont les critères ou normes de progrès ? Ces normes sont-elles les mêmes pour toutes les civilisations ou spécifiques à chacune d'elles ? Les normes de progrès sont-elles uniformes dans tous les secteurs de la société, ou varient-elles d'un secteur à l'autre ? Est-il nécessaire que le progrès scientifique, technologique et économique d'une civilisation ou d'une société coïncide avec le progrès moral et les valeurs de cette société ? Le concept de progrès a-t-il toujours des valeurs positives, ou peut-il parfois entraîner des conséquences négatives ?

Hans Jonas, dans son ouvrage *Le Principe de responsabilité*, répond à la question suivante : la civilisation a-t-elle réellement progressé ? Il affirme que : la civilisation moderne a introduit des progrès techniques sans précédent, mais elle n'a pas toujours su les accompagner d'un progrès moral et éthique. Jonas souligne ainsi le paradoxe de notre époque, où les avancées scientifiques et technologiques, bien qu'impressionnantes, ne garantissent pas nécessairement une amélioration de la condition humaine ou une élévation des valeurs morales. Il insiste sur la nécessité de prendre en compte les conséquences de nos actions sur les générations futures et de considérer la responsabilité éthique qui découle de nos choix technologiques. Selon lui, le véritable progrès doit inclure non seulement des avancées matérielles, mais aussi un développement de la conscience morale et de la responsabilité collective. Il dit :

: « Il n'y a pas de doute qu'il y a du progrès dans la civilisation, et généralement dans toutes les modalités du pouvoir humain qui sont capables de s'accroître par – delà la vie individuelle, et qui sont un bien collectif : donc dans la science et dans la technique, dans l'ordre social, économique, politique, l'état de droit allant de pair avec le respect de la dignité personnelle et également bien sûr dans les mœurs »[23]. Ainsi, le chercheur nous montre les domaines et secteurs de progrès dont témoigne la civilisation occidentale contemporaine. Il considère que : La civilisation occidentale se distingue par des avancées significatives dans des domaines tels que la science, la technologie, l'éducation et les droits de l'homme, illustrant ainsi une évolution constante vers une société plus éclairée et plus équitable. Il ajoute également : « Dans tout cela il y a du progrès vers le meilleur, du moins vers le plus désirable – et, on le sait, il y a également de nouveau de la régression affreuse. Mais dans l'ensemble on peut sans doute bien parler d'une ascension de l'humanité jusqu'à présent, et également de nouvelles possibilités qu'elle continue

[23] - Hans, Jonas, *Le principe de responsabilité* : une éthique pour la civilisation technologique, Flammarion, paris, 2008, p. 310.

à le faire dans l'avenir »[24]. En fin de compte, nous tenterons de répondre à certaines de ces questions dans le deuxième chapitre de la thèse.

Kant et Hegel, comme nous l'avons vu, insistent sur la relation forte entre le concept de culture et celui de civilisation. Cependant, la question qui se pose ici est : quelle est la nature de cette relation entre ces deux concepts ? S'agit-il d'une relation de différence ou de contradiction, comme le soutient certains penseurs tels que Norbert Élias ? Ou bien, selon d'autres penseurs comme Fernand Braudel, n'y a-t-il pas de différence ni de contradiction entre les deux concepts ? En outre, la relation entre ces deux concepts pourrait-elle être liée à une compétition intellectuelle entre les Français et les Allemands ? Nous avons donc ici deux groupes de penseurs : le premier groupe, représenté par Norbert Élias, perçoit le rapport entre le concept de civilisation et celui de culture comme un rapport de différence, qui peut même aller jusqu'à la contradiction. Élias nous le révèle dans son livre *La civilisation des mœurs* : « qu'il y a une différence allant jusqu'à la contradiction entre ces deux concepts. D'où le besoin de déterminer la relation entre les deux concepts et d'y dévoiler les similitudes ou les points de différence »[25]. Pour cela, nous devons étudier attentivement le concept de civilisation ainsi que celui de culture, tels que présentés par Élias, afin de les identifier clairement, d'éliminer toute confusion et d'apporter des solutions à ce problème.

Quant au deuxième groupe, dont Fernand Braudel fait partie, sa vision diffère de celle du premier groupe. Ce dernier soutient qu'il n'y a pas de différence entre les concepts de civilisation et de culture. Braudel affirme que : « Il est inopportun d'essayer, à la manière allemande, de séparer la culture de sa base la civilisation »[26]. Braudel soutient que la civilisation et la culture constituent à la fois la référence et le mode de vie global d'une population. Ainsi, la civilisation est perçue comme une culture comprise dans un sens plus large. Les deux concepts englobent à la fois les normes, les valeurs, les institutions et les modes de pensée qui unissent fondamentalement des générations successives d'une communauté. De plus, Braudel critique la distinction faite par certains penseurs allemands entre ces deux concepts, affirmant qu'il n'y a ni différence ni contradiction entre la civilisation et la culture. Au contraire, il considère qu'ils partagent les mêmes sources, apparences et formes d'expression. Selon lui, la seule différence réside dans le fait que le concept de civilisation est plus étendu et plus complet que celui de culture. Cependant, à partir de ces prémisses, qu'est-ce qui

[24] - Ibid, p. 310 -311

[25] - Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, 2003, Calmann –Lévy, Paris p. 342

[26] - Fernand Braudel, Grammaire *des civilisations*, Les Editions Arthaud, Paris, 1987, p.38

nous pousse à penser qu'il existe un problème à résoudre ? Pourquoi considérons-nous qu'il existe une relation problématique entre ces deux concepts ?

En effet, dans le sillage d'Elias, nous pouvons affirmer qu'il existe un problème entre les concepts de civilisation et de culture, problème qui se manifeste à travers les résultats découlant de la nature de la relation entre ces deux concepts. La question se pose alors : quels sont ces résultats ? Nous verrons également que ces résultats ne relèvent pas d'un seul niveau ou aspect, mais englobent plusieurs dimensions, notamment sociales, psychologiques, politiques et militaires, comme l'a exprimé Élias dans son ouvrage *La civilisation des mœurs*. Sur le plan politique, Norbert Élias illustre cette contradiction et ce conflit entre les concepts de culture et de civilisation, ainsi que leur soutien par différents pays européens. Il note que : « Il est évident que l'année 1919 et déjà les années précédentes ont ranimé l'aspect antithétique du concept allemand de culture qui avait entre autres pour fonction de s'opposer au concept de civilisation : cette évolution s'explique par le fait qu'on faisait la guerre à l'Allemand au nom de cette même civilisation et que les Allemands avaient besoin de retrouver confiance en eux- mêmes dans la nouvelle situation créée par le traité de Versailles. Mais il est tout aussi évident que les circonstances historiques telles qu'elles existaient dans l'Allemagne de l'après–guerre ont simplement insufflé une énergie nouvelle à une antithèse qui s'était concrétisée depuis longtemps, depuis le XVIII siècle »[27].

Élias soutient que la contradiction entre les concepts de civilisation et de culture, apparue au XVIIIe siècle, a été ravivée au XXe siècle, prenant un sens différent de ce qu'elle était initialement. Selon lui, le concept de culture a acquis une nouvelle fonction qui s'oppose à celui de civilisation. Ce développement des fonctions associées à la culture, selon Élias, découle des guerres menées contre l'Allemagne au nom de la civilisation. Ainsi, les pays qui se revendiquaient comme les gardiens de la civilisation ont engagé des conflits avec l'Allemagne et d'autres nations sous ce prétexte. Il est donc logique que les Allemands, en réponse à ces agressions, s'éloignent de l'utilisation du terme « civilisation » et se tournent vers le concept de culture, perçu comme opposé à celui de civilisation.

Sur le plan psychologique, Élias considère que les Allemands avaient besoin de retrouver confiance en eux. Par conséquent, ils ont amplifié cette contradiction entre les deux concepts, adoptant la culture comme un symbole de leur identité, distincte des autres pays. Cette opposition leur permet ainsi de revendiquer une fierté nationale. Nous avons donc deux catégories de pays : d'une part, la France, l'Angleterre et l'Italie, qui adhèrent au concept de civilisation et en sont fiers, et d'autre part, des pays

[27] - Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs,* traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, 2003, Calmann –Lévy, Paris p. 20- 21.

jugés moins civilisés, urbanisés et développés. L'utilisation politique du concept de civilisation dépasse alors les simples relations entre ces nations considérées comme civilisées et celles qui le sont moins, qu'elles soient des voisins européens ou des pays du Tiers-Monde.

Cette dynamique, marquée par le conflit entre les nations se percevant comme avancées et celles qui leur sont inférieures, a conduit à de véritables tensions politiques et militaires. Cela s'est manifesté par des affrontements entre la France, l'Italie et l'Angleterre d'un côté, et l'Allemagne, l'Autriche, l'Empire ottoman et d'autres pays de l'autre, ces derniers ayant adopté le concept de culture

Dans cette perspective, la position de Norbert Élias devient plus claire lorsqu'il explique que la Première Guerre mondiale représente, en quelque sorte, une manifestation d'une contradiction politique, sociale et militaire entre les concepts de civilisation et de culture. Cette contradiction s'est manifestée sous la forme d'un conflit entre certains pays européens et non européens. C'est pourquoi Élias soutient que la meilleure expression intellectuelle de cette contradiction se trouve chez le penseur allemand Spengler. En nous référant au titre de la thèse, nous constatons qu'elle se divise en deux parties. La première partie traite du concept de civilisation en général et de ses relations avec des concepts fondamentaux qui lui sont liés, tels que ceux de progrès, d'histoire et de culture. Dans la deuxième partie, nous aborderons l'avenir ou le destin de la civilisation occidentale contemporaine selon les perspectives de Spengler et Toynbee.

La première question que nous posons ici est : pourquoi discutons-nous de la problématique de l'avenir ou du destin de la civilisation occidentale contemporaine ? La réponse à cette question repose sur les résultats des problèmes évoqués précédemment. D'une part, on peut affirmer que le changement dans la compréhension du concept de civilisation — ou plutôt sa mauvaise compréhension — ainsi que l'utilisation politique et idéologique inappropriée de ce terme, ont conduit à des guerres menées contre d'autres nations au nom de la civilisation et de la civilité, tout en luttant contre le retard et la barbarie. Ce contexte a engendré l'émergence de penseurs pessimistes, tels que Spengler, quant au destin de la civilisation occidentale, peut-être en raison des appels racistes et fanatiques émanant de figures comme Hegel, Marx, Engels et d'autres. De plus, les Première et Seconde Guerres mondiales, ainsi que leurs conséquences dévastatrices pour l'humanité, ajoutent une dimension supplémentaire à cette problématique, sans oublier certaines inventions scientifiques et technologiques destructrices. Toutes ces raisons font de la question de l'avenir et du destin de l'humanité en général, et de la civilisation occidentale contemporaine en particulier, une préoccupation légitime

En effet, cette situation a incité certains penseurs à s'interroger sur notre destin et notre avenir, renforçant ainsi l'émergence d'une tendance marquée par un pessimisme concernant l'avenir de la civilisation occidentale. Cependant, une autre tendance intellectuelle, plus optimiste, émerge également à la fin du XIXe siècle et au XXe siècle. Le fondement de ce mouvement optimiste repose sur la confiance dans l'homme en général, et plus particulièrement dans l'homme occidental, et sa capacité à trouver des solutions aux problèmes évoqués précédemment.

Dans la deuxième partie de la thèse, nous aborderons cette problématique en détail. Il sera nécessaire d'étudier les concepts de base liés à ce sujet, tels que le concept de civilisation occidentale, ainsi que les tendances optimistes et pessimistes qui la caractérisent. Nous examinerons également les théories des penseurs optimistes concernant l'avenir de l'humanité en général, et le destin de la civilisation occidentale en particulier, tout en analysant les théories des pessimistes sur cette même thématique.

En d'autres termes, dans le cinquième chapitre, nous étudierons le concept de civilisation occidentale et les principaux problèmes qui y sont liés. Ensuite, dans le sixième chapitre, nous nous pencherons sur certaines des théories pessimistes concernant le destin de la civilisation occidentale. Nous aborderons en particulier la théorie de la civilisation selon Spengler, ainsi que ses points de vue sur les raisons de l'émergence, du progrès, de la chute et de l'effondrement des civilisations. Cela nous permettra de répondre à une série de questions telles que : Quelle est la définition de la civilisation chez Spengler ? Quelles sont les causes et les facteurs de l'émergence des civilisations ? Quelles sont les raisons de leur chute et de leur déclin ?

Enfin, dans le septième chapitre, nous discuterons de la tendance optimiste et examinerons certaines opinions et idées des optimistes concernant l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine. Nous aborderons également la théorie de la civilisation proposée par le célèbre historien britannique Arnold Toynbee, en mettant en lumière sa critique des idées exprimées par Spengler dans *Le déclin de l'Occident*. Toynbee vise à redonner espoir face au désespoir que peuvent susciter les thèses de Spengler, en appelant notamment à l'établissement d'un État mondial, à la propagation de la paix et au dialogue entre les pays et les civilisations. Par conséquent, nous tenterons de répondre aux questions suivantes : en quoi consiste la théorie des civilisations de Toynbee ? Quelles sont ses opinions les plus importantes sur les facteurs d'émergence et de progrès des civilisations ? Quelles sont ses idées majeures sur les raisons de la chute des civilisations ? Toutes ces questions seront abordées dans le dernier chapitre, où nous comparerons également certaines opinions de Spengler avec celles de Toynbee sur les civilisations en général et sur la civilisation occidentale en particulier

2.1 - L'intérêt et la faisabilité de la thèse. Par ailleurs, nous pouvons nous demander quel est l'intérêt et la faisabilité de cette recherche sur ce sujet. Autrement dit, quelle est l'importance de cette étude ? Notre recherche soulève brièvement deux problèmes étroitement liés l'un à l'autre, le second dérivant du premier. Ce premier problème a engendré une multiplicité de significations du concept de civilisation, ainsi que son lien et son chevauchement avec de nombreux autres concepts. En effet, ce n'est pas un défaut en soi, mais au contraire, c'est un enrichissement du concept de civilisation. Cependant, le danger réside dans les résultats de ce chevauchement, c'est-à-dire dans l'utilisation abusive et l'exploitation du concept de civilisation à des fins intéressées de nature politique, coloniale et militaire. Le sens originel de cette notion, comme nous l'avons vu, a été transformé. Ce danger a grandi et s'est intensifié, dans la mesure où le concept de civilisation est devenu une couverture idéologique pour justifier la guerre et le colonialisme, ainsi qu'un moyen d'exprimer des sentiments de supériorité, de ségrégation et de racisme envers l'Autre.

Le deuxième problème est le résultat de ce chevauchement et de l'imbrication des concepts de civilisation et de culture, comme nous l'avons précédemment mentionné. Ce résultat a pris la forme d'éclatements de grandes guerres mondiales, comme l'a signalé Elias, tant sur les plans politique que militaire. Sur le plan intellectuel, cependant, le résultat fut l'émergence de grands penseurs et philosophes, tels que Spengler et d'autres, qui ont proclamé la mort de la civilisation humaine avec la chute de la civilisation occidentale. Cela signifie, en fin de compte, la mort du monde avec la disparition de l'homme lui-même. Ces problèmes, en raison de leur importance, justifient que l'on prenne le temps nécessaire pour les approfondir et les résoudre.

L'importance de l'étude et de la recherche sur ce sujet réside dans plusieurs raisons. D'une part, la question relative à l'idée de la civilisation s'inscrit dans le cadre des études sur les civilisations, qui s'étend au domaine de la philosophie de la civilisation. Dans notre travail, nous avons notamment examiné le livre d'Émile Benveniste, « *problèmes de linguistique générale : Civilisation, Contribution à l'histoire du mot* »[28], qui a traité dans son ouvrage le concept de la civilisation. Et l'ouvrage *: « Civilisation, le mot et l'idée »*[29]*, par Lucien Febvre, Émile Tonnelet, et al.* Cet ouvrage présente plusieurs études sur les concepts de civilisation et de culture. Nous avons étudié ces travaux afin de parvenir à une meilleure compréhension de l'idée de civilisation depuis son émergence au XVIIIe siècle. Pour atteindre cet objectif, notre thèse examine les opinions et les idées de penseurs

[28] - Emile Benveniste, *problèmes de linguistique générale : Civilisation, Contribution à l'histoire du mot*. Tome 1, Tel, Gallimard, 1966. 337 pages.
[29] - Lucien, Febvre et Émile Tonnelet, et la « Civilisation ; le mot et l'idée », Paris, la Renaissance du livre, Première semaine. Édition numérique réalisée le 5 février 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada, 1930, 145 pages.

tels que Mirabeau, Rousseau, Kant et Hegel.

Concernant Jean-Jacques Rousseau, on pourrait se demander pourquoi nous l'avons choisi parmi d'autres penseurs. D'abord, nous croyons à l'originalité et à l'importance des idées présentées par Rousseau sur l'homme et la société humaine, sans parti pris ni extrémisme, notamment dans le domaine de l'éducation. Ensuite, l'importance de notre choix de Rousseau découle de ses idées révolutionnaires contre toutes les formes d'esclavage. C'est un philosophe de la liberté, dont les théories ont servi d'évangile pour la Révolution française. Enfin, nous avons choisi Rousseau plutôt que d'autres philosophes en raison de l'approche qu'il a suivie dans l'étude de la société humaine à travers ses écrits. Cette approche consiste d'abord en la démolition et la critique des aspects négatifs, des erreurs et des maux de la société, suivie de la construction d'une société urbaine sur des bases nouvelles et solides. Dans son ouvrage *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il présente ses idées sur l'homme dans l'état de la société civile, par rapport à l'homme sauvage, ainsi que sur l'homme dans l'état de la nature face à la civilisation

Ces concepts fondamentaux de civilisation, culture, histoire et progrès ne peuvent être correctement étudiés sans prendre en compte les points de vue et les idées du père de la philosophie moderne, Kant. Ainsi, nous avons choisi d'étudier Kant parmi de nombreux penseurs du XVIIIe siècle. Notre choix de nous concentrer sur les théories de Kant repose sur plusieurs raisons. Tout d'abord, nous pensons que Kant a été l'un des premiers penseurs à offrir une vision rationnelle, complète et équilibrée du passé (histoire), du présent et du futur de l'humanité. Ensuite, la raison principale qui motive notre étude de Kant est son appel à l'établissement d'un État mondial, englobant toute la société humaine et favorisant la paix. Grâce à cet appel, Kant a transcendé l'époque dans laquelle il a vécu, laissant une empreinte durable des siècles plus tard. Nous étudions également les ouvrages de Kant qui ont été traduits en français et en anglais, tels que : *Essai philosophique sur la paix perpétuelle. Réflexions sur l'éducation ou Traité de pédagogie*[30], qui a été traduit par Jules Barni. *Histoire et politique*[31], *relevé par M. Castillo, traduit par G. Leroy.* Le livre *: Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique.* Traduit par Luc Ferry. Ainsi, notre étude de ces ouvrages nous permet de mieux comprendre la théorie de Kant sur l'homme et la société humaine.

Ainsi, comme nous l'avons mentionné précédemment, plusieurs concepts, tels que la culture et le progrès, ont été étroitement liés au concept de civilisation depuis son apparition, au point que certains

[30] - Kant Emmanuel, Réflexions *sur l'éducation ou Traité de pédagogie*, (1803), Traduction de Jules Barni, 73 pages, http://www.acgrenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/kant_pedagogie.pdf

[31] - Kant, Emmanuel, *Histoire et politique*, annoté par M. Castillo, traduit par G. Leroy, ouvrage traduit avec le concours du Centre National du livre, libraire philosophique J. Vrin, Paris , 1999 , 190 pages.

penseurs ont même défini la civilisation comme une forme de culture ou de progrès. Par conséquent, nous avons étudié ces concepts et d'autres afin de comprendre la relation problématique qui les unit. En ce qui concerne le concept de culture, ce sujet a été abordé dans de nombreux ouvrages, en examinant son contexte, la date de son émergence, ainsi que sa relation avec le concept de civilisation. Par exemple : Hannah Arendt : *« La Crise de la culture »*, le titre original en Anglais est *« Between Past and Future »*. Ainsi que « Culture, civilisation et idéologie », un article publié dans le livre de Guy Rocher, *« Introduction à la sociologie »*[32]. Enfin, on trouve l'ouvrage : « Sur la notion de culture en anthropologie », un article par Pascal Perronneau[33], qui a traité plusieurs sujets comme : Le champ sémantique, La diversité des cultures, Les contacts de cultures, Culture et nature, Culture et modèle.

Concernant le concept de progrès et sa relation avec celui de la civilisation, nous pensons que ce sujet soulève de nombreuses questions, controverses et discussions. C'est pourquoi nous avons étudié le livre : *d'Hans Jonas Le principe de responsabilité*[34]*,* Dans le cadre de notre étude, nous nous sommes penchés sur le livre de J.-B. Perry, *L'idée de progrès*, qui aborde plusieurs questions liées aux concepts de progrès et de civilisation. Parmi celles-ci, nous nous interrogeons sur la réalité des progrès dans la civilisation, sur le caractère absolu ou relatif du concept de progrès, et sur la nécessité d'une coïncidence entre le progrès scientifique, technologique et économique d'une société et le progrès moral et les valeurs qui y prévalent.

Par ailleurs, nous constatons un intérêt croissant pour l'étude des civilisations et de leurs relations. Ce phénomène s'observe chez de nombreux savants, chercheurs et penseurs, que ce soit dans les domaines de la philosophie, des sciences de l'histoire, de la géographie, ou encore des sciences politiques et des études stratégiques. Des œuvres telles que *Le Choc des civilisations* de Samuel Huntington, *La Fin de l'Histoire* de Francis Fukuyama, ainsi que les travaux de J. Toynbee dans *Étude de l'Histoire : Essai d'interprétations*, traduit par Élisabeth Julia, ou encore le livre de Raymond Aron, *Les Perspectives de la civilisation*, illustrent cette tendance.

En outre, l'importance de notre travail réside également dans celle de la civilisation occidentale

---

[32] - Guy, Rocher, *Culture, civilisation et idéologie,* un article publié dans le livre de Guy Rocher, Introduction à la sociologie, Première partie : L'action sociale, chapitre 4, pp. 101-127. Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH ltée, 3e édition, 1995, 685 pp. Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh. Édition numérique réalisée le 15 septembre 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

[33] - Pascal, Perronneau, *Sur la notion de culture en anthropologie,* un article, In : Revue française de science politique, 25e année, n°5, 1975. pp. 946-968.

[34] - Hans, Jonas ; *Le principe de responsabilité,* une éthique pour la civilisation technologique, Flammarion, paris, 2008.

contemporaine elle-même, qui a contribué de manière significative à l'innovation scientifique, intellectuelle, politique, économique et sociale. Comme nous le savons : « la civilisation occidentale a été la première à travailler sur la vapeur et à découvrir sa puissance. Elle l'a développée, adaptée et utilisée dans les usines, elle a aussi fait la production d'électricité, en plus de l'invention du moteur électrique, la dynamo, le transformateur, la lumière électrique et la plupart des appareils électriques qui nous sont familiers, ainsi que l'énergie nucléaire. Elle a inventé tous les moyens de communication, y compris le téléphone, la radio, la télévision, les télécommunications et les moyens de navigation, mais aussi le téléphone mobile et l'Internet »[35].

En effet, pour enrichir notre compréhension de la civilisation occidentale — tant sur ses aspects passés, présents que futurs — et pour identifier les théories et idées de certains penseurs à son sujet, nous avons consulté de nombreux ouvrages, articles et thèses qui étudient le concept de civilisation occidentale. Ces travaux abordent cette thématique sous divers angles, notamment historique, géographique, politique et philosophique. Telle que : le livre de Boia Lucian, L'Occident : une interprétation historique. De même l'ouvrage : Le concept d'Occident, par Claude Bélanger. Les Grecs, les Arabes *et Nous*[36], par Alain de Libera, et Enquête *sur l'islamophobie savante* sous la direction de Philippe Büttgen. *Athènes et Jérusalem : Raison et révélation dans les civilisations Méditerranéennes*[37], aussi par Alain de Libera. Ensuite, soit en termes de nature de la civilisation occidentale et ses relations avec les autres civilisations, ou en termes de son avenir, comme : *La civilisation occidentale est-elle supérieure ?* [38]. *Le déclin de l'Empire Européen*[39], *L'Europe a-t-elle un avenir* ? [40]. « Et aujourd'hui, sommes-nous en progrès ou en décadence ? » Par David Cosandey[41].

Nous trouvons également de nombreux articles, qui ont traité des sujets similaires à notre sujet sur la civilisation occidentale contemporaine. Par exemple *: Les perspectives d'avenir de la civilisation européenne,* par Raymond Aron, *dans l'histoire et ses interprétations, autour d'Arnold Toynbee.* Colloque dirigé par Raymond Aron, en présence d'Arnold Toynbee, du 10

---

[35] - Richard Holmes, *The Age of Wonder: How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science,* traduit en arabe par Ahmed Abu Daas, Damas, Le Centre de la traduction et la Publication, 2011, p .37.
[36] - Alain de Libera, *Les Grecs, les Arabes, et Nous,* Enquête sur l'islamophobie savante Sous la direction de Philippe Büttgen, impr Paris, Fayard. 2010. p .68.
[37] - Alain de libera *Athènes et Jérusalem : Raison et révélation dans les civilisations Méditerranéennes,* EPHE, Université de Genève, [en line], 2013, N1, pp.1- 19, disponible à l'adresse : www.mp2013.fr/wp-content/uploads/2013/02/Alain-de-Libera.pdf
[38] - Couturier, Brice, *La civilisation occidentale est-elle supérieure* ? le site de l'émission, [en ligne], 2012
[39] - Sommaire et commande en ligne : http://www.philomag.com/les-idees/le-declin-de-leurope-2531
[40] http://www.alternatives-economiques.fr/l-europe-a-t-elle-un-avenir-_fr_pub_1181.html
[41] - Voir en ligne : https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2011-2-page-39.htm?contenu=article

au 20 Juillet 1958, publié sous le titre : *l'Histoire et ses interprétations, entretien autour d'Arnold Toynbee,* aux éditions mouton, Co, 1961, réédition en 2012 par Hermans éditeurs[42].

3.1 - Les objectifs de la thèse. En réalité, notre sujet de recherche : *Les concepts fondamentaux de la civilisation aux XVIIIe et XIXe siècles : culture, Histoire, progrès, selon Mirabeau, Rousseau, Kant et Hegel, et l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine selon Spengler et Toynbee*, vise plusieurs objectifs que nous cherchons à atteindre à la fin de notre parcours. L'objectif principal est de tenter de comprendre le concept de civilisation ainsi que ses significations multiples, en explorant sa relation avec la culture, le progrès et l'Histoire. Autour de cet objectif, d'autres ambitions se cristallisent, notamment la volonté de définir la notion de "culture", de cerner sa relation avec le concept de civilisation et d'effectuer une comparaison entre les deux. En outre, nous souhaitons établir la relation entre les concepts de progrès et d'Histoire, afin de déterminer les significations de ces notions.

Cette recherche vise également à déterminer le concept de civilisation occidentale, ses connotations et ses caractéristiques historiques, géographiques, politiques, culturelles et sociales. Par ailleurs, nous examinerons la relation entre le concept de civilisation et celui de civilisation occidentale. De plus, nous nous efforcerons d'identifier certaines des raisons qui ont conduit au progrès et à l'émergence de la civilisation en général, ainsi que de la civilisation occidentale contemporaine en particulier.

Enfin, cette recherche a pour but d'analyser les théories philosophiques et intellectuelles majeures qui ont étudié la civilisation en général, et la civilisation occidentale en particulier. Nous examinerons la théorie de Spengler sur les civilisations, ses idées sur le conflit et la contradiction entre les concepts de civilisation et de culture, ainsi que les conflits sociaux, politiques et idéologiques qui en découlent. De plus, nous analyserons la théorie de Toynbee sur les civilisations, sa critique de la théorie de Spengler et procéderons à une comparaison entre les deux théories

Le succès de toute recherche philosophique, scientifique ou artistique repose sur la définition claire de ses objectifs, suivie de l'identification des moyens et méthodes appropriés pour les atteindre. Dans notre étude, nous adopterons trois méthodes afin d'atteindre les objectifs de cette recherche. Nous utiliserons d'abord la méthode historico-analytique pour examiner les concepts de base et les événements abordés dans la thèse. Ensuite, nous appliquerons l'approche déductive pour tirer des conclusions à partir des informations et des données disponibles. Enfin, nous nous appuierons sur la méthode comparative, tant pour confronter les opinions des penseurs et des philosophes sur les

[42] - Voir en linge : http://www.ccic-cerisy.asso.fr/toynbeeTM61.html

concepts fondamentaux de la thèse — à savoir civilisation, culture, progrès et histoire — que pour comparer les théories de Spengler et de Toynbee concernant les civilisations en général et la civilisation occidentale contemporaine en particulier

4.1 - Le choix d'un plan thématique pour la thèse. Le présent travail représente une tentative de répondre aux questions posées précédemment et de proposer des solutions aux problèmes que nous avons évoqués. Notre thèse sera structurée en deux parties :

La première partie, intitulée *Les concepts fondamentaux de la civilisation aux XVIIIe et XIXe siècles : culture, histoire, progrès selon Mirabeau, Rousseau, Kant et Hegel*, comprend quatre chapitres. Dans cette première partie, nous commencerons par une revue de la littérature relative aux questions soulevées dans le sujet traité. Nous aborderons d'abord la notion de civilisation en général, en examinant ses connotations linguistiques, ses racines historiques et son évolution à travers les pensées de Mirabeau, Rousseau, Kant et Hegel. Nous comparerons ensuite les opinions de Rousseau et de Kant concernant l'idée de civilisation et de société civile, avant de passer à une comparaison entre Kant et Hegel sur le concept de civilisation.

Nous étudierons ensuite le concept de progrès, en analysant ses connotations linguistiques, ses normes pour une civilisation et sa relation avec la notion de civilisation. Puis, nous aborderons le concept d'histoire, en explorant ses connotations linguistiques, ses racines historiques, ses catégories et son évolution. Nous traiterons également de la relation entre les concepts de civilisation et d'histoire.

Enfin, nous analyserons le concept de culture, en examinant ses définitions et significations selon divers philosophes et penseurs. Nous étudierons également sa relation avec le concept de civilisation afin de pouvoir les distinguer et de répondre aux doutes soulevés autour de la notion de civilisation.

La deuxième partie, intitulée : *L'avenir de la civilisation occidentale contemporaine selon Spengler et Toynbee*, contient trois chapitres. Dans le cinquième chapitre, nous consacrerons notre attention à la notion de civilisation occidentale contemporaine, en examinant ses définitions, ses significations, et sa relation avec le concept de civilisation.

Dans le sixième chapitre, nous aborderons un éventail de théories philosophiques et intellectuelles qui ont étudié les civilisations en général, et la civilisation occidentale contemporaine en particulier. Nous nous pencherons sur la théorie de Spengler, en considérant à la fois sa théorie sur l'émergence des civilisations et ses idées concernant le déclin de la civilisation occidentale.

Enfin, dans le septième chapitre, nous étudierons la théorie de Toynbee, en explorant sa théorie du défi et de la réponse, ainsi que son optimisme quant à l'avenir de la civilisation occidentale. Nous comparerons également les points de vue de Spengler et Toynbee sur les facteurs d'émergence des civilisations, la continuité et le déclin. Par ailleurs, nous chercherons à mieux comprendre la relation entre les deux concepts de civilisation et de culture.

Partie I : Étude philosophique, historique et analytique de l'idée de civilisation aux XVIIIe et XIXe siècles et de sa relation avec des concepts clés tels que la culture, l’histoire et le progrès.

Chapitre I

L'idée de civilisation chez certains philosophes des XVIIIe et XIXe siècles

1- Perçu historique de l'idée de civilisation sur le plan linguistique et étymologique

Bien que la civilisation humaine puisse remonter aux premières populations ayant colonisé la Terre, le concept de civilisation lui-même est relativement moderne. Il est apparu, selon les dernières estimations, il y a environ deux siècles et demi, précisément au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle. En effet, comme l'indique le célèbre historien français Lucien Febvre dans son ouvrage de 1930, l'émergence de ce terme date de l'année 1766. « En ce qui me concerne, au cours de longues séances de lecture autant que possible méthodiquement conduites, je n'ai pas trouvé d'emploi du mot civilisation, dans un texte français imprimé, antérieur à l'année 1766 »[43].

De plus, le célèbre linguiste Émile Benveniste, qui a approfondi cette recherche, souligne que l'apparition du mot "civilisation" est légèrement antérieure à la date avancée par Febvre, remontant à 1756. C'est à cette époque que le penseur français Mirabeau (1715-1791) l'a employé dans l'un de ses manuscrits les plus anciens. Mirabeau affirmait alors : « Si je demandais à la plupart des gens de me dire quelle situation reflète le mieux, à leurs yeux, la civilisation, leur réponse serait qu'elle se reflète dans l'urbanisation, dans le raffinement des mœurs et dans la diffusion des connaissances nécessaires de telle manière qu'elle se conforme aux normes de la politesse. Tout cela ne signifie, pour moi, que le masque de la vertu et pas son essence. Pour moi, une civilisation n'est pas bénéfique pour la société que si elle se base sur la vertu et prend sa forme »[44].

Il convient de noter que le concept de civilisation commence à prendre sa forme actuelle, associée à l'idée de civilité, qui se traduit par le raffinement des comportements humains. Cela pousse l'individu et la société à se conformer aux normes de politesse, aux bonnes mœurs et

[43] - Lucien, Febvre et Émile Tonnelet, et, *la Civilisation ; le mot et l'idée*, Paris, la Renaissance du livre, Première semaine. Édition numérique réalisée le 5 février 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada, 1930, P.14.

[44]- Emile Benveniste, *problèmes de linguistique générale : Civilisation, Contribution à l'histoire du mot*. Tome1, Tel, Gallimard, 1966.P. 338.

aux exigences de la modernité. Dans cette perspective, Mirabeau confère au terme une signification liée à la civilité, en opposition aux notions de sauvagerie et de barbarie. Cependant, c'est à Fernand Braudel que revient le mérite d'avoir approfondi cette question et daté l'origine du terme « civilisation » autour de 1732. À cette époque, son premier sens sur le plan juridique désignait la civilité, caractérisant un aspect purement civil et relatif au procès pénal.

Enfin, c'est en 1752, grâce au penseur français Turgot (1727-1781), que le mot acquiert son sens moderne. Ce dernier apparaît dans son ouvrage *L'Histoire cosmique*, bien que Turgot ne l'ait pas publié lui-même. Nous pouvons constater que le concept de civilisation est l'un des plus difficiles à cerner et à définir, en raison de sa complexité et de sa polysémie. L'une des raisons majeures de la diversité des définitions du terme « civilisation » réside dans les spécialisations et les niveaux intellectuels et scientifiques de ceux qui l'analysent. Ainsi, historiens, anthropologues, sociologues, linguistes, psychologues et philosophes définissent ce mot en fonction de leurs écoles respectives et de leurs perspectives conceptuelles et cognitives.

Pour mieux présenter notre approche, nous tenterons d'aborder la notion de civilisation d'un point de vue linguistique et étymologique. Le sens étymologique et linguistique du terme « civilisation », dans les langues européennes et en particulier en français, se trouve dans les dictionnaires et encyclopédies en ligne sur Academic : « Le terme civilisation, dérivé indirectement du latin, civis, signifiant citoyen par l'intermédiaire de civil et civiliser — a été utilisé de différentes manières au cours de l'histoire »[45].

En effet, le terme « civilisation » possède en français trois grandes acceptions, selon les dictionnaires et encyclopédies sur Academic. D'abord : « la civilisation, dans l'acception la plus courante, est le fait de civiliser, c'est-à-dire de porter une société à un niveau considéré comme plus élevé et plus évolué, et c'est, par métonymie, l'état atteint par cette société évoluée »[46]. On note que cette acception inclut une notion de progrès. En plus, l'opposition historique aux termes de barbarie et sauvagerie, comme Mirabeau et d'autres l'ont dit, tend à s'atténuer, notamment depuis l'annonce du principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, le statut d'égalité à

[45] - Voir : https://fr-academic.com/dic.nsf/frwiki/375229
[46] - Voir : https://fr-academic.com/dic.nsf/frwiki/375229

toutes les civilisations étant reconnu.

Ensuite : « La civilisation, c'est aussi l'ensemble des traits qui caractérisent l'état d'évolution d'une société donnée, tant sur le plan technique, intellectuel, politique que moral, sans porter de jugement de valeur »[47]. Par conséquent, nous notons ici que le concept de civilisation exprime l'état de développement atteint par la société en termes d'aspects moraux, spirituels et matériels. D'autre part, nous voyons la relation mutuelle entre les concepts de civilisation et de société. En effet, la civilisation ne peut exister sans une société, car elle est le produit des interactions humaines, des valeurs partagées et des institutions qui structurent la vie en commun. À son tour, la société est façonnée par les éléments qui composent la civilisation : ses croyances, ses pratiques culturelles, ses normes éthiques et ses réalisations scientifiques. Cette interdépendance souligne que la civilisation ne se limite pas à une accumulation de biens matériels ou à des avancées techniques, mais qu'elle est également une expression de la conscience collective et de l'identité d'un groupe humain.

En résumé, la relation entre civilisation et société est complexe et multidimensionnelle. Comprendre cette relation nous permet d'appréhender non seulement la nature de la civilisation elle-même, mais aussi les défis et les opportunités auxquels les sociétés sont confrontées dans leur quête de progrès et de cohésion.

Le troisième sens du terme civilisation dans la langue française est : « L'état auquel sont parvenues quelques cultures dans l'histoire de l'humanité. Cette acceptation est inscrite dans la lignée directe des théories évolutionnistes du XIXe siècle »[48]. Nous notons ici plusieurs observations, parmi lesquelles : le lien entre les notions de civilisation, de culture et d'histoire. Dans le premier sens, le concept de civilisation est dérivé d'un verbe, illustrant l'idée d'une action ou d'un processus, ce qui souligne son caractère dynamique et évolutif. Dans le second sens, il s'agit d'un attribut ou d'un groupe d'attributs qui définissent une société donnée, englobant ses valeurs, ses croyances et ses pratiques. Au troisième sens, le terme désigne un État, indiquant un niveau de développement social et politique atteint par une collectivité.

[47] - Voir : https://fr-academic.com/dic.nsf/frwiki/375229
[48] - Voir : https://fr-academic.com/dic.nsf/frwiki/375229

Nous voulons dire ici que cela reflète l'état de chevauchement, d'ambiguïté et de confusion de ce concept depuis ses débuts. En effet, cette polysémie du mot « civilisation » peut prêter à confusion et complique son analyse. Par exemple, une société peut être qualifiée de "civilisée" en fonction de critères qui varient selon les époques et les contextes, ce qui rend difficile une évaluation universelle de la civilisation.

Enfin, nous notons que le terme « civilisation » en langues latine et européenne comprend aussi le sens de la cité, de la stabilité et de l'organisation. Il semble y avoir une similitude entre les langues arabe et latine, où des concepts similaires évoquent également l'idée de communauté organisée, de vie en société et de normes qui régissent les comportements. Cette analogie linguistique souligne l'importance de la communauté dans le développement de la civilisation, qui repose sur des structures sociales et des institutions communes. Ainsi, le concept de civilisation, tout en étant complexe et en constante évolution, trouve ses racines dans la relation intrinsèque entre l'individu et la société, ainsi qu'entre le passé historique et les aspirations futures. Cette interconnexion soulève des questions sur la manière dont nous comprenons et définissons le progrès civilisateur à travers les âges.

Après avoir donné une définition et une explication de la notion de civilisation d'un point de vue linguistique, nous pouvons nous demander : quelle serait la signification ou le sens de la civilisation d'un point de vue étymologique selon la pensée arabe et européenne ? Nous essayerons d'y répondre à travers l'opinion de deux penseurs arabes et de deux autres penseurs occidentaux

Le premier penseur est Ibn Khaldoun, un grand philosophe arabe qui considère que la civilisation représente la fin de la construction et son déclin vers la corruption, la conclusion du mal et l'éloignement de la bonté. Ibn Khaldoun fait référence ici à la phase finale par laquelle passe un État ou une société lorsque le lien tribal se désintègre et que celle-ci atteint un état de luxe. La civilisation, selon cette expression khaldounienne, est un degré de progrès atteint par les sociétés. De même, Ibn Khaldoun attire notre attention, dans son livre *Al-Muqaddima* (L'Introduction), sur une autre définition de la notion de civilisation lorsqu'il affirme : « La civilisation est le secret de Dieu dans l'émergence de la science et des métiers, appelant ainsi la

civilisation comme un secret de Dieu »[49]. Nous notons dans cette définition khaldounienne que, d'une part, l'auteur lie la science, l'industrie et la civilisation, considérant que la science, les industries et les professions ne sont que des produits de la civilisation par excellence. D'autre part, Ibn Khaldoun déclare que la civilisation est le secret de Dieu dans la manifestation de la science et de l'urbanisme, ce qui nous permet de déduire, à partir de ces mots, le sens de la loi qui favorise l'apparition et la transition de la civilisation. Il soutient également que la civilisation est la principale raison de l'émergence de la science et des industries sous toutes leurs formes. En conséquence, nous pouvons conclure qu'Ibn Khaldoun considère que la science théorique et les industries appliquées ne sont que l'une des formes de la civilisation humaine.

Si telle est l'opinion d'Ibn Khaldoun sur la définition de la civilisation, nous pouvons alors nous interroger sur l'opinion du grand penseur arabe Malek Ben Nabi à ce sujet. En réalité, Malek Ben Nabi définit la civilisation sous plusieurs aspects. Il l'aborde parfois sous l'angle de sa structure, de ses éléments et de ses composantes, et à d'autres moments, il la définit d'un point de vue fonctionnel, en se focalisant sur le rôle principal de la civilisation dans la société. Enfin, l'auteur définit la civilisation en fonction de sa finalité, la considérant comme l'objet du mouvement social dans l'histoire Par exemple, nous voyons que l'auteur définit la civilisation à partir de sa structure et de ses éléments. Il ajoute à ce propos : « la civilisation est l'équation suivante : homme + poussière + temps. Du coup, le problème de la civilisation est celui de l'homme, le problème de la poussière, le problème du temps et ainsi de suite »[50].

Nous remarquons donc que Malek Ben Nabi valorise tout effort ou produit de la civilisation sous la forme de cette interaction initiale entre l'élément humain, qui fournit l'effort, l'élément de la terre, source de la réalisation matérielle, et l'élément temporel, condition préalable à toute opération effectuée par l'homme. Ainsi, comme nous l'avons mentionné précédemment, Malek Ben Nabi définit également la civilisation selon sa fonction, c'est-à-dire qu'il l'évalue en

[49] - Ibn Hassan, Badran, *tendances de la pensée dans le concept de civilisation*, Revue du monde de la culture, 2003, V1, N° 105, p.

[50]- Bin Nabi, Malik, *Les conditions de la Renaissance*, *Problème d'une civilisation*, éditions ANEP, collection patrimoine, date de publication originale : 1949, https://maghreb-magazin.de/wp content/uploads/photogallery/literatur/Bennabi_Malek_Les_conditions_de_la_renaissance.pdf

fonction du rôle qu'elle remplit *:* « la civilisation doit être déterminée d'un point de vue fonctionnel, en ce sens qu'elle est un ensemble de conditions morales et matérielles qui permettent à une société donnée d'offrir à chacun de ses membres, à n'importe quel stade de son âge, l'assistance nécessaire dont il a besoin. La civilisation est ce travail social que fait la société pour fournir l'assurance qui permet à tout individu d'exercer son rôle dans l'histoire »[51]. Autrement dit, l'individu se réalise grâce à des capacités et une volonté qui découlent de la société dont il fait partie. Si une société est en mesure de fournir et d'assurer, à une période historique donnée, de telles conditions morales et matérielles, alors elle peut vivre dans un état de civilisation. Malek Ben Nabi estime donc que toute société où ces conditions existent est une société capable de construire la civilisation humaine

Quant aux deux intellectuels occidentaux mentionnés ci-dessous, il nous suffit de parler du philosophe Will Durant, qui définit la civilisation comme étant : « un système social qui aide l'homme à augmenter sa production culturelle ». Cet auteur considère que «la civilisation se compose de quatre éléments : les ressources économiques, les systèmes politiques, les traditions éthiques et le suivi des Sciences et des Arts »[52]. En fait, la civilisation commence là où s'arrêtent l'anxiété et la tourmente. Nous notons ici que Durant envisage la civilisation sous deux aspects : d'une part, il s'agit d'un système social qui offre à l'homme la possibilité de réaliser des accomplissements culturels, et d'autre part, elle représente l'une des phases de progrès humain dans laquelle la vie tend vers une meilleure organisation, grâce à la disponibilité des éléments qui y conduisent. Nous observons que Durant pose comme condition la stabilité et la sécurité, éléments essentiels à l'émergence de la civilisation, qui sont liés à l'existence d'une société. Selon lui, on ne peut pas bâtir une civilisation sans la présence des facteurs de « sécurité et stabilité », dans la mesure où l'agitation et les malaises ne créent pas la civilisation

Quant au deuxième savant occidental, c'est E.B. Tylor, qui définit la civilisation comme étant :

[51] - Ibid, p.50.
[52] - Will Durant, Histoire de la civilisation, Traduit par Charles Mourey, Editions Cercle du bibliophile, 1967, 461 pages, p 4

« Un degré très avancé de progrès culturel atteint par la science, l'art et la vie politique »[53]. Tylor définit la civilisation comme un certain degré de progrès culturel qui produit des résultats politiques, économiques et sociaux. Il est à noter que cette définition prend en compte l'aspect de la « finalité » de la civilisation, qu'elle cherche à réaliser dans la société, c'est-à-dire atteindre le plus haut niveau de progrès culturel, intellectuel, scientifique et de développement politique. Cela constitue un état avancé pour toute société.

Cependant, la question importante qui se pose ici est la suivante : si la signification du mot « civilisation » est si ancienne, pourquoi ce retard dans son utilisation ? La réponse à cette question est apportée par le penseur français Émile Benveniste dans son livre *Problèmes de linguistique générale : Civilisation, Contribution à l'histoire du mot*, où il s'interroge sur l'apparition tardive du mot « civilisation » malgré son ancienneté. Il donne deux raisons explicatives à ce problème : la première est d'ordre étymologique : à l'époque, il était rare de faire dériver des mots se terminant par le suffixe linguistique « -ization », à l'instar du mot « civilisation ». « De même, les mots poli et policé, civil et civilisé n'existaient pas. Quant au mot police, il avait une importance sociale exclusive éthique, le sens civilisé qui en était dérivé signifiait policer et raffiner les mœurs au point de les rendre civilisées socialement »[54].

La deuxième raison, selon Benveniste, concerne la nature, l'immobilité et la rigidité des sociétés anciennes, tandis que le concept d'urbanisation ou de civilisation implique le renouvellement et la régénération. Benveniste soutient que : « lorsque les sociétés occidentales connaissaient des changements et des modifications, alors le mot civilité qui renvoyait au sens de l'inertie s'était trouvé restreint par rapport au mot civilisation qui renvoyait à la mobilité. Lorsqu'on a voulu développer le sens du mot, on a fait porter au mot civilité, courant à l'époque, le sens de civilisation, ce qui montre un grand changement dans la perception et la représentation de la société »[55]. Ainsi, la perception de la société devient optimiste, ce qui la rend dynamique, changeante, créatrice, novatrice et en mouvement constant vers le progrès. Braudel s'est

---

[53] - E.B. Taylor, Dictionnaire *de l'anthropologie*, édition indienne spéciale, Delhi : Goyal Saab, 1988, p.117.

[54] - Emile Benveniste, *problèmes de linguistique générale : Civilisation, Contribution à l'histoire du mot*. Tome1, Tel, Gallimard, 1966. p.335

[55] -Ibid. p. 337.

exprimé sur cette idée en disant : « Si le mot civilisation a vu le jour, c'est parce qu'on en avait besoin à l'époque »[56].

Après notre tentative de clarifier la signification de la notion de civilisation, nous jugeons approprié d'aborder un sujet d'une importance majeure : le mouvement de la notion de civilisation entre les pays européens, qui ont vu le début de l'émergence de ce concept. Ainsi, nous nous interrogeons : où ce concept a-t-il émergé ? Comment s'est-il déplacé entre les pays, et quelles significations a-t-il prises, variant selon les cultures et les différentes langues ? Nous constatons, en effet, que le concept de civilisation a connu un mouvement de déplacement entre certains pays européens. Comme nous l'avons mentionné plus haut, ce concept est apparu en France, puis, peu de temps après, s'est déplacé vers la Grande-Bretagne aux alentours de 1772, sous le vocable « civilization », après avoir remplacé l'ancien mot « civilité »

Le nouveau dictionnaire anglais fait remonter la première utilisation de la notion de civilisation à 1772, à la lumière du long dialogue qui eut lieu entre les deux auteurs des lexiques, Boswell et Johnson, comme suit : « le lundi 23 Mars en 1772, je suis entré voir le Dr Johnson, propriétaire du célèbre dictionnaire du même nom. Je l'ai trouvé en train de procéder à la préparation de la quatrième édition de son dictionnaire. J'ai vu qu'il n'acceptait pas le mot civilisation dans ce dictionnaire, mais le mot civilité. Quant à moi, j'ai une autre opinion ; j'ai tendance à croire que le mot civilisation est dérivé du verbe civiliser qui, d'après moi, a le mérite d'être l'opposé du terme barbarie plutôt que d'être conforme au mot civilité »[57]. Nous remarquons donc qu'il y a un désaccord entre les chercheurs sur la signification du concept de civilisation.

Puis il ajoute à ce propose : « Je préfère qu'un mot ait un sens lui est propre du fait que deux mots portent le même sens, ce qui était courant. Autrement dit, le mot aurait deux significations : la civilisation au sens de civilité, de raffinement et des manières de civilité, ce qui est le sens courant, et le deuxième concept, le moins connu, est généralement celui dans lequel on trouve

[56] -Fernand Braudel, Grammaire *des civilisations,* Paris, Arthaud –Flammarion, 1987, p. 36
[57] - Emile Benveniste, *problèmes de linguistique générale : Civilisation, Contribution à l'histoire du mot.* Tome1, Tel, Gallimard, 1966. p. 341.

l'idée de sauvagerie et de barbarie »[58].

Nous remarquons que le concept de civilisation possède une histoire dans la langue anglaise qui est égale et similaire à son évolution dans la langue française, en termes de retard dans son apparition et son utilisation. Ainsi, ce mot (civilisation) est devenu courant et connu, comme en témoignent les écrits d'Adam Smith en 1776, ainsi que ceux de John Miller et d'Adam Fergusson, professeur de philosophie morale, dans son livre *Essai sur l'histoire de la société civile* publié en 1767. Ensuite, ce concept est apparu en Allemagne, où les Allemands préféraient utiliser le terme de culture plutôt que celui de civilisation. En effet, après une longue période de polémiques et de discussions, les penseurs allemands considéraient que le concept de culture exprimait également le concept de civilisation. Fernand Braudel a abordé ce sujet dans son livre *Grammaire des civilisations* en disant :

« En Allemagne, après un certain flottement, la distinction aboutira à une sorte de primauté accordée à culture, Kultur, et a` une d'évaluation consciente de civilisation ». Pour A. Tönnies 1922 et Alfred Weber 1935 : «la civilisation n'est qu'un ensemble de connaissances techniques et de pratiques, une collection de moyens pour agir sur la nature. La culture, au contraire, ce sont les principes normatifs, les valeurs, les idéaux, d'un mot : l'esprit. Heureusement que pour l'adjectif culturel, inventé en Allemagne vers 1850 et dont l'usage est si commode, aucune de ces complications ne se présente. Il désigne, en effet, l'ensemble du contenu que recouvrent à la fois civilisation et culture »[59]. Ainsi, le concept de civilisation exprime la vie sociale et matérielle des peuples, tandis que la culture reflète leur dimension spirituelle et morale.

Ils ont déclaré aussi pour le concept de civilisation : « Vers 1819, le mot de civilisation, jusque-là au singulier, la civilisation, passe au pluriel. Dès lors, il tend à prendre un sens nouveau, tout différent : l'ensemble des caractères que présente la vie collective d'un groupe ou d'une époque. On dira la civilisation d'Athènes au V siècle, ou la civilisation française durant le siècle de Louis XIV »[60]. Ainsi, au XIXe siècle, le concept de civilisation est devenu un concept politique,

[58] - Ibid. p. 341- 342
[59] - Fernand Braudel, Grammaire *des civilisations,* Paris, Arthaud –Flammarion, 1987, p.38- 39
[60]- Ibid, p. 39.

exprimant une époque historique et politique spécifique dans l'histoire. Selon Braudel, les penseurs allemands étaient, pendant une certaine période, plus enclins à utiliser le concept de culture, sans pour autant négliger celui de civilisation. Au contraire, ils ont considéré que ce nouveau concept, récemment introduit (civilisation), n'est pas moins important que celui de culture. Cependant, pour eux, le concept de culture reste plus profond et plus complet que le concept de civilisation. Même aux Pays-Bas :

« Le mot civilisation remplace l'ancien terme hollandais Beschaving, dérivé du verbe Beschaven qui signifie civilité et urbanisation, jusqu'au triomphe du mot civilisaté. […] C'est le cas aussi en Italie où le mot civilisation remplace le célèbre mot italien Civilità »[61].

Après cette recherche sur le terme de civilisation et ses significations linguistiques et terminologiques, nous aborderons une étape très importante dans le cadre du processus de définition de l'idée de civilisation. En effet, pour mieux comprendre cette question et en raison de l'importance de sa définition ainsi que de la précision de ses notions connexes, il est nécessaire de présenter certaines définitions et les idées formulées par des philosophes des XVIIIe et XIXe siècles concernant l'idée de civilisation.

Il est également important de noter que toute définition proposée par un philosophe est conforme à sa doctrine philosophique générale, à sa théorie, et à ses réflexions sur le mouvement des civilisations, ainsi que sur les facteurs de leur émergence, leur stabilité, leur diffusion, leurs forces et leurs faiblesses, et au-delà, les raisons de leur effondrement

2-1 : L'idée de civilisation chez certains philosophes et penseurs aux XVIIIe et XIXe siècles.

Nous remarquons que l'idée de civilisation a engendré une problématique depuis son émergence, à savoir un problème de sens : la multiplicité des significations et l'absence d'accord

[61]- Emile Benveniste, *problèmes de linguistique générale : Civilisation, Contribution à l'histoire du mot.* Tome1, Tel, Gallimard, 1966. p.37

entre les intellectuels sur une signification spécifique. Il existe également un problème lié à la confusion entre les concepts de morale, d'État, de société civile, et notamment avec le concept de culture. Ainsi, lorsqu'ils ont voulu définir le concept de civilisation, les penseurs l'ont souvent associé à des notions qu'ils considéraient comme expressives de la civilisation. Par exemple, Hegel lie la civilisation aux concepts d'État et de culture, tandis que Rousseau considère le concept de société civile comme une expression de la civilisation, en opposition à la société primitive.

Concernant la problématique du sens, c'est-à-dire la multiplicité des significations de ce concept, nous pouvons l'illustrer par la question : qu'est-ce que la civilisation ? Quelle est la signification du concept de civilisation ? Il pourrait être utile, pour répondre à ces questions, de revenir d'abord à la seconde moitié du XVIIIe siècle, à la date précise de l'émergence du concept de civilisation, en prenant en compte la signification donnée par son fondateur, Mirabeau, puis d'examiner ses significations chez Rousseau, Kant et Hegel.

La question qui se pose alors est : pourquoi avons-nous choisi ces philosophes plutôt que d'autres ? En effet, pour éviter de tomber dans le piège des préférences parmi les penseurs, nous affirmons qu'il existe de nombreux intellectuels ayant bien discuté du concept de civilisation. Cependant, nous avons choisi ceux-ci parce qu'ils font partie, à nos yeux, des philosophes les plus importants de l'histoire et de la civilisation. De plus, leurs idées sur ce sujet ont été significatives et ont clairement influencé la pensée humaine sur la civilisation, l'État, la société, l'homme et la morale.

D'autre part, les multiples significations que ces penseurs ont données au concept de civilisation ont posé les bases pour tous les penseurs ultérieurs qui l'ont étudié, que ce soit au XIXe ou au XXe siècle. Nous pouvons également affirmer que chacun de ces philosophes a attribué un sens particulier au concept de civilisation. Par exemple, Rousseau a une interprétation différente de celle présentée par Mirabeau, malgré la convergence étroite entre leurs points de vue sur ce concept. Kant, quant à lui, a offert une définition du concept de civilisation qui se rapproche davantage de celle de la culture que de celle de Rousseau (la société civile), bien qu'il partage de nombreuses opinions avec lui. Hegel, de son côté, a également une interprétation différente

de celle de Kant, même s'il s'accorde avec lui sur plusieurs points.

Par conséquent, nous discuterons brièvement de l'idée de civilisation chez Mirabeau en premier lieu, puis chez Rousseau, Kant et Hegel, afin de comprendre les significations du concept de civilisation chez chacun d'eux.

2.2. Premièrement : Victor Riqueti de Mirabeau (1715 – 1789).

Lucien Febvre, Norbert Elias et d'autres pensent que le concept de civilisation est apparu en France en 1756, avec l'écrivain et homme politique Mirabeau. Norbert Elias s'exprime à ce sujet en disant : « Le premier témoignage littéraire de l'élargissement du sens du verbe civiliser en direction de la notion de civilisation se trouve, si l'on s'en remet aux dernières recherches, chez Mirabeau père, au début de la seconde moitié du XVIII siècle »[62]. Mirabeau est donc le premier à étendre le champ du verbe « civiliser » et à associer la caractéristique « civilisation » à ce verbe. Nous sommes ainsi face à un travail purement littéraire et linguistique.

Elias présente également dans son livre La Civilisation des mœurs la définition de Mirabeau du concept de civilisation, lorsqu'il cite les termes choisis par Mirabeau : « J'admire, y lisons-nous, combien nos vues de recherches fausses dans tous les points le sont sur ce que nous tenons pour être la civilisation. Si je demandais à la plupart : En quoi faites-vous consister la civilisation ? On me répondrait : la civilisation d'un peuple est l'adoucissement de ses mœurs, l'urbanité, la politesse et les connaissances répandues de manière que les bienséances y soient et tiennent lieu de lois de détail »[63] Mirabeau poursuit la définition de la civilisation et de sa mission dans la société en disant : « Tout cela ne me présente que le masque de la vertu et non pas son visage, la civilisation ne fait rien pour la société que si elle ne lui donne le fond et la forme de la vertu »[64] .

La définition de la civilisation selon Mirabeau souligne clairement l'importance de la vertu et de la morale comme deux attributs fondamentaux, ainsi que comme critères essentiels de la

[62] - Elias, Norbert, *la civilisation des mœurs*, traduit de l'Allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann – Lévy, paris, 1973, 506 pages, p. 86.
[63] - Ibid, p .83
[64]- Ibid, p. 83 – 84

civilisation et du comportement civilisé. Nous remarquons que les propos de Mirabeau concernant la définition de la civilisation s'opposent à ceux de certains de ses contemporains, car il considère que si une civilisation se limite à la science, à la connaissance, à la richesse, aux arts, etc., sans intégrer la vertu et la morale, alors elle n'est qu'une illusion de civilisation, et non une véritable civilisation. Selon Mirabeau, l'essence de la civilisation réside dans la vertu et la morale élevées. Ainsi, Mirabeau et Rousseau s'opposent à de nombreux penseurs de leur époque.

Enfin, nous affirmons que la définition de la civilisation par Mirabeau constituera pour nous le point de départ et le critère fondamental pour définir et comprendre ce concept. Mais quelle est la perspective de Rousseau sur le sens du concept de civilisation dans ses ouvrages ?

2.3. Deuxièmement : Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778).

Jean-Jacques Rousseau n'utilise pas directement le terme de civilisation. Cependant, dans son ouvrage *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il fait référence au concept d'« homme civil » (l'homme dans l'état de la société civile) en opposition à l'« homme sauvage » (l'homme dans l'état de la nature ou non civilisé). Il utilise également le concept de société civile ou de société à l'état civil (civilisation), en contraste avec le stade de la nature ou du premier état naturel. Le concept de société civile chez Rousseau n'est pas moins important que celui de civilisation tel que nous le connaissons. La question qui se pose alors est la suivante : qui est l'homme civil selon Rousseau ? Qu'entend-il par le concept de l'homme civil ? Qu'est-ce que la société civile ou la société dans le cadre de la civilité ?

En effet, nous constatons que Rousseau fait de nombreuses comparaisons dans l'ouvrage mentionné ci-dessus, où il explique les différences fondamentales entre l'homme sauvage et l'homme civil, ainsi qu'entre la société à l'état naturel et la société civile. Par exemple, Rousseau distingue entre l'homme à l'état naturel et l'homme à l'état civil lorsqu'il dit : « l'homme sauvage et l'homme policé diffèrent tellement par le fond du cœur et des inclinations que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduirait l'autre au désespoir. Le premier ne respire que le repos et la liberté, il ne veut que vivre et rester oisif, et l'ataraxie même du stoïcien n'approche pas de

sa profonde indifférence pour tout autre objet »[65] .

Ainsi, selon Rousseau, l'homme sauvage vit dans un état de liberté et de tranquillité totale, exempt de peurs, de conflits et des maux tels que l'envie, la jalousie et la haine. En revanche, Rousseau décrit l'homme civil en disant :

« Au contraire, le citoyen toujours actif sue, s'agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses : il travaille jusqu'à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre, ou renonce à la vie pour acquérir l'immortalité. Il fait sa cour aux grands qu'il hait et aux riches qu'il méprise ; il n'épargne rien pour obtenir l'honneur de les servir ; il se vante orgueilleusement de sa bassesse et de leur protection et, fier de son esclavage, il parle avec dédain de ceux qui n'ont pas l'honneur de le partager »[66]. Rousseau compare l'homme sauvage à l'homme civil en termes d'émotions et de sentiments. Les sentiments de l'homme sauvage sont plus purs, tandis que ceux de l'homme civil sont souvent entachés de mensonges, d'hypocrisie, de haine, etc.

Il existe donc une grande contradiction entre ces deux types d'hommes. En effet, ce qui procure du bonheur à l'homme civil se compose souvent de choses sans valeur pour l'homme sauvage, et peut même lui causer de la misère. Rousseau souligne également un point très important : l'homme sauvage jouit d'une liberté totale, alors que l'homme civil vit dans un esclavage complet. Par conséquent, nous pouvons conclure que Rousseau croyait que la société civile manque de liberté, c'est-à-dire que la civilisation rend l'homme plus esclave et le prive de sa liberté.

Il en va de même pour l'égalité entre les hommes. Au stade de la nature, ils jouissent d'une pleine égalité, contrairement à la société civile, où cette égalité est absente. Rousseau énonce : : « Il suit de cet exposé que l'inégalité, étant presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain et devient

[65] -Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Édition électronique v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.95 pages, p. 64- 65.
[66] -Ibid, p. 65

enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois »[67]. Nous remarquons que Rousseau considère que l'émergence de la propriété privée, ainsi que des lois et des décisions judiciaires, constitue la principale cause des inégalités et des disparités entre les individus au stade de la société civile. En revanche, au stade primitif, il n'existe pas de disparité entre les gens, à l'exception des différences de capacités naturelles et physiques.

Rousseau souligne également dans le texte précédent que l'émergence de la propriété individuelle et des lois constitue la principale raison du passage de l'homme du stade de la brutalité et de l'état naturel au stade de la société civile et de la civilisation. Au début de la deuxième partie de son deuxième discours, Rousseau affirme ce qui suit : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : ceci est à moi et trouvant des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile »[68]. Nous remarquons que Rousseau estime que l'émergence du droit de propriété, exprimé par la déclaration « Ceci est à moi », est la principale raison de la formation de la société civile. L'image que Rousseau dessine — celle de l'homme qui érige un mur autour d'une terre et affirme : « Ceci est à moi » — revêt une double connotation : celle de la fabrication et celle de l'économie. Ces deux aspects sont essentiels pour comprendre l'essence de la société civile moderne selon Rousseau. En comparant également l'homme sauvage (dans l'état de nature) et l'homme civil (dans le cadre de la civilisation), Rousseau énonce :

« L'homme sauvage, quand il a dîné, est en paix avec toute la nature, et l'ami de tous ses semblables. S'agit-il quelquefois de disputer son repas ? Il n'en vient jamais aux coups sans avoir auparavant comparé la difficulté de vaincre avec celle de trouver ailleurs sa subsistance et comme l'orgueil ne se mêle pas du combat, il se termine par quelques coups de poing. Le vainqueur mange, le vaincu va chercher fortune, et tout est pacifié »[69]. Rousseau nous offre donc, une fois de plus, une image de la simplicité de la vie d'un homme sauvage, qui, en plus d'être dépourvu de maladies cardiaques, vit également sans conflits ni combats. En revanche, Rousseau décrit l'autre aspect, c'est-à-dire l'homme civilisé, en disant :

---

[67] - Ibid, p. 65- 66
[68] - Ibid, p. 65
[69] - Ibid, p. 74

« Mais chez l'homme en société, ce sont bien d'autres affaires ; il s'agit premièrement de pourvoir au nécessaire, et puis au superflu ; ensuite viennent les délices, et puis les immenses richesses, et puis des sujets, et puis des esclaves ; il n'a pas un moment de relâche [……]. De sorte qu'après de longues prospérités, après avoir englouti bien des trésors et désolé bien des hommes, mon héros finira par tout égorger jusqu'à ce qu'il soit l'unique maître de l'univers. Tel est en abrégé le tableau moral, sinon de la vie humaine, au moins des prétentions secrètes du cœur de tout homme civilisé »[70].

Nous constatons donc, à travers le texte précédent, que Rousseau estime que le premier stade naturel est exempt de conflits sociaux et de guerres, où règnent la paix et l'humilité, loin de toutes les maladies sociales. En revanche, il considère que la vie au sein de la société civile, ou de la civilisation, est synonyme de conflits sociaux et de guerres, remplie de maux tels que la haine, l'envie et l'orgueil. En somme, Rousseau dépeint une existence empreinte de souffrances.

Il nous fournit ainsi une description précise de la vie morale et sociale qui prévaut dans la société et dans les villes. Cette image résonne particulièrement avec la réalité de notre vie actuelle dans nos sociétés contemporaines. En effet, à l'inverse de certains penseurs comme Thomas Hobbes, Rousseau croit que l'homme est fondamentalement bon par nature et que son instinct naturel est sain. C'est la société civile et la civilisation qui altèrent cette nature humaine :
« Les hommes sont méchants, cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré ; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits et les connaissances qu'il a acquises ? Qu'on admire tant qu'on voudra la société humaine, il n'en sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparents et à se faire en effet tous les maux imaginables »[71].

Dans son livre, Rousseau critique de nombreux défauts et penchants négatifs des sociétés civiles. Il évoque des exemples tels que le mariage, le divorce, les guerres, le commerce, et bien d'autres aspects, pour prouver que la vie de l'homme au sein de la civilisation et de

[70] - Ibid, p. 75
[71]- Ibid, p.75.

l'urbanisation est devenue plus misérable par rapport à l'état naturel. Il s'attaque particulièrement au luxe et à l'opulence, qu'il considère comme des causes majeures de tous les maux qui affligent la société et l'État. En effet, Rousseau fournit plusieurs raisons expliquant l'effondrement de l'État et de la civilisation, affirmant que le luxe est un facteur fondamental de ce déclin : « Le luxe, impossible à prévenir chez des hommes avides de leurs propres commodités et de la considération des autres, achève bientôt le mal que les sociétés ont commencé […] Le luxe est un remède bien pire que le mal qu'il prétend guérir ; ou plutôt, il est lui-même le pire de tous les maux, dans quelque État grand ou petit »[72].

Ainsi, selon Rousseau, le luxe est la première raison de la faiblesse de la civilisation et de son effondrement. Il soutient également que les arts, l'artisanat, la littérature et d'autres éléments qui pourraient renforcer et enrichir l'État deviennent, en réalité, des facteurs fondamentaux de son anéantissement et de sa décadence. Si l'homme s'y habitue, délaissant ses devoirs et travaux essentiels pour se tourner vers ces distractions et les chérir, cela peut avoir des conséquences désastreuses sur la société. : « De la société et du luxe qu'elle engendre, naissent les arts libéraux et mécaniques, le commerce, les lettres ; et toutes ces inutilités, qui font fleurir l'industrie, enrichissent et perdent les États [. ....] . C'est ainsi que l'État, s'enrichissant d'un côté, s'affaiblit et se dépeuple de l'autre, et que les plus puissantes monarchies, finissent par devenir la proie des nations pauvres qui succombent à la funeste tentation de les envahir, et qui s'enrichissent et s'affaiblissent à leur tour, jusqu'à ce qu'elles soient elles-mêmes envahies et détruites par d'autres »[73].

Nous constatons, à travers les propos de Rousseau, qu'il décrit les raisons de la faiblesse de l'État après qu'il a atteint un degré élevé de progrès, de richesse et de civilisation. Ce déclin résulte de plusieurs facteurs, notamment le progrès des sciences, des arts, des industries et du commerce. Ce luxe et cette facilité de vivre deviennent des causes de l'extrême faiblesse et du déclin de l'État et de la civilisation. Par la suite, un autre pays ou une autre civilisation, encore jeune et forte mais pauvre et moins avancée, finit par éliminer le premier État. Ainsi, selon

[72] - Ibid, p. 77.
[73] - Ibid, p. 77.

Rousseau, l'histoire et la marche des civilisations suivent ce schéma.

En conclusion, Rousseau met en lumière les raisons de l'essor et du progrès des civilisations, tout en soulignant les causes de leur déclin et de leur détérioration. Il aborde également le mécanisme de transfert de civilisation d'un pays à l'autre. De plus, nous observons que Rousseau critique ces raisons de la chute de la civilisation avec un langage ironique, s'en prenant aux opinions et idées de ses contemporains, ces savants et philosophes qui ont adopté et admiré la civilisation et la société civile au point d'en faire un culte, en louant les avancées scientifiques, techniques et économiques de leur époque.

« Que nos savants veuillent bien nous dire pourquoi, loin de multiplier à ce point, ces hommes féroces et brutaux, sans lumières, sans frein, sans éducation, ne s'entre-égorgent pas tous à chaque instant, pour se disputer leur pâture ou leur chasse ? Qu'ils nous expliquent comment ces misérables ont eu seulement la hardiesse de regarder en face de si habiles gens que nous étions, avec une si belle discipline militaire, de si beaux codes, et de si sages lois ? Enfin, pourquoi, depuis que la société s'est perfectionnée dans les pays du Nord […], on n'en voit plus rien sortir de semblable à ces multitudes d'hommes qu'il produisait autrefois ?»[74]. Contrairement à ses contemporains, Rousseau critique son époque et accuse la société civile et la civilisation de son temps de stérilité, affirmant qu'elles produisent des hommes incapables de défendre leur pays contre des ennemis. Cette infertilité et ce déclin, selon lui, attirent d'autres pays, moins avancés et organisés, mais plus rudes et austères, qui cherchent à attaquer les nations civilisées, plus avancées mais également plus dociles.

De plus, Rousseau attire notre attention sur une question essentielle : l'Homme. Pour lui, l'homme est l'élément fondamental à la construction de la civilisation et de la société civile, ainsi qu'à leur défense et leur préservation. C'est pourquoi Rousseau accorde à l'homme et à sa structure interne une place plus importante dans ses théories que celle des systèmes juridiques, économiques et des progrès scientifiques et technologiques

Enfin, si nous demandions à Rousseau : Monsieur Rousseau, souhaitez-vous que nous

[74]- Ibid, p. 78

retournions vivre dans les forêts, avec les animaux, et abandonnions les communautés et les villes ? Il répondrait sans aucun doute par la négative. Au contraire, il nous inviterait à écouter les appels à la morale et aux lois qui nous équilibrent, nous et nos sociétés. Il dirait que, bien que la société civile présente des inconvénients, elle doit être guidée par des principes éthiques solides pour préserver notre humanité et favoriser notre véritable épanouissement : « Ceux, en un mot, qui sont convaincus que la voix divine appela tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligences, tous ceux-là tâcheront, par l'exercice des vertus qu'ils s'obligent à pratiquer en apprenant à les connaître, à mériter le prix éternel qu'ils en doivent attendre ; ils respecteront les sacrés liens des sociétés dont ils sont les membres. »[75]. Ainsi, après avoir sévèrement critiqué sa société, Rousseau exprime sa confiance en cet homme occidental qui a su construire une société idéale, où les lois et les hauts idéaux moraux étaient répandus. Il continue de décrire cette société et ses individus en disant que, dans cette communauté harmonieuse, chaque personne agit non seulement selon son intérêt personnel, mais également pour le bien commun. Les individus sont liés par des sentiments de solidarité et d'empathie, reconnaissant que leur bonheur individuel est inextricablement lié à celui des autres. Rousseau imagine une société où l'éducation et la vertu jouent un rôle central, façonnant des citoyens éclairés, capables de vivre en accord avec leurs principes éthiques. Dans cette vision, la véritable civilisation ne se mesure pas seulement par le progrès matériel, mais par l'épanouissement moral et spirituel de chaque individu. : « ils obéiront scrupuleusement aux lois et aux hommes qui en sont les auteurs et les ministres, ils honoreront surtout les bons et sages princes qui sauront prévenir, guérir ou pallier cette foule d'abus et de maux toujours prêts à nous accabler, ils animeront le zèle de ces dignes chefs, en leur montrant sans crainte et sans flatterie la grandeur de leur tâche et la rigueur de leur devoir»[76].

De même, Rousseau exprime ici l'originalité de sa pensée ainsi que son attitude envers l'homme, la société et la civilisation. Il propose une solution pour surmonter la faiblesse de la société civile et le recul de la civilisation, en se débarrassant des maux et de la corruption qui s'y propagent. Cette solution repose sur l'éthique et l'adhésion à des valeurs morales humanistes élevées. Selon Rousseau, comme il l'a souligné dans son ouvrage *Émile ou De l'éducation*, cette transformation passe par une éducation correcte et équilibrée. Par conséquent, nous pouvons observer que Kant, qui viendra après Rousseau, confirmera ses idées et partagera de nombreuses opinions avec lui.

[75] - Ibid, p. 78
[76] - Ibid, p. 79

En conclusion, nous pouvons affirmer que Rousseau utilise les concepts d'homme civil et de société civile, qui correspondent à notre époque au concept de civilisation, en opposition à l'homme sauvage et au premier état naturel. Pour Rousseau, la société civile est la source des maux, des corruptions et des maladies sociales et morales. Avec la société civile, l'homme perd sa liberté et sa dignité, et l'inégalité ainsi que les différences de classes sociales entre les individus se répandent.

Cependant, si nous suivons l'évolution de la pensée de Rousseau, nous constaterons que toutes les idées que nous avons évoquées précédemment concernant le premier état naturel d'une part, et la société civile d'autre part, ont été présentées dans son livre *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, publié en 1754. Toutefois, nous remarquons que Rousseau, après huit ans de réflexion et d'évolution intellectuelle, a révisé son regard sur la société civile et l'état civil dans son ouvrage *Le Contrat social ou les Principes du droit politique*, publié en 1762. Dans ce livre, il exprime sa nouvelle vision de la société civile en déclarant :

« Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que, la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme […] Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, son âme tout entière s'élève à tel point que, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme »[77].

À travers le texte précédent, nous constatons un développement et un changement significatifs dans les idées de Rousseau concernant l'état civil. Ses réflexions deviennent plus logiques et pratiques, en particulier lorsqu'il évoque les bénéfices que l'homme peut tirer de son passage à l'état civil, tels que la justice, la morale et une forme de liberté intellectuelle. Rousseau semble ici suggérer que l'homme, dans l'état civil, acquiert une intelligence, une rationalité et un professionnalisme supérieurs, contrairement à son existence dans l'état naturel, où il vivait à un stade de primitive naïveté.

[77] - Jean-Jacques Rousseau (1762), Du *contrat social ou Principes du droit politique*, Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie retraité du Cégep de Chicoutimi, Une édition produite à partir du texte publié en 1762. Paris : Union Générale d'Éditions, 1963. Le monde en 10-18, pp. 1 à 198.page 20.

Rousseau poursuit ensuite cette analyse comparative en pesant ce que l'individu perd dans l'état civil par rapport à ce qu'il y gagne : « ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède.[…] , il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale ; et la possession, qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété, qui ne peut être fondée que sur un titre positif. On pourrait, sur ce qui précède, ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »[78].

La liberté était une obsession centrale pour Rousseau, comme on peut le constater dans l'ensemble de ses œuvres, notamment lorsqu'il décrit l'état naturel. Cet état, qu'il considérait comme un environnement idéal, offrait la possibilité de vivre dans une liberté absolue. Cependant, dans *Le Contrat social*, il reconsidère cette perspective en affirmant que l'état civil, bien qu'imparfait et propice à l'injustice, peut également devenir un cadre où l'individu peut vivre librement et avec dignité.

Dans Le Contrat social, Rousseau distingue trois types de libertés. Premièrement, la liberté naturelle, qui existe dans l'état de nature, est caractérisée par sa limitation. Ensuite, la liberté civile, présente dans la société civile, est presque absolue ; elle est cependant encadrée par la volonté générale, qui représente la volonté collective de la société. Enfin, la liberté morale, un concept que l'homme ne peut expérimenter qu'au sein de la société civile, élève l'individu au-delà de ses instincts et désirs animaux. Par la liberté morale, l'homme atteint un degré élevé de liberté, car il se soumet aux lois qu'il a lui-même établies, s'alignant ainsi sur sa propre raison.
De plus, Rousseau modifie son point de vue sur l'inégalité entre les individus. Dans son ouvrage *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il expose l'idée que les inégalités sont intrinsèques à l'état naturel. En revanche, dans Le Contrat social, il soutient que la société civile peut promouvoir une forme d'égalité entre les citoyens, contraste marqué par rapport aux disparités qui prévalaient dans l'état primitif.

La question cruciale ici est de comprendre les raisons qui ont poussé Rousseau à réévaluer sa conception de la société civile et à lui accorder une importance nouvelle. En effet, son évolution de la perception négative à une vision plus positive de la société civile soulève des interrogations sur les fondements de ce changement. Une autre question importante est de savoir

[78] - Ibid, p. 22

comment Rousseau a trouvé une solution aux défis posés par le passage de l'état naturel primitif à l'état civil. Pour répondre à la première question, il est essentiel de noter que la pensée de Rousseau a connu un développement intellectuel significatif entre 1754, année de la publication de *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, et 1762, lorsque *Le Contrat social* a été publié. Cette période a été marquée par une maturation de sa réflexion, influencée par ses expériences, ses lectures et son interaction avec d'autres penseurs contemporains.

Quant à la seconde raison, Rousseau exprime sa solution dans *Le Contrat social*. Il y souligne l'importance d'un contrat social, où les individus s'unissent pour former une volonté générale qui transcende les intérêts particuliers. Ce contrat permet de créer des lois et des institutions qui, bien qu'imparfaites, visent à promouvoir la justice, la morale et la liberté. En s'engageant dans ce contrat, les citoyens acceptent de se soumettre aux règles qu'ils ont eux-mêmes établies, favorisant ainsi un équilibre entre la liberté individuelle et le bien commun. « Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être »[79].

Ainsi, Rousseau exprime sa préoccupation profonde pour l'humanité, craignant qu'elle ne périsse et ne disparaisse en raison des contradictions et des obstacles engendrés par l'état naturel. Dans cette configuration, les forces de la nature et des passions humaines peuvent dépasser les capacités des individus, rendant la survie individuelle de plus en plus précaire. Face à cette réalité, l'union entre individus devient une nécessité existentielle, permettant de former le noyau de la société.

À ce stade, il est essentiel de répondre à la deuxième question soulevée précédemment, concernant la constitution de la société. Dans *Le Contrat social,* Rousseau propose une théorie qui explique les raisons fondamentales nécessaires à la formation de la société civile. Il avance que pour surmonter les défis posés par l'état naturel, les individus doivent s'engager dans un contrat social, par lequel ils renoncent à certaines libertés individuelles au profit d'une structure collective régie par la volonté générale. Rousseau souligne que cette volonté générale ne représente pas simplement la somme des intérêts particuliers, mais plutôt une volonté supérieure qui vise le bien commun. Il affirme que chaque membre de la société doit se

[79] - Ibid, p. 16.

soumettre à cette volonté collective, créant ainsi une harmonie sociale et permettant à chaque individu de jouir d'une véritable liberté. Il déclare à cet égard que :

: « Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces […]. Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs ; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire et sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté, ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes : Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le Contrat social donne la solution »[80]

Ainsi, la solution proposée par Rousseau repose sur la formation de ce qu'il appelle le contrat social. Ce contrat est établi entre les membres de la société et a pour mission essentielle de préserver la vie, la liberté et la dignité de chacun. Il s'agit d'un pacte par lequel les individus acceptent de renoncer à certaines de leurs libertés naturelles pour garantir la sécurité et la protection de tous, tout en maintenant leurs droits fondamentaux. Rousseau souligne que ce contrat constitue le fondement même de la société civile, de l'État et du gouvernement. Il est, en quelque sorte, le germe à partir duquel émerge une organisation sociale capable de défendre non seulement la vie et les biens des citoyens, mais aussi leur dignité et leurs libertés. Rousseau affirme que : Le contrat social est la condition essentielle qui permet aux individus de passer d'un état de nature chaotique à une société organisée, où la volonté générale guide les actions collectives. Il dit à ce propose :

« Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. »[81]. Rousseau développe donc en détail sa vision de la formation de la société et de

[80] - Ibid p. 16 – 17
[81] - Ibid, p. 17

l'État, fondée sur ce qu'il nomme le contrat social. Il souligne que ce contrat doit être compris comme une convention par laquelle les individus acceptent de s'associer pour former une communauté politique. En faisant cela, ils s'engagent à respecter les lois et les normes qui garantissent le bien-être collectif. Dans cette perspective, Rousseau explique que chaque individu, en participant à ce contrat, renonce à certaines de ses libertés naturelles en échange d'une protection et d'un cadre social qui favorisent leur épanouissement.

Rousseau insiste également sur le fait que le véritable fondement de la légitimité politique repose sur l'accord mutuel des citoyens. La société doit être gouvernée par des lois émanant de la volonté générale, ce qui signifie que les décisions politiques doivent refléter l'intérêt collectif plutôt que des intérêts privés. Il conclut en soulignant que le contrat social ne se limite pas à une simple entente entre individus, mais représente un acte de création qui permet à la société de naître et de se développer. Ainsi, il pose les bases d'un nouvel ordre social, où la justice et l'égalité sont au cœur de l'organisation politique. Il ajoute aussi : « Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de cité (a), et prend maintenant celui de république ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, souverain quand il est actif, puissance en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de peuple, et s'appellent en particulier citoyens, comme participant à l'autorité souveraine, et sujets, comme soumis aux lois de l'État »[82].

À travers ses propos, Rousseau met en avant l'originalité de sa pensée en soulignant l'importance de l'implication des citoyens dans le choix de leurs dirigeants, qui doivent eux-mêmes être issus du peuple. Les citoyens, tout en jouissant de droits fondamentaux, ont également des devoirs envers l'État qu'ils ont contribué à créer et à organiser. De plus, Rousseau présente une théorie significative en science politique, et en sociologie politique en particulier, en introduisant des concepts clés tels que "citoyens", "peuple", "État", "corps politique" et "gouvernement". À travers sa théorie politique, il cherche à établir les bases d'une nouvelle pensée politique et sociale adaptée à la société française. L'impact de la pensée de Rousseau est indéniable ; sa théorie politique a profondément influencé l'avenir de la société française et européenne. En outre, Rousseau, avec sa théorie du contrat social, se distingue clairement des penseurs comme John Locke et Thomas Hobbes. Sa proposition offre une approche plus

[82]- Ibid, p. 17-18

développée et équilibrée par rapport à leurs idées, en réconciliant les notions de liberté individuelle et de responsabilité collective au sein d'une société civilisée.
Ces sont les idées les plus importantes que Jean-Jacques Rousseau nous présente concernant le concept de civilisation se concentrent sur une critique profonde de la société civile et des conséquences de son développement, tout en proposant une voie vers un idéal politique et moral. Mais quelles sont alors les significations les plus importantes fournies par le philosophe Kant par rapport au concept de civilisation ? Quelle est la compréhension de Kant du concept de civilisation ?

2.4. Troisièmement : Emmanuel Kant.

Kant aborde les concepts de civilisation, de culture, d'éthique et d'État dans ses œuvres. Nous pouvons particulièrement invoquer l'ouvrage *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*. Dans ce travail, Kant présente neuf conjectures majeures, à travers lesquelles il exprime ses points de vue essentiels sur la philosophie de l'histoire et de la civilisation. Dans la septième de ces conjectures, il définit le concept de civilisation en affirmant : « Nous sommes hautement cultivés (kultiviert) dans le domaine de l'art et de la science. Nous sommes civilisés (zivilisiert), au point d'en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tout ordre. Mais quant à nous considérer comme déjà moralisés, il s'en faut encore de beaucoup. Car l'idée de la moralité appartient encore à la culture ; en revanche, l'application de cette idée qui aboutit seulement à une apparence de moralité (Sittlichkeit) dans l'honneur et la bienséance extérieure, constitue simplement la civilisation (Die Zivilisation) »[83]. En analysant ce texte, nous pouvons conclure que Kant définit à la fois les concepts de civilisation et de culture, tout en établissant une distinction claire entre eux. La civilisation, comme nous l'avons noté ici, est constituée d'un ensemble de phénomènes sociaux, d'usages et de lois par lesquels l'homme cherche à dominer la nature. Un exemple en est la construction de barrages pour contrôler les crues des rivières et prévenir les destructions qu'elles peuvent causer. En revanche, la culture se distingue nettement de la civilisation. Selon la philosophie des Lumières (Aufklärung) du XVIIIe siècle, la culture représente le développement de l'esprit, c'est-à-dire

[83] - Kant, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle*, traduit par L. Ferry, édition Gallimard, Folio, 1784, p. 489.

de la pensée, fondée sur la connaissance et la raison.

Kant soutient, comme nous l'avons noté précédemment, que l'éthique (Ethik) relève de la culture, car sa morale repose exclusivement sur la raison et ses impératifs catégoriques, et non sur des normes sociales telles que la décence ou l'honneur, qui relèvent de la civilisation. Ainsi, selon Kant, la culture, tout comme la morale, appartient au domaine de l'esprit et de la raison, tandis que le concept de civilisation, en revanche, ne s'inscrit pas dans cette perspective.

Comme dans le texte précédent, nous remarquons que Kant accorde une place très importante à la culture, notamment lorsqu'il affirme que la morale en fait partie. Il la considère même comme plus essentielle que la civilisation, qui n'est que l'apparence de l'homme. Par conséquent, il est crucial d'étudier le concept de culture chez Kant et de répondre à la question suivante : quel est le concept de culture selon Kant ? Dans les *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité*, présentées par Kant en 1786 dans le numéro de janvier de la revue *Berlinische Monatsschrift*, et plus précisément dans la troisième conjecture, il mentionne le concept de culture comme une étape importante du développement humain. Dans cette conjecture, notamment dans la note finale, en évoquant l'importance de la paix et en critiquant les guerres ainsi que les comportements bellicistes qui pourraient éclater à l'avenir, Kant écrit

: « C'est à cela que sont consacrés toutes les forces de l'État (der Staat) , tous les fruits de sa culture, qui pourraient être employés à l'accroissement de cette culture […] au degré de la culture où se tient encore le genre humain, la guerre est donc un moyen indispensable de la promouvoir ; et ce n'est qu'au terme du complet développement de la culture »[84].

Il est donc clair que Kant considère le concept de culture comme une étape du développement humain. Cela est également confirmé dans la quatrième des neuf conjectures, où il évoque le concept de culture tout en soulignant que la résistance — c'est-à-dire la résistance de l'individu face à ses voisins et à d'autres, ainsi que celle des autres à son égard et à ses concurrents — est la principale raison de l'émergence de tous les talents et capacités humaines. Cela marque ainsi

[84] - Kant, Emmanuel, *Histoire et politique*, annoté par M. Castillo, traduit par G. Leroy, ouvrage traduit avec le concours du centre National du livre, libraire philosophique J. Vrin, Paris , 1999 , 190 Pages , p. 114.

la transition du premier état naturel (le stade primitif) au stade de la culture. Dans ce contexte, il déclare : « C'est alors cette résistance qui réveille toutes les forces de l'homme, qui le porte à vaincre sa propension à la paresse et, poussé par la soif insatiable des honneurs, du pouvoir ou de la possession, à se faire un rang parmi ses congénères, qu'il ne peut souffrir mais dont il ne peut se passer. C'est alors que se font véritablement les premiers pas de l'état brut à la culture, qui consiste très exactement dans la valeur sociale de l'homme : c'est là que tous les talents se développent peu à peu »[85] . Ensuite, Kant poursuit en décrivant sa vision de la manière dont la société humaine se forme en déclarant : « grâce à l'avancement continu des lumières, se constituent aussi les bases d'une manière de penser qui peut, avec le temps, convertir la grossière disposition naturelle aux distinctions morales en principes pratiques déterminés et ainsi finalement, d'un accord obtenu pathologiquement pour constituer une société (die Gesellschaft), faire un tout moral »[86].

Vers remarquons donc que Kant considère la culture comme une étape sociale, un mouvement vers le développement. Dans le texte précédent, il exprime une critique directe à Rousseau, en affirmant que le concept de culture est plus développé et avancé que l'état naturel. L'homme atteint cette étape grâce au conflit, à la compétition et à la résistance aux autres. À ce stade (le stade de la culture), la société est façonnée par ses valeurs, ses coutumes et ses systèmes. En d'autres termes, la culture se situe ici à égale distance entre l'état de nature et la moralité.

Par conséquent, nous concluons que Kant identifie trois étapes du développement humain : l'étape naturelle (natürlicher Schritt : l'étape de la sauvagerie et de la barbarie), l'étape de la culture (l'étape de la société civile) et l'étape de la moralité, qui est la plus élevée jamais atteinte. C'est le résultat d'un progrès continu où l'homme possède pleinement sa conscience et sa pensée, et développe tous ses talents intellectuels et moraux, y compris le talent du jugement et du sentiment. Kant accorde donc une place très importante au concept de culture, au détriment de celui de civilisation. La question qui se pose alors est la suivante : pourquoi Kant a-t-il donné au concept de civilisation une place moins importante par rapport à celui de culture ?

---

[85] - Ibid, p 90
[86] - Ibid. p 91

Pour répondre à ces questions et découvrir la signification du concept de culture selon Kant, ainsi que sa place et son importance par rapport au concept de civilisation, il peut être utile de se référer au penseur allemand Norbert Elias, dans son ouvrage *La civilisation des mœurs*. Norbert Elias a étudié les concepts de culture et de civilisation en Allemagne, en France, ainsi que dans d'autres pays et sociétés de la civilisation occidentale. Il a examiné ces concepts sous des angles social, intellectuel, historique et politique. Il soutient que le concept de culture en Allemagne au XVIIIe siècle remplit la même fonction que le concept de civilisation en France, en Italie et en Angleterre. Ainsi, le concept de culture est plus original pour les Allemands, tandis que le concept de civilisation arrive en deuxième position. À cet égard, Elias déclare :

« La notion française de civilisation est issue de tout comme la notion allemande correspondante à culture de ce mouvement d'opposition de la deuxième moitié du XVIII siècle »[87] .Il rajoute : « La notion de civilisation reflète les destinées sociales spécifiques de la bourgeoisie française et celle de culture qui reflète celle de la bourgeoisie allemande. C'est une arme de l'opposition des classes moyennes et plus spécialement de ses éléments intellectuels dans leur lutte sociale interne »[88].

Nous constatons à travers les mots d'Élias que le concept de culture a occupé une place plus importante en Allemagne. Il n'est donc pas surprenant que Kant y ait attaché tant d'importance. La question qui se pose alors est la suivante : pourquoi le concept de culture a-t-il acquis une telle importance chez certains penseurs allemands, dont Kant, selon Elias ?

Dans le texte précédent, Élias répond à cette question en considérant que le concept de culture était l'arme intellectuelle de la bourgeoisie intellectuelle allemande dans son opposition à la classe dirigeante aristocratique. Ainsi, l'adoption du concept de culture au détriment du concept de civilisation exprime une contradiction de classe sociale au sein de la société allemande, entre la classe intellectuelle bourgeoise (à laquelle appartient Kant) et la classe aristocratique dominante, qui privilégie le concept de civilisation.

---

[87] - Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, traduit de l'Allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann – Lévy, paris, 506 pages, 1973, Pp 82 – 83.
[88] - Ibid, p 82 – 83.

C'est l'interprétation d'Elias, mais nous pouvons y répondre en soulignant, par exemple, que Mirabeau appartenait à la noblesse française. De plus, qu'est-ce qui nous indique que Kant était véritablement critique envers l'aristocratie ? Il éprouvait une grande admiration pour Frédéric II, roi de Prusse, et sa critique de la civilisation s'applique tout autant aux hypocrites bourgeois "civilisés" qu'aux aristocrates ! Nous pourrions formuler une observation similaire à propos de Rousseau et de la société civile.

En effet, nous constatons qu'Elias confirme à plusieurs reprises, dans son ouvrage *La civilisation des mœurs*, l'explication que nous avons présentée précédemment sur les raisons pour lesquelles le concept de culture occupe une place importante en Allemagne. Par exemple, dans son analyse de la contradiction entre les classes sociales en Allemagne — c'est-à-dire entre la classe intellectuelle bourgeoise à laquelle Kant appartient d'une part, et la classe dirigeante d'autre part — Elias argumente à propos de la classe dirigeante aristocratique : « Et c'est là la classe que vise Kant quand il dit: que nous sommes civilisés à satiété pour exercer les politesses et les convenances sociales, et quand il évoque: ce qui dans l'amour de l'honneur ressemble à la morale»[89]. Certes, c'est une grande simplification de la part d'Elias d'assimiler la philosophie bourgeoise du XVIIIe siècle à une telle vision, car elle est en réalité bien plus complexe. Selon les propos d'Élias, lorsque Kant utilise le concept de civilisation (comportement civilisé, caractéristiques de la civilisation), il cherche à critiquer la classe aristocratique dominante qui a employé ces termes (urbanisation, politesse, civilité, etc.) pour se démarquer du reste du peuple, ce dernier étant en même temps décrit comme brutal et barbare par cette même aristocratie.

Ainsi, le penseur Elias nous fournit des raisons logiques et sociales qui ont conduit Kant à accorder au concept de culture une place importante. Il est essentiel de souligner l'importance d'étudier les conditions sociales et politiques qui incitent un penseur ou un philosophe à développer ses théories et idées, ou qui l'amènent à adopter une théorie plutôt qu'une autre. Pour Kant, il est d'ailleurs crucial de connaître et d'étudier les conditions sociales, politiques et économiques du XVIIIe siècle en Allemagne. Ces conditions ont sans doute fortement influencé

[89] - Ibid, p. 22.

la formation de sa pensée. Par ailleurs, nous examinerons dans les chapitres suivants comment cette distinction entre les concepts de civilisation et de culture s'est développée au XXe siècle, prenant des formes plus complexes et parfois dangereuses.

Pour bien comprendre le sens du concept de culture chez Kant, il convient de noter qu'il utilise le mot "culture" dans deux sens distincts. Dans le premier sens, il désigne un stade de développement qui correspond à la société civile, en opposition à celui de la brutalité et au premier état naturel. Cette étape, qui est le résultat du développement, du progrès, de l'éducation et de la formation, évolue vers la phase morale. En d'autres termes, comme le souligne Kant, il s'agit d'une société qui progresse pour atteindre le stade de la moralité, lequel est principalement lié à la culture. Ainsi, la culture, dans ce contexte, représente le développement de l'esprit (la pensée) fondé sur la connaissance et la raison

Quant au deuxième sens de la culture, qui est ici celui de **Bildung**, signifiant "formation", Kant l'a évoqué dans la septième conjecture de son ouvrage *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, ainsi que dans ses *Réflexions sur l'éducation* ou *Traité de pédagogie*. Dans la septième conjecture, nous constatons que Kant considère la culture comme parallèle à la formation et à l'éducation. Il écrit : «nous sommes à un haut degré cultivés (kultiviert) grâce aux arts et aux sciences , nous sommes civilisés (zivilisiert), jusqu'à la saturation en fait de bonnes manières et de convenances sociales en tout genre , mais il s'en faut de beaucoup pour que nous puissions nous tenir pour déjà moralisés , car l'idée de moralité fait , elle aussi , partie de la culture , alors que la mise en pratique de cette idée qui tend seulement à la reproduction des mœurs dans le culte de l'honneur et les convenances extérieures , constitue simplement la civilisation (Die Zivilisation) »[90].

Ainsi, comme le souligne Kant, il existe un autre sens pour le concept de culture, qui concerne l'éducation et la formation. Dans son ouvrage *Réflexions sur l'éducation* ou *Traité de pédagogie*, Kant développe également son analyse sur l'éducation, ses types et méthodes, ainsi que sa relation avec la culture et la formation. Il considère ici la culture comme une forme d'éducation

[90] - Kant, Emmanuel, *Histoire et politique*, annoté par M. Castillo, traduit par G. Leroy, ouvrage traduit avec le concours du centre National du livre, libraire philosophique J. Vrin, paris, 1999, 190 Pages, p 96.

et de formation : « La partie positive de l'éducation physique (körperliche Bildung) est la culture. C'est par-là que l'homme se distingue de l'animal. Elle consiste surtout dans l'exercice des facultés de son esprit. C'est pourquoi les parents doivent fournir à leurs enfants des occasions favorables »[91].

Perfectionnement « Bildung » constitue un excellent moyen pour l'éducation, la formation et le perfectionnement du comportement humain, dans le but de le civiliser et d'atteindre le stade de la culture « civilisation ». Nous constatons donc que la culture, à laquelle appartient l'éthique, représente l'aspect théorique et intellectuel de ce stade éthique. En d'autres termes, l'éthique appartient théoriquement à la culture, mais elle s'exprime parfois par des comportements civilisés.

Il est utile de souligner que, dans la septième conjecture mentionnée précédemment, Kant accorde une place très importante à la science et aux arts dans le développement de la société. Selon lui, nous atteignons un haut degré de politesse et de culture grâce à ces disciplines : « L'éducation (Bildungswesen) suppose l'apprentissage des sciences et la fréquentation des œuvres d'Art. L'expérience de la beauté artistique développe en nous l'aptitude à ressentir un plaisir désintéressé et universellement communicable, analogue au respect que nous devons éprouver pour la loi morale. Les sciences assurent de leur côté la formation du jugement, qui doit devenir impartial et critique, afin de développer l'autonomie intellectuelle et morale »[92].

Ainsi, grâce à l'éducation, nous accédons à la science et aux arts, qui jouent un rôle essentiel selon Kant. L'art développe la sensibilité et le sentiment, c'est-à-dire l'énergie émotionnelle positive chez l'homme, tandis que la science favorise la capacité de jugement et de critique, rendant l'individu plus indépendant et plus libre sur les plans intellectuel et moral. De même, nous devenons plus cultivés et polis par l'éducation, l'art et la science. Nous devenons également plus civilisés en appliquant ce que nous avons appris grâce à l'éducation et à la culture, ainsi qu'en intégrant des principes éthiques dans notre comportement, notre apparence et nos

[91] - Kant Emmanuel, *Réflexions sur l'éducation ou Traité de pédagogie* (1803), Traduction de Jules Barni, 73 pages, p. 32, http://www.acgrenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/kant_pedagogie.pdf
[92] - Ibid, p.33

relations sociales.

En ce qui concerne l'éthique chez Kant, notre analyse révèle qu'il distingue deux niveaux d'éthique. Le premier niveau, où la morale se situe au stade de la civilisation et de la société, agit comme un contrôle des tendances sous l'autorité de restrictions légales. Cela permet de passer du stade de la primauté humaine à la nature à celui de la décence et de l'étiquette sociale. Ainsi, la morale est ici soumise à une autorité extérieure à l'homme, dont la source est l'autorité sociale et légale.

Le deuxième niveau d'éthique correspond au dernier stade de l'échelle de développement, c'est-à-dire le stade de la moralité ou de la pleine moralité. Ce type de morale suppose la bonne foi, c'est-à-dire que nous accomplissons nos actions non pas sous la contrainte ou la peur de la loi, mais par respect pour celle-ci. À ce stade, la source de la morale est interne, mystique, et repose sur la bonne foi dans nos actions. Enfin, selon Kant, l'homme, au stade de la culture (la société civile), se débarrasse lentement de la téléologie de la nature, qui a conditionné son développement et ses compétences. Il devient ainsi capable de choisir, c'est-à-dire qu'il acquiert la liberté de décider de ses actions et de ses comportements envers autrui, sous l'auspice et le soutien de la culture. Ce processus le conduit finalement au dernier stade, celui de la moralité, où l'homme possède pleinement sa conscience, sa pensée et sa liberté morale d'agir.

Mais dans cette optique comment Kant conçoit le concept de progrès ? L'homme, selon Kant, évolue d'un état de brutalité et de barbarie, dépourvu de valeurs morales, vers le stade de la culture (société civile), où la nature impose téléologiquement des valeurs morales pour préserver l'existence humaine et les relations avec autrui. Ainsi, la nature crée certaines tendances, mais la réalisation des valeurs morales dépend du libre choix de l'individu.

À partir de ce stade, l'homme progresse vers celui de la civilisation, où il applique les valeurs et les habitudes morales et sociales qu'il a apprises, tant dans sa vie personnelle que dans ses relations et son apparence extérieure. Dans ses nombreuses œuvres, Kant évoque le concept de progrès vers un avenir meilleur. Par exemple, en 1798, dans *Le Conflit des facultés* (Der Streit der Fakultäten), il aborde à nouveau la question qu'il avait posée dans *Le Projet de paix perpétuelle* (*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*) en 1795. Dans *Le Conflit des*

facultés, notamment dans le conflit entre la faculté de philosophie et celle de droit, Kant cherche à répondre à la question : l'humanité est-elle en voie d'amélioration ?

Pour éclairer ce sujet, nous pouvons tirer quelques conclusions en nous référant aux œuvres de Kant et à ses écrits mentionnés plus haut :

Le premier fait à souligner est que, pour Kant, la question du progrès ne réside pas dans l'histoire naturelle de l'homme, c'est-à-dire dans son développement physiologique et physique, mais plutôt dans l'histoire morale de l'homme. À ce sujet, Kant déclare que : « on réclame un échantillon de l'histoire humaine, et qui soit celui-là, non du passé, mais de l'avenir, et donc une histoire prédictive […]. Ajoutons qu'il ne s'agit pas non plus de l'histoire naturelle de l'homme - de savoir s'il se pourrait qu'apparaissent de nouvelles races dans l'avenir, mais de l'histoire morale, ce qui veut dire qu'on ne fait pas référence au concept d'espèce, singulorum, mais à la totalité des hommes rassemblés en société sur la terre et divisées en peuples, universorum, quand la question est de savoir si le genre humain globalement est en progrès (Fortschritt) constant vers le mieux »[93]. Ainsi, comme nous l'observons dans ce texte, la question du progrès vers le meilleur est inscrite dans l'histoire morale de l'homme.

Le deuxième fait à souligner est que Kant estime que la mesure du progrès vers le mieux dans l'histoire de l'humanité n'inclut pas les individus en particulier, mais se limite plutôt à l'espèce humaine dans son ensemble. En effet, le progrès et le développement de l'individu se manifestent au niveau physique ou physiologique, tandis que pour l'humanité, il s'agit d'un progrès moral, limité aux sociétés, aux pays et aux peuples. Cependant, quelqu'un pourrait alors se demander si, pour Kant, l'action morale ne concerne qu'un libre choix de la part d'un individu.

En fait Kant répond à cette question en disant: « une action impossible à situer dans le temps, et qui fasse conclure au progrès vers le mieux comme conséquence inévitable, conclusion qui pourrait alors aussi être étendue à l'histoire du passé, à savoir que l'humanité n'a pas cessé de progresser, un événement donc qui ne doive pas être considéré comme étant lui-même la cause

[93] - Marceline Morais, « La vocation pédagogique de l'Histoire chez Kant et son Horizon Cosmopolitique », Centre Sèvres « Archives de Philosophie » 2003/4 Tome 66 | pages 603 à 633 ISSN 0003-9632, https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2003-4-page-603.htm , p. 22

du progrès, mais seulement comme un indicateur, comme un signe historique et puisse prouver ainsi la tendance du genre humain envisagé dans sa totalité, c'est-à-dire non pas au niveau de l'individu, car cela supposerait un dénombrement et un calcul interminables , mais, il a divisé en peuples et en États»[94]. Dans cette optique, Kant nous assure que le progrès vers le meilleur ne se manifeste pas au niveau de l'individu, car sa vie est trop courte pour que nous puissions le juger en termes de progrès. En revanche, ce progrès s'opère au niveau de l'espèce humaine dans son ensemble. C'est donc au sein des civilisations, des États et des peuples que nous pouvons évaluer s'ils sont en progrès ou non, car leur durée de vie est généralement plus longue que celle des individus.

Donc, la question se pose ici : pourquoi ce type de progrès, selon Kant, n'inclut-il pas les individus, mais se concentre-t-il plutôt sur les peuples, les civilisations et les États ? Dans son ouvrage *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite* (*Entwurf zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*) , en particulier dans la deuxième conjecture, Kant aborde le progrès et le développement, passant du stade de la nature à celui de la civilisation (culture), et il évoque la vie du genre humain de la manière suivante :

« Chez l'homme, en tant qu'unique créature raisonnable sur la terre, les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison étaient destinées à n'atteindre leur complet développement que dans l'espèce et non dans l'individu »[95]. Il s'agit en effet du développement des dispositions favorables à la morale.

« La raison, dans une créature, est la faculté d'étendre le domaine des règles et des visées. […], Elle n'opère toutefois pas elle-même selon l'instinct, mais elle a besoin de tâtonnement, d'entraînement et d'enseignement pour progresser peu à peu d'un niveau d'intelligence des choses à un autre. A ce compte, il faudrait que chaque homme ait une vie démesurément longue pour apprendre comment faire un usage complet de toutes ses dispositions naturelles. Ou alors, si la nature ne lui a fixé qu'une courte durée de vie, et tel est bien le cas, c'est qu'elle a besoin

[94] - Ibid, p. 124
[95] - Kant, Emmanuel, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle avec une préface de CH*. Lemonnier, Bibliothèque nationale, paris, 1990, pp 29 – 30

d'une suite de génération dont l'une transmettra à l'autre ses lumières »[96].

Kant explique donc sa réponse à la question de savoir pourquoi le progrès ne s'applique pas aux individus et pourquoi il se limite aux civilisations, aux États et aux peuples. La transmission des expériences de l'humanité d'une génération à l'autre nécessite en effet une période plus longue que la vie des individus, qui est très courte par rapport à celle des peuples, des États ou des nations. Ce processus permet de transmettre toutes les expériences accumulées par l'humanité aux générations suivantes. Ce travail est réalisé par le genre humain dans son ensemble et non par des individus. Il est donc nécessaire de tenir compte des individus à différents stades de développement de l'histoire, mais la différence n'est perceptible que sur une longue durée, et non pas durant la vie d'un seul individu.

Le troisième fait est que Kant considère que le progrès, en particulier celui qui va du premier état naturel (le stade de la brutalité) au stade de la culture (la société civile), s'effectue vers la liberté. Plus l'homme progresse, plus il acquiert une part de sa liberté et se libère des restrictions et des chaînes imposées par la nature, les instincts et les désirs. Ainsi, l'homme possède sa liberté morale grâce à un progrès moral vers le mieux, et cela concerne les individus à chaque époque.

En réalité, Kant nous propose une philosophie significative concernant le concept de progrès vers le mieux, en limitant la prédiction de l'avenir à trois situations ou types, qui expriment le changement et le mouvement. Kant écrit dans *Le Conflit des facultés*, Le conflit entre la Faculté de la philosophie et les droits : « Il y a trois cas où une prédiction est possible. Le genre humain est ou bien en régression continue vers le pire ou bien en progression constante vers le mieux dans sa destination morale, ou bien en perpétuelle stagnation au degré actuel de sa valeur morale parmi les membres de la création, ce qui équivaut au mouvement circulaire et perpétuel autour du même point »[97].

Selon Kant, il existe donc trois cas de mouvement et de changement par rapport au genre

[96] - Marceline Morais, « La vocation pédagogique de l'Histoire chez Kant et son Horizon Cosmopolitique », Centre Sèvres « Archives de Philosophie » 2003/4 Tome 66 | pages 603 à 633 ISSN 0003-9632, https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2003-4-page-603.htm , p. 89.
[97] - Ibid, p. 121

humain :

1. **Le déclin continu vers le pire** : Ce cas décrit un mouvement qui recule en arrière, un retard dans le développement moral.
2. **Le mouvement vers l'avant** : Cela représente un progrès continu vers le mieux, que Kant limite au progrès moral.
3. **L'immobilité** : Dans ce cas, il n'y a ni mouvement ni orientation, mais plutôt une rigidité et une immobilité au même endroit, ce que Kant appelle un mouvement circulaire.

Si nous voulons comparer Kant à Rousseau, nous pouvons dire que Rousseau utilise les concepts d'homme civil et de société civile (qui correspondent aujourd'hui au concept de civilisation), en opposition à celui d'homme sauvage et au premier état naturel. En revanche, Kant donne un sens différent au concept de civilisation. Pour lui, ce sens se réfère au stade de la culture, qu'il considère, comme de nombreux penseurs allemands, comme équivalent à celui de la civilisation que nous connaissons. Kant évoque également le stade le plus élevé que la société puisse atteindre en termes de progrès, de développement et d'avancement civilisé : le stade de la moralité, dont nous avons déjà parlé.

2.5. La comparaison entre Jean-Jacques Rousseau et Emmanuel Kant sur les notions de l'état naturel, de l'état civil, de l'homme sauvage et de l'homme civil.

De prime abord, il est difficile de discuter et de bien comprendre le concept de progrès chez Kant sans se référer aux opinions de Jean-Jacques Rousseau concernant l'état naturel, l'état civil, l'homme sauvage et l'homme civil. Il est également essentiel de comparer les points de vue et les idées de chacun sur ces deux étapes :

Nous remarquons bien, à travers notre lecture de Kant, que celui-ci est parfois influencé par certaines opinions et idées de Rousseau. Par exemple, dans son livre *Réflexions sur l'éducation* ou *Traité de pédagogie* (en allemand : Über Pädagogik), en particulier dans la première et la deuxième Réflexion, Kant adopte les concepts et les idées de Rousseau pour établir son appareil conceptuel de l'étape naturelle (l'état naturel). À propos de l'influence exercée par Rousseau sur Kant, Monique Castillo écrit dans ses annotations des ouvrages de Kant : Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine, et Le conflit de la faculté de philosophie avec la faculté de droit : « Les Conjectures conduisent à une conclusion […]. Cette conclusion indique que Kant trouve chez Rousseau les moyens conceptuels de formuler sa propre problématique pratique de la fondation

de l'histoire : le genre humain est-il en marche vers le pire ou bien est-il en progrès vers le mieux ?»[98]

Nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec Monique Castillo, car nous constatons également que Kant s'est clairement opposé à Rousseau à plusieurs reprises et sur divers thèmes, notamment en ce qui concerne le premier état naturel. Nous pensons que Kant est plus proche de Hobbes sur ce point. Par exemple, nous touchons ici à un point clé : le concept d'insociable sociabilité de l'homme selon Kant dans le cadre de sa critique de Rousseau. « L'insociable sociabilité, en allemand : ungesellige Geselligkeit, est une thèse du philosophe Emmanuel Kant. D'après celle-ci, l'homme serait un être antagoniste dans son rapport à autrui : à la fois sociable et insociable »[99].

Ce concept apparaît principalement dans ***l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique***, un texte publié en 1784. Kant le présente comme le moyen par lequel la « nature » développe les potentialités des hommes, en les soumettant à un double penchant : celui de s'unir en société et celui d'entrer en conflit. Sans cette insociable sociabilité, affirme Kant : « Nous serions restés comme les Bergers d'Arcadie, nous aurions d'emblée mené une existence pacifique, mais sans développer aucune culture, aucune industrie, aucune intelligence, etc. »[100].

Ainsi, nous soulignons la grande importance que Kant accorde à l'insociable sociabilité dans la réalisation du progrès et du développement de la vie humaine, à travers la lutte continue pour prouver l'existence et le développement permanent des capacités et des compétences. La violence de l'insociable sociabilité est ainsi présentée comme le moteur obscur du progrès, par lequel se réalise un « plan caché de la nature », comme le pense Kant. En effet, pour concevoir l'insociable sociabilité, Kant est influencé par Jean-Jacques Rousseau, qui soutenait lui-même que les passions, qu'elles soient positives ou négatives, agissaient comme un moteur des relations humaines et de l'évolution. Il écrivait ainsi que « chaque homme est un être double, traversé de passions contraires »[101]. Cependant, nous constatons que Kant n'est pas d'accord avec Rousseau et se montre plus enclin aux idées du philosophe Hobbes.

En effet, dans un premier temps, Kant identifie chez l'homme une tendance à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'un simple homme. D'un autre côté, il perçoit également en lui

---

[98] - Ibid, p. 42 -43.
[99] - Matthieu Haumesser, « L'insociable sociabilité des états ». Autour de la critique kantienne du droit d'ingérence, Dans Droits 2013/1 (n° 57), pages 15 à 28, Mis en ligne sur Cairn.info le 22/01/2015.
[100] - Ibid. pages 15 à 28
[101] - Ibid, p, 19

un penchant égoïste à s'isoler, cherchant à tout régenter selon son propre désir. Kant avance alors l'idée selon laquelle cet antagonisme est à l'origine du développement des talents humains. Pour lui, « l'insociabilité humaine conduit l'homme à souhaiter dominer son semblable, en savoir plus que lui, détenir plus que lui, etc. »[102].

Kant accorde également une grande importance à la concurrence entre les hommes dans la créativité des sciences et des arts. Bien que les hommes ne puissent vivre les uns sans les autres, ils ne peuvent également se supporter mutuellement, ce qui crée un climat de rivalité incessante d'où émergent les sciences et les arts – toute la culture, en somme – comme une sublimation des pulsions insociables. En effet, ces pulsions contraires sont, pour Kant, le fait de la nature et non le fruit d'une volonté humaine ou d'une somme de volontés humaines, comme le pensait Rousseau. Kant qualifie ce processus de « ruse de la raison ». Selon lui, : « cet antagonisme serait le moyen employé par la nature pour mener à son terme le développement complet des dispositions humaines »[103]. D'autre part, nous constatons que Kant pense que l'insociable sociabilité permet aux hommes de révéler leurs qualités et leurs capacités par une compétition constante entre eux. Sans cela, comme le croit Kant, « tous les talents resteraient à jamais enfouis en germe [...] dans une concorde »[104].

Kant s'efforce alors d'éviter de tomber dans le piège dans lequel sont tombés d'autres penseurs, en soulignant l'importance de l'existence d'une autorité suprême qui préserve et protège les membres du groupe ou de la société. Cette autorité, que Kant appelle l'État, est essentielle pour lui. Il déclare : « Toutefois, cette insociable sociabilité, poussée à son comble, est destructrice pour le groupe, ce qui rend nécessaire la création d'une institution supérieure aux hommes, l'État »[105]. Ainsi, nous remarquons que Kant exprime sa théorie politique, qui repose sur l'importance de la coopération et de l'insociable sociabilité, non seulement au sein de la société, mais aussi entre différentes sociétés et pays à travers la coopération internationale.

Comme nous l'avons dit précédemment, Rousseau parle du premier état naturel et de l'homme à cet état, ainsi que de la société civile (état civil) et de l'homme civil. Kant a également abordé le premier état naturel (premier homme) et la société civile (culture). De plus, Kant s'est

---

[102] - Brigitte Geonget, « Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique : Kant entre Hobbes et Rousseau », Revue germanique internationale, no 6, 10 juillet 1996, p. 35–62 (ISSN 1253-7837.
[103] - Guy Lafrance et les autres, L'Année 1795 : Kant, *Essai sur la paix*, Vrin, 1997 (ISBN 978-2-7116-1328-1
[104] - Jean-Louis Bruch, *La Philosophie religieuse de Kant*, Éditeur : Aubier, Éditions Montaigne, 1968 (lire en ligne).
[105] - Simone Gouyard-Fabre, « *L'Etat moderne : regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848* », Vrin, 2000 (ISBN 978-2-7116-1428-8, lire en ligne ».

clairement opposé à Rousseau dans la troisième Conjecture, spécifiquement sur le sujet de la transition du stade naturel au stade civil (société civile). Il a également critiqué certains points de vue de Rousseau. Les deux penseurs expriment des opinions différentes sur ces deux états.

Ainsi, la question est de savoir quelles objections Kant a formulées à l'égard des idées de Rousseau concernant le premier état naturel et le premier homme, ou l'homme sauvage. De même, quelles sont les questions les plus importantes que Kant a soulevées en réponse aux idées de Rousseau concernant l'état civil et l'homme civil ?

Premièrement, concernant la première question sur le stade naturel (l'état naturel) et l'homme sauvage, il existe de nombreux points de comparaison entre les perspectives de Rousseau et celles de Kant. Nous en mentionnerons quelques-uns :

Premier point : nous remarquons, à travers les textes précédents évoquant Rousseau et Kant, qu'à ce stade, l'homme primitif vit, selon Rousseau, dans un état de liberté totale. Il n'y a aucune restriction sociale, morale ou juridique à sa liberté, ce qu'il considère comme un stade de pleine liberté. Rousseau aborde ce sujet dans sa comparaison entre l'homme primitif et l'homme civil.

: « l'homme sauvage et l'homme policé diffèrent tellement par le fond du cœur et des inclinations que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduirait l'autre au désespoir. Le premier ne respire que le repos et la liberté, il ne veut que vivre et rester oisif, et l'ataraxie même du stoïcien n'approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet. »[106].

En revanche, chez Kant, il en est tout autrement. Celui-ci considère que ce stade est un stade sans liberté, mais plutôt un état d'esclavage : bien que son apparence puisse laisser penser à la liberté, il s'agit en réalité d'une étape d'esclavage où l'homme est soumis aux désirs et aux contraintes de la nature. Selon Kant, cela inclut la fausse liberté, qui est une tromperie et non la réalité. Par conséquent, Kant considère le progrès vers le mieux comme un progrès vers la véritable liberté. Il décrit cette fausse liberté en soulignant l'importance de l'agriculture et de la propriété dans l'émergence de la société civile : « ils n'ont pu se faire que lorsqu'une constitution établie assurait à chaque propriétaire la jouissance de ses possessions. Il a fallu auparavant que les hommes, qui vivaient d'abord dans une liberté anarchique, de chasse ou de pêche, eussent

[106] - Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Édition électronique v.1, 0 : Les Échos du Maquis, 2011.95 pages, pp 64- 65.

passé de la vie pastorale à la vie agricole »[107].

Deuxième point : pour Rousseau, la vie dans le stade naturel est simple, facile et tranquille, libre de toute complication, conflit, compétition ou guerre. Selon lui, l'homme sauvage ne connaît pas les conflits ni les guerres, car il n'existe pas de maladies sociales telles que la haine, la jalousie ou la compétition. Il décrit cela en disant : « L'homme sauvage, quand il a dîné, est en paix avec toute la nature, et l'ami de tous ses semblables. S'agit-il quelquefois de disputer son repas ? Il n'en vient jamais aux coups sans avoir auparavant comparé la difficulté de vaincre avec celle de trouver ailleurs sa subsistance et comme l'orgueil ne se mêle pas du combat, il se termine par quelques coups de poing. Le vainqueur mange, le vaincu va chercher fortune, et tout est pacifié »[108].

Kant s'est opposé à Rousseau sur ce point, car il considérait que cette étape de la vie humaine est un état de guerre et de conflit permanent, dépourvu de tout droit extérieur. Cette situation est, selon lui, plus proche de la bestialité que de la rationalité. Kant exprime cela lorsqu'il définit l'importance de l'insociable sociabilité : « L'insociable sociabilité d'après celle-ci, l'homme serait un être antagoniste dans son rapport à autrui : à la fois sociable et insociable […] le moyen que la nature utilise pour développer les potentialités des hommes, en les soumettant à un double penchant à s'unir en société et à entrer en conflit. Sans cette insociable sociabilité, dit-il, nous serions restés comme les Bergers d'Arcadie, nous aurions d'emblée mené une existence pacifique, mais sans développer aucune culture, aucune industrie, aucune intelligence, etc. »[109] .

Troisième point : selon Rousseau, à ce stade, l'homme primitif vit pour lui-même, et non pour le bien des autres, contrairement à l'état civil où il vit pour les autres, cherchant à leur plaire et à améliorer son image à leurs yeux. Rousseau qualifie cela d'esclavage. À ce propos, il déclare : : « Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence »[110].

Kant a critiqué cette position, estimant que l'homme à l'état de nature vit pour satisfaire ses

---

[107] - Kant, Emmanuel, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle avec une préface de CH*. Lemonnier, Bibliothèque nationale, paris, 1990, pp 32 – 33

[108]- Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Édition électronique v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.95 pages, pp 64- 65

[109] - Matthieu Haumesser, « L'insociable sociabilité des états. Autour de la critique kantienne du droit d'ingérence, Dans Droits », 2013/1 (n° 57), pages 15 à 28, Mis en ligne sur Cairn.info le 22/01/2015.

[110] - Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Édition électronique v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.95 pages, P. 65

désirs et qu'il est donc fondamentalement égoïste. C'est pour cette raison qu'il se trouve dans un état de conflit permanent, de guerre et de lutte avec les autres pour satisfaire ses désirs et garantir ses besoins. Ainsi, selon Kant, l'homme à ce stade est esclave de ses désirs. Il a également souligné l'importance de la guerre et du conflit en ces termes : « C'est à cela que sont consacrés toutes les forces de l'État, tous les fruits de sa culture, qui pourraient être employés à l'accroissement de cette culture […] au degré de la culture où se tient encore le genre humain, la guerre est donc un moyen indispensable de la promouvoir ; et ce n'est qu'au terme du complet développement de la culture »[111] .

Quatrième point : Rousseau estime que des coïncidences ont joué un rôle central dans le processus de développement et de progrès, ainsi que dans la découverte de l'homme de lui-même et de son environnement à ce stade naturel. Selon lui, ces coïncidences ont également été déterminantes dans le passage de l'état de nature à l'état de société civile et de vie politique. Rousseau explique cela en disant : « Le gouvernement naissant n'eut point une forme constante et régulière. Le défaut de philosophie et d'expérience ne laissait apercevoir que les inconvénients présents, et l'on ne songeait à remédier aux autres qu'à mesure qu'ils se présentaient. Malgré tous les travaux des plus sages législateurs, l'état politique demeura toujours imparfait, parce qu'il était presque l'ouvrage du hasard, et ça a mal commencé »[112].
Kant s'est également opposé à Rousseau sur ce point, car il considérait qu'une téléologie naturelle guide le cours des choses. Kant pensait à une téléologie naturelle et historique comme un facteur fondamental contrôlant le mouvement du progrès et du développement de l'homme. Cette téléologie exploite les forces et les ressources de la nature pour atteindre un objectif : la découverte par l'être humain de lui-même, de ses capacités, et de sa distinction des autres créatures. Cela se fait à travers l'homme lui-même et permet la transition de l'humanité du stade de nature, de barbarie et de brutalité vers l'état civil, la société et la civilisation. Kant déclare à propos de la téléologie naturelle : « quand je dis que la nature veut qu'une chose arrive, cela ne signifie pas qu'elle nous fait un devoir de faire arriver cette chose, il n'y a que la raison pratique qui puisse prescrire à des êtres libres des lois sans les contraindre, mais cela veut dire que la nature fait elle-même la chose, que nous la voulions ou non »[113].

Deuxièmement, concernant la deuxième question que nous avons soulevée plus haut — à

---

[111] - Kant, Emmanuel, *Histoire et politique*, annoté par M. Castillo, traduit par G. Leroy, ouvrage traduit avec le concours du centre National du livre, libraire philosophique J. Vrin , Paris , 1999 , 190 Pages , p 114.
[112] - Ibid, p. 55.
[113] - Kant, Emmanuel, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle avec une préface de CH*. Lemonnier, Bibliothèque nationale, paris, 1990, p. 35.

savoir, quelles sont les questions les plus importantes sur lesquelles Kant s'est opposé aux idées de Rousseau concernant l'état civil (société civile) — nous trouvons de nombreux points de désaccord. En voici quelques-uns :

Premier point : Rousseau pense que l'émergence de la propriété et l'apparition du premier homme qui a dit « ceci est à moi », en distinguant sa propriété de celle d'autrui, ont été les principales raisons de l'émergence de la société civile. Kant s'oppose à cette idée, car il considère que l'émergence de la société civile repose sur un ensemble d'évolutions et de changements que l'homme a lui-même initiés, tels que la découverte de lui-même et de ses capacités, ainsi que la compréhension de son environnement naturel et social, et comment interagir avec lui.

D'autre part, Kant estime que l'émergence de l'agriculture et de la propriété est une raison fondamentale de la naissance de la vie sociale, de la civilisation et de la société civile. L'agriculture nécessite avant tout la stabilité, mais aussi la coopération d'un grand nombre d'individus. C'est à partir de là que la civilisation a émergé, apportant avec elle la stabilité, la sécurité et le progrès. Kant aborde ce sujet dans son ouvrage *Vers la paix perpétuelle* : « De même, la culture des diverses sortes de blé, sortes primitivement de graminées inconnues aujourd'hui, la multiplication et perfectionnement des arbres fruitiers, soit par la transplantation, soit par la greffe n'ont pu se faire que lorsqu'une constitution établie assurait à chaque propriétaire la jouissance de ses possessions. Il a fallu auparavant que les hommes, qui vivaient d'abord dans une liberté anarchique, de chasse ou de pêche, eussent passé de la vie pastorale à la vie agricole »[114].

Deuxième point : Pour Rousseau, le stade civil (société civile ou civilisation) est une période d'esclavage. Kant s'oppose à cette conception, considérant que la liberté à l'état de nature n'est qu'une fausse liberté, tandis que la véritable liberté se trouve dans la société civile. Comme nous l'avons mentionné plus haut, pour Kant, le progrès vers le mieux est un progrès vers la liberté. Ainsi, dans la société civile, où prévalent la stabilité et la sécurité, l'homme peut jouir d'une liberté rationnelle, régie par la loi, les valeurs morales et sociales. Kant explique à ce sujet :

: « quand nous voyons les sauvages préférer dans leur anarchie les combats perpétuels d'une liberté déréglée à une liberté raisonnable fondée sur ordre constitutionnel, nous ne pouvons-nous empêcher d'envisager avec le plus profond mépris cette dégradation animale de

[114]- Ibid, p.32 – 33

l'humanité, et de rougir de l'avilissement où l'absence de civilisation réduit les hommes. Combien donc on serait porté à croire que des peuples civilisés, dont chacun forme un État, dussent se hâter de sortir d'un ordre de choses aussi honteux ?»[115].

Troisième point : Pour Rousseau, le stade civil est une période de fatigue, de misère, de travail acharné, de maux et de mouvement constant. C'est également une période marquée par l'inégalité entre les individus, menant à l'apparition de maîtres et d'esclaves, de riches et de pauvres, ainsi qu'à des classes sociales. Sur ce point, Kant s'oppose à Rousseau et considère que ce stade est un moment de stabilité (l'agriculture et l'industrie conduisant à la stabilité), ainsi qu'un stade de sécurité et de liberté présumée entre les individus. Selon Kant, l'objectif est de réaliser l'égalité entre les personnes devant la loi, ainsi que dans les droits et les devoirs. Kant affirme à ce sujet : « pour les hommes, l'état de nature n'est pas un état de paix, mais de guerre sinon ouverte moins prête à s'allumer. Il faut donc que l'état de paix soit établi, car, pour qu'on soit à l'abri de tout acte d'hostilité il ne suffit pas que de tels actes ne se commettent point, il faut de plus qu'un voisin garantisse à l'autre sa sécurité personnelle ; ce qui ne saurait avoir lieu que dans un état légal. Hors d'un tel état, chacun est en droit de traiter tout autre en ennemi, après lui avoir inutilement demandé garantie »[116].

Cependant, comme nous l'avons mentionné précédemment, Rousseau a modifié nombre de ses vues dans son ouvrage Le Contrat social, à la suite de l'évolution de sa pensée. Il y aborde le contrat social et la condition civile : « ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède…etc. »[117].

Quatrième point : Nous remarquons que Rousseau critique l'état civil, affirmant que l'homme y vit pour les autres, poursuivant désirs, caprices et luxe, devenant ainsi esclave des autres. Pour lui, l'état civil est un stade de conflit amer avec les autres, avec soi-même et avec les difficultés de la vie. Kant accepte cette observation de Rousseau, c'est-à-dire qu'il reconnaît ce conflit, mais à la différence de Rousseau, il le considère comme un conflit positif, car il mène à l'épanouissement de tous les talents humains. Lorsque quelqu'un se compare aux autres, il cherche à développer ses capacités afin de rivaliser et de les affronter. Cela s'applique tant aux

---

[115] - Ibid, p. 19.
[116] - Ibid, p. 12.
[117] - Jean-Jacques Rousseau (1762), Du *contrat social ou Principes du droit politique*, Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie retraité du Cégep de Chicoutimi, Une édition produite à partir du texte publié en 1762. Paris : Union Générale d'Éditions, 1963. Le monde en 10-18, pp. 1 à 198.page 20

individus qu'aux nations. Ce conflit peut être cruel, amer et dangereux, mais selon Kant, c'est le chemin que la téléologie naturelle impose à l'homme pour se découvrir et développer toutes ses capacités et talents.

Kant explique à ce sujet : « quand je dis que la nature veut qu'une chose arrive, cela ne signifie pas qu'elle nous fait un devoir de faire arriver cette chose, il n'y a que la raison pratique qui puisse prescrire à des êtres libres des lois sans les contraindre, mais cela veut dire que la nature fait elle-même la chose, que nous la voulions ou non »[118] . Kant exprime ici notre soumission à l'idée du destin. Cela peut ne pas être immédiatement clair pour nous, mais selon Kant, nous sommes tous fondamentalement soumis à un destin inévitable. Il nous éclaire également sur ce plan du destin en affirmant : « Lors même que des discordes intestines ne forceraient pas un peuple de s'assujettir à la contrainte des lois, il s'y trouverait réduit par la pression extérieure de la guerre : la nature ayant placé, comme nous l'avons vu, à côté de chaque peuple un autre peuple voisin qui le presse, et l'oblige à se constituer en État pour former une puissance capable de s'opposer à ses entreprises »[119].

A cet égard Kant interprète « C'est ainsi que la nature garantit, par le moyen même de l'engrenage des penchants humain, la paix perpétuelle, et quoique l'assurance qu'elle nous en donne ne suffise pas pour prophétiser théoriquement, elle empêche, du moins, de la regarder comme un but chimérique, et nous fait par là même un devoir de travailler à la réaliser »[120]. Cependant, comme nous l'avons mentionné précédemment, Rousseau a modifié sa pensée concernant l'état civil. Sa crainte que le genre humain périsse et disparaisse à cause des contradictions et des obstacles engendrés par le premier état naturel, dont la force dépassait celle des individus, a rendu nécessaire l'union entre ces derniers pour former le noyau de la société. Il s'agit ici du contrat social (état civil), qui, selon Rousseau, constituera la solution aux contradictions et aux obstacles apparus lors de la première phase naturelle.

Cinquième point : Il concerne les sciences et les arts, qui représentent également un point d'opposition entre Kant et Rousseau. Comme nous le savons bien, Rousseau critique les sciences et les arts de son temps, affirmant qu'ils conduisent au luxe, à la richesse et à la corruption, qui sont à la fois la force de l'État et la cause de sa décadence. En revanche, Kant s'oppose à cette opinion, car il croit que la science et les arts, avec la culture et l'éducation, sont deux moyens essentiels pour cultiver, affiner, éduquer et transformer l'homme, passant de l'état

[118] - Ibid, p. 34
[119] - Ibid, p. 35.
[120] - Ibid, p. 33.

d'homme sauvage à celui d'homme civilisé et poli. Selon Kant, le progrès des sciences et des arts conduit au progrès de l'homme et de la société, permettant d'atteindre le stade de civilisation, le stade de la moralité et de la perfection.

Sixième point : Selon Rousseau, les changements et mutations que le genre humain a connus sont des maux, une épidémie pour l'humanité. Kant s'y oppose, estimant que ces développements et changements sont bénéfiques, car ils ont conduit à la libération de l'homme, à son progrès et à l'affirmation de sa volonté. Il convient ici de mentionner les idées de Rousseau sur les effets négatifs de ces mutations dans l'humanité. Nous pensons que le véritable motif qui a poussé Rousseau à adopter ces idées est sa critique de la société dans laquelle il a vécu, ainsi que sa rébellion contre les aspects négatifs de la société française de l'époque. Il a cherché à critiquer cette société indirectement à travers ses ouvrages, qui montrent clairement qu'il est un philosophe du peuple et qu'il se considère comme le fils de ce peuple. Il prône un changement politique radical, bien plus que celui proposé par Kant, un changement qui a finalement conduit à la Révolution française de 1789. Ainsi, on peut dire que Rousseau est le penseur sur les idées duquel la Révolution française s'est appuyée.

Septième point : Selon Rousseau, la société (l'état civil) pousse les gens à éprouver de la haine et de l'envie. « Les hommes sont méchants ; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve ; cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré ; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits et les connaissances qu'il a acquises ? Qu'on admire tant qu'on voudra la société humaine, il n'en sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparents et à se faire en effet tous les maux imaginables »[121]

Au contraire, selon Kant, la société, ou la rencontre entre les peuples, ainsi que l'émergence de l'agriculture, nécessite une coopération pour se protéger contre les risques liés à la vie en communauté. Ces facteurs ont accru le besoin des hommes de coopérer et de vivre ensemble.

Enfin, Kant s'accorde avec Rousseau sur le fait que la manière de se débarrasser des éléments négatifs, des maux, des conflits et des guerres dans l'état civil (civilisation) réside dans l'adhésion à des valeurs morales et religieuses, qui représentent une solution aux problèmes de nos sociétés. Il existe un consensus entre Kant et Rousseau sur l'importance de l'éducation et

[121] - Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Édition électronique v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.95, p. 74

l'application des valeurs morales dans la société.

Mais la question se pose : en quoi cette comparaison est-elle bénéfique ? En réalité, le principal avantage de cette étude réside dans la compréhension de l'essence des concepts de progrès et de retard dans la grande philosophie du XVIIIe siècle, d'une part, et d'autre part, cette connaissance des deux concepts servira de point de départ pour définir l'essence du véritable progrès de la civilisation. Il est essentiel de noter que plusieurs critères, que nous aborderons dans le deuxième chapitre de la thèse, nous permettront de juger si une civilisation est avancée ou non. Ces critères sont présents dans les réflexions de Rousseau et Kant.

Ce qui est encore plus important, c'est que nous sommes convaincus des points de vue de Rousseau, Kant, Hans Jonas, et d'autres penseurs concernant l'essence du progrès dans la civilisation, en particulier le progrès moral et politique, c'est-à-dire le progrès vers la liberté et la démocratie dans les sociétés. Le principal moyen d'atteindre ces progrès réside dans l'éducation, la culture et la formation. Cette idée sera également confirmée avec nuance par le grand penseur de la philosophie moderne, Hegel.

Les significations les plus importantes que Hegel a conférées au concept de civilisation diffèrent considérablement des précédentes. Ainsi, la philosophie de l'histoire et de la civilisation, chez Hegel, prend une nouvelle direction, beaucoup plus riche. La question qui se pose alors est : quelles sont les significations que Hegel attribue au concept de civilisation ?

2.6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

En effet, la philosophie de Hegel est considérée comme le produit de l'évolution de la pensée humaine critique au fil des âges, car elle englobe divers domaines de la connaissance, les organisant sous la forme d'une composition holistique supérieure. Hegel est reconnu comme l'un des philosophes allemands les plus éminents et influents, l'un des fondateurs de l'idéalisme allemand au début du XIXe siècle et un pilier de l'histoire de la philosophie moderne. Une lecture critique de la plupart de ses œuvres reflète ses opinions et ses théories profondes sur des sujets tels que l'Histoire et la Civilisation. Ses écrits sur la Civilisation ressemblent à ceux qu'il consacre à l'Histoire humaine, d'où la nécessité de les examiner avec rigueur, recherche et réflexion. Pour Hegel, l'Histoire ne se limite pas seulement à l'Histoire politique, mais englobe également toutes ses implications.

Hegel définit la civilisation dans son ouvrage *Principes de la philosophie du droit*, (Grundlinien der Philosophie des Rechts), publié à Berlin en 1821. Ce texte s'inscrit dans le cadre de son œuvre *Encyclopédie des sciences philosophiques*, publiée à Heidelberg en 1817, qui correspond à une théorie objective de l'esprit. De plus, Hegel offre une définition importante de la civilisation dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, (titre original : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), publiées pour la première fois par son fils, K. Hegel, en 1837. Sa philosophie a joué un rôle crucial dans la définition du concept de civilisation et dans l'analyse de son développement. Hegel fournit ainsi une base fondamentale pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude des concepts de civilisation, d'histoire, d'État et de culture.

Il présente également une théorie très importante en philosophie de l'histoire et de la civilisation, qui reste une référence pour de nombreux penseurs. Les termes « civilisation », ainsi que les concepts de culture et d'État, apparaissent dans ses ouvrages et conférences, rassemblés par ses étudiants après sa mort sous le titre *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Nous nous référerons à cet ouvrage pour analyser les points de vue et les idées de Hegel concernant le concept de civilisation, le concept de culture, le concept d'État et leurs relations.

À propos de la civilisation et de sa relation avec l'État et la culture, Hegel affirme dans Leçons sur la philosophie de l'histoire que : « comme la réflexion, ces généralités du génie, du talent, de l'art, de la science, la culture formelle (formale Kultur) à chaque degré des formations de l'esprit, peut et même doit prospérer et parvenir à une riche floraison quant à ce degré se constitue un État et que l'on passe, arrivé à cette base, de la civilisation à la réflexion de l'entendement. »[122] . Il a également déclaré à ce propos : « Dans la vie de l'État, en tant que telle, se trouve la nécessité de la culture formelle et par suite de la production des sciences, ainsi qu'en général d'une poésie et d'un art cultivés. Les arts plastiques exigent d'ailleurs déjà au point de vue technique, la vie de la société. On l'a remarqué précédemment, la langue en soi parvient hors de la civilisation, à une haute formation intellectuelle »[123].

Dans sa distinction, Hegel souligne que la **culture formelle** (Bildung) se réfère à l'acquisition de compétences et de connaissances qui permettent à l'individu de se développer dans un cadre social et éducatif. Cette formation est essentielle pour le développement personnel et collectif, car elle prépare les individus à participer pleinement à la société. En revanche, la **culture**

[122] - Hegel, G.W.F, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par : Gibelin, troisième édition, librairie philosophie J. Vrin, paris, 1987, 350 pages, p. 59
[123] - Ibid, p. 60

mentale et spirituelle englobe des dimensions plus profondes de l'expérience humaine, comme la morale, l'éthique et l'esthétique, qui façonnent la conscience collective et la sensibilité des peuples.

Hegel considère que la culture, sous toutes ses formes, est intrinsèquement liée à la **civilisation** et à l'**État**. La civilisation, pour Hegel, représente le stade avancé du développement historique où les valeurs culturelles sont institutionnalisées et intégrées dans les structures de l'État. Il affirme que l'État est l'expression de la volonté collective et la réalisation de la liberté éthique, où la culture et la civilisation se manifestent dans les lois et les institutions qui régissent la vie sociale. Ainsi, la culture joue un rôle fondamental dans le progrès de la civilisation, car elle éduque les citoyens et nourrit les valeurs qui soutiennent l'État. Hegel voit l'évolution de la culture comme un processus dialectique, où les contradictions internes à la société et à la culture conduisent à un développement continu et à une synthèse supérieure.

Mais la question ici est de savoir ce que Hegel entend par le concept de culture formelle (Bildung). Au sujet la culture, de son rôle et de sa relation avec la philosophie. Hegel propose une vision riche et nuancée de la culture, en particulier à travers le concept de culture formelle (Bildung). Hegel définit la culture formelle (Bildung) comme le processus par lequel un individu se forme intellectuellement et moralement au sein d'une société. Ce concept va au-delà de l'acquisition de simples connaissances ou compétences ; il inclut le développement de la personnalité, de la moralité et de la conscience de soi. Selon Hegel, la culture formelle est essentielle pour permettre à l'individu de s'intégrer dans le tissu social et de participer à la vie politique et éthique de son pays. Il énonce: « le même formalisme s'occupe aussi de ces choses vagues, le génie, la poésie, la philosophie et les retrouve en tout lieu : ce sont des produits de la réflexion : et se mouvoir avec dextérité dans ces généralités qui discernent et notent des différences essentielles, sans aller jusqu'au fond véritable du contenu, constitue en général la culture : elle est quelque chose de formel en tant qu'elle ne se propose que de diviser en parties le contenu quel qu'il soit et à les saisir dans leurs déterminations et leurs formes de pensée »[124]. Hegel nous montre ici les éléments qui composent la culture dans la société et, malgré leur importance, ils ne peuvent atteindre l'essence des choses. C'est la tâche de la philosophie, mais sa tâche se limite à analyser les variables externes et apparentes. Hegel dit à ce propos : « et il ne s'agit pas de la généralité libre dont il faut faire l'objet de la conscience. Cette conscience de la pensée même et de ses formes, isolées de l'objet, c'est la philosophie qui trouve, il est

[124] - Ibid, p. 58- 59

vrai, la condition de son existence dans la culture »[125].

Nous pouvons dire donc que la culture formelle (Bildung), selon Hegel, est à la fois un outil de formation et d'éducation et sa mission est proche de la mission d'éducation telle que nous la connaissons à notre époque. La culture formelle est un principal moyen d'atteindre les objectifs éducatifs, et bien sûr ici éducation ramène à la culture formelle (Bildung) qui a besoin d'une philosophie pour définir les objectifs éducatifs et fixer les lois et les valeurs éducatives appropriées à cet État ou à cette société. D'ici vient donc la coopération entre la culture formelle et la philosophie ou plutôt l'importance du rôle de la philosophie dans le processus éducatif. La philosophie définit donc les valeurs et les objectifs de l'éducation, tandis que l'éducation cultive ces objectifs éducatifs dans les âmes des générations. La culture formelle (Bildung) qui équivaut à l'éducation, selon Hegel, souffrira d'un manque de vision mentale générale et abstraite, ce qui est nécessaire pour en faire un objet abstrait, pour le faire sentir et le laisser penser. La philosophie complète la culture et trouve les conditions de son existence, en fait, dans le champ de la culture.

Ainsi, la culture formelle, dans la pensée de Hegel, est le fondement qui permet l'émergence d'une société civilisée, où les individus sont éduqués à devenir des citoyens éclairés, capables de participer activement à la vie de l'État et de contribuer à la réalisation de la liberté éthique.
Hegel considère que la culture d'un peuple nous offre une vision globale de celui-ci, autrement dit, cet aspect qui détermine les véritables différences entre les peuples. De même, la culture est un élément important chez Hegel, en ce sens qu'elle a une nature figurative. Si la philosophie a un caractère de globalité, alors la culture nous présente cette globalité sous une forme qui tire les conditions de son existence de la réalité concrète et partielle. La conception philosophique d'une nation peut être analysée de diverses manières à partir de sa culture. À titre d'exemple, si nous examinons le concept d'« unique » chez les Chinois (concept sur lequel se fonde la pensée chinoise), nous pouvons l'analyser à travers des formes culturelles qui révèlent des perceptions de l'art, de l'éthique et de la loi chinoise.

Cela nous montre qu'il est possible, à travers la pensée, de se référer à un sujet qui comprend un sens large, donné grâce à un mot portant une perception simple. La culture, quant à elle,

[125] - Ibid, p .59

nous permet de mettre en évidence cette richesse interne à travers les productions véritables de l'être humain dans les domaines de la science et des arts. C'est, en somme, ce que dit Hegel en affirmant que la culture en général nous fournit effectivement les outils permettant à la philosophie de bâtir son temple.

Hegel définit également ce qu'il entend par culture formelle lorsqu'il compare la culture formelle (Bildung) à l'esprit du peuple dans le cadre de l'État. D'après lui, « l'élément général qui se manifeste et est connu dans l'État, la forme sous laquelle on comprend tout ce qui est, est en général ce qui constitue la culture d'une nation. Mais le contenu déterminé qui reçoit la forme de l'universalité et qui réside dans la réalité concrète qui est l'État, c'est l'esprit du peuple même »[126].

Nous pouvons dire par là que Hegel considère que la culture formelle, ou la culture de la nation, est un principe général ou un élément fondamental, qui est manifeste et clair dans l'État. En revanche, l'esprit du peuple constitue la composante intérieure de l'État, dont la mission est de communiquer avec l'esprit absolu ou la raison totale. Hegel affirme également que la culture est une image générale qui englobe tous les domaines et secteurs de l'État ou de la société (matériel et moral), tandis que l'esprit du peuple représente le contenu ou la substance déterminée qui se trouve dans l'État et qui dynamise et inspire la vie. C'est l'esprit du peuple qui confère à l'État son existence, sa continuité et son mouvement.

Par conséquent, selon Hegel, chaque peuple possède un principe spécial, dont les effets se manifestent à travers les caractéristiques de ses productions réelles. Ainsi, l'analyse qu'Hegel fait de chaque nation concerne principalement l'examen de sa production culturelle et spirituelle.

Deuxièmement, en ce qui concerne le deuxième sens de la culture que Hegel nous propose, nous allons étudier et analyser un texte de Hegel traitant du concept de culture. Il dit à cet égard :

« Il y a dans l'histoire du monde plusieurs grandes périodes qui sont passées sans que l'évolution ait paru se poursuivre, mais dans lesquelles plutôt tout l'immense gain de la culture a été détruit, et après lesquelles, malheureusement, on a dû recommencer par le début pour atteindre de nouveau avec quelques secours, par exemple celui de ruines sauvées de ces trésors, l'une des régions depuis longtemps conquises de cette culture. Il existe de même des développements continus, des édifices, et systèmes de culture riches et parachevés de tous côtés

[126] - Ibid, P. 47 -48

formés d'éléments originaux »[127] .

Ici, Hegel ne se réfère pas au concept de culture formelle ; il attribue au terme « culture » un nouveau sens qui diffère de celui de « culture formelle » (Bildung). Ce nouveau sens est très proche du concept de culture que nous connaissons aujourd'hui. Il est vrai que le concept de culture a de nombreuses significations et formes à notre époque, mais nous entendons ici la culture au sens intérieur, mental et spirituel, propre à chaque peuple, qui s'exprime dans les arts, la poésie, la littérature, ainsi que dans les coutumes et traditions que chaque nation cherche à transmettre et à enseigner aux générations suivantes. Cela est particulièrement visible lorsqu'il aborde la fin d'une civilisation et le début d'une nouvelle, qui conserve certains acquis culturels et civilisationnels de la précédente.

Le concept de l'État chez Hegel n'est pas moins important que celui de la culture. Nous pouvons donc poser la question suivante : quel est le concept d'État chez Hegel ? En réalité, Hegel a produit de nombreux textes sur l'État et ses composantes. Dans son livre *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, il écrit : « mais bien plutôt, droit, moralité concrète, État et eux seuls, constituent la réalité positive et la satisfaction de la liberté […]. L'État, c'est la vie existante, vraiment morale car il est l'unité du vouloir général essentiel ainsi que du vouloir subjectif : et cela constitue la moralité concrète […], que le substantiel compte, dans l'action véritable des hommes, dans leur pensée, qu'il s'y rencontre et se conserve lui-même, telle est la fin de l'État »[128] . Hegel nous explique l'importance de l'État, sans lequel il n'y a pas de civilisation, pas de morale et pas de lois. À tel point que Hegel prive toute société incapable de former un État de la qualité de civilisation et de progrès. Il a dit : « Dans l'histoire universelle (Universalgeschichte), il ne peut être question que de peuples qui forment un État. Car il faut savoir qu'un État est la réalisation de la liberté, c'est à dire du but final absolu, qu'il existe pour lui-même : il faut de plus savoir que toute la valeur qu'a l'homme, toute réalité spirituelle, il ne l'a que grâce à l'État »[129].

Nous remarquons, dans le texte précédent, que Hegel considère l'État comme la réalisation

[127] - Ibid, p. 51
[128] - Ibid, p. 40
[129] - Ibid, p. 40 – 41.

concrète de la liberté et le but de l'histoire universelle. Autrement dit, l'histoire universelle atteint son but final dans l'État, car la liberté se réalise par celui-ci. Par conséquent, nous constatons qu'il considère que les peuples capables de créer un État ont leur place dans l'histoire, tandis que Hegel exclut de l'histoire et de la civilisation les peuples qui ne peuvent pas former un État. Hegel accorde une grande importance à l'État dans sa théorie de l'histoire et dans sa philosophie de l'histoire et de la civilisation, dans la mesure où il estime que les objectifs de l'existence humaine et de la pensée humaine ne peuvent se réaliser que par l'État. Ainsi, c'est l'État qui confère à l'homme la valeur et le but de son existence et de sa pensée.

Le penseur Jean-François Kervégan s'exprime à propos du concept d'État chez Hegel : « Pour Hegel, l'État est la plus haute réalisation de l'idée divine sur terre et le principal moyen utilisé par l'Absolu pour se manifester dans l'histoire. Il est la forme suprême de l'existence sociale et le produit final de l'évolution de l'humanité. L'État hégélien n'est pas un simple pouvoir institutionnel ; c'est une réalité spirituelle »[130].

Alors que la définition de l'État que nous trouvons à la fin de la *Philosophie du Droit* — définition qui est d'ailleurs développée comme le terme de cette philosophie — est la suivante :

« L'État est la réalité effective de l'Idée éthique — l'Esprit éthique en tant que volonté substantielle, révélée, claire à elle-même, qui se pense et se sait, qui exécute ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait. Il a son existence immédiate dans les mœurs, son existence médiatisée dans la conscience de soi, dans le savoir et l'activité de l'individu, de même que, par sa conviction, l'individu possède sa liberté substantielle en lui, l'État, qui est son essence, son but et le produit de son activité »[131].

Nous constatons également que Hegel relie les concepts d'État et de morale, qu'il s'agisse de morale objective générale ou de morale subjective individuelle. En effet, les propos de Hegel nous rappellent ceux du philosophe Kant sur l'éthique, la civilisation, la société et l'État. Cependant, Hegel critique radicalement la philosophie kantienne de l'État à plusieurs endroits dans ses écrits. Hegel tente également de nous expliquer le sens du concept d'État et son rapport à la liberté dans sa théorie, afin d'éclairer l'histoire, la civilisation et leur philosophie, lorsqu'il dit : « L'État est l'idée morale (geistig) extériorisée dans la volonté humaine et la liberté de

[130] - Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « Principes de la philosophie du droit », Edition critique établie par Jean-François Kervégan, Année : 2013, Pages : 816, Collection : Quadrige, Éditeur : Presses Universitaires de France, Mis en ligne sur Cairn.info le 03/05/2017, ISBN 9782130583967, ISBN en ligne 9782130806745. Pp 297.
[131] - Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit, ou Droit Naturel et Science de l'État en Abrégé*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, 352 pages, par. 257, p. 258.

celle-ci. Les changements historiques s'y rapportent donc essentiellement en général et les moments de l'idée s'y présentent comme des principes différents »[132].

Par conséquent, l'État possède un caractère spirituel : avant de s'incarner dans des institutions, des organes et des individus, il exprime l'esprit du peuple. Il représente également l'expression extérieure de la volonté du peuple et de son niveau de liberté, c'est-à-dire l'expression du degré de liberté dont ce peuple dispose. C'est l'actualisation de la liberté, la liberté en acte.
Hegel établit également un lien entre le cours de l'histoire, avec ses changements et ses événements, et l'État, qui est un facteur clé de ce mouvement. Il constitue donc un acteur essentiel de l'histoire et de ses transformations. L'État exprime à la fois l'idée de l'esprit et la volonté du peuple à travers ses principes politiques et ses lois. Autrement dit, plus ces principes politiques sont avancés et dirigés vers le plus grand degré de la liberté, plus ils expriment l'esprit et la volonté des peuples qui aspirent à la liberté et l'aiment.

En fait, pouvons-nous conclure que Hegel a remplacé le concept de civilisation par celui d'État ? Ou a-t-il fait une distinction entre les deux ? Le texte suivant nous montre que Hegel distingue les concepts de civilisation, d'État et de société : «C'est encore un fait qu'avec le progrès de la civilisation, de la société, et de l'État, ce développement systématique de l'entendement s'use par le frottement et que la langue en devient plus pauvre et plus grossière – c'est là un singulier phénomène que le progrès en se spiritualisant, en manifestant et formant la faculté de raisonner, néglige cette judicieuse minutie et judicieuse intelligence, y trouve de la gêne et fait que l'on s'en puisse passer»[133].

Pourtant, ce qui nous intéresse dans ce texte, c'est que Hegel se réfère aux trois concepts (civilisation, État et société) dans le même passage, c'est-à-dire qu'il les combine. Ainsi, nous ne pouvons pas dire que Hegel a remplacé le concept de civilisation par celui d'État, dès lors que les deux concepts sont mentionnés ensemble. Il ne pourrait mentionner qu'un seul concept comme signifiant la même chose s'il croyait qu'ils avaient la même signification.

Hegel accorde une place très importante à la notion d'État dans sa théorie sur la philosophie de l'histoire et dans son étude de l'histoire universelle, tout en reconnaissant également l'importance de la civilisation. Cependant, cette place attribuée à la civilisation, bien que significative pour Hegel, n'est pas aussi centrale que celle de l'État dans l'histoire du monde.

---

[132] - Hegel, G.W.F, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par : Gibelin, troisième édition, librairie philosophie J. Vrin, paris, 1987, 350 pages, p .46.
[133] - Ibid, p. 56.

Comme nous l'avons dit précédemment, le penseur Jean-François Kervégan nous éclaire sur la position de l'État selon Hegel lorsqu'il dit : « Pour Hegel, l'État est la plus haute réalisation de l'idée divine sur terre et le principal moyen utilisé par l'Absolu pour se manifester dans l'histoire. Il est la forme suprême de l'existence sociale et le produit final de l'évolution de l'humanité. L'État hégélien n'est pas un simple pouvoir institutionnel ; c'est une réalité spirituelle »[134].

Enfin, nous pouvons dire que Hegel nous présente un nouveau sens du concept de civilisation, qui diffère des significations proposées par Rousseau et Kant. Ce sens est plus proche du concept d'État. Nous avons remarqué la place que Hegel accorde à l'État et comment il la lie à la liberté et à la prise de conscience de celle-ci. La civilisation, chez Hegel, s'exprime à travers les arts, les sciences, la pensée, la poésie et la langue. C'est donc un sens important qu'il nous offre sur le concept de civilisation, dont nous pouvons bénéficier.

[134] - Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « Principes de la philosophie du droit », Edition critique établie par Jean-François Kervégan, Année : 2013, Pages : 816, Collection : Quadrige, Éditeur : Presses Universitaires de France, Mis en ligne sur Cairn.info le 03/05/2017, ISBN 9782130583967, ISBN en ligne 9782130806745. Pp297.

Chapitre II :
Étude analytique des concepts de progrès et de déclin et leur relation avec celui de civilisation.

Les concepts de progrès et de déclin (jour et nuit)

À travers les questions précédant la thèse, ainsi que le titre de celle-ci, il nous faut clarifier certains concepts de base tels que le progrès, la décadence et le déclin. Il est donc nécessaire de définir ce que nous entendons par ces termes.

1.1. Le concept de progrès.

En ce qui concerne le concept de progrès, nous remarquons que ce mot est d'origine latine : le verbe *progredior* signifie avancer, que ce soit dans le temps, dans l'espace, ou dans les deux simultanément.

Le progrès est un mouvement, mais non circulaire ni régressif. C'est un changement qui vise un but désiré ou souhaitable, tel que la modification des modes de vie et de pensée. Le dictionnaire *Le Grand Robert* propose quatre définitions linguistiques du concept de progrès :

1- Le progrès, surtout au pluriel. Avance d'une troupe, d'une armée = Progression. Fait de se répandre, de gagner du terrain. = Propagation. Les progrès de l'incendie, d'une épidémie.

2- Changement d'état qui consiste en un passage à un degré supérieur = Développement. La criminalité est en progrès = Progresser. Les progrès de la maladie.

3- Développement en bien = Amélioration. Élève qui progresse. Les progrès de la médecine. Familier, Il y a du progrès.

4- Sans complément le progrès : l'évolution de l'humanité, de la civilisation (vers un terme idéal). Croire au progrès ; nier le progrès.

Une définition ancienne du progrès remonte au XVIIe siècle : « Avancement, profit, avantage. Les armées du Roy ont fait de grands progrès cette année, on a entré bien avant dans le pays

ennemi. La fortune de cet homme ne fait pas de grands progrès à la Cour. Dans ce dernier siècle on a fait de grands progrès dans la Physique. Ces sont définitions du XVIIe siècle » [135]

Nous remarquons que le concept de progrès exprime l'avancée, la propagation et l'expansion, qui peuvent être rapides ou lentes, ainsi que le changement de condition, l'amélioration, l'évolution et le développement humain. Par ailleurs, la définition du concept de progrès dans le dictionnaire *Larousse* se rapproche beaucoup de celle proposée par *Le Grand Robert*.

Le dictionnaire Larousse fournit six définitions pour ce concept :

1- Fait d'avancer, mouvement en avant, progression : *suivre les progrès de l'armée alliée.*
2- Fait d'aller vers un degré supérieur, de s'étendre, de s'accroître par étapes : *les progrès de l'incendie.*
3- Évolution régulière de l'humanité, de la civilisation vers un but idéal : *croire au progrès*.
4- Transformation vers le mieux dans un domaine particulier, évolution vers un résultat satisfaisant ou favorable : *suivre le progrès des négociations.*
5- Amélioration de quelqu'un dans les domaines des connaissances, des compétences …etc. *Constater les progrès d'un élève.* Ce qui marque une étape dans le sens d'une amélioration : il recommence à marcher, c'est un progrès[136].

En effet, en comparant les définitions de la notion de progrès dans les deux dictionnaires précédemment mentionnés, nous constatons qu'il existe plusieurs interprétations du concept de progrès, lequel peut s'appliquer à presque tous les secteurs de la vie. Cependant, dans la définition du progrès appliqué à la civilisation, qui constitue l'objet de notre recherche, nous observons que le jugement porté sur une civilisation est subordonné à deux conditions fondamentales : la première est un progrès continu ou régulier, et non pas occasionnel ou instable.

La deuxième condition est que le progrès d'une civilisation doit viser avant tout à atteindre des objectifs élevés et idéaux sur les plans moral et politique, de sorte que ces objectifs ou valeurs deviennent la finalité principale de chaque civilisation en quête de progrès et de développement à l'échelle mondiale. Par exemple, la destruction de l'humanité par certaines technologies

[135] - https://dictionnaire.lerobert.com/definition/progres
[136] https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/progr%C3%A8s/64212

modernes ne peut être considérée comme un progrès. De même, la propagation de maladies et d'épidémies, ainsi que l'empoisonnement de l'atmosphère par des gaz toxiques, ne constituent pas un progrès. Nous concluons également, à partir de cette définition — notamment de l'exemple de la "croyance au progrès" — que celle-ci implique une conception optimiste du progrès

Mais la question que nous nous posons ici est la suivante : quels sont les types et les formes de progrès ? Il convient de souligner, à partir des définitions précédentes et des réflexions de Hans Jonas dans *Le Principe responsabilité*, (Das Prinzip Verantwortung), ainsi que d'autres penseurs, qu'il existe plusieurs types de progrès et plusieurs niveaux. Par exemple, il y a des progrès dans la nature : plantes, arbres, animaux, etc. Ici, nous appelons ce type de progrès « croissance ». Il existe également des progrès au niveau des individus, qu'il s'agisse de l'avancement des connaissances, des compétences, des talents, ou encore dans les affaires et les métiers, etc.

Il existe également des progrès au niveau des groupes, tels qu'un club de sport, une association ou un parti politique, etc. Il y a des progrès à l'échelle d'une région spécifique dans un pays. Ici, nous faisons référence au développement de cette région dans les domaines agricoles, industriels, commerciaux, scientifiques, technologiques, artistiques, etc., en comparaison avec les régions voisines du même pays ou de la même nation. On peut citer, par exemple, les progrès de la région de Bangalore en Inde ou de la Silicon Valley en Californie, aux États-Unis. Il existe aussi des progrès à l'échelle d'un pays ou d'une nation particulière au sein d'une civilisation donnée, comme les progrès de la France ou de la Grande-Bretagne au XIXe siècle dans le cadre de la civilisation occidentale. De plus, ces progrès ont touché tous les domaines : économique, scientifique, culturel, artistique, etc.

En réalité, le jugement du progrès est complexe ; il n'est pas facile d'évaluer le progrès d'une civilisation. Pour faciliter cette tâche, nous aborderons certaines conditions permettant de juger du progrès d'une civilisation, ainsi que les caractéristiques du progrès en général et du progrès de la civilisation en particulier. Par exemple, nous ne pouvons parler du progrès véritable et complet d'une civilisation qu'en la comparant avec d'autres civilisations. Il est très important de préciser que le jugement que nous portons sur le progrès dans tous les domaines précédents ne se vérifie que par la comparaison, c'est-à-dire par la mise en relation des progrès d'un individu avec ceux d'autres individus au même niveau de départ, ou d'un groupe particulier avec d'autres groupes de même niveau. Il en va de même pour les régions d'un pays ou les pays eux-

mêmes, qui se situent au même niveau de départ. Cette règle s'applique également aux civilisations : pour juger d'une civilisation comme étant avancée, nous devons la comparer avec d'autres civilisations contemporaines

De plus, l'une des conditions pour juger du progrès d'une civilisation est de garder à l'esprit que le concept de progrès est relatif et non absolu, variant d'une société à l'autre et d'une civilisation à une autre. Au sein d'une même société, ce progrès peut également différer d'un secteur à l'autre. Le chercheur David Cosandey, dans son article « Et aujourd'hui, sommes-nous en progrès ou en déclin », précise : « Tout d'abord, faut- il spécifier qui on englobe dans ce nous ? Le monde ? L'Occident, l'Europe ? La France, la Haute-Savoie, mon village de Triffouilly-les-Oies, moi personnellement ? Le problème changera du tout au tout suivant ce choix. Une région peut très bien être en déclin au sein d'une nation progressant rapidement ; un État peut très bien se trouver sur une voie ascendante au sein d'une civilisation déclinante »[137].

Nous remarquons donc, à partir de ce qui précède, que le concept de progrès est relatif, même au sein d'un même pays. Lorsque nous affirmons que le progrès est relatif, ce jugement ne concerne pas seulement un lieu donné, mais aussi une échelle de temps, et il évolue donc d'une période à une autre. Le chercheur **David Cosandey** illustre ce fait à travers des exemples dans l'article mentionné précédemment : « Il convient également de savoir dans quelle échelle de temps on se place. Suivant l'échelle choisie, la situation peut se présenter sous un jour très différent. Une région, une nation, une civilisation peuvent très bien subir un déclin pendant 10 ans au milieu d'un intervalle d'essor s'étendant sur 100 ans – tout en déclinant à l'échelle du millénaire […] Ainsi, une époque de déclin étasunien marqué, dans le domaine économique, de 1929 à 1932, n'empêche pas la période plus longue allant de 1900 à 1950 de se caractériser par un essor économique fantastique. »[138]

Il est donc clair, d'après le discours précédent, que le jugement du progrès d'une civilisation, d'une société ou d'un État, en termes de temps, est relatif et peut être modifié en fonction de l'époque, tout comme c'est le cas pour les jugements dans l'espace. David Cosandey a dit : « Corollaire de ces considérations sur les échelles de temps : le déclin n'est pas la mort. L'essor n'est pas le succès définitif. Il suffit parfois de changer d'échelle de temps pour discerner du

[137] - Cosandey, D., *Et aujourd'hui, sommes-nous en progrès ou en déclin* ? Dans Le Philosophoire, 2011/2 (n° 36), pages 39 à 51
[138] - Ibid. p 40

progrès là où on ne voyait à court terme que dégradation »[139]. Pour cela, nous devons préciser que dans cette thèse, nous négligeons les effets à court terme, c'est-à-dire ceux inférieurs à une décennie. Nous essaierons de discerner les évolutions qui se dessinent sur 50, 100 ans ou plus.

Nous soulignons également une fois de plus que, lorsque nous parlons du progrès de la civilisation, nous pensons avant tout à la civilisation occidentale. C'est cette civilisation qui est au centre de nos intérêts, qui constitue l'objet de nos recherches et qui nous concerne. Par conséquent, nous entendons par là le progrès de la civilisation occidentale. Cependant, si le concept de progrès est relatif, il est nécessaire de se demander quels sont les critères de progrès pour une civilisation, ou plutôt quels sont les critères sur lesquels nous devons nous baser pour juger si une civilisation, en général, est avancée ou non.

Nous soulignons d'abord que ces critères reposent sur des principes directeurs fondamentaux, tels que des principes politiques (liberté, démocratie, égalité et État), des principes existentiels (liberté), des principes moraux, des principes économiques (un système économique fort), des principes sociaux (un comportement humain élevé) et des principes éducatifs (un système éducatif avancé, le progrès scientifique et technologique). Nous confirmons également que ces critères sont relatifs, car ils diffèrent d'une civilisation à l'autre et d'une nation à une autre au sein d'une même civilisation. Même pour cette dernière, les normes de progrès d'une civilisation varient au fil du temps. Une civilisation peut être avancée en termes militaires et économiques, mais se trouver dans un état de recul moral et politique.

1.1 - Plusieurs critères, à la fois historiques, sociaux, économiques et culturels, qui permettent d'évaluer le niveau d'avancement d'une civilisation.

Cependant, en général, nous pouvons identifier certains critères qui nous permettent de juger si une civilisation est avancée ou non.

Le premier critère est la liberté, que nous entendons ici sous toutes ses formes, en particulier la liberté politique et intellectuelle. Par exemple, le philosophe Hegel définit l'histoire universelle comme le progrès dans la conscience de la liberté. Hegel affirme que : « L'histoire universelle est le progrès dans la conscience de la liberté – progrès que nous avons à reconnaître »[140]. De

[139] - Ibid. p 41

[140] - Hegel, G.W.F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par : Gibelin, 3e édition, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1987, p. 28.

même, lorsque Hegel parle de l'État et de la civilisation, il les considère comme la réalisation concrète de la liberté. Il reconnaît ainsi un lien fondamental entre l'État et la liberté : « dans l'histoire universelle il ne peut être question que de peuples qui forment un État. Car il faut savoir qu'un État est la réalisation de la liberté, c'est-à-dire en tant que but final absolu, qu'il existe pour lui-même : il faut de plus savoir que toute la valeur qu'a l'homme, toute réalité spirituelle, il ne l'a que grâce à l'État »[141].

Le deuxième critère pour juger du progrès d'une civilisation est l'éthique. Il n'y a pas de civilisation sans éthique. Nous citons ici le philosophe de l'éthique Kant, qui relie le progrès à la société civile — la civilisation d'aujourd'hui — d'une part, et à l'éthique d'autre part. Pour Kant, la question du progrès n'est pas inscrite dans l'histoire naturelle de l'homme, c'est-à-dire au stade de la nature, mais le progrès vers le meilleur est, selon lui, ancré dans l'histoire morale de l'homme. Kant a déclaré à ce sujet : « Ajoutons qu'il ne s'agit pas non plus de l'histoire naturelle de l'homme , de savoir s'il se pourrait qu'apparaissent de nouvelles races dans l'avenir , mais de l'histoire morale , ce qui veut dire qu'on ne fait pas référence au concept d'espèce (singulorum), mais à la totalité des hommes rassemblés en société sur la terre et divisées en peuples (universorum) , quand la question est de savoir si le genre humain (globalement) est en progrès constant vers le mieux »[142]. De plus, le stade le plus élevé du progrès de la civilisation, selon Kant, est le stade moral.

Le troisième critère est la démocratie et l'égalité, ce qui signifie que le peuple participe activement au gouvernement. En effet, de nombreux philosophes et penseurs, tels que Rousseau, Kant et Hegel, ont établi un lien entre le progrès de la civilisation et la réalisation de l'égalité et de la démocratie dans la société. Ils considèrent que la démocratie et l'égalité constituent des critères fondamentaux pour évaluer une civilisation.

Le quatrième critère de progrès est un système économique solide et développé, qui permet d'atteindre le bien-être et le bonheur des citoyens. Par exemple, le capitalisme est souvent cité à cet égard. De nombreux penseurs considèrent que le système économique est un indicateur clé du progrès d'une civilisation et la raison fondamentale de son avancement, tels que François Quesnay et Adam Smith. À ce sujet, Lucien Febvre affirme : « on se rappelle le texte précoce de Baudeau 1767 : La propriété foncière, qui attache l'homme à la terre, est un pas très important

---

[141] - Ibid, p. 40-41.

[142] - Kant, E., *Histoire et politique*, annoté par M. Castillo, traduit par G. Leroy, ouvrage traduit avec le concours du centre National du livre, libraire philosophique J. Vrin, Paris, 1999, p. 119

vers la civilisation la plus parfaite. [….] Pour Raynal, c'est le commerce qui compte. Il écrit, en 1770 : Les peuples qui ont poli tous les autres ont été commerçants. Ainsi Adam Smith nouera-t-il, lui aussi, du même lien serré la richesse et la civilisation »[143]. En effet, ces penseurs soutiennent qu'un bon système économique conduit à la prospérité et au développement de la société dans son ensemble, ainsi qu'au progrès scientifique, technologique et cognitif.

Le cinquième critère est le progrès scientifique, technologique, cognitif et artistique. Le progrès scientifique et technique est l'un des critères fondamentaux du progrès de la civilisation, mais il doit être soumis à des contrôles moraux. En raison de son importance, nous aborderons plus tard la relation entre le progrès scientifique et technologique et le progrès moral.

Le sixième critère est la continuité dans la réalisation du progrès. Nous avons remarqué dans la troisième définition du progrès, mentionnée plus haut, que la continuité du progrès et du développement est l'un des critères essentiels pour évaluer le progrès au sein d'une civilisation, reflétant ainsi une forme régulière et ascendante de ce progrès.

Le septième critère est, selon nous, l'un des plus importants pour juger d'une civilisation. Il concerne l'émergence d'un comportement poli, civilisé et éthique dans les actions, les relations et les comportements des membres de la civilisation, en opposition aux comportements barbares. De nombreux philosophes, tels que Rousseau et Kant, ont souligné l'importance de ce critère pour déterminer si une société est civilisée ou non. Par exemple, en définissant la civilisation, Kant a déclaré : « L'idée de moralité fait, elle aussi, partie de la culture, alors que la mise en pratique de cette idée qui tend seulement à la reproduction des mœurs dans le culte de l'honneur et les convenances extérieurs, constitue simplement la civilisation »[144]. Ainsi, le comportement moral et poli, issu de l'éducation et des relations interpersonnelles, constitue la base de la civilisation, selon Kant.

Le huitième critère est un système éducatif de qualité et efficace, qui constitue l'un des fondements essentiels pour évaluer le progrès d'une civilisation. De nombreux penseurs, tels que Kant et Rousseau, ont défini ce critère comme le moyen d'atteindre le progrès et le développement de la civilisation. Nous verrons plus loin dans cette thèse que l'existence d'une

---

[143] - Febvre, L., Tonnelet, Et d'autres. *Civilisation ; le mot et l'idée*, Paris, la Renaissance du livre, Première semaine. Édition numérique réalisée le 5 février 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada, 1930, p. 34

[144] -Kant, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle*, traduit par L. Ferry, édition Gallimard, Folio, 1784, p 96.

catégorie créative est l'une des raisons les plus importantes de l'émergence des civilisations. En outre, cela nécessite une atmosphère de liberté intellectuelle et politique. Enfin, un bon système économique est indispensable pour financer et soutenir cette catégorie créative, ainsi que l'inventivité qui se manifeste dans tous les domaines.

Le neuvième critère est l'État. Il n'y a pas de civilisation sans État, car l'État est une condition essentielle à l'existence de la civilisation. Il représente un critère important pour la civilisation, car il est capable d'établir les lois qui régissent la société et la vie des individus, ainsi que d'assurer leur application. Par exemple, Hegel a exclu de l'histoire, c'est-à-dire de l'histoire universelle des civilisations, les sociétés qui ne connaissaient pas d'État ou qui n'étaient pas en mesure de former un État. Pour Hegel, l'État et la liberté sont des conditions fondamentales à l'existence de la civilisation : « dans l'histoire universelle il ne peut être question que de peuples qui forment un État. Car il faut savoir qu'un État est la réalisation de la liberté, c'est-à-dire du but absolu, qu'il existe pour lui-même : il faut de plus savoir que toute la valeur qu'a l'homme, toute réalité spirituelle, il ne l'a que grâce à l'État »[145].

1.3 - La relation entre le concept de civilisation et celui de progrès.

Nous pensons que La relation entre le concept de civilisation et celui de progrès est effectivement cruciale dans les débats philosophiques, historiques et sociologiques, particulièrement depuis les Lumières. Voici pourquoi cette relation est si importante et comment elle a été pensée par différents philosophes et penseurs. En effet, il est difficile d'explorer l'idée de civilisation sans examiner le concept de progrès pour plusieurs raisons. Notamment, lorsque nous entendons ou lisons le mot "civilisation", le concept de progrès nous vient immédiatement à l'esprit. Ainsi, le concept de civilisation inclut implicitement celui de progrès, et non l'inverse. De même, les concepts de barbarie et de sauvagerie sont liés à ceux de déclin et de décadence.

Cet intérêt a été manifesté par de nombreux penseurs et philosophes des XVIIIe et XIXe siècles, et au-delà, qui ont étudié le concept de progrès. Ils ont adhéré à l'idée de progrès comme une caractéristique de la civilisation occidentale, voire de la Renaissance européenne. Par exemple, l'historien François Guizot a déclaré dans son ouvrage Cours d'histoire moderne, Histoire

[145] - Hegel, G.W.F., (1987), *op. cit*, p. 40-41

générale de la Civilisation en Europe : « L'idée de progrès, du développement me paraît être l'idée fondamentale contenue sous le mot de civilisation »[146].

D'ailleurs, de nombreux penseurs du XXe siècle ont identifié la civilisation au progrès, comme Norbert Elias dans *La civilisation des mœurs*, (Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes), Albert Schweitzer dans *La civilisation et l'éthique : La décroissance et la restauration de la civilisation*, (est une traduction de : Kulturphilosophie), et Hans Jonas dans son livre *Le principe de responsabilité*. Ces penseurs ont soulevé la question de la relation entre civilisation et progrès, en tentant de répondre à de nombreuses interrogations problématiques sur le lien entre les concepts de progrès et de civilisation.

Par exemple, Albert Schweitzer, témoin des Première et Seconde Guerres mondiales et de leurs conséquences dévastatrices, non seulement pour l'Europe mais aussi pour l'humanité tout entière, a tenté de développer une théorie de la civilisation et de sa relation au progrès, caractérisée par l'équilibre et la rationalité. À travers sa théorie, il a soulevé un ensemble de problèmes découlant d'un progrès matériel et scientifique non contrôlé sur les plans moral et mental.

Albert Schweitzer définit la civilisation comme : « la civilisation consiste dans le progrès matériel et spirituel de l'individu et des collectivités »[147]. La vision analytique de cette définition du concept de civilisation reflète un équilibre dans la conception de la civilisation, surtout lorsqu'elle la lie, d'abord, au progrès matériel de l'humanité (progrès scientifique et technologique), puis au progrès moral et philosophique. Albert Schweitzer, dans sa définition de la civilisation, a ensuite exprimé la nécessité de parvenir à un équilibre entre les besoins matériels d'une personne et ses besoins spirituels.

En réalité, dans une autre partie de son livre, Albert Schweitzer tente de nous offrir une meilleure compréhension du concept de civilisation, de ses composantes et de sa signification lorsqu'il déclare : « L'une des premières composantes de la civilisation est qu'elle réduit les charges imposées aux individus et aux masses, ainsi que la création de conditions possibles, favorables à tous dans la vie. C'est une exigence pour soi, d'une part, et pour la perfection spirituelle et morale des personnes, d'autre part. C'est, en somme, le but ultime de la

---

[146] - Guizot, F., *Cours d'histoire moderne, Histoire générale de la Civilisation en Europe*, 1828, Paris, Pichon et Didier, p15.

[147] - Pierre Riendeau, Jean, *La quête (mystique) chez Albert Schweitzer*, Sherbrooke, Canada, août, 2008, P. 67

civilisation »[148]. Ainsi, il nous semble que le but de la civilisation est de rendre la vie meilleure, plus facile, plus sécurisée et plus confortable, où tous les membres de la communauté jouissent de leurs droits. D'autre part, il considère que le principal objectif de la civilisation est de réaliser l'humanité de l'Homme et de l'élever au plus haut degré de progrès moral, culturel et civilisationnel.

Quant à la nature de la civilisation, il estime qu'elle est double : « Ainsi, la civilisation a une double nature, elle se réalise elle –même grâce à la raison, règne sur les forces de la nature d'abord, ensuite sur les désirs de l'homme »[149] . Ainsi, la civilisation possède une double nature : d'une part, elle se réalise par le contrôle de la raison, à travers la science, sur les forces de la nature ; d'autre part, par le contrôle des désirs, grâce à l'éthique et à la philosophie. Il veut nous montrer que la civilisation forme des individus plus instruits, plus civilisés dans leur comportement et dans leurs relations au sein de la société.

En effet, Albert Schweitzer, le philosophe allemand, après avoir défini la civilisation et évoqué ses composantes, sa nature et ses objectifs, tente d'expliquer, dans son ouvrage *La Civilisation et l'Éthique*, sa vision de la civilisation et du progrès. Il y aborde la relation entre civilisation et progrès, et considère que la civilisation se distingue par deux formes de progrès : le premier est le progrès scientifique et matériel, le second est le progrès spirituel et moral. À ce propos, il nous explique : « Laquelle de ces deux sortes de progrès est primordiale ? La moins spectaculaire, c'est-à-dire la domination de la raison sur les dispositions d'esprit de l'homme. Et cela pour deux raisons. Tout d'abord, la maîtrise des forces de la nature obtenue par la raison ne représente pas un progrès pur, car, à côté des avantages réels, apparaissent aussi des retombées qui peuvent nuire à la civilisation »[150].

Ainsi, Albert Schweitzer distingue deux niveaux de progrès. Le premier est le progrès matériel, que l'homme atteint grâce à la science et à la connaissance. Cependant, ce niveau de progrès est de moindre importance par rapport au second, qui est le progrès spirituel et moral. Selon Albert Schweitzer, bien que le progrès matériel puisse produire des résultats positifs, il a également entraîné des conséquences désastreuses pour l'humanité. À ce sujet, Albert Schweitzer déclare « Les conditions économiques actuelles qui menacent la civilisation viennent, pour une part, de

[148] - Ibid., p. 70

[149]- Schweitzer, Albert*, la civilisation et l'éthique*, première partie, traduit par Madeline horst, éditions Alsatia, France, 1975, p. 28

[150] - Ibid, p. 28

ce que nous utilisons les forces de la nature comme des machines. Dès lors, c'est la domination de la raison sur les dispositions d'esprit qui seule offre une garantie susceptible d'empêcher les hommes et les nations d'exploiter la puissance acquise par la domestication des forces naturelles pour se dresser les uns contre les autres et se livrer un combat à la vie et à la mort bien plus effroyable que celui d'hommes restés à l'état de nature. »[151] .

Par conséquent, l'intervention humaine dans la nature, en exploitant ses richesses pour satisfaire des intérêts étroits et des désirs illimités, a entraîné des calamités et des désastres pour l'humanité. Le chercheur en vient même à estimer qu'il aurait été préférable que l'humanité ne connaisse pas cette effrayante évolution scientifique. Schweitzer poursuit en disant :

« Il n'y a de prise de conscience normale de la civilisation que lorsqu'on fait la distinction entre ce qui est essentiel et ce qui est accessoire dans la civilisation ».[152] Albert Schweitzer critique ici les pays européens et occidentaux, dénonçant le progrès économique incontrôlé qui a conduit à l'émergence du colonialisme et à l'occupation d'autres nations, en raison d'ambitions économiques croissantes. Il s'en prend également aux pays capitalistes qui, en s'appuyant sur le progrès matériel, technologique et scientifique, ont mené des guerres, d'abord contre des nations moins avancées sur le plan scientifique, puis entre eux-mêmes, sous l'effet d'une avidité et d'une cupidité grandissantes. Ces nations ont ainsi utilisé le progrès scientifique pour inventer des armes de destruction massives. Il est donc naturel de voir surgir une réaction négative face à ce type de progrès. La question est alors : quelle solution propose Albert Schweitzer ? Schweitzer considère que la morale et le progrès moral sont l'essence de la civilisation. Par conséquent, le progrès matériel de la civilisation doit être soumis à la moralité afin d'en tirer des bénéfices et, ainsi, d'atteindre le véritable objectif de la civilisation.

Une fois de plus, nous rencontrons un autre penseur, Hans Jonas, qui aborde, dans son livre *Le Principe de responsabilité,* la question de la relation entre civilisation et progrès. Il répond à la question : y a-t-il un réel progrès dans la civilisation ?

Dans son ouvrage *Le Principe de responsabilité,* Hans Jonas répond à cette question en disant : « Il n'y a pas de doute qu'il y a du progrès dans la civilisation , et généralement dans toutes les modalités du pouvoir humain qui sont capables de s'accroître par - delà la vie individuelle , et qui sont un bien collectif : donc dans la science et dans la technique, dans l'ordre social-

[151] - Ibid, p. 28 – 29
[152]- Idem.

économique- politique, l'état de droit allant de pair avec le respect de la dignité personnelle – et également bien sûr dans les mœurs . […] . Dans tout cela il y a du progrès vers le meilleur, du moins vers le plus désirable »[153]. On remarque donc, à partir de ce texte relativement long, que Jonas reconnaît qu'il existe de réels progrès pour la civilisation, dans la société et dans tous ses secteurs, notamment en sciences, en littérature, en éthique, ainsi que dans nos coutumes et traditions. Cependant, il convient de noter qu'il admet l'existence de ce progrès, mais avec une grande prudence et une réserve importante.

C'est pourquoi, dans *Le Principe de responsabilité*, il propose de nombreuses conditions pour l'existence d'un réel progrès de la civilisation. Par exemple : première condition : nous devons garder à l'esprit que ce progrès scientifique et technologique a un coût élevé, que nous devons être prêts à payer.

En effet, dans son livre *Le Principe de responsabilité*, Hans Jonas aborde la question de la relation entre le progrès moral et le progrès scientifique et technologique. Comme il le souligne à propos de ce problème : « on entend souvent dire aujourd'hui que le progrès éthique (ethischer Fortschritt) n'a pas emboîté le pas au progrès intellectuel (intellektueller Fortschritt) ; c'est-à-dire au progrès scientifique - technique et qu'à l'intérieur même du progrès intellectuel le savoir au sujet de l'homme, de la société et de l'histoire est resté en deçà de celui relatif à la nature »[154]. Il est clair, à travers le texte précédent, que le progrès moral, selon Hans Jonas, n'accompagne pas le progrès scientifique et technique, et que notre connaissance de l'homme, de la société et de l'histoire reste en deçà de celle relative à la nature. Cela a conduit à de nombreux effets négatifs de la science et de la technologie.

Nous savons très bien que le progrès scientifique et technologique doit être soumis au progrès moral et aux valeurs éthiques. Sinon, les effets incontrôlés du progrès scientifique — tels que les produits dévastateurs et désastreux — risquent de menacer non seulement la civilisation occidentale contemporaine, mais aussi toute l'humanité. Par conséquent, Hans Jonas et d'autres penseurs soulignent la nécessité de soumettre la science, la technologie et leurs produits aux lois de la raison et aux valeurs morales. En d'autres termes, le progrès moral doit réguler le rythme du progrès scientifique et technologique.

---

[153]- Jonas, H, Le *principe de responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Flammarion, Paris, 2008, p. 310

[154] - Ibid, p. 308

Hans Jonas démontre également que le progrès scientifique et technologique humain, en général, ne produit pas toujours de bons résultats. Au contraire, il génère, selon lui, souvent des effets négatifs en raison de son manque d'engagement envers les règles et valeurs éthiques. Ainsi, le progrès ne comporte pas toujours des effets positifs ; il peut parfois inclure des conséquences négatives.

Hans Jonas présente de nombreux exemples, il dit : « remarquons que ceci n'est pas un jugement de valeur, mais une plate constatation des faits : on peut regretter l'invention d'une bombe nucléaire à potentiel destructeur encore plus élevé et être d'avis qu'elle est absolument contraire aux valeurs, mais le regret porte précisément sur le fait qu'elle est techniquement -meilleure- et en ce sens son invention est hélas un progrès »[155]. Hans propose une solution à ce problème. Cela implique avant tout une responsabilité morale, tant au niveau des individus et des groupes qu'à celui de la société et de l'humanité tout entière.

Quant à la deuxième condition posée par Hans pour l'existence d'un réel progrès de la civilisation, elle stipule que nous devons veiller à ce que le progrès et la prospérité de la civilisation ne se fassent pas au détriment des autres peuples et pays, qui pourraient souffrir de pauvreté en raison de ce progrès. En d'autres termes, nous ne devons pas voler ou asservir d'autres peuples pour réaliser le progrès matériel, la prospérité et le luxe. Par conséquent, il est important de noter que Hans, tout comme Albert Schweitzer, rejette le progrès économique occidental, qui a souvent été réalisé en grande partie grâce au colonialisme et à la domination des richesses et des marchés des pays pauvres et faibles, souvent appelés le tiers monde.

Enfin, nous constatons un accord entre Albert Schweitzer et Hans Jonas sur le fait que le concept de progrès a changé de sens et d'objectifs au XXe siècle par rapport à son véritable sens tel qu'il apparaissait au XVIIIe siècle. Nous remarquons également qu'ils n'ont pas perdu espoir dans la civilisation humaine en général et dans la civilisation occidentale en particulier, en raison de leur conviction qu'il est possible de trouver des solutions appropriées pour contrôler le progrès scientifique et technologique par les lois éthiques. Ils appellent ainsi les individus et les groupes à assumer leurs responsabilités morales envers leur pays, et les États et nations à porter leurs responsabilités morales et humanitaires envers l'humanité et les autres pays.

[155] - Ibid, p. 314

2.1. Le concept de déclin.

En effet, nous ne pouvons pas étudier le concept de progrès et sa relation avec celui de la civilisation sans le considérer en contradiction avec le concept de déclin. De même, lorsque nous qualifions une civilisation d'avancée, nous décrivons également d'autres civilisations comme étant tardives, et certaines comme étant tombées de l'échelle des civilisations, tandis que d'autres ont cessé d'exister, ne laissant que leur nom.

Ainsi, si le concept de progrès, d'une part, et sa relation avec celui de la civilisation, d'autre part, soulèvent de nombreuses questions, le concept de déclin en soulève également. Ce dernier concerne, d'une part, sa propre définition et ses significations, et, d'autre part, sa relation avec le concept de civilisation. Parmi ces questions, nous pouvons nous interroger sur : quelle est la définition du déclin et quelles en sont les significations ? Quels sont ses niveaux ? Est-il le même pour toutes les civilisations, ou diffère-t-il d'une civilisation à l'autre, ou même d'un domaine à l'autre dans un pays, voire au sein d'un même secteur ? Ce concept est-il relatif ou absolu ? Quels sont les critères qui nous permettent de juger qu'une civilisation, une nation ou un pays est en déclin ou en effondrement ? Nous essaierons de répondre à certaines de ces questions autant que possible.

Concernant la première partie de la question, sur la définition du déclin, le Dictionnaire Le Grand Robert propose d'abord la définition suivante : "État de ce qui diminue, commence à régresser." Par exemple, le "déclin du jour" fait référence au crépuscule.

Tandis que le "déclin de la vie" renvoie à la vieillesse. Une civilisation en déclin est ainsi synonyme de décadence.

Définition ancienne de déclin Le XVIIe siècle : Déchet de force et de vigueur, ou abaissement, diminution. Il est sur le déclin de son âge, de sa vie. Le déclin du jour. Sa fortune est sur le déclin. Nous sommes sur le déclin de la Lune. L'Empire Romain était sur son déclin, quand les François conquièrent les Gaules. On s'en servait autrefois pour dire le penchant d'une montagne. En ce dernier sens il est vieux[156].

Ensuite, nous constatons que sa définition dans Larousse en ligne est comme le suit : **Le déclin :**
– fait pour un astre de finir sa course : au déclin du soleil.

[156] - https://dictionnaire.lerobert.com/definition/déclin

– fait de se terminer, de décliner, état de ce qui diminue de valeur, de grandeur, d'éclat, de puissance : écrivain sur son déclin[157].

Ainsi, si le progrès peut être comparé à la montée du soleil dans le ciel, le déclin correspond à sa descente. Le concept de retard est donc l'opposé de celui de progrès. De même que le progrès possède de nombreux synonymes exprimant ses degrés et niveaux, le concept de déclin a également plusieurs synonymes qui reflètent ses différentes nuances. Le Dictionnaire Littré propose plusieurs synonymes pour ce concept, tels que : « abaissement, affaiblissement, chute, déchéance, décadence, décrépitude, dégénérescence, dégradation, dépérissement »[158].

Ainsi, nous concluons des définitions précédentes du concept de déclin, telles qu'elles apparaissent dans les dictionnaires, que ce concept est très général. Il peut décrire des phénomènes naturels, comme les arbres et les rivières, ainsi que des êtres vivants et des animaux, et englober la vie humaine dans tous ses aspects, qu'ils soient familiaux, sociaux, physiques, mentaux, économiques ou culturels, etc. Nous remarquons également que le concept de décadence est l'un des nombreux synonymes du terme déclin lorsqu'il s'agit de décrire une civilisation.

De plus, le dictionnaire Larousse en ligne offre une bonne explication du concept de décadence.

: « état d'une civilisation, d'une culture, d'une entreprise… etc., qui perd progressivement de sa force et de sa qualité : commencement de la chute, de la dégradation, entrer en décadence »[159]. Nous remarquons ici que ce concept signifie un déclin progressif qui peut prendre des dizaines ou des centaines d'années pour arriver à son terme. Il n'est donc ni rapide ni définitif. En fin de compte, on peut dire que le déclin, tout comme le progrès, constitue un mouvement et un changement. Cependant, alors que le progrès se dirige vers l'avant et vers le haut, le déclin va vers l'arrière et vers le bas. Ainsi, si le progrès est le jour, alors le déclin est la nuit.

En fin de compte, il convient de noter que le chercheur Julien Freund a publié en 1984 son ouvrage intitulé *La Décadence : Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*. Dès les premières pages, il s'intéresse aux différentes significations et synonymes du concept. Dans son ouvrage, il affirme que : « la décadence n'est qu'un des nombreux termes du vocabulaire pour exprimer l'état de choses que nous venons d'évoquer, à côté de déclin, ruine, chute, perte, dégénérescence, affaissement, écroulement, délabrement ,

[157] - https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/d%C3%A9clin/22243.
[158] - http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/d%C3%A9clin/fr-fr/#anchorLittre
[159] - https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/d%C3%A9clin/22243

destructions, corruption, déchéance. Etc. »[160]. Le chercheur confirme donc que le terme déclin est l'un des synonymes du terme Décadence.

2.2. Les formes et significations du déclin.

Après avoir précisé la définition de ce concept et ses synonymes, nous passons à la deuxième partie de la question, c'est-à-dire les significations de ce concept. En fait, Freund nous propose une typologie très importante qui regroupe plusieurs significations essentielles pour ce concept dans son travail déjà mentionné ci-dessus. Au-delà de cette liste, il évoque les principaux sens de la décadence. Nous remarquons que ces significations ne sont pas très éloignées des définitions et significations linguistiques que nous avons présentées précédemment, lesquelles servent de principes directeurs pour la classification proposée par notre penseur. Par exemple, en ce qui concerne le premier sens :

La décadence est le processus concret de délabrement. Ce délabrement peut concerner un régime politique tout autant qu'un objet, comme le vieillissement physique. Ici, le déclin ou la décadence est un processus naturel lié au passage du temps ou à une utilisation répétée sur une longue période. Il est donc normal qu'une voiture, ou tout autre produit, finisse par s'user au bout d'un certain temps. Il en va de même pour un homme âgé, dont les forces et les capacités naturelles diminuent par rapport à ce qu'il était dans sa jeunesse. Nous remarquons ici que le déclin exprime un sens général qui décrit à la fois les choses matérielles et l'homme comme étant soumis à une loi naturelle, celle de la dépréciation.

Le second sens est presque intemporel. Il fait référence à la trahison, à la corruption et à la perversion des mœurs, que ce soit dans la politique, la famille, etc. Les hommes et femmes (jeunes) du présent ont trahi la tradition des anciens. La décadence, dans ce contexte, caractérise les relations sociales et humaines qui évoluent à chaque époque et qui peuvent donc s'éteindre en raison de l'abandon par les nouvelles générations. Nous notons ici que le déclin décrit particulièrement la vie de l'homme, qu'il s'agisse de sa vie familiale, sociale ou morale. Le déclin signifie ici s'éloigner des principes fondamentaux de la vie en famille, au sein d'un groupe ou dans la société.

---

[160] - Freund, J., *La décadence, Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Sirey, 1984, p.5

Le troisième sens est celui du déclin sous la pression d'une nouvelle forme, d'un nouveau régime politique ou d'une nouvelle puissance militaire, entraînant la chute et la disparition des précédents. Par exemple, le déclin d'un État faible face à la force et aux frappes d'un État fort. Ce déclin décrit, comme nous le voyons clairement, la vie politique d'une société ou d'un pays. C'est aussi une loi naturelle, car il est inévitable qu'un État ou une entité politique faible soit remplacé par un État fort.

Le quatrième sens indiqué par Freund est : « d'ordre catastrophique. Il fait appel à la croyance en la fin du monde ou la fin d'un monde. La décadence est un moment inévitable de l'humanité qui prélude à sa chute et à sa destruction »[161]. Freund se rapproche ici des thèses développées par Oswald Spengler. Dans ce sens, la décadence et la mort sont inévitables et irréversibles.

En fait, ici, le déclin et la dégénérescence deviennent un destin inévitable, une doctrine à laquelle adhèrent ses partisans. Voici ce que dit le chercheur David Cosandey dans son article intitulé *« Et aujourd'hui, sommes-nous en progrès ou en déclin ? »* concernant ce sens de la dégénérescence : « Le succès rencontré par des ouvrages tels que The Second Coming 1920 par le prix Nobel britannique Willliam Yeats 1865-1939 et Le Déclin de l'Occident 1918, 1922. Par le philosophe allemand Oswald Spengler 1880-1936, témoignait de sociétés combatives, se refusant à la pente descendante. Rien ne prépare mieux les chrétiens croyants à faire face à l'adversité que leur croyance chronique en une fin du monde imminente. Cette hantise aide le Chrétien à détecter le moindre signe de dégradation »[162]. C'est une déclaration très dangereuse et significative, c'est-à-dire que l'attente de l'effondrement devient une doctrine ou une croyance, non seulement pour certains membres du clergé chrétien, mais aussi pour de nombreux penseurs. Nous remarquons donc que le déclin n'exprime pas une loi naturelle ou une caractéristique inhérente à la vie, mais plutôt une doctrine inévitable qui décrit l'histoire humaine.

Le cinquième sens s'inspire du concept cyclique de l'histoire « La décadence n'est qu'un moment d'un cycle : naissance, développement, maturité et mort »[163]. La décadence est donc ici perçue comme une étape temporaire ou un état transitoire au sein d'une série d'étapes que l'homme traverse, tant dans l'histoire que dans sa nature. La civilisation est ici assimilée à un être vivant : tout comme un être vivant passe par plusieurs étapes dont la fin est la mort, la

[161] - Ibid, p .6
[162] - Cosandey, D. (2011/2, n° 36), *op. cit*. 42
[163] - Freund, J., (1984)*, op. Cit.* p. 6

civilisation traverse également plusieurs phases, sa fin étant inévitable. Nous remarquons donc que le déclin est considéré comme une loi scientifique énoncée par certains historiens et philosophes de l'histoire et de la civilisation, tels que le philosophe Ibn Khaldoun ou Spengler.

Ainsi, selon Julien Freund, la décadence en général comporte plusieurs significations et formes, dont certaines sont inévitables, absolues et irréversibles, tandis que d'autres représentent une étape temporaire dans une évolution plus générale.

Après avoir abordé la définition du concept de déclin, ainsi que ses synonymes et significations, nous disposons également d'une deuxième classification qui nous aide à définir et à expliquer les formes et les niveaux de déclin. En effet, le concept de déclin n'est pas absolu, mais il comporte différents degrés ainsi que plusieurs formes et niveaux. Par exemple : « la décadence peut être plus ou moins effective : disparition totale d'une civilisation comme : la civilisation de Maya. Écroulement d'une civilisation qui passe par l'héritage dans d'autres civilisations par exemple l'Empire Romain et l'Europe. Décadence partielle avec survivance de l'ancienne civilisation dans la nouvelle. Déclin fragmentaire avec par exemple le déclin du style romain en Europe »[164].

Nous constatons donc qu'il existe plusieurs degrés et formes de déclin des civilisations. Par exemple, certaines civilisations ont complètement disparu, tandis que d'autres ont connu un déclin partiel. D'autres encore se sont affaiblies, mais ont réussi à se déplacer d'un pays à l'autre ou à réapparaître sous une nouvelle forme dans un autre pays faisant partie de la même civilisation. Ainsi, la civilisation islamique à Bagdad (les Abbassides) a pu décliner, mais a réapparu ailleurs avec les Ottomans. Certains déclins peuvent rester temporaires : l'effondrement se manifeste pendant une période spécifique, puis on constate une réémergence, sous une forme nouvelle, apparemment différente de l'ancienne forme de civilisation, bien que l'essence reste la même.

En plus : « La décadence est à la fois programmée par des événements extérieurs et amplifiée et accélérée par des maux intérieurs »[165] . Nous pouvons donc dire que les raisons les plus importantes de l'effondrement d'une civilisation sont dues à des facteurs internes qui accélèrent le processus de fracture et d'effondrement. Cela rappelle l'opinion de Spengler, selon laquelle

---

[164] - De Lapparent, O., *La crise de la civilisation selon Raymond Aron à travers l'exemple européen*, Thèse de doctorat, École doctorale d'Histoire Doctorat d'Histoire des relations internationales (section 22), sous la direction de Robert Frank, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 25 novembre 2016, 456 pages, p.124. https://theses.hal.science/tel-01646106/file/COCHONDELAPPARENT.pdf

[165] - Ibid. p. 125

les civilisations se suicident à la suite de troubles internes et ne meurent pas à cause de causes extérieures.

En effet, comme nous l'avons dit précédemment, juger du progrès n'est pas facile, mais juger du déclin l'est tout autant, car cela dépend de plusieurs conditions temporelles et spatiales. Le déclin se caractérise également par plusieurs aspects, dont certains peuvent être relatifs.

Sur la base de tout ce que nous avons déjà avancé sur ce concept, nous pouvons affirmer qu'il s'agit d'un concept relatif. En d'autres termes, nous ne pouvons pas juger de manière absolue qu'une nation, une civilisation ou un État sont en déclin total. Le chercheur David Cosandey, dans son article « Et aujourd'hui, sommes-nous en progrès ou en déclin ? », confirme notre opinion en disant : « Le déclin n'est pas la mort. L'essor n'est pas le succès définitif »[166]. Par exemple, une civilisation peut connaître dans une période le développement militairement et politiquement, mais dans la même période elle connaît un déclin moral ou dans les libertés. Le chercheur nous en donne un exemple quand il dit : « Et enfin, progrès ou déclin dans quel domaine ? Voilà encore un problème essentiel, qui implique un choix de valeurs, une hiérarchie entre ce qui compte et ce qui compte moins. La réponse changera sensiblement en fonction du choix du domaine de référence, une civilisation, un pays, une région pouvant être en déclin dans un domaine et en essor dans un autre. Dans le domaine des droits de l'homme et de la civilité »[167].

Nous remarquons dans les propos du chercheur qu'il estime que juger du progrès ou du déclin est avant tout un jugement de valeur, et qu'il est principalement lié à nos intérêts. Nous ne pouvons nier que de nombreuses sciences, industries et commerces se sont développés à la suite de la Seconde Guerre mondiale. Cela signifie que la guerre a été une raison directe pour inciter les scientifiques, les politiciens et d'autres à rechercher et à réaliser des progrès dans certaines sciences, industries et secteurs sociaux et économiques liés à la guerre, par rapport à d'autres secteurs qui n'auraient peut-être pas été jugés utiles à cette époque.

David Cosandey ajoute aussi : « La Russie a connu une chute brutale après 1917, avec l'instauration du régime totalitaire. Sur le plan de la puissance nationale, au contraire, la Russie a accéléré son ascension, jusqu'à 1970 environ. Elle est devenue en quelques décennies la deuxième puissance mondiale, grâce à sa forte natalité et à la militarisation extrême de sa

[166] - Cosandey, D., (2011/2, n° 36), *op. cit.* P. 43
[167] - Ibid, P. 44

société »[168]. Ainsi, le concept de déclin, selon le chercheur, est relatif et varie selon le domaine que nous examinons. Autrement dit, il peut exister une civilisation ou une nation avancée dans un domaine tout en étant moins développée, voire en retard, dans un autre. C'est ce que nous avons observé dans l'exemple avancé par le chercheur concernant l'Union Soviétique.

En ce qui concerne les conditions pour juger du déclin d'une civilisation, celles-ci sont également soumises à des facteurs temporels et spatiaux, tout comme le jugement du progrès. Ainsi, ce jugement est influencé par le temps et le lieu. Cosandey confirme que notre évaluation du progrès ou du déclin d'une nation, d'une civilisation ou d'un État diffère selon l'angle sous lequel nous les observons. Par exemple, nous pouvons considérer une nation comme avancée au cours du siècle en cours par rapport au siècle précédent, mais la juger en retard dans le même siècle si nous la comparons à d'autres nations et pays. Cosandey nous en donne un exemple en disant : « La France fut clairement en phase de progrès, en termes absolus, économiquement et scientifiquement, de 1820 à 1920. Elle fut non moins certainement en déclin relatif face aux puissances montantes qu'étaient alors la Grande Bretagne, l'Allemagne et la Russie et les États-Unis. La prédominance et les victoires militaires, passant à ces nations plus dynamiques démographiquement »[169].

Nous remarquons à travers l'exemple précédent que le jugement sur le déclin d'une civilisation, d'une nation ou d'un secteur de la société n'est clair que lorsqu'il est effectué par comparaison, ce qui constitue la deuxième condition pour évaluer le déclin et le retard. Par exemple, on ne peut juger du retard du système éducatif en France qu'en le comparant aux systèmes éducatifs de l'Allemagne, de la Belgique ou des Pays-Bas. Nous concluons également, d'après les mots de David Cosandey, que le jugement sur le déclin d'une civilisation ou d'une nation évolue avec le temps et les âges.

Cependant, nous devons souligner que certains penseurs sont trop subjectifs en ce qui concerne l'autonomie du jugement sur le progrès ou le déclin d'une civilisation ou d'une nation. En effet, certains d'entre eux éliminent la possibilité de juger du déclin ou du progrès de manière absolue. Ils considèrent le progrès et le retard comme les deux faces d'une même pièce. Par exemple, le penseur Vladimir Jankélévitch, dans un article publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*, reconnaît la relativité du concept et son indétermination. Selon lui, la décadence ou le

[168] - Ibid. 45

[169] - Ibid. P. 47

déclin n'existent pas en soi ; il s'agit toujours du déclin par rapport à l'époque en cours, qui est elle-même en déclin par rapport à une époque précédente. Le déclin n'est pas un fait, mais une interprétation d'une tendance ou d'une inclinaison : « la décadence ressemble à l'éclairage du crépuscule qui ne se distingue pas nécessairement de celui de l'aurore par la quantité de lumière, mais par l'intention déclinante. Une faible lueur appelle effectivement à une lumière plus forte (aurore) ou moins de lumière, crépuscule, »[170].

Nous acceptons l'affirmation selon laquelle juger du progrès ou du déclin d'une civilisation est un jugement relatif, comme nous l'avons conclu précédemment. Cependant, cela ne signifie pas que nous abolissons complètement le concept. Le jugement du progrès ou du déclin, comme nous l'avons vu, est soumis à des conditions, des normes et des principes directeurs. Par conséquent, si nous respectons ces conditions et normes, nous pouvons qualifier une civilisation comme étant à un stade de progrès ou à un stade de déclin, surtout si nous nous appuyons sur une approche comparative dans nos études et jugements.

Ainsi, nous pouvons conclure qu'une civilisation se trouve dans un état ou un stade de déclin sur la base d'une troisième classification ou d'un ensemble de critères établis par certains philosophes et penseurs. Cela nous permet de mesurer dans quelle mesure la civilisation se conforme à ces critères.

2.3. Plusieurs critères, à la fois historiques, sociaux, économiques et culturels, qui permettent d'évaluer le niveau du déclin ou retard d'une civilisation.

La question qui se pose alors est : quels sont les critères les plus importants sur lesquels nous nous basons pour juger une civilisation ou une nation en déclin ? Il suffit de dire que l'absence ou la présence des critères de progrès — c'est-à-dire les critères que nous avons établis pour juger d'une civilisation avancée — constitue le critère le plus important pour évaluer le déclin et l'effondrement d'une civilisation ou d'une nation. Par exemple, l'absence ou la perte de liberté, en particulier la liberté intellectuelle et politique, est l'un des critères permettant de juger qu'une civilisation est en déclin ou en retard. Kant, par exemple, affirme à ce sujet : « quand nous voyons les sauvages préférer dans leur anarchie les combats perpétuels d'une liberté déréglée à une liberté raisonnable fondée sur un ordre constitutionnel, nous ne pouvons-nous empêcher

[170] - De Lapparent, O., *La crise de la civilisation selon Raymond Aron à travers l'exemple européen*, Thèse de doctorat, École doctorale d'Histoire Doctorat d'Histoire des relations internationales (section 22), sous la direction de Robert Frank, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 25 novembre 2016, 456 pages, p.124. .https://theses.hal.science/tel-01646106/file/COCHONDELAPPARENT.pdf

d'envisager avec le plus profond mépris cette dégradation animale de l'humanité et de rougir de l'avilissement où l'absence de civilisation réduit les hommes ; combien donc on serait porté à croire que des peuples civilisée, dont chacun forme un État constitué, dussent se hâter de sortir d'un ordre de choses aussi honteux ? »[171]. Selon Kant, la civilisation et la culture sont étroitement liées à la liberté. En revanche, la civilisation et le stade de barbarie sont associés à une fausse liberté.

Deuxième critère : il se rapporte à la morale. Comme nous l'avons mentionné plus haut, il n'y a pas de civilisation sans éthique ; par conséquent, la civilisation doit être caractérisée par l'éthique et le progrès moral. Ainsi, le déclin de la morale et des valeurs nobles dans une civilisation ou une nation constitue le deuxième critère pour évaluer si une civilisation est en état de déclin. Par exemple, Spengler considère que le déclin des valeurs morales, de l'éthique noble et de la chevalerie est l'une des raisons les plus importantes du déclin de la civilisation occidentale. À ce propos, il déclare : « Au stade de la civilité, on voit l'absence des nobles aristocrates et la faiblesse grandissante de leurs valeurs- valeurs de générosité, de chevalerie, de fierté et de respect de soi, de confiance - pour être remplacées par des valeurs matérialistes et scientifiques. Des familles disparaissent complètement avec leurs propriétés et leurs valeurs ancestrales. Ainsi, lorsque les aristocrates abandonnent le champ de l'action dans l'histoire alors l'histoire s'arrête et n'évolue plus, elle stagne et se meurt »[172].

Troisième critère : inégalité et dictature. Ce critère est l'un des plus essentiels pour évaluer le déclin d'une civilisation. Aujourd'hui, nous constatons que de nombreuses nations manquent d'égalité et de démocratie, ce qui nous empêche de les considérer comme des civilisations avancées. Par exemple, de nombreux gouvernements se sont effondrés en raison de la dictature et de l'injustice exercée par les autorités sur les citoyens, comme l'ex-Union soviétique ou le régime de Zine El Abidine Ben Ali en Tunisie.

Quatrième critère : le déclin économique, qui résulte de l'application de mauvaises politiques économiques ou d'un système économique faible. Nous ne pouvons pas considérer une civilisation, une nation ou un pays comme avancé s'il est économiquement en retard, s'il connaît la pauvreté, la faim, voire la famine. En effet, les missions et les attributs les plus importants de la civilisation sont sa capacité à répondre aux besoins des citoyens. L'effondrement de l'ex-

[171] - Kant, E., *Essai philosophique sur la paix perpétuelle avec une préface de CH*. Lemonnier, Bibliothèque nationale, paris, 1990, p. 19
[172] - Spengler, O., *op. Cite.* p. 514-515

Union soviétique en est une preuve manifeste, car parmi les raisons les plus flagrantes de sa chute figurent la dictature et le déclin économique.

Cinquième critère : le déclin scientifique, technique et artistique. Nous ne pouvons pas juger une civilisation ou une nation comme avancée et développée si elle est en même temps engluée dans l'ignorance et le retard scientifique, littéraire et technologique. Cependant, il est crucial de souligner que le progrès scientifique et technique doit être guidé par la raison et les valeurs morales humaines, afin que ces avancées produisent des résultats bénéfiques pour l'humanité, la rendant ainsi plus confortable et plus sûre.

Sixième critère : nous ne pouvons pas affirmer qu'un pays, une nation ou une civilisation est avancé s'il adopte un comportement barbare ou lance des attaques contre autrui. Par exemple, un pays qui mène des guerres contre ses voisins ou d'autres pays sans justification ne peut être considéré comme avancé. La diffusion de la démocratie et de l'égalité entre les peuples ne passe pas par la guerre, les meurtres, les bombardements et la destruction. Cela a été exprimé par Toynbee, qui, dans son livre *La guerre et la civilisation (War and Civilization),* conseille de préserver la civilisation occidentale en évitant les guerres. Il dit à ce propos : « Le porteur de sabre ne peut bâtir une civilisation ou la sauver de la destruction. Celui qui frappe avec le sabre tue avec le sabre, c'est la loi générale de la vie réelle, de même que la foi du porteur du sabre n'est pas une victoire finale mais une illusion parfaite »[173].

Septième critère : le retard des systèmes éducatifs, ou l'absence d'un bon système d'apprentissage, capable de produire des compétences scientifiques et intellectuelles créatives. Ce critère est essentiel pour évaluer une civilisation ou une nation comme étant en retard ou en déclin, car des systèmes éducatifs défaillants engendreront des générations et des étudiants incapables de créer des théories et des connaissances scientifiques, artistiques et littéraires. En conclusion, nous pouvons dire que ce sont les critères les plus importants qui nous permettent de juger du déclin d'une civilisation, d'une nation ou même d'un État.

2.4. Le déclin des civilisations selon Oswald Spengler et Arnold Toynbee.

Il est également utile d'examiner le déclin de la civilisation selon Spengler et Toynbee, qui sont parmi les plus grands philosophes du XXe siècle ayant étudié la civilisation occidentale, afin d'avoir une vision plus claire du sujet. Par exemple, Spengler, dans son livre *Le déclin de*

[173] - Toynbee, Arnold, *La guerre et la civilisation*, Extrait par Albert-V. Fowler de A Study of History, Première parution en 1953, Trad. de l'anglais par Albert Colnat, Collection Idées (no13), Gallimard1964, p.16

l'Occident (*Der Untergang des Abendlandes – Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte),* présente son point de vue sur le déclin des civilisations. Selon lui, le déclin est une étape parmi d'autres que traversent les civilisations : d'abord, on observe l'émergence de la civilisation, suivie de son progrès et de son développement, puis de son effondrement, et enfin de sa décadence et de sa disparition. Spengler affirme à ce propos : « Toute civilisation connaît les mêmes étapes d'âge que connaît l'homme. Chaque civilisation a son enfance, sa jeunesse, sa virilité et sa vieillesse »[174].

Mais le déclin de la civilisation, selon Spengler, est un problème inévitable qui ne laisse pas de place au débat. Cela signifie désintégration et disparition, sans retour en arrière et sans espoir de restaurer la civilisation. Pour lui, la civilisation est comparable à un organisme : lorsqu'elle est épuisée et a consommé toutes ses capacités internes et son énergie, sa fin sera la décomposition et la mort. Spengler affirme : « A chaque civilisation son propre potentiel nouveau pour s'exprimer. C'est cette expression qui naît, qui mûrit, qui se désintègre et ne revient jamais. En effet, la civilité est le sort inévitable de la civilisation, c'est le produit de la chose, qui devient, une chose qui succède à une autre dans un état de devenir, c'est le cas de la mort qui suit la vie »[175].

Ouant à Toynbee, nous remarquons que sa compréhension et son opinion concernant la chute ou le déclin de la civilisation diffèrent des vues et des idées de Spengler. En effet, pour Toynbee, le déclin de la civilisation n'est pas inévitable ; il présente, selon lui, plusieurs degrés ou niveaux. La civilisation contient en elle-même les éléments de son émergence. Toynbee divise le cours de la civilisation en quatre étapes : l'étape de l'émergence, l'étape de la croissance et du développement, l'étape du déclin, et enfin, la dernière étape, celle de la décomposition et de la disparition. Il s'exprime sur l'avenir de la civilisation occidentale :

« Qu'en est-il de la civilisation occidentale ? Il est clair qu'elle n'est pas encore arrivée à l'étape de l'État mondial, mais l'Etat mondial n'est pas considéré comme la première des étapes du processus de désintégration, ou encore la dernière étape. En effet, elle sera suivie de ce que l'on appelle la période du vide, précédée de ce que l'on appelle aussi l'ère des perturbations, et qui semble prendre plusieurs siècles. Et si nous pouvons juger notre ère, les meilleurs des évaluateurs peuvent dire que les Occidentaux sont aujourd'hui dans l'ère des perturbations »[176].

---

[174] - Spengler, O., *Le déclin de l'Occident*, traduit en arabe par Ahmed al-Shaibani, Première partie, 2005, p. 218
[175] - Ibid, p. 309.
[176] - Toynbee, Arnold, Brève étude de l'histoire, la première partie, traduit en Francaise par Chabel Mohammed Fouad, le Centre national de traduction. Le Caire, p.411

Mondialisons déduire de ce qu'a dit Toynbee que l'étape de dissolution de la civilisation comportera trois ères : d'abord, l'époque des perturbations ; ensuite, l'époque de l'État mondial ; enfin, l'époque du vide, qui est l'intermédiaire entre les étapes d'effondrement de la civilisation et l'émergence d'une nouvelle. Toynbee considère que l'étape du vide s'inscrit entre les deux étapes de dissolution de la civilisation et de l'arrivée d'une nouvelle civilisation. Nous remarquons donc une grande différence entre Spengler et Toynbee concernant la décadence de la civilisation, sa forme et ses degrés. Il est utile de noter que dans la troisième partie de la thèse, nous aborderons en détail les opinions et les idées de Spengler et Toynbee sur la civilisation en général et sur la civilisation occidentale en particulier.

Concernant la réalité de la civilisation occidentale de nos jours, Cosandey conclut que le déclin de la civilisation occidentale contemporaine, sur les plans scientifique, technologique et économique, est comparable à celui d'autres nations et civilisations. Cette comparaison porte sur le nombre de recherches scientifiques produites par ces pays par rapport à celles de la civilisation occidentale. Il dit :

« Les nations asiatiques en plein essor maîtrisent déjà des technologies inconnues en Occident, comme les écrans avancés de téléphones portables. Les Japonais mènent déjà la recherche sur les cellules souches. Les universités se créent et s'agrandissent partout de Hong Kong à Tsukuba. En 2010, la Chine figure d'ores et déjà en deuxième position mondiale pour le nombre et la qualité de ses articles de recherche, derrière les États-Unis – son produit intérieur brut a aussi accédé au 2ème rang mondial »[177].

En fait, nous pensons que Cosandey, qui disait : « Sans guerre, pas de progrès scientifique », s'est peut-être trompé dans son jugement sur certains aspects de la civilisation occidentale, mais il a peut-être raison sur d'autres points, pour plusieurs raisons. D'abord, nous ne pouvons pas considérer que le progrès scientifique et technologique soit la seule image qui exprime le progrès. Il évoque les grands progrès scientifiques réalisés en Chine, mais ne fait pas référence à la dictature politique et sociale chinoise. Il omet également les restrictions des libertés qui s'y appliquent et le manque de respect de la dignité humaine.

Ensuite, sur la base de ses propos et des résultats précédents, la Chine, par exemple, occupe toujours la deuxième place et non la première, tandis que les États-Unis d'Amérique occupent

[177] - Cosandey, D., (2011/2, n° 36), *op. Cit*

cette première place. (C’est le cas si l’on considère les États-Unis dans le cadre des pays de la civilisation occidentale, comme l’a dit Huntington précédemment).

De plus, nous ne nions pas le grand développement de l’industrie taïwanaise des puces électroniques ou des semi-conducteurs, mais nous savons très bien que les États-Unis, pour des raisons géopolitiques, sont la principale raison de ce développement à Taïwan. En même temps, nous ne pouvons pas ignorer le déclin actuel de la quantité et de la qualité de la recherche scientifique dans certains pays d'Europe occidentale, comme la France, qui n’a pas réussi à développer un vaccin contre le virus mortel Covid-19 en 2020, contrairement à l'Allemagne, la Grande-Bretagne, la Russie ou l’Amérique.

Nous devons souligner que le progrès scientifique et technique est constamment lié au progrès économique et commercial. Autrement dit, le déclin de l'un d'entre eux entraînera inévitablement le déclin de l'autre, et vice versa. La question importante ici est la suivante : vivons-nous aujourd’hui en France dans un état de progrès économique par rapport à la Chine, par exemple, ou par rapport à l’Amérique ? Ce progrès économique nous permettrait de développer nos laboratoires et notre recherche scientifique. La réponse sera peut-être non. Nous risquons de ne pas être en mesure d’affronter la crise économique mondiale résultant de la guerre russo-ukrainienne et des conflits cachés américano-français.

Enfin, lorsque nous parlons de retard de la civilisation ou de son déclin ou de son effondrement, nous entendons par là que cette civilisation descend de l’échelle de l'histoire, c'est-à-dire qu'elle n'est pas au sommet de cette échelle et qu’elle n'est pas la première civilisation, qu’elle n’est pas — ou plus — en état de supériorité par rapport à toutes les autres civilisations à tous égards : matériel, moral, éthique, etc. En d'autres termes, nous affirmons que toute civilisation, même si elle existe actuellement, n'est ni supérieure ni avancée par rapport aux autres civilisations. Dans ce cas, nous jugeons qu'elle est dans un état de déclin ou de stagnation par rapport aux autres civilisations.

Chapitre III :
L’Etude du concept d’Histoire et sa relation avec le concept civilisation

« Vivre avec les morts »

Cette expression est liée à l’étude et à l’écriture de l’histoire. Elle reflète la difficulté d’étudier l’histoire, ainsi que la complexité de limiter le sens du concept d’histoire et de trouver une définition claire de celui-ci. Cela met également en évidence les défis de l'enquête historique, notamment en ce qui concerne l'accès aux outils et moyens nécessaires pour vérifier la validité ou la véracité des informations.

« Vivre avec les morts » peut signifier rechercher parmi les vestiges du passé, qu'il s'agisse des traces qu'ils ont laissées, des outils de vie qu'ils ont utilisés, ou de la manière dont ils ont organisé leur vie sociale, économique et politique. Nous abordons donc un sujet très vaste, étroitement lié à de nombreux domaines, spécialisations et sciences.

La nature de l'étude de l'histoire, ses sujets, sa spécificité et son manque d'objectivité, tout comme celles des sciences naturelles et des sciences humaines, ont conduit de nombreux penseurs et philosophes à écrire et interpréter l'histoire sans grande objectivité. Ils l'ont souvent fait selon leurs propres idées et croyances, mais aussi en raison du manque de sources historiques fiables. Par exemple, certains de ces penseurs ont tenté de classer les pays du monde et d'autres civilisations selon leur vision biaisée, qui pouvait résulter du racisme ou du fanatisme, favorisant une couleur ou un peuple plutôt qu'un autre. En conséquence, ils ont considéré que tous les peuples du monde, à l'exception des peuples germaniques ou de la race sémitique, étaient des peuples barbares et sauvages, n'ayant pas connu la civilisation et incapables de construire une société évoluée.

Nous aborderons en détail, dans la deuxième partie de ce chapitre, certaines de ces théories, en nous appuyant sur les idées de Hegel, puis de Marx et Engels, et enfin de Fukuyama. Ces penseurs ont effectivement présenté de nombreuses idées déformées pour justifier le colonialisme et l'appropriation des richesses et des terres d'autres pays moins développés.

Nous pensons que la raison cachée et fondamentale de tout cela réside avant tout dans des ambitions économiques. Il est donc naturel que ces penseurs et hommes politiques asservissent d’autres peuples qu'ils considèrent, selon leur perception, comme des êtres naturellement

enclins à l'esclavage et détestant la liberté. Nous sommes donc confrontés à plusieurs problèmes : un problème de sujet, un problème de méthode concernant l'histoire, ainsi qu'un problème de finalité. Ces enjeux ont conduit à l'émergence de résultats catastrophiques et désastreux pour certains peuples vulnérables. Parallèlement, ces résultats sont considérés comme légitimes et intellectuellement ainsi que socialement acceptables par certains de leurs défenseurs.

Nous devons donc aborder les questions suivantes dans ce chapitre : nous étudierons d'abord le sens de l'histoire en général, et son sens linguistique en particulier, ainsi que les débuts de son émergence, la définition de l'histoire, ses formes et ses types, ainsi que les sujets les plus importants étudiés par l'histoire. Est-il possible de tirer des enseignements de l'étude de l'histoire passée pour le présent ? Quels sont les développements les plus significatifs qu'a connus l'étude de l'histoire, notamment au XVIIIe siècle ? Quelle est la relation entre la philosophie et l'histoire qui a conduit à l'émergence d'une nouvelle branche d'étude, la philosophie de l'histoire ? Ensuite, nous examinerons la philosophie de l'histoire : qui en sont les fondateurs ? Quels sont ses thèmes et objectifs les plus importants ?

1.1 Définition de la notion d'Histoire.

En effet, pour comprendre le sens du mot « histoire », il est utile de se référer au dictionnaire Le Robert en ligne, afin de connaître sa définition et ses significations.

1- Connaissance et récit des événements du passé jugés dignes de mémoire ; les faits ainsi relatés. L'histoire ancienne, histoire du Moyen Âge, histoire des temps modernes, histoire contemporaine. L'histoire politique, économique. L'histoire de l'art, des sciences, des mentalités. Histoire sainte : les récits de la Bible. La petite histoire : les anecdotes qui se rattachent à une période historique. La grande histoire, l'Histoire (avec un grand H) : les grands événements. L'histoire d'une personne : biographie, vie[178]. On remarque donc qu'il définit l'histoire comme la connaissance et la narration d'événements importants qui sont importants pour la vie d'un peuple ou d'une société. En revanche, on remarque qu'il présente certains thèmes et formes d'histoire, y compris l'histoire religieuse.

2- Étude scientifique d'une évolution. L'histoire du globe. L'histoire d'un mot **:** Nous remarquons ici que le mot « histoire » prend un sens plus complet, car il repose sur une étude scientifique systématique de l'évolution d'une chose ou d'un concept. Par conséquent, dans ce

[178] - https://dictionnaire.lerobert.com/definition/histoire

contexte, le mot « histoire » ne désigne pas uniquement l'étude des événements et des personnages historiques, mais plutôt l'analyse de divers objets et sujets.

3- Science et méthode permettant d'acquérir et de transmettre la connaissance du passé. Les sources et documents de l'histoire : annales, archives, chroniques : L'histoire se présente donc ici comme une science qui dispose de méthodes et d'outils scientifiques lui permettant d'atteindre ses résultats et ses objectifs, qui consistent à acquérir une connaissance du passé en s'appuyant sur des documents, des archives, des preuves, etc.

4- La mémoire collective, le jugement de la postérité : L'Histoire jugera et déterminera si une personne a eu raison d'agir de la sorte. Voilà donc la mission de l'histoire : préserver la mémoire collective ou la mémoire des peuples, permettant aux générations suivantes de juger les actions, les faits et les expériences des générations précédentes. En effet, ces générations vivent les conséquences des actions et des décisions qui ont été prises par celles qui les ont précédées. Par exemple, nous jugeons aujourd'hui les actions et décisions de Napoléon Bonaparte ou de Charles de Gaulle.

La vérité historique. Mélanger l'histoire et la fiction : Nous sommes ici confrontés à un problème majeur lié à la détermination du degré de véracité et de fiabilité de l'écriture historique. Les récits et événements historiques sont souvent sujets à des interprétations, ce qui conduit à ce que l'on appelle la falsification de l'histoire ou même le vol de l'histoire.

5- La suite des événements qu'étudie l'histoire passé. Au cours de l'histoire. Le sens de l'histoire.

6- La partie du passé de l'humanité connue par des documents écrits (par opposition à préhistoire) [179]. Nous pensons que nous sommes ici confrontés à une définition très importante de l'histoire. En effet, les sciences naturelles, par exemple, sont généralement définies comme l'étude de phénomènes soumis à l'observation et à l'expérimentation. De même, l'histoire peut être définie comme l'étude du passé, fondée sur des preuves et des documents.

<u>Des définitions anciennes :</u>

1- Connaissances reposant sur l'observation et la description des faits (et non pas sur la raison [science] ou l'imagination). Nous devons souligner l'importance de fonder l'étude de l'histoire sur la science et la méthode scientifique, tout en évitant de céder à l'imagination et à l'illusion lors de l'écriture de l'histoire. C'est un sujet extrêmement important et dangereux, surtout

[179] - Idem

lorsque l'on considère que de grands penseurs, philosophes et scientifiques ont parfois fondé certaines de leurs idées et théories sur des références historiques erronées ou inexactes.

2- Histoire naturelle : ancienne désignation des sciences naturelles[180]. On remarque, à partir des définitions précédentes telles que présentées par le dictionnaire Le Robert en ligne, la multiplicité des sens du concept d'histoire, ainsi que la variété des thèmes qu'il étudie et la diversité de ses méthodes et outils. Tout cela a conduit à un résultat dangereux : le désaccord entre penseurs et historiens concernant les thèmes à explorer dans la science de l'histoire.

Certains estiment que l'historien doit se concentrer sur la datation de tous les événements, qu'ils concernent des individus ou d'autres sujets liés à l'étude de l'histoire. D'autres soutiennent que l'historien doit s'intéresser à la vie des rois, leurs secrets, leurs œuvres et leurs accomplissements. Certains croient qu'il incombe à l'historien d'écrire sur la vie des peuples et des masses dans leurs détails quotidiens. D'autres encore pensent que l'historien doit se pencher sur tous les événements et faits significatifs dans la vie de l'État et de la société, etc.

2.1. L'origine du mot Histoire.

Le mot « histoire » vient du grec ancien « historia », qui signifie « enquête », c'est-à-dire des connaissances acquises par l'enquête. « Histoire » peut également signifier sagesse, témoin ou juge. Frédéric Sallée, dans son livre *La Mécanique de l'Histoire : Idées reçues sur l'histoire*, explique que cette dernière est : « littéralement issu du mot Grec Historia désignant une enquête. […] Elle est étroitement liée aux Enquêtes d'Hérodote, considérées comme le premier ouvrage d'histoire. […] Le mot repose sur ce qui a été vue préalablement à toute enquête, L'œil est ainsi au centre de l'Histoire. Par la vision se fabrique la preuve. Il convient dès lors, pour faire de l'histoire, d'observer, davantage que d'écouter »[181.]

Nous pouvons avancer qu'il a été dit jadis que l'histoire est un mot d'origine grecque lié à l'enquête, à l'examen et à la vérification. C'est pourquoi l'historien doit posséder une grande intelligence et une acuité sensorielle afin de bien enregistrer ce qu'il voit et entend. Nous remarquons que l'historien Hérodote est le premier à avoir écrit sur l'histoire. C'est la raison

[180] - Ibid.
[181]- Sallée, Frédéric, *la Mécanique de l'histoire idées reçues sur l'histoire*, livre numérique, le Cavalier Bleu, 16/07/2020, p.7.

pour laquelle il est souvent considéré comme le fondateur de l'histoire, ou le père de l'histoire, à l'instar d'Aristote, qui est le père de la logique.

D'un autre côté, on trouve un sens différent de l'histoire, selon lequel l'écriture historique n'est pas une enquête, comme le pensait Hérodote. Cicéron, près de quatre siècles plus tard, a affirmé que l'histoire est l'écriture d'un roman ou d'une autobiographie, dont la vérité ou la fausseté dépend de la véracité du narrateur ou de l'historien. Nous observons donc ici l'émergence de certains penseurs qui font remonter ce sens de l'histoire à Cicéron

Par exemple, le penseur Koselleck Reinhart avance dans son livre le *Future passé : contribution à la sémantique des temps Historiques* : « C'est Cicéron qui, se référant à des modèles Hellénique, a inventé la formule Historia magistra vitae, elle s'inscrit dans le contexte de la rhétorique, seul l'orateur étant capable de conférer l'immortalité à l'histoire qui enseigne la vie et de pérenniser son trésor d'expériences acquises »[182]. Ainsi, Cicéron fut le premier à inventer ce genre d'étude historique en déterminant le thème fondamental de l'histoire. Frédéric Sallée aborde ce sujet en affirmant que : « Cicéron, dans son trente de l'orateur 46 av. c. Définit l'histoire ainsi : que la première loi de l'Histoire est de ne rien oser dire de faux, la seconde d'oser dire ce qui est vrai ?»[183].

Concernant la question des débuts de l'émergence du concept d'histoire en Europe en général et en France en particulier, nous pouvons dire que l'utilisation du terme « histoire » a été popularisée en Europe par Isidore de Séville, au début du VIIe siècle, dans son ouvrage *Étymologies*. Pour l'ecclésiastique, l'histoire est un récit **resgestae**, c'est-à-dire « le récit des choses qui ont eu lieu, par lequel on peut connaître les choses qui ont été réalisées autrefois »[184]. Ainsi, au VIIe siècle, le terme « histoire » est apparu en Europe avec Isidore de Séville, qui a déterminé les matières et les thèmes de l'histoire. Cette dernière est alors conçue comme un récit ou un roman qui relate des événements.

Quant à l'apparition du concept d'histoire en France, on peut dire que le mot a été introduit en français au début du XIIe siècle, avec le sens de relation des événements marquants d'une vie, d'un règne ou de la chronique d'un peuple. Il a également pris un sens général d'histoire « au sens de récit », une polysémie qu'il a conservée jusqu'à ce jour, tant en français qu'en allemand.

---

[182]- Koselleck, Reinhart, *le Future passé : contribution à la sémantique des temps Historiques,* traduit de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, l'EHESS, Paris, 1990, p.39.
[183]- Sallée, Frédéric (2020), *op. Cite.* p.9.
[184]- Ibid., p.7

De plus, à partir du XIIIe siècle, le terme commence à prendre le sens de récit historique. Frédéric Sallée a déclaré à ce propos que : « Le terme s'impose en France au XII siècle mais ce n'est qu'au siècle suivant qu'il revêt la signification d'utilité de compréhension des faits passés »[185].

3.1. Étude de l'histoire avant le XVIIIe siècle : En réponse à la question : Qu'est-ce que l'histoire ? L'historien Paul Veyne, dans son essai épistémologique *Comment on écrit l'histoire* publié en 1971, a suscité des interrogations sur la pertinence d'une définition unique de l'histoire pour aborder cette question. Frédéric Sallée a déclaré à ce propos que : « Relève en effet de la gageure. Réflexion quasi métaphysique sur la conception du temps, elle est à la fois enchaînement des faits et science. Définir l'histoire, c'est ainsi, distinguer la notion du temps de la science qui en découle. Professant l'héritage voltairien basé sur le fait que : les premiers fondements de tout histoire sont les récits des pères aux enfants transmis d'une génération à l'autre. L'historien doit assurer ce passage de la connaissance entre la génération. Il a donc une mission née du progrès de l'idéal des Lumière »[186.]

Dans ce même champ, Koselleck répond à cette question dans son livre en affirmant que : « Ce que nous ne pouvons apprendre par nous-mêmes, il nous faut l'apprendre en suivant l'expérience des autres. Est-il dit dans le grand lexique universel de Zedler (1735), l'histoire étant une sorte de grand collecteur d'expériences multiples qui nous sont étranges et que nous pouvons nous approprier en les apprenant – en d'autres termes et pour reprendre l'expression d'un ancien, l'histoire nous laisse libres de répéter les succès du passé au lieu de tomber présentement dans de vieilles erreurs »[187]. Nous pouvons donc dire que l'objectif principal de ce type d'histoire était d'enregistrer les expériences passées afin d'en tirer profit pour résoudre les problèmes du présent, et ainsi apprendre des erreurs et des leçons du passé.

Nous nous trouvons face à deux points de vue différents concernant le sens et la mission de l'histoire. La première vision considère l'histoire comme un héritage de nos ancêtres qui doit être fidèlement transmis à nos enfants et petits-enfants. La mission de l'historien est donc d'être le fidèle transmetteur de ces récits et de ce patrimoine. D'un autre côté, Koselleck envisage l'histoire comme une immense richesse d'expériences passées dont nous devons tirer profit dans notre présent. Il aborde l'histoire sous l'angle de ce que nous pouvons en retirer pour

[185]- Ibid., p.8
[186]- Ibid. p. 6
[187]- Koselleck, Reinhart, *op. Cite.* p. 37-38

améliorer nos vies. Peut-être sur cette base choisirons-nous dans l'histoire et le passé ce qui sert nos intérêts et justifie nos idées et croyances, en prétendant que ces idées et croyances ont une légitimité historique. Ainsi, la vision utilitaire et pragmatique de l'histoire se dessine clairement : le but du processus d'écriture de l'histoire ne devient pas de rechercher la vérité telle qu'elle était ou telle qu'elle s'est réellement produite. Ce processus devient plutôt sélectif, où l'historien choisit ce qui sert ses objectifs, ses intérêts et ses caprices.

Nous sommes donc confrontés à un problème majeur lié à la manière dont nous abordons l'histoire, et ce problème soulève une question importante : qu'attendons-nous de l'étude de l'histoire ? Voulons-nous étudier l'histoire pour le bien de l'histoire elle-même, c'est-à-dire pour atteindre les faits historiques tels qu'ils se sont réellement produits ? Voulons-nous bénéficier des expériences des anciens pour résoudre nos problèmes contemporains ? Ou souhaitons-nous étudier l'histoire pour qu'elle soit conforme à nos désirs, pour servir nos intérêts présents et nos idées contemporaines ? En conséquence, nous ne nous soucions de la vérité historique que dans la mesure où elle sert nos intérêts. Mais la question demeure : qu'attend Koselleck de ses études historiques ?

Nous jugeons nécessaire de clarifier, avant de commencer à présenter les points de vue et les idées de Reinhart Koselleck sur l'histoire, et avant de répondre aux questions précédentes. Pourquoi nous l'avons choisi parmi d'autres chercheurs et penseurs ?

En fait, il y a plusieurs raisons pour lesquelles nous avons choisi Reinhart Koselleck, la plus importante étant son immense contribution à l'histoire. Koselleck est un historien allemand, moderniste et contemporanéiste, généralement considéré comme l'un des plus importants du XXe siècle. Il occupait une position originale dans la discipline et ne peut être rattaché à aucune « école » historique. C'est donc la première raison de notre choix. De plus, il a travaillé dans des domaines aussi variés que l'épistémologie de l'histoire, (Historik)[188], Il a également contribué à l'histoire des concepts, à la linguistique, aux fondements anthropologiques de l'histoire, ainsi qu'à l'histoire sociale, du droit et de l'administration. Koselleck possédait donc de vastes connaissances scientifiques et philosophiques, ce qui constitue la deuxième raison de notre choix.

[188]- Le concept d'Historik (de) désigne en allemand la partie de la science historique (Geschichts wissenschaft (de) , qui en étudie la méthode, le rapport aux sources, la critique textuelle, l'herméneutique et l'heuristique. Il peut être traduit par « théorie de l'histoire » ou « épistémologie de l'histoire »

Reinhart Koselleck fait partie de la génération d'historiens allemands qui étaient de jeunes adultes à la fin de la Seconde Guerre mondiale et sous le régime national-socialiste. Il a étudié, entre 1947 et 1953, l'histoire, la philosophie, le droit public et la sociologie à l'université de Heidelberg et à l'université de Bristol (Grande-Bretagne). En plus, nous pouvons dire : Reinhart Koselleck est l'un des rares historiens allemands réellement connus et reçus dans le milieu universitaire français. Sa réflexion entre histoire et temps influence par exemple les travaux de Paul Ricœur, Plus récemment François Hartog est lui aussi influencé par les travaux de Koselleck, ainsi que Patrick Savidan. Reinhart Koselleck a acquis cette renommée dans l'Université française bien que seulement deux de ses livres et un recueil aient été publiés en France. Deux de ses principaux ouvrages ont d'abord été traduits en français :

En 1979, les Éditions de Minuit publient sa thèse *Kritik und Krise,* vingt ans après sa parution en Allemagne sous le titre *Le Règne de la critique*. En 1990, les Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales publient une traduction de *Vergangene Zukunft* intitulée *Le Futur passé : Contribution à la sémantique des temps historiques*. Les essais réunis dans *Le Futur passé* offrent des réflexions précieuses et peut-être plus libres que celles d'autres ouvrages de Koselleck, du moins en ce qui concerne trois sujets : l'histoire conceptuelle, la théorie de la modernité et la théorie des temps historiques. En réponse à la question : qu'attend Koselleck de ses études d'histoire ? nous trouvons que Koselleck estime qu'il est difficile d'apprendre du passé en général et de l'histoire en particulier, en citant l'opinion de Hegel sur ce sujet. Il a dit que :

« Chaque enseignement isolé se résorbe dans un système d'apprentissage général. La ruse de la raison interdit que tout homme apprenne directement de l'histoire, elle la contraint à n'être heureuse que par des voies indirectes. C'est la voie progressive qui nous mène de Lessing à Hegel ; ce que l'expérience et l'histoire nous apprennent, c'est que peuples et gouvernements n'ont jamais appris quoi que ce soit de l'histoire et n'ont jamais agi selon des enseignements qui auraient dû être tirés de celle-ci »[189]

Nous confirmons la véracité des propos de Koselleck dans la mesure où nous ne tirons pas beaucoup de leçons de l'histoire, que ce soit en tant que peuples ou gouvernements. Par exemple, si Napoléon Bonaparte avait appris quelque chose de l'histoire, il n'aurait pas attaqué la Russie dans sa quête pour établir son grand empire français au XIXe siècle. De même, Hitler, au XXe siècle, a répété la même erreur en attaquant également l'Union soviétique.

[189]- Koselleck, Reinhart, *op. cite.* p. 48

En fait, nous pourrions être d'accord avec Koselleck sur le fait que l'étude de l'histoire ne nous apprend pas grand-chose aujourd'hui, mais nous sommes aussi en désaccord avec lui. Nous voulons dire que l'histoire humaine est un vaste réservoir de connaissances et d'expériences dont nous ne bénéficierons peut-être pas beaucoup dans les études philosophiques. D'autant plus que l'on sait que le philosophe ne construit pas ses opinions et théories sur les réflexions du philosophe précédent, mais qu'il recommence à chaque fois. Cependant, cela ne s'applique pas aux mathématiques et aux sciences naturelles, où chaque scientifique s'appuie sur des théories et des idées antérieures pour ajouter sa nouvelle théorie à ces connaissances déjà établies. D'un autre côté, nous savons que la connaissance est un processus cumulatif résultant de longues années de travail continu entre les chercheurs précédents et ultérieurs. Par exemple, Albert Einstein a présenté la théorie de la relativité restreinte en physique, mais il n'a pas pu élaborer cette théorie sans bénéficier des théories scientifiques qui l'ont précédée, y compris celles de Newton. Dans le même temps, Einstein a ouvert la voie à de nombreux scientifiques qui ont pu tirer profit de ses idées et de sa théorie de la relativité restreinte

Enfin, on retrouve Koselleck critiquant la théorie historique qui prétend qu'il est possible d'apprendre du passé pour résoudre nos problèmes actuels, voire futurs. Cette théorie considère que le but principal de l'étude et de l'écriture de l'histoire est d'enseigner et d'éduquer les générations. Il dit à ce sujet que : « Le passé et l'avenir ne se recouvrent jamais et pas seulement parce que les événements passés ne peuvent se répéter. Même s'ils le faisaient, comme c'est le cas en 1820 lors du réveil de la révolution. L'histoire qui vient vers nous se soustrait à notre possibilité d'apprendre. Une expérience une fois faite est aussi complète que passée ; tandis que celle qui est devant nous se décompose en une infinité de durées temporelles distinctes. Ce n'est pas le passé mais le futur du temps historique qui rend ce qui est semblable dissemblable »[190]. Ainsi, Reinhart a bien lié le caractère de processus de l'histoire contemporaine, dont la fin n'est pas prévisible, à sa temporalité propre.

Nous constatons également que Koselleck critique cette vieille formule d'écriture de l'histoire, *historia magistra vitae*, qui éloigne l'historien de l'objectivité dans son travail. En effet, l'historien se transforme en juge, rendant des décisions personnelles sur le passé, ses événements et parfois ses figures marquantes. Mais que signifie l'ancienne forme d'écriture de *historia magistra vitae* ? Existe-t-il une nouvelle formule pour écrire l'histoire ?

[190]- Ibid, p. 49

Ainsi, la question la plus importante ici est : quels sont les développements majeurs dont le concept d'histoire a été témoin ? De nombreux chercheurs et historiens classifient l'histoire en deux catégories : l'histoire ancienne, c'est-à-dire avant le XVIIIe siècle, et la nouvelle histoire, qui est la science de l'histoire émergente au XVIIIe siècle, à la suite des transformations dont l'Europe, et plus particulièrement la France et l'Allemagne, ont été témoins à cette époque.

Concernant le premier type d'histoire, à savoir l'histoire ancienne, illustrée par *historia magistra vitae*, on peut dire qu'il s'agissait d'un processus consistant à écrire des romans, des récits et des biographies sur les actions et l'héroïsme des rois et des dirigeants, ainsi que sur les batailles et les guerres. D'une part, cette histoire ancienne se mêle à la morale, à la poésie et aux mythes. Par exemple : « L'histoire était la proie d'une plus grande exigence de réalité bien avant d'être à même de la satisfaire. Elle restait un recueil d'exemples de morale, mais tandis que ce rôle perdait déjà de son importance. C'est un évident indice du développement d'une nouvelle conscience historique de la réalité que de voir à l'inverse les récits et romans considérés comme de l'histoire véritable. Ils participaient ainsi à une revendication de vérité plus haute, qui d'Aristote jusqu'à Lessing avait toujours été déniée à l'histoire »[191]

C'était le véritable sens du concept d'histoire avant le XVIIIe siècle, lorsque les études historiques ne dépendaient pas d'une méthode scientifique claire, vérifiable avec précision à partir de documents et de données historiques. Cependant, nous ne sommes pas d'accord ici avec Koselleck, qui, comme nous le pensons, n'a pas pris en compte les travaux de l'érudit et historien arabe Ibn Khaldoun au XIVe siècle. Ibn Khaldoun nous a présenté, dans son livre *L'Introduction*, une approche scientifique claire du processus d'écriture de l'histoire, ainsi que des ensembles de moyens et d'outils intellectuels pour la vérification historique. Par conséquent, Ibn Khaldoun propose de nombreuses conditions devant être remplies par l'historien, y compris, par exemple, l'exigence d'adhérer à l'objectivité scientifique lors de l'écriture de l'histoire etc.[192]

[191]- Ibid. p 45

[192]- Nassar, Kassem, Les facteurs d'émergence de la civilisation et des facteurs d'effondrement de la civilisation chez Ibn Khaldoun et Toynbee, mémoire en master 2 : Sous la direction Jeffrey BARRASH, Professeur des universités, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, Septembre 2012.

4.1. Étude du concept d'histoire au XVIIIe siècle.

Au XVIIIe siècle, un ensemble de facteurs et de changements se sont réunis pour provoquer une transformation majeure dans l'étude de l'histoire. Il s'agit d'une transformation progressive qui a commencé à se manifester dans le concept même d'histoire. Cette évolution a concerné la mission de la science historique, ses thèmes, ses méthodes et ses objectifs. Ainsi, le nouveau sens de l'histoire, souvent qualifié d'histoire moderne ou de nouvelle science de l'histoire, est illustré par les réflexions de Koselleck, qui a déclaré à ce propos *: « Certes, et depuis fort longtemps déjà, la Geschichte englobait aussi le récit tout comme l'Histoire, à l'inverse, renvoyait à l'événement. […]. L'histoire comme Geschichte se renforçait en refoulant hors du langage usuel le terme d'histoire et plus l'histoire-événement et l'histoire-récit convergent, plus se préparait au niveau du langage la révolution transcendantale qui devait aboutir à la philosophie historique de l'idéalisme »*[193]

Koselleck souligne l'importance de ce changement majeur au XVIIIe siècle concernant le concept d'histoire, en mettant en avant les nouveaux acquis qu'il a engendrés, lorsqu'il affirme que : « L'histoire acquiert ainsi une nouvelle dimension qui, en cessant de se définir par son aptitude à être mise en récit, ne se laissait pas emprisonner dans ce que l'on disait d'elle. Si l'histoire ne pouvait que se dire elle-même, il n'y avait qu'un pas, vite franchi, pour que la formule s'aplatisse et se réduise à n'être plus qu'une enveloppe tautologique »[194]. Ainsi, au XVIIIe siècle, l'histoire a acquis de nouvelles dimensions et des avancées qui se sont ajoutées à ses anciennes caractéristiques. Elle n'était plus simplement un récit d'histoires et d'événements historiques, mais devait également inclure une recherche approfondie sur la crédibilité et la plausibilité de ces récits.

Koselleck explique alors que les nouvelles responsabilités liées au concept d'histoire, ou Geschichte, incluent non seulement la narration des événements, mais aussi l'analyse des expériences passées et la tentative d'en tirer des leçons. Par conséquent, l'ancienne formule et la définition du concept d'histoire, comme l'a souligné Koselleck, ont dû évoluer pour enrichir leurs fonctions. Il a déclaré à ce sujet que : « Un adversaire politique de notre témoin, utilisant l'ambiguïté du terme allemand, prêta à la vieille formule un autre sens évident : la vraie éducatrice, c'est l'histoire elle-même et non l'histoire écrite ».[195] .

---

[193]- Koselleck, Reinhart, *op. cite.* p. 43
[194]- Ibid, p. 44
[195]- Ibid, p .45

Ainsi, l'un des changements majeurs survenus dans les tâches de l'histoire au XVIIIe siècle est que l'historien n'est plus perçu comme un juge capable de rendre des décisions arbitraires sur des événements et des actions historiques. On peut donc conclure que la quête d'objectivité dans l'écriture de l'histoire, ainsi que l'interprétation des résultats—c'est-à-dire les événements historiques—et des raisons qui ont conduit à leur apparition, sont devenues des tâches fondamentales que la science de l'histoire a adoptées au XVIIIe siècle.

En plus, Koselleck dit sur la nouvelle sens de l'histoire : « L'histoire = Geschichte n'enseigne donc que dans la mesure où l'on renonce à l'histoire. Les trois variantes déterminent un nouveau champ d'expérience, dans lequel l'histoire, ancienne formule, se voit obligée de renoncer à son droit d'être magistra Vita. Elle l'a perdu, se survivant à elle-même, au bénéfice de la Geschichte »[196]. On peut dire, à partir des propos de Koselleck, que la *Geschichte,* qui a émergé au XVIIIe siècle, représente un changement significatif dans le sens et le contenu du concept d'histoire. Bien qu'elle trouve ses racines dans l'histoire traditionnelle, elle acquiert des caractéristiques et des qualités nouvelles qui la distinguent de son origine. Pour rendre compte de cette transformation, on peut faire une distinction : l'histoire en soi, ou l'*histoire*, et l'histoire pour elle-même, ou la *Geschichte*. Au-delà des histoires individuelles, il existe une histoire globale.

En réalité, plusieurs changements survenus au XVIIIe siècle ont contribué à l'évolution de l'histoire, la plaçant parmi les sciences importantes de cette époque. Trois changements principaux méritent d'être soulignés :

1. L'importance du développement dans la science de l'histoire : Ce changement a introduit le facteur de l'imagination dans les méthodes de recherche historique et l'écriture de l'histoire.

2. La place de la poésie : L'utilisation de la capacité d'imagination a permis de construire et de relier des événements historiques individuels et dispersés de manière plus cohérente.

3. Les prémices de la philosophie de l'histoire : Ce développement a ouvert la voie à ce que l'on appellera plus tard la philosophie de l'histoire.

Koselleck dit à ce sujet : « Comme l'a dit Chladenius, l'histoire ne peut se rendre que par des images rajeunies. Dans la mesure exacte où l'on exigeait toujours plus de l'histoire, tant dans

[196]- Ibid. P. 45

l'art de décrire comment elle s'employait à chercher les motifs secrets au lieu des séries chronologiques, que dans celui de construire une charpente pragmatique qui donnerait une ordonnance intérieure à l'événement né du hasard, les exigences de la poétique pénétraient le domaine de l'histoire »[197].

Par conséquent, l'imagination et la perception sont considérées comme des outils essentiels pour l'historien dans son travail. Elles jouent un rôle crucial en permettant de combler les lacunes historiques et les écarts entre différentes périodes. Lorsqu'il rédige l'histoire d'une époque donnée, l'historien peut, sur la base de l'analyse des données à sa disposition, visualiser, imaginer ou même prédire comment ces événements historiques auraient pu se dérouler. Il est important de souligner que cette approche est scientifiquement acceptable et soutenue par de nombreuses disciplines. Par exemple, au début du XXe siècle, Albert Einstein évoquait des concepts tels que les trous noirs dans la science spatiale, qui n'étaient alors que des notions théoriques sans vérification empirique. Ce n'est que dans les années 1960 que les scientifiques ont pu confirmer leur existence.

Nous avons précédemment mentionné qu'un ensemble de changements intellectuels, scientifiques et politiques s'est produit en Europe en général, et en Allemagne et en France en particulier. En ce qui concerne l'Allemagne, berceau de la science historique moderne, le pays a connu d'importantes transformations sociales, intellectuelles et linguistiques. De nombreux chercheurs estiment que la langue allemande a considérablement évolué et s'est enrichie au XVIIIe siècle. Cette évolution a conduit à l'émergence de nombreux concepts philosophiques, scientifiques et intellectuels, tels que ceux de la culture et de l'histoire. Koselleck a souligné la richesse et l'évolution de la langue allemande au XVIIIe siècle à travers son analyse de la diversité des sens, des connotations et des formules associées au concept de *Geschichte,* tant au pluriel qu'au singulier.

Il dit : « Dans l'espace linguistique allemand, les formes die Geschichte dérivées des formes au singulier das geschichte et die geschichte, sont toutes deux des formations plurielles qui peuvent renvoyer à un nombre équivalent d'exemples. Il est passionnant de voir comment, incidemment et inconsciemment, puis à travers de nombreuses réflexions théoriques, la forme plurielle die Geschichte s'est concentrée en un singulier collectif »[198]. En plus, Koselleck souligne l'importance du rôle de la langue allemande dans l'enrichissement, le développement et la

[197]- Idem.
[198]- Ibid, p. 45.

diversification des significations du concept d'histoire. Il affirme que la langue, en tant que vecteur de pensée et d'expression, a permis aux idées historiques de se développer et de s'épanouir. Selon lui, la richesse lexicale et les nuances syntaxiques de l'allemand ont offert aux historiens la possibilité de formuler des concepts historiques de manière plus précise et plus variée. Il a dit :

« Là encore la langue allemande avait fait œuvre pionnière. La multiplicité de sens et la nouveauté qu'avait alors le terme Geschichte reposait en effet sur le fait qu'il s'agissait là d'un singulier collectif ».[199] Il nous donne un exemple de ce développement quand il a dit : « En 1775, Adelung, anticipant sur l'évolution à venir, le note pour la première fois. Trois ans plus tard, un critique note dans l'Allgemeine deutsche Bibliothek, combien la nouvelle Geschichte est devenue une expression à la mode, sans aucune signification narrative ou exemplaire. Le mot à la mode, Geschichte, est un véritable abus de langage car dans l'ouvrage de Flogel en question, ce sont tout au plus des contes qui apparaissent dans les exemples »[200].

Après avoir abordé le développement de la langue allemande, qui a favorisé des avancées dans la science de l'histoire, il est crucial d'explorer les développements politiques et sociaux survenus en France, en particulier à la suite de la Révolution française. Ces événements ont également engendré un changement radical et significatif dans la science historique, tant en termes de thèmes que de nouvelles approches adoptées pour l'étude de l'histoire. Koselleck affirme que la science de l'histoire, après 1770 et surtout après la Révolution française, a acquis une importance considérable parmi les sciences humaines. Cette période a vu émerger des penseurs, philosophes et historiens qui ont conféré à la science historique une valeur primordiale et des caractéristiques uniques. La Révolution française a non seulement modifié la structure politique de la France, mais a également influencé la manière dont l'histoire était perçue et écrite.

Les historiens ont commencé à s'intéresser non seulement aux événements militaires ou aux règnes des rois, mais aussi aux mouvements sociaux, aux luttes des classes, et aux transformations culturelles. Cette nouvelle approche a permis d'élargir le champ d'étude de l'histoire, intégrant des perspectives sociales, économiques et culturelles. Par conséquent, l'histoire est devenue un miroir des changements sociaux et des aspirations humaines, reflétant les dynamiques complexes de la vie collective. En somme, la Révolution française a agi comme

[199]- Ibid. P, 46
[200]- Idem.

un catalyseur pour la science de l'histoire, favorisant un renouvellement des méthodes et des thématiques, et posant les bases d'une approche plus analytique et critique vis-à-vis du passé.

Il dit : « On ne saurait négliger aujourd'hui cette cristallisation des termes en un seul concept, qui s'opère à partir de 1770. Par la suite, avec les événements de la révolution Français, l'histoire devient elle-même un sujet auquel ont été conférées les épithètes divines de la toute-puissance, de l'équité universelle et de sacré. Le travail de l'histoire, pour reprendre l'expression de Hegel, devient une facture qui s'empare des hommes et brise leur identité naturelle »[201]

Enfin, Koselleck souligne l'importance des acteurs de la Révolution française dans la consolidation et le soutien à l'émergence de l'histoire moderne et de la philosophie de l'histoire. Ces figures révolutionnaires ont joué un rôle crucial en édictant des lois et des constitutions qui non seulement s'opposaient aux anciennes façons d'écrire l'histoire, mais qui encourageaient également l'adoption de formes modernes d'écriture historique. Koselleck affirme que ces nouveaux cadres juridiques ont introduit des principes d'égalité, de liberté et de droits individuels qui ont profondément influencé la manière dont les historiens concevaient leur sujet. Au lieu de se concentrer uniquement sur les actions des élites et des souverains, l'histoire moderne a commencé à s'intéresser aux expériences vécues par le peuple et aux dynamiques sociales qui façonnent les événements.

Ce tournant a également permis aux historiens de remettre en question les récits traditionnels et de réévaluer le passé à travers des prismes variés, tels que la justice sociale, les droits de l'homme et les transformations culturelles. En ce sens, la Révolution française a non seulement modifié le paysage politique, mais a également ouvert de nouvelles voies pour l'interprétation et la compréhension de l'histoire, instaurant un dialogue entre le passé et les aspirations d'un avenir meilleur. Il a dit :

« Les révolutionnaires s'empressent de donner dans un dictionnaire l'instruction de ne plus écrire l'histoire, jusqu'à ce que la constitution soit achevée. Ensuite, tout serait différent. L'histoire = Geschichte en tant qu'histoire réalisable détrône la vieille histoire-historia, car : dans un État comme le nôtre, fondé sur la victoire, il n'y a pas de passé. C'est une création du monde, tout ce qui est présent n'est là que comme matière originelle dans la main du créateur et passe à l'état de perfection dans l'existence »[202]

[201]- Idem.
[202]- Ibid, P. 45

En effet, nous ne partageons pas entièrement les vues de Koselleck sur le rôle des hommes de la Révolution française. Bien que nous ne remettions pas en question l'importance des changements, des développements et des influences positives que la Révolution française a engendrés, tant pour la France que pour l'ensemble des sociétés européennes, il est essentiel de reconnaître que cette période a également été marquée par une tendance à écrire l'histoire à travers le prisme des idéaux révolutionnaires.

La lecture attentive de la dernière déclaration de Koselleck révèle que la Révolution, comme toutes les révolutions, a cherché à rédiger l'histoire selon la vision de ses propres acteurs, en accord avec les idées et les principes qu'elle défendait. Bien que ces principes puissent être jugés importants et distinctifs, cette approche entraîne inévitablement une dérive loin de l'objectivité et de l'impartialité scientifiques qui devraient guider l'écriture de l'histoire.

L'histoire, lorsqu'elle est utilisée comme un outil de légitimation des idéologies, peut devenir un récit biaisé, négligeant les voix et les perspectives qui ne s'alignent pas sur le narratif dominant. Les historiens, au lieu de simplement documenter et analyser les événements tels qu'ils se sont réellement produits, peuvent être tentés de façonner les faits pour servir des intérêts politiques ou idéologiques. Ainsi, bien que la Révolution française ait effectivement ouvert la voie à une approche modernisée de l'histoire, il est crucial de rester vigilant quant aux dangers de la subjectivité qui peuvent émerger de telles narrations.

5.1. La relation entre l'Histoire et la philosophie de l'Histoire.

Avant d'aborder les prémices de l'émergence du concept de philosophie de l'histoire, nous nous attarderons un moment sur le philosophe de la raison, Kant, afin d'explorer certaines de ses perspectives sur l'histoire. Nous savons également que Kant est l'un des philosophes les plus influents, ayant développé une approche scientifique de l'histoire, fondée sur la raison et éloignée des mythes, des légendes et de l'astrologie, dans le but d'atteindre la vérité historique. Il a été, comme on le sait, l'un des premiers penseurs à évoquer l'idée d'une histoire universelle. Kant a adopté cette notion et l'a vigoureusement défendue ; Koselleck a d'ailleurs déclaré que Kant :

« Reprend cette idée, en traitant le roman métaphoriquement afin de souligner l'unité naturelle de l'histoire universelle. A un moment où l'Universal historie contenant une somme d'histoires singulières se transforme en Weltgeschichte. Kant cherche le fil directeur susceptible de transformer cet agrégat d'action humaine sans plan en un système raisonnable. Il est clair que

seul le singulier collectif Geschichte permet de formuler de telles idées, indépendamment du fait qu'il s'agisse d'une Weltgeschichte. Ou d'un Geschichte isolée »[203]

Kant croyait donc en l'importance de créer une histoire universelle pour l'ensemble du monde, fondée sur des principes fondamentaux émanant d'un esprit général complet et global, qui planifie pour toute l'humanité. Il convient de noter que cette idée, c'est-à-dire celle de fonder un État mondial avec une histoire mondiale, se développera de manière significative avec Hegel, Marx et d'autres penseurs. Cependant, la question cruciale ici est de savoir qui sera le dirigeant de cet État mondial. Qui écrira cette histoire mondiale, et de quelle manière sera-t-elle rédigée ? Koselleck poursuit son analyse de Kant en affirmant que : « Mais Kant, en refusant toute interprétation de l'histoire à partir de données astronomiques fixes et en rejetant comme contraire à la raison le principe de l'hérédité, renonce de ce fait à la chronologie traditionnelle considérée comme un fil directeur distinctif des annales et teinté de théologie […] Toute se passe, écrit-il : comme si ce n'était pas la chronologie qui devait se conformer à l'histoire mais l'histoire à la chronologie »[204].

Ainsi, nous constatons l'importance des idées que Kant a présentées à l'histoire, en établissant une approche rationnelle et scientifique de l'étude de celle-ci. Cette approche, fondée sur des faits et événements historiques, se démarque de la falsification et des mythes historiques.

D'abord : Reinhart Koselleck : En réalité, Koselleck estime que les débuts du concept de philosophie de l'histoire dans la pensée occidentale coïncident à peu près avec la période qui a vu l'émergence des transformations et des changements du concept d'histoire ancienne, c'est-à-dire dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Koselleck mentionne quelques-uns des penseurs fondateurs qui ont utilisé le concept de philosophie de l'histoire, et il déclare : « Ce n'est pas un hasard si, dans les mêmes décennies où la singulière histoire collective - geschichte a commencé à s'imposer, entre 1760 et 1780, le concept de philosophie de l'histoire a lui aussi émergé. C'est l'époque où les histoires conjecturales, hypothétiques ou présumées, sont légion. Iselin en 1764, Herder en 1774, Koster en 1775, jettent les bases d'une philosophie de l'histoire à l'usage des historiens érudits »[205].

Période, Koselleck s'efforce de nous expliquer la nature de la relation entre l'histoire moderne, c'est-à-dire la *Geschichte*, et la philosophie de l'histoire, qui est apparue à peu près à la même

[203]- Ibid. p 46
[204]- Idem.
[205]- Ibid, p. 47

période. À ce sujet, il déclare : « Sur le plan d'histoire du langage, la formation d'histoire = Geschichte au sens que nous lui donnons aujourd'hui et la naissance d'une philosophie de l'histoire qui lui est corrélative, sont une seule et même chose. Quiconque se sert de l'expression philosophie de l'histoire doit bien se dire, comme l'écrivait Koster, que : Ce n'était pas là une science propre et particulière, comme l'expression le laisserait croire au premier abord. Car dans la mesure où toute une partie de l'histoire, où toute une science historique est ainsi traitée, ce n'est rien d'autre que l'histoire elle-même »[206]

Ainsi, il établit un lien entre la naissance de la philosophie de l'histoire, cette science critique qui aborde l'étude de l'histoire avec une perspective analytique, et les sujets qui lui sont liés, ainsi que ses méthodes de recherche et ses problèmes, d'un point de vue à la fois philosophique et critique. Koselleck les considère comme une seule et même science. D'autre part, il s'efforce d'expliquer plus en détail la nature de la relation entre la philosophie de l'histoire et l'histoire – *Geschichte*. Il tente également de clarifier la relation de la philosophie avec l'histoire ancienne, qui était une narration magistrale des événements, une *historia magistra vitae*. À ce sujet, il déclare :

« La mise au jour d'un temps déterminé par la seule histoire = Geschichte a été l'œuvre de la philosophie de l'histoire de cette époque, bien avant que l'historicisme ne fasse usage de cette découverte. Le substrat naturel du temps disparaît et le progrès va être la première catégorie dans laquelle s'exprime la définition du temps transcendant la nature, immanent à l'histoire. »[207] . Ainsi, Koselleck affirme que la philosophie, dans sa nature critique et rationnelle, est peut-être plus proche de la nouvelle histoire apparue au XVIIIe siècle, tant en termes de thèmes que de méthodes scientifiques et rationnelles. Nous pensons qu'il est essentiel pour un historien, lorsqu'il rédige l'histoire, d'adopter une perspective critique et rationnelle sur les sujets qu'il étudie. Il est également important de privilégier le doute méthodologique par rapport à la certitude subjective.

Enfin, il aborde cette relation entre la philosophie et l'histoire en disant : « La philosophie, dans la mesure où elle saisit l'histoire = Geschichte au singulier comme un tout homogène et la transpose en termes de progrès, prive nécessairement de toute signification la formule d'une historia magistrea vitae. Si l'histoire devient en effet un seul et unique processus de l'éducation du genre humain, tout exemple venu du passé perd naturellement de sa force »[208]. Koselleck

[206]- Idem.
[207]- Ibid, P. 46
[208]- Ibid, p. 48

annonce ainsi la victoire de la nouvelle science de l'histoire sur l'histoire ancienne, grâce à la philosophie qui a rendu l'étude de l'histoire plus rationnelle, plus systématique et plus objective. Le résultat de tout cela fut la naissance de ce qu'on appelle la philosophie de l'histoire.

Ensuite, Hegel : nous ne pouvons pas aborder l'histoire sans nous arrêter à Hegel, l'un des plus grands philosophes des temps modernes. Il a distingué trois manières d'écrire l'histoire, chacune étant liée à une méthode et à un objet d'intérêt spécifiques. D'autre part, nous avons choisi d'étudier l'histoire et la philosophie de Hegel afin de fournir une compréhension simple et préliminaire de sa vision de l'histoire, qui semble apparemment complète et idéale. Cependant, en lisant entre les lignes, il devient clair que cette théorie exprime une pensée raciste et fanatique en faveur de la race allemande, que Hegel considère comme supérieure au reste de l'humanité. Nous expliquerons cela avec des preuves plus tard.

Nous avons donc sélectionné Hegel parmi les autres penseurs et philosophes en raison de l'importance et de la profondeur des idées qu'il a avancées, ces idées qui ont été à l'origine de l'émergence de nombreux problèmes par la suite. De plus, ses concepts ont servi de fondement à de nombreuses écoles de pensée intellectuelles et philosophiques, notamment la doctrine dialectique. Aujourd'hui encore, nous pouvons souffrir des aspects sombres et extrêmes des vues et des idées de Hegel.

D'abord, Hegel a dit : « l'objet de ce cours est l'histoire philosophique (philosophische Geschichte) . C'est l'histoire générale de l'humanité, que nous aurons à parcourir ici. Notre propos sera non de tirer de l'histoire des réflexions générales et de les illustrer à l'aide d'exemples extraits du cours des événements, mais de présenter le contenu même de l'histoire universelle... A cette fin, je me propose de vous décrire, d'examiner et de comparer les autres manières de traiter l'histoire. Je distingue trois manières d'écrire l'histoire : a) l'histoire originale (Die ursprüngliche Geschichte. b) l'histoire réfléchie (Die reflektierte Geschichte. c) l'histoire philosophique »[209]

Ainsi, Hegel nous explique sa vision du sens de l'histoire, de ses sujets et des méthodes scientifiques que l'historien doit utiliser pour écrire cette histoire. D'une part, il continue d'élaborer la théorie énoncée par Kant, à savoir celle de l'histoire mondiale, de l'État mondial

[209]- Hegel, G.W.F., *La Raison dans l'Histoire, introduction à la philosophie de l'histoire,* traduction nouvelle, Introduction et notes par Kostas Papaioannu, Union générale d'éditions, Paris, 1965, p. 23-24.

et des peuples mondiaux.

En ce qui concerne l'histoire originale, on peut dire, selon Hegel, qu'Hérodote, Thucydide, etc., en font partie, car l'objet principal de cette histoire originale réside dans les actions, les événements, ainsi que dans les discours et les situations vécues. Ces récits proviennent des historiens qui ont été personnellement attentifs à leur sujet, les faisant ainsi passer dans le royaume de la représentation spirituelle. C'est pourquoi Hegel soutient que : « qu'il incombe d'exclure de cette histoire originale « les mythes, les traditions, les chants populaires et les poèmes en général, car ce sont, selon lui, des modes confus, propres aux peuples dont la conscience demeure confuse »[210].

En réalité, Hegel nous donne son opinion sur ce premier genre d'histoire en partant de l'idée que : «si l'on veut connaître l'histoire substantielle et saisir l'esprit des nations, si l'on veut participer à leur vie, l'historien n'a pas eu à réfléchir à son propre compte, en revanche, il faut étudier à fond ces historiens originaux et s'attarder jamais trop auprès d'eux. Si l'on ne veut pas devenir un historien de métier, mais tirer plaisir de l'histoire, on peut largement se limiter à cette lecture »[211]

Deuxièmement, l'histoire réfléchie se distingue des autres genres d'histoire, car ses objets ne se limitent pas, comme dans le premier genre, au présent vécu par l'historien. C'est plutôt un autre genre d'histoire, selon Hegel : « Il s'agit d'une forme d'histoire qui transcende l'actualité dans laquelle vit l'historien et qui traite le passé le plus reculé comme actuel en esprit »[212]. En réalité, Hegel distingue, dans ce genre d'histoire, quatre formes fondamentales, qui s'inscrivent sous le nom d'histoire réfléchie. Cette première forme d'histoire réfléchissante fait suite à la précédente dans la mesure où elle se propose de présenter la totalité de l'histoire d'un peuple, d'un pays, voire de l'humanité tout entière. Ce qui importe ici, c'est l'élaboration des matériaux historiques, et ce travail se réalise dans un esprit qui diffère de celui du contenu. D'où l'importance décisive du choix des principes dans la méthode d'interprétation et d'expression des faits historiques.

Car : « ce que l'historien présente comme l'esprit de l'époque risque d'être son propre esprit érigé en maître »[213]. Alors, d'après Hegel, au lieu d'écrire l'histoire « Nous sommes toujours en

[210]- Ibid, p. 24-25
[211]- Ibid, p. 27
[212]- Ibid, p. 29.
[213]- Ibid, p. 29-30.

train de chercher comment l'histoire doit être écrite »[214]. C'est dans ce sens qu'Hegel affirme que : « cette première forme d'histoire réfléchissante se rapproche de celle de générale dans la mesure où elle ne se propose que de présenter la totalité de l'histoire d'un pays ou du monde tout entier »[215]. Selon Hegel, toute histoire de ce genre, qui souhaite embrasser de longues périodes, voire l'histoire universelle tout entière, doit nécessairement renoncer à la représentation partielle et individuelle du réel.

Cette première forme d'histoire réfléchie nous conduit, d'après Hegel, à une autre manière d'envisager l'histoire, appelée l'histoire pragmatique. Ce genre d'histoire utilise le passé au service du présent et recherche la morale, la vertu et tout ce qui est bon dans le passé, dans le but de tirer profit de cette connaissance pour le présent. À ce sujet, Hegel avance : « Quand nous avons affaire au passé, que nous nous occupons d'un monde lointain, l'esprit obtient, en récompense de sa peine, une certaine ouverture sur sa réalité actuelle. Les événements sont divers mais leur connexion, l'universel, leur fond interne, est un et le même. Voilà ce qui supprime le passé en tant que tel et actualise l'événement »[216]. Donc, d'après Hegel c'est le moment propice « d'évoquer les réflexions morales qu'on introduit dans l'histoire : de la connaissance de celle-ci, on croit pouvoir tirer un enseignement moral et c'est souvent en vue d'un tel bénéfice que le travail historique a été entrepris »[26]

La troisième forme de l'histoire réfléchie est l'histoire critique, également appelée l'histoire de l'histoire. Hegel interprète cette forme en disant que : « On ne donne pas l'histoire même, mais une histoire de l'histoire, une critique des sources et une enquête sur leur vérité et leur crédibilité [...] Ce que cette entreprise, a et doit avoir d'extraordinaire réside non dans la chose même, mais dans l'ingéniosité avec laquelle l'auteur met en valeur les sources »[217]. Ainsi, cette forme d'histoire, selon Hegel, est avant tout un processus critique. Ce processus inclut des récits, des nouvelles, ainsi que des sources et des documents historiques, afin d'atteindre le plus haut degré d'objectivité. Bien entendu, Hegel entend par cette forme de l'histoire une réflexion approfondie sur l'histoire et les événements historiques, ainsi que la primauté de la raison et de la logique dans l'analyse de ces événements. En résumé, on peut dire que dans ce type d'histoire, Hegel appelle à l'introduction de la pensée et de la méthode philosophiques dans l'histoire. À ce sujet,

[214]- Ibid, P. 30
[215]- Idem.
[216]- Ibid, p. 34.
[26]- Ibid. 35.
[217] - Ibid. p 36

il déclare : « De toutes les circonstances il tire ses déductions en faveur de la crédibilité »[218]

Hegel dit de cette dernière forme d'histoire réfléchie que : « elle révèle, dès le début, son aspect partiel et : bien qu'elle procède abstraitement, cette forme d'histoire, précisément parce qu'elle se place à un point de vue général, dit Hegel, constitue une transition vers l'histoire philosophique »[219] . Tel est le cas dans l'histoire de l'art, du droit, de la religion, etc. Puis Hegel explique cette forme de l'histoire en disant : « De nos jours, cette manière de traiter l'histoire est particulièrement prisée et a pris de l'essor [...] Ces sphères sont en liaison étroite avec l'ensemble de l'histoire d'un peuple ; le problème est de savoir si l'enchaînement de l'ensemble est bien indiqué ou s'il est vainement cherché dans les apparences »[220]. Nous remarquons, à partir de la description que Hegel a donnée de cette forme d'histoire, qu'elle se rapproche le plus de l'histoire des peuples, de leur vie, de leurs arts, de leur littérature, de leur morale et de leur mode de vie. En somme, selon Hegel, il s'agit de l'histoire de la culture des peuples.

Enfin, Hegel déclare à propos de cette forme d'histoire : « Dans ce cas, les formes dont traitent ces histoires spéciales apparaissent comme des particularités tout à fait contingentes des peuples. Mais quand l'histoire réfléchissante s'élève à des points de vue généraux, il faut remarquer si ces derniers sont réellement authentiques, ils ne constituent plus seulement un fil conducteur extérieur, un ordre extérieur. Mais l'âme elle-même, qui conduit les événements et les actions »[221]. Par conséquent, Hegel prévient que ce type d'histoire ne doit pas se transformer en de simples points de vue généraux, manquant d'exactitude scientifique et de crédibilité méthodologique. Cela pourrait laisser une grande place à la subjectivité et aux idées préconçues de l'historien, interférant ainsi dans l'écriture de l'histoire.

Troisièmement, l'histoire philosophique, ou philosophie de l'histoire, constitue le troisième genre d'histoire chez Hegel, qui explique à ce propos : « La philosophie de l'histoire n'est que la considération pensante de cette dernière, et il n'est possible de renoncer à la pensée. Car l'homme est un être pensant ; c'est ce qui le distingue de l'animal... La seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la Raison, l'idée que la raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement »[222].

Hegel montre donc la nature de la relation entre la philosophie et l'histoire dans ce type

[218]- Ibid, P. 37
[219]- Ibid. p 38
[220]- Idem.
[221]- Ibid, p. 38
[222]- Ibid, p. 43-47

d’histoire. Il résume cette relation comme l’intervention de la raison (philosophie) dans l’histoire humaine. Ce qui distingue véritablement l’homme des autres créatures, c’est qu’il possède un esprit pensant et qu’il a une histoire. De ce fait, ce qui le différencie également, c’est sa quête de connaître son histoire, celle de sa famille, de sa ville, de sa communauté et de son pays. Par conséquent, la meilleure façon de connaître ces histoires est par la recherche, la réflexion, la comparaison, la synthèse et l’analyse. En bref, grâce à l’esprit, une personne peut connaître sa véritable histoire, loin des distorsions, des mensonges et des fausses exagérations.

Par ailleurs, Hegel ajoute en expliquant la relation entre la philosophie de l'histoire et l’histoire en disant : « le désir de compréhension rationnelle, de connaissance, qui est censé être le besoin subjectif qui pousse à l’étude des sciences. Et ce n’est pas le désir d'amasser des connaissances. Puis de l’étude donc de l'histoire universelle a résulté et doit résulter que tout s'y est passé rationnellement, qu'elle a été la marche rationnelle et nécessaire de l'Esprit du Monde. Esprit qui constitue la substance de l'histoire, qui est toujours un et identique à lui-même et qui explicite son être unique dans la vie de l’univers »[223].

Hegel affirme donc ici qu'un esprit universel, ou un esprit absolu, préside à l'histoire et au mouvement de progrès, de telle sorte qu'il se termine par un peuple spécifique : le peuple allemand, selon Hegel. Cet esprit absolu cherche à atteindre son apogée et son objectif le plus élevé, qui est la réalisation de la liberté absolue. Selon Hegel, cela ne sera réalisé que dans la race allemande, qui est la seule à connaître et à mériter la liberté, tandis que le reste des peuples n’a pas connu la liberté et ne la mérite pas. Au contraire, ils préfèrent l'esclavage à la liberté et en jouissent, se soumettant aux peuples allemands.

En réalité, ces idées présentées par Hegel concernant les formes, les types et les formules de l'histoire reflètent sa compréhension profonde de celle-ci. Parallèlement, elles présentent une approche scientifique distincte de l'étude de l'histoire. Cette approche repose sur plusieurs principes et règles importants pour l'écriture de l'histoire, parmi lesquels le conseil à l'historien d'adhérer aux principes d'objectivité scientifique et de rester à l'écart de sa subjectivité et de ses idées préconçues. Il est également mis en garde contre les préjugés envers un parti spécifique, un personnage historique, un empire, ou de se ranger du côté d’un groupe plutôt qu’un autre.

Mais nous affirmons que tout ce que Hegel réclamait dans sa démarche n’est qu’une affirmation fausse et superficielle, car il n’y a pas adhéré. Par conséquent, la question importante qui se

[223]- Ibid, p. 39-50

pose est la suivante : Hegel a-t-il appliqué ses idées et l'approche qu'il préconisait lors de son étude de l'histoire humaine ? A-t-il utilisé cela dans ses études historiques sur d'autres civilisations et peuples ? Ainsi, après avoir présenté les idées de Koselleck et de Hegel sur ce qu'est la philosophie de l'histoire, sur la différence entre la science de l'histoire et la philosophie de l'histoire, et sur la relation de la philosophie à l'histoire, nous avons produit une approche relativement nouvelle et importante : une branche d'étude que l'on appelle la philosophie de l'histoire.

En somme, si l'une des définitions importantes de l'épistémologie est la science de la science ou la critique de la science, alors nous pouvons dire que la philosophie de l'histoire est l'histoire de l'histoire ou la critique de l'histoire. La philosophie de l'histoire est l'utilisation de la perspective philosophique, dont l'un des outils les plus importants est le doute méthodologique, dans l'étude de l'histoire.

À notre avis, la philosophie de l'histoire est une recherche derrière l'histoire, à la recherche des raisons cachées qui se trouvent entre les lignes des livres et des ouvrages historiques. Ce sont ces raisons qui tissent notre histoire, en liant les événements historiques d'une manière très intelligente. Elles nous amènent à dire que les historiens voient dans l'obscurité.

6.2. Les discours internationaux révèlent leur ethnocentrisme latent, en particulier à travers la pensée de Hegel et au-delà.

Pour étayer son discours et ne pas se contenter du discours universel dominant à son époque, Hegel s'appuie sur l'histoire. Toutefois, il ne s'agit pas de n'importe quelle histoire, car, selon lui, l'histoire humaine et active ne puise ses racines que dans l'histoire grecque. C'est là « En Grèce, que commence le monde de la liberté. Le fondement de la liberté c'est que l'esprit se pense, que l'individu ait dans sa particularité l'intuition d'être universel et considère qu'en chacun se cache l'universel […] En Grèce se lève la liberté de la conscience de soi ; en Occident l'esprit descend en lui-même. Dans la splendeur orientale l'individu s'efface ; il n'est qu'un reflet de la substance. En Occident, cette lumière devient la foudre de la pensée, elle tombe sur elle-même, s'étend et se crée ainsi son univers par l'intérieur »[224]

Si la taxinomie historique chez Hegel se fonde sur la causalité idéale, celle d'Engels repose sur la causalité matérialiste. Engels met en avant la Renaissance en Europe, au XVe siècle, comme

[224]- Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par : Gibelin, 3e édition, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1987, p. 20-21.

un moment clé de la réappropriation de l'Antiquité grecque et arabe : « L'étude moderne de la nature qui est seule parvenue à un développement scientifique, systématique et complet, à l'opposé des institutions générales des Anciens en philosophie de la nature des découvertes arabes, extrêmement importantes, mais sporadiques et disparues pour la plupart sans résultats. Cette étude moderne de la nature date comme toute l'histoire moderne […] C'est l'époque qui commence avec la deuxième moitié du XVe siècle »[225].

Puis il décrit le développement de la société européennes à la Renaissance en disant : « La royauté, s'appuyant sur la bourgeoisie des villes, a brisé la puissance de la noblesse féodale et créé les grandes monarchies fondées essentiellement sur la nationalité dans le cadre desquelles se sont développées les nations modernes européennes et la Société bourgeoise moderne. Dans les manuscrits sauvés de la chute de Byzance, dans les statues antiques retirées des ruines de Rome, un monde nouveau se révélait à l'Occident étonné : l'Antiquité grecque ; ses formes resplendissantes ont dissipé les fantômes du moyen-âge ; l'Italie naissait un épanouissement artistique insoupçonné qui semble un reflet de l'antiquité classique et n'a plus été retrouvé »[226]

En fin, il nous explique le mouvement de progrès matériel européen et ses racines Grec antique, il dit : « En Italie, en France et en Allemagne, apparaissait une littérature nouvelle, la première littérature nouvelle ; l'Angleterre et l'Espagne connurent, bientôt après, leur époque littéraire classique. La dictature spirituelle de l'Église fût brisée ; la majorité des peuples germaniques la rejeta directement en adoptant le protestantisme, tandis que chez les peuples romains une allègre libre pensée, reprise des Arabes et nourrie de la philosophie grecque fraîchement découverte, s'enracinait de plus en plus et préparait le matérialisme du XVIIIe siècle »[227]

Que Hegel donc et ses adeptes il n'y a de philosophie proprement dite qu'en Occident «parce que l'esprit rentre en lui-même, se plonge en lui-même, se pose comme libre, est libre pour soi; c'est donc en Occident seulement que la philosophie peut exister, ainsi n'avons-nous que des constitutions libres; la félicité et l'infinité occidentales de l'individu sont déterminées en sorte que celui-ci demeure dans le substantiel, qui ne s'abaisse pas, qui ne soit pas asservi, dépendant de la substance, voué à l'anéantissement»[228].

---

[225]- Engels, Friedrich, *Dialectique de la Nature (1883)*, Une édition électronique traduction française d'Émile Botticelli, 1952, Ed, sociale, Paris, 1968, p.28.
[226]- Ibid, P. 20- 21
[227]- Engels, Friedrich, *Dialectique de la Nature (1883)*, Une édition électronique traduction française d'Émile Botticelli, 1952, Ed, sociale, Paris, 1968, p.28.
[228]- Hegel, (1987), *op. cit.* p. 20.

Considérant roulant dialectique, part d'une thèse à double aspect : l'une prône l'histoire occidentale comme la seule valable, tandis que l'autre sous-estime l'histoire des civilisations orientales, la considérant comme une étape éphémère. Si ces civilisations ont une histoire, elle n'est qu'au degré le plus bas et le moins vrai par rapport à l'histoire "occidental centrique". C'est pourquoi la dialectique idéale de Hegel s'arrête aux frontières de l'Occident, et toute pensée en dehors de ces frontières ne représente pour lui que l'obscurantisme et le despotisme. Dans ce contexte, il décrit les caractères principaux des peuples d'Orient : « le caractère oriental, l'esprit plongé dans la nature, considéré au point de vue de la volonté est par conséquent subordonné à la finitude, la volonté se veut finie, elle ne s'est pas encore saisie comme générale. Il n'existe alors que la caste de maître et celle des serviteurs, c'est la sphère du despotisme ; ceci signifie que la peur est la catégorie régnante [...]. Ce qui domine en Orient c'est donc la peur et le despotisme [...] toutefois, si la peur est non seulement le commencement mais le terme, si elle est la catégorie qui règne, alors se trouve établie la forme du despotisme et de la servitude »[229].

Selon Hegel, la religion aura également ce caractère, car elle est liée à la façon dont les civilisations orientales comprennent le monde et leur place dans celui-ci. : « nous trouvons dans la religion l'abandon à la sensualité la plus profonde, la plus grossière, même comme culte, et d'autre part, la fuite dans l'abstraction la plus haute et la plus vide par la négation pure, le néant et le sublime, ce qui consiste à renoncer à tout le concret »[230]. Pour être plus précis, Hegel s'emploie à tracer une ligne de démarcation progressivement raciste entre l'Occident et l'Orient de la manière suivante : « nous pouvons définir la différence entre la liberté d'Orient, celle de la Grèce et celle du monde germanique. En Orient, le despote seul est libre, en Grèce plusieurs sont libres, dans la vie germanique tous sont libres, c'est-à-dire que l'homme y est libre en tant qu'homme »[231]

Il 'ajoute aussi à ce propose : « Pour l'instant, nous ajoutons seulement que si en Orient, un seul doit être libre, cet homme ne peut cependant pas l'être parce qu'il faut pour cela que les autres soient pour lui également libres. Ainsi ne trouve-t-on en Orient que le désir, l'arbitraire … est fini, aucunement libre ; ce n'est qu'une liberté formelle ; une égalité abstraite de la conscience de soi, Moi=Moi »[232]. Et pour finir avec l'Orient, il conclut par cette généralité : « La pensée y est complètement abstraite, substantielle, sans progression, sans évolution, et se trouve

[229]- Ibid, p. 16-18.
[230]- Ibid, p. 18
[231]- Ibid, p. 24
[232]- Ibid, p. 24.

aujourd'hui comme elle était jadis il y a quelques millénaires »[233].

Toutes ces généralités sur le despotisme oriental, ancrées dans un discours occidentalo-centrique plus ou moins implicite, vont proliférer et s'élaborer de manière systématique au cours du XIXe siècle, comme on l'a remarqué chez Hegel. Ce discours sera soutenu par une optique évolutionniste positiviste. À titre d'exemple, des figures telles que le biologiste Gobineau, les économistes politiques Marx et Engels, ainsi que l'anthropologue E. Renan, contribueront à cette construction. Ces idées seront par la suite sacralisées au XXe siècle, notamment par Karl Witefogel et ses partisans, tant en Occident que dans le Tiers-monde. Hegel va jusqu'à justifier que, dans un peuple libre, l'organisation en tant qu'État est la seule incarnation concrète de l'Esprit absolu : « C'est pour cette raison que les hommes les plus sages de l'antiquité ont trouvé cette maxime : sagesse et vertu consiste donc à vivre conformément aux mœurs de son peuple »[234].

De même, le peuple qui reçoit un tel élément en tant que principe naturel a pour mission de l'appliquer dans le cadre du progrès de la conscience de soi de l'esprit universel en développement. « Ce peuple est le peuple dominant dans l'histoire universelle pour l'époque correspondante. Il ne peut faire époque qu'une seule fois dans l'histoire et contre ce droit absolu qu'il a parce qu'il est le représentant du degré actuel de l'esprit du monde, les autres peuples sont sans droits, et ceux-ci aussi bien que ceux dont l'époque est passée, ne comptent plus dans l'histoire universelle »[235]

Ce raisonnement entraîne en dernière instance « que les nations civilisées en face d'autres qui n'ont pas atteint le même moment substantiel de l'État, les peuples chasseurs en face des peuples nomades, les peuples agriculteurs en face des deux autres, etc. les considèrent comme des barbares, leur reconnaissent dans la conscience un droit inégal et traitant leur indépendance comme quelque chose de formel »[236]

Or, pour étayer sa théorie sur la ségrégation raciale entre deux modes du genre humain et lui conférer des dimensions sensibles cohérentes, Hegel ne se limite pas à des caractéristiques abstraites. Il s'efforce plutôt d'expliquer l'apparition de ces caractéristiques en s'appuyant sur des influences géographiques telles que la chaleur, la fraîcheur, la nature de la terre et des eaux.

---

[233]- Ibid, p. 25-26.
[234]- Hegel, G.W.F, *La phénoménologie de l'esprit,* traduction de Jean Hyppolite, tome I, Aubier, Montaigne, Paris, 1970, p. 29.
[235]- Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, 1940, p.368.
[236]- Ibid, p. 370.

Cette théorie réduit ces caractéristiques à des éléments essentialistes constants chez les nations et les peuples, aboutissant ainsi à une explication des cultures en fonction de ces caractéristiques. Ces cultures se classifient selon un système hiérarchique racial progressif, allant des niveaux les plus bas aux niveaux les plus élevés. Dans ce cadre, la culture occidentale s'établit au sommet de l'échelle de l'évolution, considérée comme la dernière embouchure à laquelle aboutissent toutes les branches de l'expérience.

Après avoir atteint ces cultures dans leur extrême finalité, la race blanche devient l'élite des peuples de la terre. Ce que Hegel cherche à nous convaincre à travers ce processus, c'est que la race blanche et sa culture ont traversé une opération de purification complexe, où la géographie et même l'histoire agissent comme des facteurs déterminants. De tout cela découle une culture globale, compétente, riche et authentique, produite par une race suprême et pure, caractérisée par une capacité exceptionnelle d'intelligence, de pouvoir, de force, de pertinence et d'amour de la liberté. Cette conviction amène Hegel à généraliser cette culture et à promouvoir l'idée d'une domination de cette race sur le monde. En ce qui concerne les Africains, il affirme que : « La dévalorisation de l'homme est poussée jusqu'à un point incroyable. L'ordre existant peut être jugé comme tyrannie, mais cette tyrannie n'est ni considérée ni ressentie comme une injustice »[237]

Hegel voit par la suite que l'usage de manger de la chair humaine est une question ordinaire et admise comme un usage licite. Autrement dit, le fait de dévorer la chair humaine est en corrélation exacte avec les principes généraux de la race africaine et que la chair humaine chez le nègre sensuel n'est qu'un objet sensible. Elle est purement une viande « A la mort, dit-il, d'un individu riche, des centaines d'hommes sont tués et mangés. Les prisonniers sont assassinés et leurs chairs exposées sur des marchés. Et la règle veut que le vainqueur mange le cœur de son ennemi tué...Il arrive souvent que le sorcier tue le premier venu et le donne en pâture à la foule »[238].

Hegel va plus loin dans sa dialectique progressive afin de perfectionner le cadre général de l'image de l'Africain dont les orientalistes l'ont munie et qui est conforme à sa conception sur l'évolution de la Raison humaine de sa première naissance jusqu'à son installation en Occident. Ce raisonnement entraîne Hegel à justifier plusieurs phénomènes de l'esclavage des Africains et de leur liquidation. Et cela lorsqu'il affirme que : « les Africains sont réduits à l'esclavage

[237]- Hegel, G.W.F. (1965), *op. cit.*, p. 258
[238]- Ibid, p. 259.

par les Européens et vendus en Amérique, et pourtant leur sort dans leur propre pays est presque pire, dans la mesure où ils sont soumis à un esclavage aussi absolu. L'esclavage suppose en effet, de façon générale, que l'homme n'a pas encore la conscience de sa liberté, et qu'il tombe ainsi au niveau d'une chose, d'un objet sans valeur »[239].

Et cela se passe, d'après Hegel, parce que les sentiments éthiques chez les nègres « sont d'une extrême faiblesse, ou tout simplement, n'existent pas du tout... Les parents vendent leurs enfants et inversement »[240]. Hegel va beaucoup plus loin dans la dénaturation de l'image de l'autre à tel point que l'interprétation du courage des nègres devient très réductrice. Cela se révèle lorsque Hegel rajoute : « Dans le mépris des nègres pour l'homme, ce qui est caractéristique, ce n'est pas tant le mépris pour la mort que le manque de respect pour la vie »[241]. « Il faut pourtant, dit-il, attribuer à ce mépris pour la vie le grand courage, des nègres, qui se font tuer par milliers quand ils guerroient contre les Européens. Car il n'y a de valeur que là où les fins qu'elle vise ont de la dignité »[242].

Précieuxvertuer à montrer que ces Africains ont sacrifié leurs âmes parce qu'ils avaient des buts précieux, Hegel s'est obstiné d'abstraire la vérité des causes de ce comportement chez les nègres. Mais, ce philosophe du rationalisme absolu, du fait d'adopter un réseau de références toutes faites qui l'orientent dans la réduction des autres taxés d'orientaux, s'argue des résultats complexes qui n'ont aucun rapport avec les causes. De nos jours des jugements ambigus circulent sur le phénomène du terrorisme à l'échelle des médias occidentaux et de ceux qui gravitent autour de leur orbite aux États et chez les élites intellectuelles du monde de Sud. Tout cela pour aboutir à sacrifier les droits de résistance chez les peuples opprimés au profit des forces hégémoniques globalisantes.

En vérité, le discours de Hegel contient des charges excessives des qualifications négatives du monde non occidental.–L'Afrique et l'Asie sont qualifiées comme des entités constantes et immuables, ce qui témoigne à quel point il les réduit à des exemples qui s'accordent avec les parties de sa propre logique. Et le but c'est de ne pas les soumettre au devenir historique assigné exclusivement à la culture occidentale. Parlant de la Chine, de l'Inde et de la Perse il ne manque pas de les qualifier de modes constants sans distinguer entre un phénomène advenu avant des millénaires et d'un autre advenu à son époque.

---

[239]- Ibid, p. 260.
[240]- Ibid, p. 261.
[241]- Ibid, p. 262
[242]- Idem

Aboutir à ces jugements parce qu'il a fixé l'Orient en tant qu'image de l'inertie et de la stagnation. Pourtant Hegel a beaucoup donné de jugements de valeurs tranchants et arbitraires à l'égard des caractéristiques des Africains, tel qu'on l'a cité précédemment, et des Asiatiques sur leurs arts, leurs religions et leurs traditions et leurs cultures. Ce qui a amené Hegel, en s'appuyant sur un système culturel contenant des significations fixes, à exclure d'autres systèmes culturels et les juger obsolètes. Et cela lorsqu'il part de l'idée de la supériorité, de la divergence et de la centralisation qui forment le fond de sa philosophie.

En vertu de cette vision l'Occident demeure lui-même au stade de l'idée suprême globale, devançant la fin de l'histoire et les États-Unis eux-mêmes voudraient s'installer, actuellement, comme occupant le trône de cette fin. Comme l'a propagée, plus tard, Francis Fukuyama et ceux mêmes qui ont l'apanage de donner des leçons sur le processus de la civilisation humaine aux peuples de la terre. Par cette logique Hegel n'a pas évité de taxer la Chine par ces termes : « La personnalité du peuple chinois, par ses côtés différents et son aspect dont il se distingue est loin de tout ce qui se rapporte avec l'esprit, c'est-à-dire loin des éthiques libres, subjectivement et objectivement. En ce qui concerne l'intuition, ce peuple est loin de la religion, de la science et de l'art digne de ce nom. Si l'empereur parle continuellement à son peuple avec splendeur, tendresse et affection paternelle, c'est que le peuple ne porte lui-même que les plus mauvais sentiments subjectifs »[243]

Puis Hegel continue en décrivant le peuple chinois avec les caractéristiques les plus laides et les pires, comme s'il ne parlait pas d'une civilisation chinoise vieille de plusieurs milliers d'années, qui a fourni à l'humanité les meilleures industries, à savoir la fabrication du papier dans les temps anciens : « Ce peuple croit qu'il n'est né que pour tirer la voiture du pouvoir impérial. Il semble pour les gens du peuple qui endurent ce fardeau, sont voués à l'admettre comme s'il était leur destin fatidique. Et il ne leur semble pas une affaire gênante s'ils se vendent comme esclaves et mangent le pain amer de l'esclavage. Quant au suicide, comme opération de vengeance, la non-surveillance des enfants, voire leur abandon ce sont des habitudes familières, et des choses qui se produisent quotidiennement indiquant le manque de respect qu'ils ont envers eux-mêmes en tant qu'individus et hommes à titre général »[244]

Hegel, là, en réduisant le chinois à cette négativité, bloque la dialectique de l'histoire dont il

---

[243] - Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : Le Monde Oriental, trad., en arabe par Abdel Fattah Imam, la maison de la culture, Caire, 1986, p.96.

[244]- Idem.

croit en l'évolution et reproduit une image déformée de la Chine, et les renseignements mutilés ne cessent de la diffuser à l'égard de ce pays, depuis l'époque des Romains. La conception de ceux-ci consistait à montrer que « les Chinois sont un groupe humain caractérisé par des habitudes à l'allure étrange et ils ne connaissent ni la guerre ni l'arme, et l'individu peut vivre deux cents ans »[245]. Ces renseignements stéréotypés furent mélangés avec des informations parsemées dont le voyageur Marco Polo avait évoqué à l'occasion. Ce dernier fut l'une des sources de Hegel sur la Chine tel qu'il le signale, avaient porté une conception magique sur la Chine, au treizième siècle en Occident dans laquelle Polo mentionnait que Kablan Khan donna des ordres quotidiens au soleil de se lever et maintes choses que : « Hegel a introduit dans son discours pour produire une image exotique des Chinois »[246].

Par ailleurs Hegel continue dans le même sillage en disant que la situation morale chez les Indiens est l'une des situations les plus décadentes et corrompues, et la tromperie et la ruse sont deux particularités fondamentales de l'homme indien. La tricherie, le vol, l'usurpation et l'assassinat sont, pour lui des affaires ordinaires familières résidant dans ses habitudes et ses mœurs[247]. Puis, se fondant sur les rapports anglais, Hegel montre « les Indiens ambitieux et obsédés sexuels »[248]. Ce philosophe continue à montrer les apparences hideuses de la vie de l'Indien de telle sorte qu'il ne voit en elles que la légende, « car chaque chose chez l'Indien des rêves et esclavage à ceux- ci. Il montre l'Indien dépourvu de toute raison et de toute éthique subjective, ne peut venir au sentiment positif et à la conscience de soi que par l'excès dans l'imagination récalcitrante illimitée en sorte qu'il trouve un repos et une stabilité.

[..]. Mais il ne trouve le plaisir que de cette manière. Et cela comme un homme toujours désemparé corporellement et spirituellement. Son existence devient vague, il trouve une fatigue lasse, et il est toujours mené par l'opinion seulement à créer un monde de rêves et créer un paradis délirique »[249]. Sans doute ces stéréotypes négatifs et d'autres ont séduit plusieurs penseurs et philosophes, les précurseurs et les successeurs, et ils entraînèrent ceux-ci à des jugements réductionnistes qui dépouillent les populations indigènes de l'Afrique, de l'Asie, de l'Amérique et de l'Australie, de toute particularité humaine consciente et de valeur.

Armé de cet instrument magique qu'est le concept idéaliste de la connaissance, Hegel fait du

[245]- Idem.
[246]- Idem.
[247]- Idem.
[248]- Idem.
[249]- Ibid, p. 132.

savoir universel la connaissance divine, se dispense de mettre la connaissance au niveau de la science positive, distingue l'événement fortuit de l'événement nécessaire, trie les faits pour opposer certains d'entre eux comme essentiels et vrais, à l'existence "dégradée". Ce concept lui permet de mettre théologiquement des événements historiquement postérieurs à la base des circonstances antérieures, et de justifier les causes réelles, peu sublimes, des événements, par l'image aussi peu sublime de la ruse de la raison qui s'en servirait comme de moyens. Lorsqu'on cesse de poser la ruse de la raison qui agit par derrière les luttes d'intérêts des hommes et les modes de satisfaction de leurs besoins, on cesse alors de supposer que la connaissance, finalité de cette ruse est le but décisif immanent du processus de l'univers. Seule la connaissance qui concorde avec le contenu général du monde humain et naturel tel qu'il est articulé selon le système des catégories de la logique, est réalisée dans les créations supérieures de l'esprit, dans l'État et dans la culture. Hegel fonde la rationalité du réel par cette conception de la connaissance telle qu'elle découle de l'identité[250].

Ces raisonnements conduisent Hegel à proposer que dans «la guerre et les rivalités, résultant de telles situations que l'on a des combats pour la reconnaissance d'une certaine valeur de civilisation et c'est ce trait qui leur donne une signification pour l'histoire universelle »[251]. Car la guerre a d'ailleurs une signification interne si spécifiquement hégélienne, et aussi externe, comme le révèle ce texte : « Pour ne pas laisser les systèmes particuliers s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre. Par la guerre il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance de même qu'aux individus qui, s'enfonçant dans cet ordre, se détachant du Tout et aspirent à l'être pour-soi inviolable et à la sécurité de la personne »[252].

Par conséquent, nous notons que l'extrémiste Hegel encourage et incite les gouvernements et les États à mener des guerres contre les autres afin d'atteindre des objectifs insensés. « Le gouvernement doit dans ce travail imposé, donner à sentir leur maître, la mort. Grâce à cette dissolution de la forme de la substance, l'esprit réprime l'engloutissement dans l'être-là naturel loin de l'être-là éthique, préserve le Soi de la conscience, et l'élève dans la liberté et dans la force »[253]. D'après Hegel, la guerre est donc le moyen par lequel l'histoire universelle étend son

[250]- *MARCHO, Grégoire, De la subordination au despotisme,* Edi livre, Paris, 2016.p.91-93.
[251]- Hegel, *Principes de la Philosophie...op. Cite.* p. 370-371.
[252]- Hegel, *La Phénoménologie...op. Cite.* Tome II, p.23.
[253]- Idem

destin sur les peuples.

Pour cette raison, les États-nations occidentaux afin de rétablir une sorte d'équilibre relatif à la métropole et résorber leurs crises et les germes totalitaristes dans leur système, eurent recours à l'exportation de la violence de l'intérieur à l'extérieur de leurs frontières par le biais de leurs découvertes. Celles-ci se caractérisent de deux manières : par l'accumulation primitive du capital occidental et la volonté de trouver des débouchés préalables dans le Tiers-monde. « Cela s'opéra par la dissémination de comptoirs, l'implantation de minorités pionnières, religieuses, civiles et militaires »[254]. De ce fait, on ne parlera plus que de l'intérêt des puissances coloniales, parce qu'explique J. Ferry, à l'époque dans Discours et opinion : « La question coloniale c'est pour les pays voués, par la nature même de leur industrie, à une grande exportation, comme le nôtre, la question même des débouché … Mais il y a un second point... c'est le côté humanitaire et civilisateur de la question... Il faut dire ouvertement qu'en effet, les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures »[255].

Ce n'est que dans la première moitié du XXe siècle que le racisme hitlérien représentera, sans doute, une forme délirante d'ethnocentrisme, c'est-à-dire d'un système d'égocentrisme collectif avec un système privilégié à base ethnique, car dans les périodes de crise aiguë le capitalisme tend à accentuer la réification et la pousse à son paroxysme. Au cours d'une crise qui paraissait menacer son existence, la classe dirigeante allemande avait projeté dans une croyance en l'éternité des "valeurs " raciales son désir d'échapper à la réalité socio-historique : « le racisme apparaît ainsi comme la réification poussée au paroxysme. A ce titre, son histoire que l'on aimerait croire close constitue un épisode essentiel de la schrizophrénisation de la culture »[256].

Devant la montée du racisme en Europe au XIX siècle, il nous semble nécessaire de révéler les attitudes de Marx et d'Engels à ce propos. Ces derniers voulaient remettre l'hégélianisme "sur ses pieds'‘ ; et pourtant, les fondateurs du socialisme scientifique ne pouvaient faire autrement que situer les "civilisés", moralement et intellectuellement, au-dessus des "Sauvages" précisément, car ils se laissaient peu à peu séduire par le progrès des sciences expérimentales, physiques et biologiques de leur époque.

Pour Engels comme pour Marx il était entendu que la race blanche porteuse de progrès était plus douée que les autres races. Dans La dialectique de la nature, Engels écrivait que « les

[254]- Luxembourg, Rosa, *L'Accumulation du Capital*, éd, Maspero, 1969.
[255]- Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, Fayard, Paris, 1972, p.238.
[256]- Gabelé, Joseph, *La Fausse Conscience*, éd Minuit, 1962, p. 97-108.

sauvages inférieurs pouvaient retomber dans un état assez proche de celui de l'animal. Un raisonnement plus précis, en référence à Hegel et Lamarck, lui faisait conclure que les Noirs étaient congénitalement incapables de comprendre les mathématiques »[257]. Or, contrairement à Engels, Marx partageait la prévention montante de son siècle contre la "race sémite ". Dans ses écrits sur "la question juive", cette intolérance restait encore voilée par la dialectique hégélienne ; mais dans le portrait qu'il faisait de son ami et rival Ferdinand Lassalle, tous les préjugés et toutes les fureurs du racisme vulgaire s'avèrent plus saillants: «Je vois maintenant clairement qu'il descend, ainsi que le montrent la forme de sa tête et sa chevelure, des Nègres qui se sont joints aux juifs lors de leur sortie d'Égypte, à moins que ce ne soient sa mère ou sa grand-mère paternelle qui se sont croisées avec un Nègre. Mais ce mélange de judaïsme et de germanité avec une substance nègre de base ne pouvait qu'aboutir à un curieux produit. L'importunité de l'homme est également négroïde. L'une des grandes découvertes de notre Nègre, dont il m'a fait part en toute confiance, est que les Pélasques descendent des Sémites, sa preuve majeure est que d'après le livre des Macchabéens »[258].

Donc dans le monde savant qui se voulait scientifique ce déterminisme racial domina le terrain jusqu'à la fin du XIXe siècle. Et c'est à l'époque même où il commença à céder la place à d'autres vues qu'il devint un article de foi pour le grand public.

En 1904, un esprit critique français, Jean Finet, faisait ainsi le point : « ces produits de l'imagination scientifique accueillis d'une façon aveugle, sans la moindre critique, ont passé outre, dans les manuels d'histoire et de pédagogie. Aujourd'hui sur mille Européens instruits, 999 sont persuadés de l'authenticité de leurs origines aryennes [...] Cela est devenu presque un axiome »[259]. Ainsi, le chercheur critique aveuglément le fait de suivre aveuglément ces livres et la littérature scientifique et historique qui manquent d'exactitude scientifique, et de méthode scientifique objective basée sur l'analyse, l'observation et l'expérience scientifique. Puis il critique ces théories en disant *:* « A la suite de cette doctrine si profondément enracinée dans la conscience européenne, la sociologie, l'histoire, la politique et la littérature modernes n'ont cessé d'opposer les Aryens aux autres peuples sémitiques ou mongols. L'origine aryenne est devenue une sorte de source bienfaisante d'où découlent la haute moralité de l'Europe et les vertus de ses principaux habitants. Lorsqu'on tient à comparer dans le jargon sociologique actuel deux mentalités, deux morales, on dit couramment "aryen" et "anaryen". On croit alors

[257]- Engels, F. (1968), *op. Cite*. p. 117-273.
[258]- *Lettre de Marx à Engels* du 30/07/1862.
[259]- Finet, jean, *Le Préjugé de Race*, Paris, 1906, p.354-357.

avoir tout dit »[260].

Tous ces discours racistes, aussi divers qu'ils soient, nous révèlent quelques indices. Par exemple, les modèles blancs parlent du pouvoir sans le désigner pour ce qu'il est pouvoir d'une classe, d'un État, d'un empire. Qualifiée et raciale, la domination devient supériorité, nécessaire, naturelle, intangible. Comme inscrite dans l'ordre des choses. La division planétaire du travail, la rivalité des États sont traduites en clivages biologiques. Une norme blanche est inscrite sur la surface terrestre. Seule l'expropriation des communautés autochtones, leur intégration au circuit marchand permettent l'extension planétaire du mode de production capitaliste. L'adjonction d'une norme raciale au système de salariat permet une exploitation intensive, maximale de la main-d'œuvre colonisée. Les hommes de couleur peuvent vendre désormais leur force de travail (qui se constitue en valeur d'échange), mais à un taux arbitrairement réductible.

« A la Renaissance, on associait la propagation du vrai Dieu et en échange, la conquête de l'or. Au XIXe siècle, on associe l'apport de civilisation et en échange, la mise en valeur de ressources inexploitées. Marché de dupes que l'octroi d'une liberté, échange possible, que la norme raciale sous-rétribue, échange apparent. Si l'économie de traite exigeait une polarité Blanc-non blanc, la généralisation des rapports marchands autorise une extrême gradation »[261]. Pour les uns, le travail forcé, pour les autres, les tâches d'encadrement, le petit commerce, les postes subalternes dans l'administration.

Ce processus imprégné par un discours jubilant sera repris par Francis Fukuyama tout en se basant sur la perspective hégélienne. Pour ce penseur américain l'histoire s'était arrêtée avec la victoire des démocraties libérales sur le totalitarisme, d'abord fasciste entre les deux guerres mondiales, puis communiste. Dans son livre La *fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit sa vision d'un monde marqué par la prééminence de la démocratie libérale occidentale. Selon lui, « l'humanité a atteint le bout de sa fécondité idéologique et le modèle s'impose comme la forme accomplie de gouvernement des humains »[262]. C'est pourquoi il n'a pas manqué, dans ce sillage, d'écrire en jubilant que « l'ère des grands conflits atteint sa fin : désormais le pouvoir n'affrontera pas celui avec lequel il rivalise et n'affrontera plus son Autre ni son extérieur puisqu'il va progressivement étendre ses frontières pour embrasser la planète tout entière

[260]- Ibid, p.354-357.
[261]- M. Koriman et M. Ronai In *histoire des idéologies*, tomme I, op. *Cite.*
[262]- k. Freddy Alagbe, *L'impensé du choc des civilisations*, Agora vox, http //bit. Ly/GVGijg.

comme son domaine propre »[263]. Par cette vision, Fukuyama s'applique à nous convaincre que l'histoire des guerres impérialistes et anti-impérialistes est terminée, sans retour sous prétexte que la fin de l'histoire a débouché sur le règne de la paix »[264]

[263]- F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier Homme*, traduit de l'anglais par Denis- Armand Carrel Flammarion, 1992 p. 28-Voir, 1-282
[264]- Ibid, p. 282

Chapitre IV :

L’Etude du concept de culture et sa relation avec le concept de civilisation.

Dans l’introduction de cette thèse, nous avons tenté de clarifier la nature des relations entre le concept de civilisation, d’une part, et les concepts de progrès, d’histoire et de culture, d’autre part. Nous avons également cherché à montrer, dans le premier chapitre, l’évolution du sens et de la compréhension de l’idée de civilisation au XVIIIe siècle, puis au XIXe siècle chez certains penseurs et philosophes, ainsi que les transformations du concept de civilisation observées au XXe siècle par rapport à ce qu'il était au XIXe siècle. En effet, nous avons mis en lumière les conséquences négatives résultant d’une mauvaise compréhension du concept de civilisation. Nous avons également souligné les effets néfastes des multiples significations de ce concept, qui ont engendré de nombreux problèmes.

Nous avons constaté qu’il est naturel que le sens, la compréhension et les connotations des concepts tels que le progrès, l’histoire et la culture soient en relation avec le concept de civilisation. Concernant le concept de progrès, nous avons tenté, dans le deuxième chapitre de la thèse, d’expliquer les changements survenus au cours des siècles précédents. Nous avons également analysé les aspects négatifs et positifs découlant de l’évolution de la conception du progrès, qui est passé d'un idéal considéré comme un rêve pour l’humanité à un cauchemar ayant entraîné la mort de millions de personnes.

Dans le troisième chapitre, nous avons mis en évidence l’importance de la science historique et les évolutions observées dans les études historiques au fil du temps. Nous avons également exposé les lacunes dont souffraient ces études avant le XVIIIe siècle, ainsi que les conséquences de l’exploitation de ces faiblesses par certains penseurs, qui falsifiaient les faits historiques et déformaient l’histoire d’autres peuples.

Concernant le concept de culture, nous confirmons que son sens et ses connotations ont également évolué au cours des siècles passés, aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. C'est ce que nous tenterons d’expliquer dans ce chapitre. En effet, ces changements dans les significations et les connotations du concept de culture ont, d'une part, enrichi celui-ci de nouvelles dimensions, contribuant ainsi à son développement. D'autre part, cela a conduit certains penseurs et philosophes à exploiter ce concept, tout comme ils avaient auparavant détourné celui de civilisation pour servir leurs idées racistes. Ils ont ainsi utilisé le concept de culture pour soutenir leurs théories extrémistes et leurs idéologies racistes.

Par exemple, Hegel, le philosophe allemand, a étudié le concept de culture et a exploré ses diverses significations et niveaux. Nous avons exposé la théorie de Hegel sur le concept de culture dans le premier chapitre, où nous avons constaté qu'il considère la culture d'un peuple comme révélatrice de son identité globale, c'est-à-dire l'aspect qui permet de distinguer véritablement un peuple d'un autre. En outre, pour Hegel, la culture est un élément fondamental. La conception philosophique d'une nation peut être analysée de différentes façons à travers sa culture. Par exemple, si nous analysons le concept d' « unique » chez les Chinois (un concept central dans la pensée chinoise), nous pouvons l'examiner à travers les formes culturelles, qui révèlent des perceptions de l'art, de l'éthique et du droit chinois.

En apparence, les idées de Hegel semblent intéressantes, mais lorsque nous approfondissons les détails des idées qu'il a présentées sur les cultures des peuples à travers l'histoire, nous constatons, par exemple, qu'il décrit la culture chinoise sous les traits les plus dévalorisants. Il en va de même pour les cultures indienne et arabe. Hegel tourne en dérision ces cultures, ne reconnaissant de valeur qu'à la culture romaine et germanique, auxquelles il accorde une légitimité souveraine sur les autres. Bien entendu, cette vision hégélienne trouve encore des partisans aujourd'hui. Par exemple, Fukuyama n'en est pas très éloigné. Dans son ouvrage *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Fukuyama tire plusieurs conclusions, dont la plus importante est la suivante : la souveraineté et la domination d'une culture vers laquelle toutes les autres devraient converger. Évidemment, cette culture est la culture américaine, même si cela implique l'élimination d'autres cultures, que ce soit par la ruse ou par le déclenchement de guerres et l'occupation d'autres pays.

En réalité, ce qui nous préoccupe principalement au sujet de la culture, c'est d'examiner sa relation avec le concept de civilisation. En effet, le concept de civilisation prend une importance croissante en lien avec celui de culture, dans la mesure où nous avons constaté une relation significative et des chevauchements entre ces deux concepts. Par ailleurs, de nombreux penseurs et philosophes établissent des liens entre ces concepts, au point que certains les utilisent de manière interchangeable, mettant ainsi en évidence la grande similitude qui existe entre eux. Cela est d'autant plus pertinent qu'ils émergent presque à la même période historique et partagent certains traits communs.

Cependant, cette relation a fini par engendrer un problème, qui a eu une série de conséquences désastreuses, non seulement pour les pays européens, mais aussi à l'échelle mondiale. Nous

avons évoqué ce point dans l'introduction de la thèse. Dans ce chapitre, nous aborderons également ce problème en détail, ainsi que ses répercussions.

Mais avant cela, il nous semble crucial, dans cette partie de la recherche, de clarifier plusieurs points fondamentaux, à savoir : nous commencerons par une brève explication et analyse des diverses significations du concept de culture, ainsi que de ses niveaux et degrés. Ensuite, nous présenterons un aperçu historique de son émergence et du contexte de son apparition. Nous proposerons également un ensemble de définitions fournies par certains penseurs, philosophes et anthropologues sur la notion de culture. De plus, nous offrirons une synthèse générale des principaux résultats tirés de ces définitions. Enfin, nous nous concentrerons sur l'essence de la question, à savoir la relation entre les concepts de culture et de civilisation, en essayant de répondre à un certain nombre de questions pertinentes liées à cette relation.

1.1 Explication et analyse succincte de la notion de culture.

En réalité, il est difficile de définir précisément la notion de culture, en raison d'une part, de la complexité et de la diversité des connotations de ce concept, et d'autre part, de la multiplicité et de la variété des sujets pouvant être qualifiés de "sujets culturels", qu'ils soient d'ordre intellectuel ou matériel. Toutefois, nos recherches révèlent qu'il existe un consensus parmi les chercheurs pour considérer la culture avant tout comme une activité exclusivement humaine, qui distingue l'homme de toutes les autres créatures. Ainsi, la culture renvoie à l'adaptation ou à la capacité de l'homme à s'adapter à son environnement – principalement naturel.

Ici, nous abordons la culture comme désignant les efforts ou le travail réalisés par l'homme dans son environnement, ou tout changement apporté par celui-ci à la nature dans le but d'améliorer ses conditions de vie. Selon le penseur Abdel-Salam Al-Saidi, dans son article intitulé « Dialectique de l'histoire et de la civilisation » : a dit : « La culture, dans son sens général, signifie l'adaptation et ce que celle-ci révèle sur l'intervention humaine dans la modification ou la transformation de la nature en ajoutant des éléments humains à l'existence naturelle. Par conséquent, tout ajout humain à l'existence physique ou au monde naturel constitue une culture. »[265].

Nous notons qu'Al-Saidi confère un sens très large à la notion de culture, au point qu'il semble que toutes les activités et actions humaines relèvent de la culture. En revanche, certains penseurs

[265]- Saidi, Abdul Al-slam, « La dialectique de l'histoire et de la civilisation », Revue de Alexandrie [en line], 1996, N°1, PP.31- 40, Disponible à l'adresse : https://www.aljabriabed.net/n34_09saidi.htm

estiment que la culture se définit par ce qui est produit par un peuple, ce qui signifie que chaque peuple possède une culture qui le distingue des autres. Par exemple, le peuple allemand possède une culture qui lui est propre, tout comme le peuple français a sa propre culture, qui le distingue des peuples allemands, américain et syrien. Ainsi, selon ces penseurs, la culture représente le condensé des informations et des expériences que détiennent différents peuples. Il est bien dit dans le livre du penseur Hussein Mounis, *La Civilisation*, que : « La culture (Al -Thaqafa) est le fruit de toute activité humaine locale provenant de, et exprimant, l'environnement. La culture est donc un ensemble d'informations sur lesquelles repose la vie du système de chaque peuple ; par conséquent, elle détermine le style de vie, l'environnement intellectuel et les perspectives de ce peuple »[266]

Dans cette optique, nous notons, à travers les mots de Mounis, que la culture est une expression de la dimension intellectuelle de la vie des gens, un aspect qui est différemment exprimé par chaque peuple à sa manière. Cela revient à dire, par exemple, que la poésie anglaise est différente de la poésie française ou de la poésie arabe.

De plus, nous trouvons un troisième groupe de penseurs pour qui la culture est un héritage social, autrement dit, elle constitue un outil éducatif pour la transmission du patrimoine social, incluant le transfert de l'information, de l'expertise et de l'expérience des grands-parents et parents aux enfants et petits-enfants. Ainsi, la culture de toute société ou de tout peuple est l'héritage social reçu de génération en génération, que l'on s'efforce de préserver par l'éducation. Nous remarquons ici la grande similitude entre le sens de la culture et sa mission, et le sens ancien du concept d'histoire, dont nous avons parlé dans le troisième chapitre.

Parmi les partisans de cette tendance, nous trouvons, par exemple, le penseur Guy Rocher, qui énonce dans son article *Culture, civilisation et idéologie* les qualités de base de la culture, qui comprennent principalement ce qui suit : la culture inclut toutes sortes d'activités humaines. C'est la capacité à s'adapter à l'environnement, c'est un acte et une façon de penser, et enfin, c'est un héritage social : « On peut dire que les derniers fruits de la culture sont le fruit de l'hérédité, tandis que les premiers sont un héritage que chaque personne doit recueillir et faire sien »[267]. De ce qui précède, nous voyons que ce penseur considère que la culture est un héritage

---

[266]- Mounis, Hussein, La civilisation, une série de connaissance du monde, Koweït, 1978, p. 322.
[267]- Rocher, G., « Culture, civilisation et idéologie », [article en ligne], extraits du chapitre IV : Introduction à la Sociologie générale. Première partie : L'action sociale, chapitre IV, Montréal : Éditions Hurtubise HMH ltée, pp. 33,1995, troisième édition, Disponible à l'adresse : http://societude.free.fr/Bibliographie/Syntheses/ROCHER%20%20culture%20civilisation%20ideologie.pdf

social dont l'apprentissage, l'enseignement et la préservation sont obligatoires pour chaque individu, afin d'assurer à la communauté la poursuite de son développement.

En réalité, nous pouvons identifier trois niveaux fondamentaux de la notion de culture, ou trois types de culture : la culture de l'individu, la culture de classe et la culture de la société. Autrement dit, nous avons la culture de l'individu, la culture du groupe et la culture de la communauté en général, qui la distinguent des autres communautés. Ainsi, la culture d'un individu dépend de celle du groupe d'appartenance ou de classe, tandis que la culture de catégorie ou de classe repose sur la culture de l'ensemble de la société à laquelle cette catégorie ou cette classe appartient.

Les trois niveaux ou types de culture sont interconnectés les uns aux autres : la culture de l'individu est celle qui est atteinte grâce à l'effort personnel, ainsi qu'à ses intérêts et tendances. Par exemple, la culture d'un individu en matière de manière de manger, de types de nourriture et d'heures de repas est influencée, dans une certaine mesure, par la société dans laquelle il vit. Même si l'on constate que certains individus sont membres d'un parti ou d'un syndicat politique, leurs idées politiques et sociales sont fortement influencées par ce parti ou ce syndicat auquel ils appartiennent. Il est vrai que la culture d'un groupe fait partie intégrante de la culture de la société à laquelle il appartient. Cependant, ce groupe a également sa propre culture qui le distingue des autres groupes, mais d'un autre côté, cette culture est le produit de la société dans laquelle il évolue.

Par exemple, la culture d'un club de football en France peut différer de celle du syndicat des enseignants en France, mais les deux groupes sont influencés par les idées, les valeurs et les principes de la République française. Enfin, en ce qui concerne la culture de la société dans son ensemble, nous pouvons dire que la culture de la société française diffère de celle de la société allemande ou anglaise, même si toutes ces cultures partagent certains aspects sociaux, économiques, intellectuels et religieux, et sont soumises à l'influence de la culture américaine, souvent désignée comme la culture de l'Oncle Sam.

Nous trouvons la distinction entre ces trois niveaux de culture chez le penseur américain Thomas Stearns Eliot, dans son livre *Remarques sur la définition de la culture*, où il discute des trois sens du mot "culture" et tente d'expliquer de manière claire et fluide la relation entre l'individu et la culture, ainsi qu'entre la culture de groupe ou de classe et la culture de la communauté : « Les significations du mot "culture" varient selon ce que nous entendons par le développement de l'individu, d'une la classe ou d'une couche sociale ou de la société dans son

ensemble. La culture de l'individu dépend de la catégorie ou de la classe à laquelle il appartient, et la catégorie de la culture de la classe dépend de la culture de la société tout entière. Ainsi, la culture de l'individu est la base »[268]

En réalité, nous ne sommes pas d'accord avec certaines des idées que nous avons évoquées précédemment, notamment le fait qu'il n'est pas nécessaire que la culture d'un individu soit toujours en accord avec celle du groupe auquel il appartient, surtout s'il a rejoint ce groupe de manière obligatoire, au-delà de sa volonté. Dans des États totalitaires, avec un parti au pouvoir comme l'ex-Union soviétique, la Corée du Nord ou la Syrie, les membres du peuple appartiennent obligatoirement à ce parti, quelle que soit la compatibilité de leurs idées et aspirations avec celles du parti.

De plus, il est naturel que les philosophes et, par la suite, les créateurs d'une société se rebellent et rejettent la culture du groupe ou de la société dans laquelle ils vivent ; sinon, le développement scientifique et intellectuel que nous connaissons aujourd'hui n'existerait pas. Nous voulons donc dire qu'il n'est pas toujours nécessaire que la société exprime la culture de certains de ses membres, et en même temps, il n'est pas indispensable que les individus créatifs et distingués soient influencés par la culture de leurs groupes ou sociétés.

Ainsi, nous pouvons considérer que la culture comprend deux aspects ou piliers principaux : le côté matériel et le côté spirituel ou moral. Pour le côté matériel, il s'agit de l'activité physique de l'homme dans les domaines des arts, des vestiges, des bâtiments et d'autres créations matérielles. Quant au côté spirituel, il concerne tout ce qui a trait à la connaissance, à la science, aux coutumes, aux valeurs, à la morale et aux religions.

Nous pouvons nous arrêter quelques instants sur le penseur français « *Pascal Pernod »*[269]. Qui a déclaré, dans son article intitulé *Sur la notion de culture en anthropologie,* les mots suivants *:* « Le contenu de la culture ainsi défini est à la fois matériel et spirituel, il comprend ce que Roger Bastide appelle la culture explicite, les phénomènes matériels, de culture implicite, les savoirs, les valeurs partagées par les membres de la communauté »[270]. Nous observons donc que la notion de culture, selon Pascal Pernod, est composée de deux éléments principaux : le matériel et le moral, qui sont à la fois liés à la vie de l'homme et à celle de la société. La culture

---

[268]- Thomas, De Koninck, *« La question de la culture »*, Chapitre VIII. [Article en linge], Pages 127 à 145, https://shs.cairn.info/philosopher-en-francais--9782130514909-page-127?lang=Fr

[269]- Professeur à l'Université de Paris et à l'Institut d'études politiques.

[270]- Perronneau, P., « *Sur la notion de culture en anthropologie* », dans : Revue française de Science politique, 25e année, n ° 5, 1975. p. 946-968.

se situe également entre deux niveaux de la construction sociale : la construction physique, morale, intellectuelle et idéologique de la société. De manière générale, on peut dire que les penseurs allemands adopteront le sens spirituel, moral et éthique du concept de culture, tandis qu'à l'opposé, les penseurs français et anglais privilégieront le sens matériel de ce même concept.

Maintenant, nous passerons à l'étude d'un autre sujet non moins important de notre recherche, afin de répondre de manière brève à une question fondamentale concernant les origines et les racines historiques de la notion de culture. L'apparition de cette notion coïncide, en termes de période, avec celle du concept de civilisation, comme l'a rappelé le penseur Fernand Braudel dans son livre *Grammaire des civilisations* : « Dans ce voyage autour de l'Europe, le mot nouveau, civilisation est accompagné par un vieux mot, culture qui se rajeunit alors pour prendre le même sens à peu près que civilisation »[271].

Nous pouvons donc dire que les concepts de culture et de civilisation sont apparus, considérés comme des études scientifiques et intellectuelles avec leurs propres thèmes, méthodes et objectifs, à peu près à la même période, c'est-à-dire au XVIIIe siècle. Le concept de civilisation est apparu en France, comme nous l'avons mentionné précédemment dans le premier chapitre, tandis que le concept de culture est né en Allemagne. En revanche, nous constatons que Braudel ne fait aucune différence entre ces deux concepts.

En effet, il est entendu que la culture est le produit cumulatif de plusieurs siècles et est considérée comme un acte humain comprenant des processus collectifs de communication, d'interaction et de modifications, tant sur le plan de la nature que du comportement. Il existe presque un consensus parmi les intellectuels pour affirmer que les Allemands sont les premiers à avoir utilisé le terme de culture, le tirant de la langue latine, où il signifiait la réparation, le raffinement et la réutilisation d'une chose. Ainsi, nous trouvons les Allemands utiliser le terme *agriculture*, c'est-à-dire l'aménagement de la terre en vue de la cultiver. Par ailleurs, ce mot a été employé dans plusieurs sens chez les Latins, que ce soit au sens du polissage de l'esprit (*cultura animi*) ou au sens de la civilité divine (*cultura Dei*).

Mais il est à noter ici que les racines du mot « culture » sont significativement liées à la terre, à la culture de la terre et à l'agriculture. C'est ce à quoi a précisément fait allusion la philosophe Hannah Arendt (1974) lorsqu'elle dit : « Le concept de culture est apparu en premier lieu au

---

[271]- Braudel, F., *Grammaire des civilisations*, Les Éditions Arthaud, Paris, 1987, p. 606.

milieu des agriculteurs. Les éléments techniques qui les ont inspirés et qui peuvent être associés à cette culture, sont plutôt liée à ce lien et à la relation psychologique entre l'homme et la nature »[272].

Hannah Arendt a également tenté de fournir une comparaison simple du concept de culture entre les anciens Romains et les Grecs, en affirmant que la civilisation grecque est dominée par le caractère industriel et artisanal. À ce propos, elle énonce : « La raison de l'absence d'une notion grecque de culture comparable à celle des Romains est la prédominance des arts de l'industrie dans la civilisation grecque. En effet, alors que les Romains ont tendance à considérer l'art comme une forme d'agriculture, culture de la nature, les Grecs, eux, ont tendance à percevoir l'agriculture comme une partie intégrante de la fabrication »[273].

Hannah Arendt a exprimé de manière simple l'essence du mot culture, qui revêt un caractère pratique pour les Grecs et un caractère spirituel et céleste pour les Romains. Elle considérait que le concept de culture était bien présent chez les Romains en raison de leur attachement à la terre et de leur amour pour l'agriculture. En revanche, ce n'était pas le cas chez les Grecs, qui n'avaient pas la notion de culture dans la forme que nous connaissons (*cultura*), liée à l'agriculture, mais qui est d'une certaine manière assimilée à la notion de (*Bildung*), car les Grecs étaient avant tout une société industrielle.

Cette idée prendra des dimensions particulières lorsqu'on aborde la relation entre les concepts de civilisation et de culture, ainsi que la distinction entre eux chez les Allemands et les Français. Dans son livre *Formation de l'homme grec*, le chercheur allemand Geiger a dit : « Parmi tous les peuples européens, les Allemands étaient les seuls à manifester, à l'ère moderne, l'essence du concept de culture grecque. Ils l'ont exprimée à travers le mot Bildung, qui diffère du mot latin cultura. Ce terme, Bildung, désigne un type d'éducation dans la mesure où il correspond, selon la métaphore platonicienne, à la formation du caractère »[274]. Ainsi, le chercheur confirme que les Allemands étaient les seuls à avoir la capacité de distinguer entre le sens grec du concept de culture et le sens romain de ce même concept. Par conséquent, ils utilisaient ce terme dans deux sens : le premier sens est lié à l'agriculture et au raffinage des choses, c'est-à-dire au perfectionnement des talents, des esprits et des âmes. Le deuxième sens est celui de la

[272]- Hannah, Arendt, *La Crise de la culture*, trad. Patrick Lévy et al. Paris, Gallimard, 1972, p .230- 231.

[273]- Ibid, p. 233

[274]- Cheikh, Mohammed, « *Problématique du lien entre les concepts de culture et de civilisation* », Revue de la tolérance, 2009, n° 27, le Maroc, 37 pages.

construction, qui est plus proche de l'éducation et de la formation. En effet, si nous remontons à la Renaissance européenne, nous constaterons que les Européens utilisaient le terme "culture" pour désigner les arts et les lettres. Ils disaient par exemple : la culture des beaux-arts, la culture de la morale humaine.

2.1 Un ensemble de définitions fournies par certains penseurs, philosophes et anthropologues concernant la notion de culture.

En fait, nous avons d'abord parlé de la signification du concept de culture et de sa dérivation linguistique. Ensuite, nous avons abordé ses types, ses formes et ses niveaux. Puis, nous avons présenté ses origines et ses racines historiques, que ce soit chez les Grecs ou chez les Romains. De plus, nous avons confirmé que l'émergence du concept de culture au XVIIIe siècle en Allemagne coïncidait avec celle du concept de civilisation en France. Nous allons maintenant essayer de présenter un ensemble de définitions du concept de culture, selon certains penseurs, avec leurs diverses spécialisations scientifiques et intellectuelles. Ces définitions reflètent leurs points de vue, opinions et idées sur le concept de culture. Elles illustrent, d'une part, le degré de compréhension des significations inhérentes à la notion de culture et, d'autre part, elles nous permettent de mieux comprendre la relation entre le concept de culture et la notion de civilisation. Enfin, nous fournirons un résumé et une classification de ces définitions par ces penseurs, qui comprendra également un ensemble de résultats que nous avons déduits de ces définitions. En conclusion, nous présenterons notre vision du concept de culture.

Nous commençons avec le premier penseur et anthropologue **Kilpatrick** qui estime que : «la culture comme l'ensemble des créations humaines, tant matérielles qu'intellectuelles, qui englobent les objets, les inventions, et les aspects de l'environnement social. En d'autres termes, la culture comprend tout ce que l'homme a inventé ou découvert, et qui influence le processus social. »[275]. Kilpatrick attribue une définition très étendue à la notion de culture, englobant tous les types d'activités humaines, qu'elles soient physiques ou intellectuelles, au sein de la communauté.

Kluckho définit la culture comme l'ensemble des modes de vie, à la fois visibles et implicites, ainsi que des dimensions mentales et irrationnelles, que l'homme a développés au fil de

[275]- Saidi, Abdul Al-slam, *op, cit.*

l'histoire. Ces modes de vie, présents à un moment donné, servent de guides au comportement des individus au sein de la communauté.

Le penseur **Niels** définit la culture comme représentant « toutes les modalités de la vie développées par l'homme dans la communauté »[276]. À travers les définitions précédentes, il apparaît que la culture incarne les moyens et les méthodes que l'homme a élaborés, qu'ils soient conscients ou inconscients, pour orchestrer et organiser les événements de sa vie en général, ainsi que les aspects de sa vie sociale. Elle permet ainsi à l'individu de s'adapter à son environnement, à la nature et à l'existence en société.

Nous notons également ici que la notion de culture est perçue à travers son utilité, c'est-à-dire sous un angle pratique : ce concept est donc un outil, un moyen. Il est important de préciser que l'on ne peut aborder la définition de la culture sans s'arrêter un instant sur l'œuvre du philosophe allemand **Oswald Spengler** et examiner son point de vue. Selon lui, la culture représente une phase de développement, de croissance et de vitalité, tandis que la civilisation marque le début de la décadence. À ce propos, le philosophe affirme : « Là où vieillit la culture, elle se transforme en civilisation »[277].

Par ailleurs, nous constatons que Mohammed Abed al-Jabri définit la culture dans son article intitulé *La mondialisation et l'identité culturelle*, en la considérant comme : « Un ensemble complexe et homogène de souvenirs, perceptions, valeurs, symboles, expressions, créations et aspirations qu'un groupe humain conserve en termes d'identité civilisationnelle, dans le cadre de ce qu'il perçoit comme son propre développement, grâce à sa dynamique interne et à sa capacité à communiquer, à échanger, à donner et à recevoir. En d'autres termes, la culture est l'expression authentique de la spécificité historique d'une nation, de sa vision de la vie, de la mort, des droits et des devoirs, ainsi que de ses capacités et de ses limites »[278].

Nous constatons ici que, selon Jabri, la culture est un ensemble composite d'éléments conférant à un groupe ou à une communauté sa spécificité, la distinguant des autres communautés dans un contexte spatio-temporel précis. Cet ensemble reflète ainsi la vision qu'a la société de la vie et les moyens par lesquels elle affronte les changements naturels et environnementaux.

---

[276]- Ibid, p. 31-40.
[277]- Mounis, Hussein, *op. cit*., p. 325.
[278]- Saadi, Ibrahim, *« Termes anthropologiques : acculturation, ajustement culturel »*, réseau Naba pour l'informatique, [en line], 2007, N° 1, PP. 1- 9, consulté le 04/05/2007, Disponible à l'adresse : https://annabaa.org/nbanews/63/16.htm

Nous présentons ici une autre définition de la culture, cette fois selon l'anthropologue Edward **Tylor,** qui, dans son ouvrage *La culture primitive (Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology)* , définit la culture en ces termes : « La culture ou la civilisation, entendue dans son sens ethnographique étendu, est cet ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes et toutes les autres aptitudes et habitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société »[279].

En définissant la culture de cette manière, nous constatons que Tylor utilise ce concept dans le sens de "civilisation", en employant d'ailleurs ces deux termes de façon interchangeable. Pour lui, la culture est un ensemble de connaissances, d'arts, de croyances et de traditions qu'un individu acquiert au sein de sa société.

Nous nous penchons à présent sur la définition de la culture donnée par l'anthropologue **Claude Lévi-Strauss,** qui la décrit de la manière suivante : « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques, au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres »[280]. Ainsi, selon Lévi-Strauss, la culture n'est pas un système unique, mais un ensemble de systèmes liés à la langue, à la religion, au mariage, aux coutumes et aux traditions. Sa mission est donc semblable à celle des autres systèmes sociaux : préserver l'entité sociale, qui distingue une société ou un État des autres. Nous constatons ici une autre fonction de la culture : une mission éducative qui ne provient pas des écoles ou des universités, mais de la société elle-même. C'est cette dernière qui imprègne ses individus et ses membres de sa propre identité, unique et distinctive.

Enfin, nous avons une autre définition de la culture, celle de Karl Marx, qui affirme à ce propos : « La culture est la conscience sociale qui est déterminée à partir de la qualité de l'environnement économique prédominant dans la société. C'est la vie matérielle qui détermine la vie sociale, politique et intellectuelle et non la conscience du peuple qui détermine leur existence, au contraire c'est leur existence sociale qui détermine leur conscience »[281]. À noter également que Karl Marx évoque deux types de culture (ou de conscience) : d'une part, il y a

[279]- Rocher, Guy, (1995), *op, cit.*
[280]- Perronneau, Pascal, (1975), *op. Cit.*
[281]- Ibid, p. 1-9.

la prise de conscience spécifique au prolétariat, une culture qui appelle à la révolution et à la transformation du statu quo dans lequel le travailleur est assujetti à l'exploitation dans le domaine du travail et de la production. D'autre part, il existe une conscience ou une culture bourgeoise, qui prône la paix et la stabilité sociale afin d'assurer la continuité de l'exploitation et du profit.

Mais la question importante ici est la suivante : Marx était-il fidèle à ses idées et à ses principes lorsqu'il parlait des peuples non européens ? En d'autres termes, était-il cohérent avec ses idées révolutionnaires, qui appelaient à combattre l'exploitation et l'esclavage des travailleurs, en ce qui concerne les sociétés européennes et non européennes ? En réalité, Marx ne se distinguait pas de son maître Hegel en ce qui concerne les sociétés non européennes, qu'ils considéraient comme inférieures ou appartenant à un dixième degré de développement, dépouillées de toutes les qualités qui caractérisent l'être humain. Nous sommes donc confrontés à une vision ethnique, raciste et fanatique à l'égard des autres peuples. Nous fournirons trois exemples pour illustrer la validité de nos affirmations :

En 1853, Marx écrivit un essai intitulé *La domination britannique en Inde*, dans lequel il critiquait le colonialisme britannique pour avoir infligé au peuple indien une « sorte de misère plus grave » que celle qu'il avait subie auparavant. Dans cet essai, Marx commença à esquisser la théorie du « despotisme oriental », utilisée à l'époque pour décrire l'économie politique des sociétés non occidentales. La théorie de Marx sur « despotisme oriental »[282] présente le monde oriental comme un « Autre » à jamais enfermé dans une position fixe, stagnante et arriérée par rapport à lui, un « Autre » qui sera finalement balayé par les forces du « progrès » européen. Ainsi, nous avons une justification indirecte de la colonisation britannique de l'Inde, sous prétexte que le peuple indien est reclus, incapable de changement, de développement et de progrès.[283]

Deuxièmement, nous prenons un autre exemple de l'opinion de Marx sur ce qu'il appelait la question orientale. Au cours d'une longue série d'articles qu'il a publiés dans la presse occidentale, notamment dans le New York Tribune[284], Pour lequel il a travaillé comme

[282]- Edward Saïd, *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*. 1980 [*Orientalisme*, 1978], traduction de Catherine Malamoud, préface de Tzvetan Todorov, Le Seuil, 1980, (rééd. Augm., 2003), 392 pages. p 165

[283]- Ibid, p. 166

[284]- Karl Marx dans le New York Daily Tribune : « *La politique russe à l'égard de la Turquie*. » Le chartisme ; Publié : dans le *New-York Daily Tribune*, n° 3819, 14 juillet 1853. Réimprimé dans le *New-York Semi-Weekly Tribune*, n° 849, 15 juillet 1853 ; Transcrit par : director@marx.org, 16 novembre 1996 ; Balisage HTML : Andy Blunden https://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/ Londres, vendredi 1er juillet 1853

correspondant à Londres, Marx s'est adressé à l'Empire ottoman avec de violentes critiques. Depuis 1853 et au cours des années suivantes, il a également dénoncé l'échec des gouvernements occidentaux, menés par la France, la Grande-Bretagne et l'Autriche, ainsi que leur ignorance de l'Empire ottoman et de l'ampleur de la « pourriture » et de « l'usure » qui affligeaient cet État, comme il l'a décrit. Selon lui, ces pays occidentaux devaient démanteler l'Empire ottoman. Il s'agit donc d'un appel public et explicite de Marx à occuper et à coloniser l'État ottoman, pour des raisons superficielles et triviales qu'il expose.

En réalité, la vision de Marx s'est approfondie lorsqu'il a constaté que l'Empire tsariste russe exploitait cette hésitation européenne pour anéantir et diviser les régions de l'Empire ottoman, déclenchant des révolutions contre lui dans les Balkans, notamment de la part des orthodoxes en Serbie en 1809 et en Grèce en 1821, ainsi qu'ailleurs. Face à l'avancée russe, qui renforçait l'hégémonie de la Russie en Europe et dans le monde — c'est-à-dire la domination du « réactionnaire autoritaire », comme il l'a décrit — les Européens pataugeaient dans la peur et l'hésitation. La diplomatie européenne et la stratégie voyaient l'importance de préserver le statu quo en Turquie comme condition nécessaire à la paix mondiale. Cela a irrité Marx, qui critiquait cette vision européenne, la considérant comme un signe de grand échec et d'ignorance politique et stratégique.

Ce qui est important dans ces lettres, c'est de mettre en lumière l'étendue de la connaissance superficielle que Marx et certains penseurs avaient des autres, notamment de l'Afrique et du monde arabe. Leurs affirmations et théories étaient donc purement européennes, représentant une culture centrée sur elle-même, où le narcissisme transcendant domine. La civilisation blanche est présentée comme le corps et le centre, tandis que les autres sont considérés comme des « autres » non blancs, marginalisés. C'est un aveu implicite que l'autre n'a rien de digne d'être pris en considération ou en attention. Il n'existe pas de preuve plus claire de cela que la naïveté des informations géographiques et historiques sur ces pays, souvent tirées d'encyclopédies et de dictionnaires de l'époque, qui ne manquent pas d'omissions et d'erreurs de toutes sortes.

Troisièmement, Marx s'est trouvé confronté à un dilemme : il n'a pas condamné la colonisation française de l'Algérie, la considérant uniquement d'un point de vue économique. Il pensait qu'elle servait les intérêts du capitalisme, qui a introduit la modernisation nécessaire dans ce monde bédouin considéré comme arriéré. Cette attitude révèle un mépris politique et une focalisation sur l'aspect économique du colonialisme, où le capitalisme, en crise, cherche des

solutions à ses problèmes en encourageant les migrations, la découverte de ressources primaires, et la circulation de capitaux, créant ainsi une dynamique économique, commerciale, industrielle, scientifique et culturelle dans ces pays.

Cependant, pour rendre justice à Marx, l'auteur du *Capital*, il convient de reconnaître qu'il a parfois dénoncé, d'un point de vue moral, les atrocités commises par les soldats français et l'usage excessif de la force. Il qualifiait les colonisateurs cupides de voleurs s'emparant du territoire, détruisant la propriété collective (la terre communale) et éliminant les liens familiaux et de sang, ainsi que le rapport du peuple à la terre.

Cependant, il n'a pas condamné le colonialisme, ne le considérant pas comme une violation des droits de l'homme, mais plutôt comme un processus d'expansion de la civilisation et de l'urbanisation, malgré les barbaries et les crimes commis par l'homme blanc. C'est l'une des contradictions de Marx. Pour lui, le central restait dominant, tandis que l'autre, différent, était simplement subordonné, sans part dans la civilisation, le progrès ou l'histoire. Marx voyait donc la colonisation française de l'Algérie comme un processus de reconstruction territoriale et de migrations humaines, à l'image des migrations européennes vers l'Amérique et l'Australie.

D'autre part, il est à noter que Marx ne tenait pas compte des formes de génocide dont furent victimes les Indiens d'Amérique, dont le nombre se chiffrait par millions, et qu'il n'analysait pas le colonialisme sous un angle culturel. Un sentiment de supériorité et de domination prédominait dans sa pensée. Ainsi, il a anéanti l'autre culture au profit de sa propre culture christianisée et dominante, ce qui constitue un autre crime du colonialisme. Enfin, il convient de souligner que le vocabulaire utilisé par Marx dans ses lettres pour parler des peuples d'Algérie ou du Maroc inclut des termes tels que : « bande d'Arabes », « Bédouins », « royaume du fusil » et « veines inférieures ».

Ce sont des mots qu'il choisissait dans les journaux coloniaux publiés en Algérie[285]- les adoucissant d'une simple sympathie pour les faibles, sans une profonde condamnation du crime et de sa cause principale, à savoir une presse qui parlait au nom des vieux colons ou des jeunes colons. Marx s'intéressait principalement à l'analyse du conflit de classes entre eux et ne cherchait pas à condamner le crime du colonialisme en soi. Sinon, comment pourrait-il justifier l'écriture d'une telle phrase dans l'une de ses lettres : « Les nègres sont les esclaves des Berbères

[285]- Karl Marx, *lettres d'Alger*, Traduits et présentés par Gilbert Badia. Le Temps Des Cerises 1997, 141 pages, p. 89

et les Arabes sont libres à l'époque française. Le peuple tout entier, Berbères, Arabes et Nègres, est devenu esclave du colonialisme français »[286].

Ainsi, après avoir présenté ces définitions du concept de culture, nous pouvons résumer les perspectives de différents groupes d'intellectuels sur cette notion, afin d'éclairer notre compréhension de ce concept dynamique. Cela nous permettra d'en appréhender le contenu sous divers angles d'analyse. Nous notons donc qu'il existe de multiples sens et significations associés à la culture chez les philosophes et les intellectuels. Tout d'abord, certains d'entre eux considèrent la culture comme un concept simple et clair, où l'activité humaniste est au centre, ou plutôt, où toute activité humaine peut être qualifiée de culture. D'autres, en revanche, l'envisagent comme un outil ou un moyen de réaliser une fin essentielle pour l'homme : la préservation de la communauté et de l'entité sociale, afin de parvenir à l'excellence et au progrès.

Un troisième groupe la voit comme un tout complexe, composé d'un ensemble d'éléments et de systèmes, dont le but est d'exprimer la réalité de la communauté et d'assurer la continuité de ses us et coutumes, de ses habitudes et de ses idées, ainsi que les visions des anciens et des groupes qui la composent sur la vie, l'environnement et la nature. Enfin, un quatrième groupe considère la culture comme l'aspect civilisé et avancé de la vie humaine et des peuples. En nous référant aux définitions précédentes de la notion de culture, ainsi qu'à l'explication et à l'analyse que nous avons présentée, nous pouvons en réalité déduire plusieurs résultats importants. Ces résultats nous aident à mieux saisir la signification du concept de culture, à comprendre la relation entre les concepts de civilisation et de culture, à en cerner les frontières qui les séparent, et à identifier les points de similitude entre eux.

Parmi ces résultats, nous pouvons noter, en premier lieu, que la culture est avant tout une activité humaine, qui distingue l'homme des autres créatures. Elle est propre à l'homme uniquement. Cette activité peut être manuelle, reposant sur des compétences artisanales, ou mentale, intellectuelle, et elle s'exécute dans un contexte social, ce qui fait de la culture une activité sociale par essence.

Deuxièmement, la culture se distingue par son caractère cumulatif : elle est le fruit de l'accumulation de nombreuses expériences, compétences, connaissances et savoirs, acquis au

[286]- Ibid. p. 89 – 90

fil des années dans la vie humaine ou celle de la société. Cette accumulation reflète et préserve l'héritage d'une communauté, ainsi que ses habitudes, pensées et croyances.

Troisièmement, l'objectif fondamental de la culture est pédagogique et éducatif. Elle vise à transmettre aux enfants les compétences, les connaissances et l'expérience des parents et des grands-parents, afin de protéger la communauté et de préserver ses principes, croyances et coutumes. La culture porte ainsi l'héritage social des individus, des groupes et des communautés, qui se transmet de génération en génération, des aînés aux plus jeunes.

Enfin, nous déduisons également des définitions précédentes que la notion de culture est une caractéristique distinctive qui différencie une communauté d'une autre ou un groupe d'un autre. Par exemple, la culture française distingue la société française de la société syrienne, qui elle-même se démarque par sa propre culture unique.

Quatrièmement, nous pouvons conclure des définitions précédentes que l'objectif principal de la culture est d'assurer l'adaptation et l'ajustement. En d'autres termes, elle permet aux êtres humains de s'adapter aux conditions naturelles et environnementales difficiles, ainsi qu'aux exigences de la vie sociale. Cette adaptation englobe tout, des habitudes alimentaires aux principes de communication et d'interaction sociale.

Cinquièmement, nous pouvons également déduire qu'il existe différentes perspectives parmi les penseurs concernant la complexité de la culture. Certains considèrent la culture comme un élément très simple, une simple activité humaine, tandis que d'autres, comme Mohammed Abed al-Jabri et Taylor, la perçoivent comme un ensemble complexe constitué de multiples éléments. Ainsi, pour ces derniers, la culture est un tout composite, et non un simple élément.

En réalité, nous constatons que, bien que la culture puisse sembler simple en tant qu'expression de la vie des communautés et des peuples, elle est en réalité un système complexe, composé de divers éléments intellectuels, mentaux, cognitifs, matériels et physiques. Par conséquent, nous pouvons affirmer que la culture englobe les deux dimensions de la vie humaine : l'aspect physique (ex. : musées, urbanisme, outils, machines, etc.) et l'aspect moral et intellectuel (ex. : arts, littérature, poésie, sciences et savoirs).

Enfin, à travers ce qui précède, nous pouvons affirmer que la culture représente, selon nous, des formes d'expression humaine de la relation de l'homme avec la nature et la société. Ces formes caractérisent un groupe, une communauté ou une société, et les distinguent des autres groupes, communautés ou sociétés. Cette relation peut s'exprimer à travers des dimensions physiques,

mentales ou intellectuelles, dans le but de préserver la société humaine et de favoriser son progrès et son développement.

Nous avons également mentionné précédemment que le concept de culture, tout comme ceux d'histoire, de progrès et de civilisation, a connu un développement et un changement significatifs à l'époque de la Renaissance européenne. Ce développement a touché, d'une part, la signification et la mission du concept de culture, et, d'autre part, il a suivi les évolutions majeures de la pensée européenne, notamment au XVIIIe siècle. Nous pouvons résumer ce changement comme suit : il existe une différence notable dans l'usage du terme « culture » entre les XVIIe et XVIIIe siècles. C'est ce qu'a exprimé le penseur Émile Tonnelet, professeur à la Sorbonne, dans son ouvrage *Civilisation : le mot et l'idée*.

« Il faudrait distinguer entre l'emploi du XVIIe siècle et celui du XVIIIe : au XVIIe siècle, le mot culture - pris dans son sens abstrait - aurait toujours été accompagné d'un complément grammatical désignant la matière cultivée ; de même que l'on disait la culture du blé, on disait : la culture des lettres, la culture des sciences. Au contraire, des écrivains du XVIIIe siècle, comme Auvergnates et Voltaire, auraient été les premiers à employer le mot d'une façon en quelque sorte absolue, en lui donnant le sens de formation de l'esprit »[287].

À travers le texte précédent, nous constatons que l'utilisation du terme « culture » au XVIIe siècle diffère de celle qu'on en fait au XVIIIe siècle. Au XVIIe siècle, le terme conservait principalement sa signification linguistique d'origine, demeurant étroitement associé à la terre, à la nature, à l'agriculture et aux activités paysannes. En revanche, au XVIIIe siècle, l'usage de ce terme évolue : il ne désigne plus seulement ces aspects matériels, mais prend une nouvelle dimension, celle de la « formation », de « l'acquisition des compétences », du perfectionnement et de l'affinement de l'esprit par l'apprentissage.

Si l'on se réfère à certains philosophes du XVIIIe siècle, dont Kant, on constate que ce dernier exprime le concept de culture en adéquation avec la pensée de son époque. Pour lui, la culture représente l'élévation, le raffinement et le polissage de l'esprit, ainsi que le développement des compétences humaines. Dans son ouvrage *Réflexions sur l'éducation* ou *Traité de pédagogie*,

[287]- Lucien Febvre, Émile Tonnelet, et al, civilisation *le mot et l'idée*, Paris, la Renaissance du livre, Première semaine. Édition numérique réalisée le 5 février 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada, 1930, p. 65 – 66.

Kant approfondit son analyse de l'éducation, de ses types et méthodes, et de sa relation avec la culture et la formation. Il y décrit la culture comme une forme d'éducation et de formation, et déclare : « La partie positive de l'éducation physique est la culture. C'est par-là que l'homme se distingue de l'animal. Elle consiste surtout dans l'exercice des facultés de son esprit. C'est pourquoi les parents doivent fournir à leurs enfants des occasions favorables »[288].

Quant aux penseurs anglais du XIXe siècle, ils ont examiné la culture sous un angle plus pratique, en insistant sur sa valeur fonctionnelle dans la société. Matthew Arnold, dans son livre *Culture and Anarchy* publié en 1869, avance que la culture « est notre tentative d'atteindre la perfection complète à travers la connaissance de ce qui est le meilleur dans la pensée et les réalisations *humaine »*[289]. Selon Arnold, la culture vise à élever l'individu et, par extension, la société dans son ensemble. Elle permet d'accéder à un état supérieur de l'esprit humain en cherchant constamment ce qui est le plus noble et le plus élevé dans l'expérience intellectuelle et morale. Arnold voit dans la culture non seulement une quête intellectuelle, mais aussi un remède contre le désordre social « anarchy ». Il oppose la culture à la confusion et au chaos, la considérant comme une force qui pourrait apporter harmonie et cohésion dans un monde en proie aux divisions. La culture devient ainsi, chez lui, un moyen d'améliorer la société par l'éducation et l'acquisition des meilleures idées, créant ainsi une norme de perfection vers laquelle toute société devrait tendre. Ainsi, nous remarquons, à travers les propos d'Arnold, que la valeur réelle de la culture est la valeur pratique pour autant que la culture nous aide à arriver aux grades les plus élevés du développement et du progrès dans tous les domaines pour le bien-être de l'humanité et de l'évolution de la vie humaine.

Mais la question que nous posons ici à Matthew Arnold est la suivante : qu'est-ce qui est le mieux pour l'humanité ? Qui est capable de déterminer ce qui est le mieux pour l'humanité et la pensée humaine ? La culture, qui est selon lui une tentative d'atteindre la perfection, ne pourrait-elle pas être un outil de discrimination ethnique et raciale pour ceux qui croient pouvoir déterminer ce qui est le mieux pour l'humanité ?

Enfin, pouvons-nous dire que cet appel, ainsi que d'autres appels similaires de Kant, Hegel, Marx et d'autres penseurs, constituent l'un des premiers projets de la mondialisation de notre

---

[288]- Kant, Emmanuel, *Réflexions sur l'éducation ou Traité de pédagogie* (1803), Traduction de Jules Barni, 73 pages, p. 32, http://www.acgrenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/kant_pedagogie.pdf

[289] - Mounis, Hussein, (1978), *op, cit.,* p. 325.

époque ? De cette mondialisation, qui peut avoir des aspects négatifs, notamment sur le plan culturel, qui a appelé à la fusion de toutes les cultures dans le creuset d'une seule culture ? Est-ce la culture de l'Oncle Sam ? Ou bien celle des hamburgers et du Coca-Cola ? En d'autres termes, il est possible de considérer que les idées de Kant, Hegel, Marx et Arnold, bien qu'ancrées dans un contexte d'éducation, de progrès et d'humanisme, ont pu préparer le terrain pour un projet de mondialisation qui, dans certains de ses aspects, menace aujourd'hui la diversité culturelle. Cette homogénéisation pourrait être perçue comme un prolongement d'un colonialisme intellectuel et culturel, où la diversité des pensées et des cultures est engloutie dans une culture globale façonnée par des forces économiques et médiatiques.

Par ailleurs, nous constatons qu'au XIXe siècle, des philosophes allemands ont réexaminé le sens du mot « culture » ainsi que ses usages, s'opposant à de nombreuses significations qui lui avaient été attribuées. En effet, après avoir étudié l'histoire du mot « culture » et son utilisation chez les Romains, ils ont découvert que ce terme se rapporte la plupart du temps aux sciences humaines, par opposition aux sciences naturelles. À ce propos, Hussein Mounis affirme dans son livre La Civilisation : « Ils, les Allemands, se sont opposés à l'utilisation par John Locke de la notion de culture au sens de l'éducation, c'est-à-dire élever les enfants, ce qui apparaît également dans son livre en langue anglaise Quelques idées sur. L'enseignement »[290].

Nous observons donc ici une nouvelle évolution du sens du concept de culture au XIXe siècle chez les Allemands, un pays où ce concept a pris forme. Ainsi, la culture en est venue à désigner les sciences humaines dans leurs divers domaines et branches, en opposition aux sciences techniques, aux sciences naturelles et aux mathématiques. Nous pensons que l'objectif principal qui a poussé certains penseurs allemands du XIXe siècle à donner ce nouveau sens au concept de culture était d'une part de s'opposer aux penseurs anglais, et d'autre part de clarifier l'importance de la culture et de la morale dans la lutte contre l'extrémisme des sciences naturelles.

Enfin, il convient de souligner que, ces dernières années, le concept de culture a pris un nouveau sens, suggérant qu'il englobe désormais tous les aspects de la vie des individus, qu'il s'agisse de leur mode de vie, de leur pensée ou de leur vision du monde.

[290]- Ibid, p. 325.

3.1. La problématique liée à la relation entre les concepts de civilisation et de culture.

En fait, ce que nous avons présenté depuis le début de ce chapitre sert d'introduction et de préparation pour arriver au paragraphe le plus important de ce chapitre, et peut-être de toute la thèse, qui concerne la problématique de la relation entre les concepts de civilisation et de culture. L'importance de ce paragraphe réside dans le fait qu'il aborde une problématique complexe, à multiples facettes et à plusieurs niveaux pour la civilisation occidentale. Afin de pouvoir discuter de ce problème, il est nécessaire et légitime de poser les questions suivantes : existe-t-il une relation entre les concepts de civilisation et de culture ? Si oui, quelle serait sa forme ? Ses raisons ? Quand et où cette relation a-t-elle commencé ?

Nous allons nous efforcer de répondre à ces questions en proposant un ensemble de points de vue de certains penseurs et philosophes occidentaux et arabes à ce sujet, puis en tirant les conclusions nécessaires. Deux visions principales sont débattues concernant ce problème. Les partisans de la première vision considèrent qu'il existe une grande différence entre les deux concepts, en ce sens que, selon leurs points de vue, le concept de culture a des connotations différentes de celles désignées par la notion de civilisation. La deuxième vision considère qu'il n'y a pas de différence entre les deux concepts de civilisation et de culture, comme le soutient le penseur français Fernand Braudel et d'autres. Braudel dit que : « Il est inopportun d'essayer, à la manière allemande, de séparer la culture de sa base la civilisation »[291]. Donc, Braudel croit que la civilisation et la culture sont à la fois des références et des modes de vie globaux d'une population.

Ces deux visions ont donc créé en nous un état de doute, de confusion et de perte intellectuelle et cognitive. Il est donc nécessaire d'étudier en profondeur les concepts de civilisation et de culture afin de les identifier clairement, d'éliminer cet état de confusion et d'embarras conceptuels, et de tenter de résoudre cette problématique. Pour les partisans de la première vision, nous avons d'abord Norbert Elias, qui, dans son livre *La Civilisation des mœurs*, considère qu'il existe une différence entre le sens de la civilisation et de la culture chez les Anglais et les Français d'une part, et les Allemands d'autre part. En effet, le concept de civilisation chez les Français et les Anglais est teinté de fierté nationale et de supériorité de l'Occident sur l'ensemble de l'humanité. En revanche, chez les Allemands, la civilisation est

[291]- Braudel, Fernand, (1987), *op, cit.,* p. 38.

perçue comme quelque chose d'intéressant et d'utile, mais secondaire et non essentiel, contrairement à la vision française, où elle représente le côté extérieur de l'homme.

Par ailleurs, le concept de culture a son équivalent allemand, en ce qui concerne la notion de civilisation chez les Français et les Anglais. Pour les Allemands, la culture est une source de fierté nationale. En revanche, pour les Français et les Anglais, la notion de civilisation désigne des réalités politiques, économiques, religieuses, artistiques, morales et sociales. Le terme « culture », chez les Allemands, fait référence à des données et des valeurs intellectuelles, religieuses et morales, en se concentrant sur l'aspect intellectuel et théorique de la vie humaine. Il dit que : « Cependant, il y a une grande différence entre l'usage que font les Anglais et les Français d'une part, et les Allemands d'autre part. Pour les premiers la civilisation représente la fierté de la nation, les progrès de l'Occident et de l'humanité en général. Pour les seconds, c'est une chose fort utile mais qui est secondaire, c'est plutôt ce qui constitue la face extérieure de l'homme »[292].

Donc, la civilisation comprend le progrès ; il n'y a pas de civilisation sans progrès. Il a ensuite exprimé la même idée en disant que : « Lorsque l'Allemand entend montrer sa fierté, il emploie le terme de culture. Pour les Français et les Anglais, la civilisation peut se rapporter à des faits politiques, économiques, religieux, techniques, moraux et sociaux. La culture allemande désigne essentiellement des données intellectuelles, artistiques et religieuses »[293].

Le concept de culture chez les Allemands possède une signification particulière, car il se réfère à des différences et des particularités nationales, ainsi qu'à des caractéristiques et des qualités propres à chaque groupe. Il met l'accent sur l'identité nationale et la distingue des autres identités. La culture, chez les Allemands, est spécifique et capable de maintenir l'esprit nationaliste des peuples, protégeant les individus et la communauté contre les autres nationalités, y compris les éléments de la culture qui contribuent à l'excellence de la nation et de la société.

Mais pourquoi dit-il qu'il existe une contradiction entre ces deux concepts ? Nous pensons qu'Élias exprime bien cette problématique, à savoir la relation entre les concepts de civilisation et de culture, ainsi que la contradiction qui les oppose. Dans son livre *La Civilisation des mœurs*, il considère que cette problématique reflète des contradictions politiques et sociales entre les Allemands et les Français. Selon lui : « La notion de civilisation reflète les destinées sociales

[292]- Norbert, É., *La civilisation des mœurs*, calmant- Lévy, Paris, France, 1973, p. 12-13.
[293]- Ibid, p. 12-13

spécifiques de la bourgeoisie française et celle de culture reflète celle de la bourgeoisie allemande. C'est une arme d'opposition des classes moyennes et plus spécialement de ses éléments intellectuels dans leur lutte sociale interne »[294]. Nous remarquons, d'après ce qui précède, que selon le penseur Élias, il existe une contradiction sociale et politique entre les deux concepts, c'est-à-dire que cette contradiction s'est d'abord développée dans le sol social et a évolué pour devenir une contradiction politique. Cette contradiction entre le concept de civilisation et celui de culture se manifeste donc à deux niveaux : un niveau social et un niveau politique, et c'est là que réside notre problème.

Quelle est cette contradiction entre les deux concepts sur le plan social ? En fait, nous concluons de notre étude du livre de Norbert Élias, *La Civilisation des mœurs*, que cette contradiction sociale provient de la nature même de la société allemande, en commençant par les classes sociales de cette société, c'est-à-dire entre la bourgeoisie intellectuelle allemande d'une part et l'aristocratie dominante d'autre part (comme nous l'avons mentionné précédemment). Cependant, cette différence ne se limite pas à la seule nation allemande, mais se manifeste également entre les sociétés française, anglaise et italienne d'une part et la société allemande d'autre part. Élias explique à ce sujet : « Mais la civilisation ne revêt pas la même signification pour toutes les nations d'Occident. On note surtout une grande différence entre l'usage que font de ce mot les Anglais et les Français d'une part, les Allemands de l'autre : chez les premiers, il résume en un seul concept les sujets de fierté de la nation, les progrès de l'occident et de l'humanité en général […] Quand l'Allemand entend se définir lui- même, quand il veut exprimer la fierté de ses propres réalisations et de sa propre nature, il emploie le mot culture »[295].

Quant à la contradiction entre les deux concepts au sein de la société allemande, nous remarquons qu'Élias attribue cette différence entre les deux concepts au XVIIIe siècle. Il pense que la première personne à avoir exprimé cette contradiction est le philosophe allemand Kant. Dans la septième des neuf Conjectures, ainsi que dans son œuvre *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Kant aborde les concepts de civilisation et de culture, ce qui fait dire à Élias à son propos : « il semblerait que ce fut Kant qui le premier ait traduit une certaine expérience antithèse de sa société par des termes synonymes : nous sommes cultivés à

[294]- Ibid, p. 71
[295]- Ibid, p. 12

un haut degré par l'art et les sciences. Nous sommes civilisés à satiété pour exercer les politiques et convenances sociales »[296].

Derniers, nous remarquons ici que, contrairement à ce qu'Élias affirme à propos de Kant, ce dernier considère que le concept de culture exprime le côté mental et spirituel de l'homme ou de la société. Cela est cohérent avec ce que nous avons dit précédemment, lorsque nous avons défini le concept de culture selon Kant. En même temps, nous notons que le concept kantien de civilisation exprime l'aspect d'application sociale des coutumes, des traditions et des idées sociales. Élias ajoute que : « l'idée de la moralité fait partie de la culture. Mais une utilisation de cette idée qui ne viserait qu'à ce qui dans l'amour de l'honneur ressemble à la morale et à l'honorabilité extérieure est le propre de la seule civilisation »[297]. Ainsi, selon Élias, cette contradiction remonte au XVIIIe siècle et peut-être beaucoup plus tôt.

Mais la question que nous posons ici est la suivante : quelle est la vérité de cette contradiction sociale dans la société allemande ? Quelles en sont les causes ? Élias pense que la contradiction entre les concepts de civilisation et de culture est le reflet et le résultat de la contradiction sociale entre la classe des intellectuels bourgeois allemands (classe moyenne, employés, enseignants, etc.) et l'aristocratie dominante en Allemagne. Élias dit à ce sujet : « nous avons donc affaire à une couche écartée dans une large mesure de toute activité politique, la couche qui tire son autojustification d'abord de ses seules réalisations intellectuelles, scientifiques ou artistiques ; face à elle se dresse une couche supérieure qui n'accomplit rien mais place au centre de sa conscience de soi et de son autojustification un comportement distingué et soucieux de distances »[298]. Ainsi, la classe dirigeante aristocratique essayait de se distinguer de diverses manières du reste du peuple.

Élias nous explique la position de Kant sur cette discrimination de classe lorsqu'il a dit : « c'est là la couche que vise Kant quand il dit : que nous sommes civilisés à satiété pour exercer les politesses et les convenances sociales ; en Allemagne c'est donc la polémique de l'intelligentsia de la classe moyenne contre les bonnes manières de la société de cour régnante qui a présidé à la formation de l'opposition conceptuelle entre culture et civilisation »[299]

[296]- Ibid, p. 20
[297]- Ibid, p. 20-21
[298]- Ibid, p. 23
[299]- Ibid, p .24

La vérité de cette division sociale est évidente entre les classes de la société allemande du XVIIIe siècle, avec d'une part une classe bourgeoise éduquée, qui ne s'engage pas dans la politique (contrairement à la bourgeoisie française), mais qui se concentre sur la connaissance, la science et l'art, en adoptant le concept de culture. D'autre part, l'aristocratie dominante en Allemagne s'engage dans la politique et adopte le concept de civilisation, qui fait référence aux coutumes aristocratiques de la cour et du palais royal, afin de se distinguer du reste du peuple. C'est, comme nous l'explique Élias, ce que Kant voulait dire dans sa distinction entre les concepts de « culture » et de « civilisation ».

De plus, Élias souligne à plusieurs reprises dans son livre (que nous avons mentionné ci-dessus) que l'aristocratie dirigeante était grandement influencée par la culture et la langue françaises, qui dominaient la pensée européenne de l'époque. Ainsi, cette classe s'exprime à travers des concepts tels que : civilisation, urbanisation, comportement civilisé, comportement élevé et sophistiqué, statut élevé, etc. (Ces qualités sont d'origine française et sont apparues avec le penseur Mirabeau et d'autres). En revanche, nous constatons que la classe bourgeoise intellectuelle allemande adopte le concept de culture, d'origine allemande, comme signe distinctif de cette classe, qu'elle souhaite préserver à travers ce travail, ainsi que la langue allemande et le sentiment national allemand.

Norbert Élias dit à ce sujet : « à partir des cours princières, le Français gagne les hautes couches de la bourgeoisie. Tous les honnêtes gens, toutes les personnes de considération s'expriment en Français. L'usage du Français est la marque des classes supérieures. Rien n'est plus vulgaire que d'écrire des lettres en Allemand, écrit en 1730 la fiancée de Gottsched à son fiancé ; quand on parle Allemand, le bon ton exige qu'on parsème son propos de mot français »[300].

La contradiction sociale dans la société allemande, ses causes et ses sources, est donc clarifiée pour nous. Là où la noblesse avait combattu, à travers le concept de civilisation, la classe des intellectuels bourgeois relativement pauvres, celle qui adopte le concept de culture s'efforce, a contrario, d'exprimer son opposition intellectuelle et sociale à la classe aristocratique dominante ainsi qu'à ses idées, habitudes et modes de vie. Nous soulignons que les penseurs Kant, Goethe, Heidler et Johann Gottlieb Fichte appartiennent à la classe intellectuelle allemande de la bourgeoisie et représentent ce mouvement intellectuel et social en Allemagne.

[300]- Ibid, p. 26

Nous avons déjà dit que la contradiction sociale entre les concepts de civilisation et de culture, présentée par Élias, se manifeste à deux niveaux. D'abord, au niveau social au sein de la société allemande elle-même, comme nous l'avons abordé précédemment. Cependant, cette contradiction sociale n'est pas restée cantonnée au territoire allemand ; elle s'est rapidement déplacée vers le pays voisin qu'est la France. Ainsi, nous sommes confrontés au deuxième niveau de contradiction sociale entre les deux concepts opposés : d'une part, l'Allemagne, qui a adopté le concept de culture, et d'autre part, la France, l'Angleterre et l'Italie, qui adoptent le concept de civilisation. Élias explique cette différence en disant : « La notion française de civilisation est issue, tout comme la notion allemande correspondante de culture, de ce mouvement d'opposition de la deuxième moitié du Siècle. Les différences de processus de formation, de fonction et de signification entre le concept français et le concept allemand correspondant reflètent les différences de situation et de comportement des classes moyennes dans les deux pays »[301].

Nous voyons à travers les idées d'Élias la différence et la contradiction entre la classe moyenne en Allemagne et celle en France. En effet, Élias s'attache à analyser la différence entre les conditions de la classe moyenne en Allemagne, ainsi que ses objectifs et tâches, et ceux de la classe moyenne en France, avec ses propres objectifs, conditions et rôles. Il écrit, par exemple « En Allemagne, la classe en plein essor des intellectuels bourgeois a créé au VXIII siècle, son propre langage des arts et des sciences, sa propre culture. En France, la bourgeoisie était bien plus évoluée et plus prospère. Les intellectuels français se trouvaient, avec d'autres milieux de la classe moyenne, assimilés par la noblesse de cour. Ainsi s'explique le fait que la classe moyenne allemande, qui désapprouvait plus ou moins un comportement qu'elle avait, au cours de sa lente ascension vers la nation, d'abord observé dans les cours allemandes et jugé négligeable ou rejeté comme contraire à ses dispositions affectives, finit par y voir un caractère national des pays voisins »[302]. La bourgeoisie française était donc plus développée et plus influente que la bourgeoisie allemande, qui provenait des universités et s'intéressait davantage aux sciences et aux arts qu'à la politique. En revanche, la bourgeoisie française, ou le mouvement français de réforme sociale, était composée d'hommes de savoir, d'hommes de littérature, d'intellectuels, d'employés, etc.

---

[301]- Ibid, p. 82-83
[302]- Ibid, p. 80

Nous avons déjà dit que la contradiction entre les concepts de civilisation et de culture comporte deux niveaux : le premier niveau est social, et le deuxième niveau est politique. Cette contradiction sociale s'est donc développée et a évolué pour inclure également la vie politique. Cela signifie que cette contradiction n'est pas restée une simple contradiction sociale, mais s'est ensuite transformée en contradiction politique entre les pays européens. Par conséquent, la question est la suivante : comment Élias explique-t-il la contradiction entre les concepts de culture et de civilisation au niveau politique ?

En effet, Élias estime que cette contradiction s'est développée à partir d'une contradiction sociale entre la société allemande, d'une part, et les sociétés française, anglaise et italienne, d'autre part (comme nous l'avons mentionné plus haut). Ces pays (France, Angleterre et Italie), qui avaient adopté le concept de civilisation, sont fiers de leur développement face à d'autres pays considérés comme moins civilisés, urbanisés et avancés. Il s'agit donc de pays qui adoptent le concept de civilisation et se considèrent comme les véritables représentants de la civilisation face à d'autres pays moins développés. À ce propos, Élias cite les mots prononcés par Napoléon Bonaparte lors de sa campagne militaire contre l'Égypte : «quand Napoléon entreprend sa campagne d'Égypte, il dit à ses troupes: soldats, vous vous lancez dans une conquête dont les conséquences seront incalculables pour la civilisation, contrairement à l'idée que le mot évoquait au moment de sa création, le processus de la civilisation apparaît, aux yeux des nations, comme achevé à l'intérieur de leur propre société; les peuples se sentent essentiellement comme des apôtres chargés de transmettre aux autres, en leur qualité de porte-bannière, une civilisation existante et achevée»[303].

En effet, on perçoit dans ces mots l'ombre de Hegel, ou plutôt l'écho du fanatisme ethnique et du racisme hégélien, qui, comme nous l'avons vu précédemment, a permis à la race germanique et aryenne de s'imposer comme propriétaire de la civilisation, en distribuant la civilité à qui elle le souhaite et en la retirant à qui elle veut. En revenant aux paroles d'Élias, il nous apparaît clairement que le concept de civilisation prend un sens nouveau et une forme différente de celle des réflexions de Rousseau, Mirabeau, Kant et d'autres, afin d'acquérir une signification politique complètement distincte. Ce concept commence à exprimer des sentiments de supériorité ainsi que des progrès scientifiques, industriels et technologiques ressentis par les Européens. Élias dit à ce sujet : « De fait, une phase essentielle du processus de civilisation se trouve achevée à l'instant où la prise de conscience de la civilisation, où le sentiment de la

[303]- Ibid, p. 107

supériorité de leur propre comportement et sa concrétisation au niveau de la science, de la technique et des arts commencent à gagner les nations de l'occident »[304].

Ainsi, selon Élias, ce concept devient une couverture idéologique et intellectuelle pour le colonialisme et l'agression contre d'autres pays. De plus, l'utilisation politique du concept de civilisation ne se limite pas aux relations de ces pays (qui se considéraient comme civilisés et possédant la civilisation) avec le tiers monde ou avec les pays moins civilisés et développés en dehors de l'Occident (Europe). En réalité, le terme finit par inclure les rivalités entre les pays européens eux-mêmes, ce qui signifie qu'il devient l'enjeu d'un véritable conflit politique et militaire entre la France, l'Italie et l'Angleterre, qui ont adopté le concept de civilisation, et l'Allemagne, ainsi que d'autres pays qui ont adopté le concept de culture.

Élias a bien exprimé cette contradiction conceptuelle et ce conflit politique entre les pays européens soutenant les deux concepts de culture et de civilisation en disant : « Il est évident que l'année 1919 et déjà les années précédentes ont ranimé l'aspect antithétique du concept allemand de culture qui avait entre autres pour fonction de s'opposer au concept de civilisation »[305] . Élias essaie de nous prouver la validité de sa théorie sur cette contradiction lorsqu'il dit : *«* Cette évolution s'explique par le fait qu'on faisait la guerre à l'Allemand au nom de cette même civilisation et que les Allemands avaient besoin de retrouver confiance en eux-mêmes dans la nouvelle situation créée par le traité de Versailles. Mais il est tout aussi évident que les circonstances historiques telles qu'elles existaient dans l'Allemagne de l'après–guerre ont simplement insufflé une énergie nouvelle à une antithèse qui s'était concrétisée depuis longtemps, depuis le XVIII siècle »[306]

Il estime donc que la contradiction apparue au XVIIIe siècle entre les concepts de civilisation et de culture, d'abord avec Kant, puis soulignée par Hegel au XIXe siècle, est réapparue au XXe siècle, peut-être avec Spengler en particulier. La vérité est que nous sommes entièrement d'accord avec Élias lorsqu'il dit : Cette contradiction s'est exprimée sous la forme d'un conflit politique et militaire, et au nom de la civilisation.

Concrètement, selon Élias, les Allemands avaient besoin de raviver cette contradiction afin de renforcer leur confiance en eux, en raison des circonstances historiques, sociales et politiques laissées par la Première Guerre mondiale. On remarque ainsi l'émergence de certains penseurs

[304]- Ibid, p. 80
[305]- Ibid, p. 20
[306]- Ibid, p. 20-21

allemands après la Première Guerre mondiale, comme Spengler, qui ont largement adopté le concept de culture par opposition au concept de civilisation, devenu moins important pour eux. Cela annonce, pour eux, la fin prochaine de la civilisation et de son développement dans les étapes de la vie des civilisations. Nous verrons plus loin que l'ancien président américain George Bush a justifié la guerre en Afghanistan et l'invasion de l'Irak sous le nom de civilisation et de diffusion de la démocratie au début du XXIe siècle.

Mais nous pouvons également citer une autre guerre barbare au nom de la civilisation, celle de 2024. Ce criminel, le Premier ministre israélien Benjamin Netanyahu, a déclaré dans son discours au Congrès américain que la guerre contre le peuple palestinien à Gaza est une guerre de civilisation contre la barbarie, et qu'elle représente une victoire de la civilisation contre la barbarie. Ce qui suit a été déclaré sur le site Web de TV 24 : «Devant un Congrès américain divisé, Benjamin Netanyahu a déclaré mercredi 24 juillet que la "victoire" d'Israël sera aussi celle des États-Unis, le Premier ministre israélien appelant les deux pays à "rester unis" après plus de neuf mois de guerre dans la bande de Gaza. Pour que les forces de la civilisation triomphent, l'Amérique et Israël doivent rester unis", a-t-il lancé depuis l'hémicycle de la Chambre des représentants, sous les applaudissements nourris d'élus républicains »[307]. Donc, le Premier ministre israélien Benjamin Netanyahu a déclaré mercredi que la guerre qu'Israël mène à Gaza est une lutte nécessaire pour la survie de la nation israélienne et pour la défense de ses valeurs. Selon lui, cette offensive est justifiée par la nécessité de protéger les citoyens israéliens face aux menaces perçues provenant des groupes armés palestiniens : « n'est pas un choc de civilisations, mais une lutte entre la barbarie et la civilisation. »

Ainsi, ce criminel meurtrier qui a parlé de civilisation et de civisme contre la barbarie a oublié de mentionner les victimes de la guerre qu'il mène contre Gaza au nom de la civilisation et de l'autodéfense. Par exemple, selon le site Internet du journal français Le Monde, environ 60 % des victimes de cette guerre sont des enfants et des femmes palestiniennes : « Guerre Israël-Hamas : 56% à 60% des personnes tuées à Gaza sont des femmes et des enfants, selon une estimation de l'ONU » [308]

En plus, parmi les résultats de cette prétendue guerre civilisée contre la barbarie palestinienne, applaudie au nom de la civilisation, figure également le fait que le nombre de morts palestiniens

[307]-https://www.france24.com/fr/info-en-continu/20240724-netanyahu-devant-le-congr%C3%A8s-%C3%A0-un-moment-critique-pour-gaza

[308]- https://www.lemonde.fr/international/live/2024/05/14/en-direct-guerre-israel-hamas-le-chef-de-l-onu-atterre-par-l-intensification-des-operations-israeliennes-a-rafah_6231993_3210.html

a dépassé les 38 000 au 10 juillet 2024, comme indiqué dans un communiqué du site de 24 TV : « Des chiffres largement supérieurs au bilan communiqué, mercredi 10 juillet, par le ministère de la Santé de Gaza, faisant état de 38 300 morts dans le territoire palestinien depuis le début de l'offensive de l'État hébreu contre le Hamas, en réponse à l'attaque du 7 octobre perpétrée par le mouvement islamiste sur le sol israélien»[309]

Mais ici, nous répondons à Netanyahu avec la question suivante : peut-on décrire un peuple civilisé, comme le peuple palestinien sur la terre de Palestine, berceau des religions célestes en général et du christianisme en particulier, comme barbare ? Ainsi, cette guerre barbare, selon lui, et bien d'autres guerres menées au nom de la civilisation et de la propagation de celle-ci, reflètent d'une part l'importance de la problématique de notre recherche, et d'autre part le danger d'utiliser ce concept pour justifier les guerres, les massacres, les déplacements, l'esclavage et le colonialisme, tout cela au nom de la civilisation. Alors, de quelle civilisation parlent-ils ? Parlent-ils de celle évoquée par Rousseau, Mirabeau, Kant et les autres ?

En fin, le penseur Émilie Curinier a essayé de nous expliquer la nature de la relation entre les deux concepts chez Élias à travers le tableau[310] suivant, montrant également la différence entre la France et l'Allemagne à ce sujet.

Indication	Culture	Civilisation
"Lieu" de naissance de la notion	Allemande	France (et dans une moindre mesure, Italie et Angleterre)
Domaine de l'activité sociale autour desquelles elle se constitue	Faits intellectuels, artistiques, religieux (importance de la langue allemande en particulier)	Faits politiques, économiques, sociaux, religieux, techniques, moraux
Caractérisation de la notion	Une notion limitative qui met l'accent sur les différences nationales, la spécificité des groupes	Une notion à visée universaliste qui, s'opposant à la notion de barbarie, met l'accent sur ce qui est commun à tous les hommes, ou devrait l'être Conçu comme un processus qui caractérise l'Occident tout entier.

[309]-https://www.france24.com/fr/moyen-orient/20240711-gaza-estimation-lancet-bilan-186-000-morts-palestiniens-israel-medecins-monde-calcul-hamas

[310] - Ce tableau montre clairement selon Émilie Curinier que la notion de culture s'est développée en Allemagne alors que celle de civilisation s'est développée en France

Nous présentons également une autre tentative pour répondre à la question : quelle est la relation entre les concepts de culture et de civilisation ? Cette tentative, qui nous a été présentée par le penseur arabe Cheikh Mohammed dans son article intitulé *Problématique du lien entre les concepts de culture et de civilisation*, est assez proche de celle d'Élias. Al-Sheikh estime que cette problématique trouve ses racines dans les découvertes du psychanalyste autrichien Sigmund Freud, dans son livre *Malaise dans la civilisation* (*Das Unbehagen in der Kultur*), écrit en 1929. Les traducteurs français étaient partagés entre deux traductions du dernier mot dans le titre du livre : « culture » ou « civilisation » : malaise dans la civilisation ou malaise dans la culture. Il est vrai qu'en 1934, la première traduction française préférait le mot civilisation, mais très rapidement, la question souleva des débats. En réalité, cette confusion indique un problème plus profond, c'est le problème de la transmission des concepts d'une culture à une autre, le problème de la traduction d'une langue à une autre et le problème de l'esprit de deux civilisations souvent différentes, en dépit de leur appartenance à la même tradition civilisationnelle.

En fait, l'utilisation du terme « culture » par Freud dans le titre de son livre provient d'une tradition allemande, selon laquelle certains chercheurs et historiens allemands ont préféré faire porter au terme « culture » le sens des valeurs spirituelles qui élèvent l'homme au-dessus du niveau de l'animalité. Du coup, comme le dit bien Mohamed Cheikh, « le mot culture, lorsqu'il est prononcé par Freud, signifie un sens interne connexe aux mécanismes individuels d'intégration du groupe, de ses normes, règles, tabous et interdictions. En même temps, le terme "culture" signifie également un sens externe concernant les mécanismes de civilisation sur lesquels se basent les communautés pour s'établir »[311]. Nous pouvons donc dire que, dans ce sens, la culture a vocation à protéger, d'une part, l'homme de la nature et, d'autre part, à réglementer les relations entre les personnes. Ce concept de culture, selon l'utilisation qu'en fait Freud, aide l'individu à comprendre sa communauté et les règles à respecter ; elle dote l'homme de la capacité à s'adapter à son groupe d'appartenance ou à sa communauté. La culture est aussi un moyen qui aide les sociétés humaines à progresser dans la paix et à réaliser l'humanité.

Cependant, il n'y a pas très longtemps qu'est apparu en France le linguiste Pichon, qui écrivit en 1937 un livre intitulé *À l'aise dans la civilisation*. Pichon critiqua le livre de Freud en donnant à la notion de civilisation une importance et une signification différentes. Pour lui, la civilisation signifie la victoire des éléments de la grande bonté (civilisation ou urbanisation) sur

[311]- Cheikh, Mohammed, « *Problématique du lien entre les concepts de culture et de civilisation* », Revue de la tolérance, 2009, n° 27, le Maroc, p.14

les pulsions meurtrières (sauvagerie ou désirs du mal). Pichon a défendu l'idée de « civilisation » dans le sens de la rationalité contre l'idée de « culture », qui est dans le sens de l'intériorisation spirituelle. Par conséquent, selon lui, l'inquiétude, l'embarras et l'inconfort proviennent de la culture.

En fin, selon Mohamed Cheikh, cette différence entre les Allemands et les Français concernant les concepts de culture et de civilisation est due à la sensibilité intellectuelle qui les distingue : « La principale raison de ce désaccord sur les concepts de culture et de civilisation est la sensibilité intellectuelle profonde entre les Allemands et les Français. »[312]. Cette sensibilité intellectuelle entre les Allemands et les Français a joué un rôle dans l'alimentation du différend entre les deux concepts. Cependant, le concept de civilisation chez les Français présente une double connotation, se référant à la fois aux valeurs morales et matérielles. Cheikh illustre cela en évoquant le célèbre penseur français Charles-André Seignobos, qui plaisantait en disant : « La civilisation, ce sont les routes, les ports et les trottoirs. » Par-là, il voulait signifier que la civilisation ne se limite pas aux réalisations techniques, intellectuelles et spirituelles, mais s'étend également aux productions matérielles.

Nous constatons ainsi que le sujet contient des connotations différentes chez les Allemands, qui tendent généralement à charger le mot « culture » du sens des choses individuelles, c'est-à-dire relatives à l'individu (formation de l'individu), tout en attribuant au mot « civilisation » un sens relatif au groupe. Cela donne lieu à un troisième concept, le **Bildung**, qui signifie la formation (l'éducation) personnelle au sens du polissage de l'esprit. Les Allemands ont tendance à inclure dans le mot « culture » des éléments tels que la poésie, le sentiment religieux et personnel, ainsi qu'un sens de la musique et de la science, tandis que le mot « civilisation » renvoie aux manifestations matérielles externes.

De plus, Mohammed Cheikh évoque une autre raison, principalement politique, expliquant cette différence entre les deux concepts. Il s'agit des guerres qui ont eu lieu entre les Allemands et les Français au XIXe et au XXe siècles. Ce penseur explique cette raison en déclarant : « Les Allemands n'ont pas pardonné aux Français leur inclination expansionniste, apparue avec Napoléon, et n'ont pas oublié leur affirmation selon laquelle ils avaient un message à transmettre à la civilisation des nations, nommé : le Message de civilisation de la France. [...] Un doyen d'une université allemande avait déclaré le 15 octobre 1870 : La victoire de

[312]- Ibid, p. 16

l'Allemagne est un triomphe de la civilisation en Europe. »[313]. Il s'agit donc essentiellement d'un conflit et d'un débat intellectuel et politique entre Allemands et Français.

Nous constatons ainsi qu'il s'agit d'une réponse aux propos de l'historien français François Guizot dans son livre de 1829, *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain* : « La France était le centre et la source de la civilisation de l'Europe. L'écrivain Français Victor Hugo avait dit en 1871 que «la civilisation est en face-à-face de la barbarie à la recherche de sa voie entre deux nations : l'un d'elles a toujours été la lumière de l'Europe (à savoir la France) et l'autre sa nuit, c'est-à-dire l'Allemagne »[314]. En fait, il n'y a aucun doute sur la validité de ce dernier discours. Nous l'avons cité pour montrer comment le Dr Cheikh a tenté de présenter une série de raisons politiques, sociales et psychologiques ayant joué un grand rôle dans la distinction entre les deux concepts, et ainsi dans la clarification de la relation entre eux.

Quant au deuxième groupe, qui soutient qu'il n'existe pas de différence entre les deux concepts, affirmant que le rapport entre civilisation et culture n'est pas un rapport de contradiction ou de compétition entre les Allemands et les Français, nous discuterons des idées principales d'un certain nombre de ces penseurs. Il s'agit d'abord du penseur français Fernand Braudel, qui, dans son livre *Grammaire des civilisations*, explique la nature de la relation entre ces deux concepts. Braudel considère que la distinction entre culture et civilisation varie selon les pays et, au sein d'un même pays, selon les époques et les auteurs. En Allemagne, par exemple, il observe que cette distinction conduit à la préséance de la notion de culture et à la rétrogradation de celle de civilisation. Braudel s'oppose radicalement à cette distinction, estimant que, pour de nombreux penseurs comme Toni Alfred, la civilisation se résume à un ensemble de connaissances techniques et pratiques, à des moyens pour gérer les affaires de la vie, tandis que la culture englobe des principes normatifs, des valeurs et des idées. Il déclare : « En Allemagne et pour A. Tönnies et Alfred Weber : la civilisation n'est qu'un ensemble de connaissance technique et de pratiques, une collection de moyens pour agir sur la nature ; la culture *au contraire, ce sont les principes normatifs, les valeurs, les idéaux, d'un mot : l'esprit »*[315].

Ainsi, nous notons que la distinction entre les deux concepts chez ces penseurs, selon Braudel, repose sur le motif que le concept de civilisation reflète le côté pratique et matériel de la vie humaine, tandis que le concept de culture exprime l'aspect intellectuel, spirituel et moral de cette même vie. Braudel souligne également que le concept de civilisation est dominant et

[313]- Ibid, p. 18
[314]- Ibid, p. 20
[315]-Braudel, F., *Grammaire des civilisations*, Flammarion, Paris, 1993, p. 35

largement diffusé en Amérique et en Angleterre. En revanche, en Pologne, en Russie et en Allemagne, le concept de culture englobe celui de civilisation. En France, le concept de civilisation est souverain et prédominant, tandis que le concept de culture n'est mis en avant avec force et prestige que lorsqu'il s'agit de nommer les choses individuellement d'un point de vue spirituel, comme l'a souligné à juste titre Braudel : «Le mot de civilisation reste dominant comme il l'est en Angleterre ou aux États-Unis , tandis qu'en Pologne et en Russie, la culture l'emporte comme en Allemagne , en France ,le mot de culture ne garde sa force que lorsqu'il s'agit de désigner toute forme personnelle de la vie de l'esprit»[316].

Nous remarquons ici que Braudel parle d'une répartition quasi géographique de ces deux concepts en Europe et en Amérique. Cela signifie que la distinction entre civilisation et culture varie d'un pays à l'autre, mais aussi selon la spécialité scientifique et l'intellectuel qui l'examine. Par exemple, Braudel examine cette relation à travers les travaux des anthropologues et des penseurs anglo-saxons, tels que Edward Burnett Tylor. Ces derniers ont étudié les sociétés et cultures primitives, obtenant des résultats différents de ceux d'autres penseurs ou philosophes anglais ou français.

Ce constat révèle que "les cultures primitives sont à mettre en parallèle avec les civilisations des sociétés développées." Ainsi, chaque fois que l'on tente d'opposer la notion de civilisation à celle de culture, on aboutit à ce résultat : en tant que concept, la culture est souvent associée aux sociétés primitives, tandis que la civilisation est liée aux sociétés développées. Braudel déclare à ce sujet : « Les anthropologues Anglo-saxons ont cherché, pour appliquer aux sociétés primitives qu'ils étudiaient, un mot différent de celui de civilisation, ils diront et presque tous les anthropologues finiront par dire après eux, les cultures primitives, par opposition aux civilisations des sociétés évoluées, c'est d'ailleurs à ce double usage que nous aurons fréquemment recours dans le présent ouvrage, chaque fois que nous opposerons civilisation et culture »[317].

Encore une fois, nous soulignons le sérieux de cette affirmation, ainsi que la gravité des résultats présentés par les anthropologues. Le danger réside dans la tentative de faire une distinction entre les sociétés avancées, qui adoptent et décrivent la civilisation, et les sociétés primitives, qui incarnent le concept de culture. Nous constatons que cet appel rappelle celui de Hegel, Marx et d'autres penseurs, en ce sens qu'il véhicule une vision raciste et intolérante sur le plan

[316]- Ibid, p. 36
[317]- Ibid, p. 336

ethnique à l'égard des autres peuples, les privant de toute qualité civilisée. Cela constitue une justification solide pour coloniser leurs terres et les asservir. Ainsi, Braudel se positionne comme un critique de la méthode allemande dans la séparation des notions de culture et de civilisation. Il déclare à ce sujet : « Il est illusoire d'essayer, à la manière allemande, de séparer la culture d la civilisation ».

Enfin, nous affirmons que Braudel ne perçoit pas de grande différence entre les concepts de civilisation et de culture. À cette occasion, il déclare : «la civilisation et la culture se réfèrent toutes deux à l'ensemble du style de vie d'un peuple, en ce sens que la civilisation est la culture et la culture est la civilisation, les deux portant les normes, les valeurs, les institutions et les modes de pensée qui ont été le socle de vie des générations successives en communauté »[318]. On peut donc affirmer que Braudel, dans son ouvrage *La Grammaire des civilisations*, propose une compréhension historique, géographique et sociale de la relation entre les concepts de civilisation et de culture, tout en apportant des éclaircissements sur leurs significations les plus importantes.

Deuxièmement : il est important, dans le cadre de notre recherche sur la relation entre les concepts de civilisation et de culture, de nous arrêter rapidement avec le penseur Américain Samuel Huntington qui écrit, dans son livre « Le choc des civilisations : réinvention de l'ordre mondial », surtout dans le deuxième chapitre de son livre, de la nature des civilisations, il nous donne des explications sur la nature de la relation entre la civilisation et la culture. Il estime que la civilisation et la culture sont étroitement liées, mais qu'elles diffèrent par leur portée et leur fonction. Selon Huntington, la culture est souvent vue comme le fondement de la civilisation, englobant les croyances, les valeurs, et les comportements qui façonnent les sociétés. En revanche, il définit la civilisation comme un niveau plus élevé d'organisation sociale qui regroupe diverses cultures partageant des traits communs, tels que la religion, la langue et les normes sociales. Huntington souligne également que les civilisations sont des entités dynamiques, en évolution, qui peuvent entrer en conflit en raison des différences culturelles. Il avance que ces conflits ne sont pas seulement politiques ou économiques, mais profondément enracinés dans les identités culturelles des peuples. Ainsi, la compréhension des relations entre culture et civilisation est essentielle pour appréhender les tensions internationales contemporaines, il dit : « La civilisation est une entité culturelle plus large. Les villages, les

[318]- Huntington, S., Le *choc des civilisations : réinvention de l'ordre mondial* », Éditions Odile, 2ème édition, 1999, p .554, p. 71

régions, les groupes, les minorités ethniques et les groupes religieux [...] ont toutes des cultures limitées et à différents niveaux de différenciation culturelle »[319].

Nous notons que Huntington définit la civilisation à travers la culture. Pour lui, la civilisation est une entité culturelle large qui comprend plusieurs éléments, y compris des microcultures. Elle englobe tout cela dans un cadre global, qui est la civilisation (la grande culture). Par exemple, la culture d'un village dans le nord de la France est différente de celle d'un village dans le sud, mais les deux partagent la culture française générale, qui les distingue des villages allemands. De même, les communautés d'Europe possèdent des caractéristiques culturelles qui les distinguent des cultures chinoise et arabe. Nous constatons que les Chinois, les Arabes et les Occidentaux ne font pas partie d'une entité culturelle plus large, mais qu'ils ont des civilisations, et c'est pourquoi on parle de la civilisation arabe, de la civilisation chinoise, de la civilisation occidentale, etc.

Huntington énonce dans son livre : « La civilisation est le groupe culturel le plus élevé de l'humanité et le niveau le plus large de l'identité culturelle qui distingue l'homme des autres espèces »[320]. Nous pouvons extraire des propos d'Huntington selon lesquels la principale différence entre la civilisation et la culture réside dans le fait que la civilisation est plus grande, plus large et plus complète. Elle inclut un grand nombre de cultures qui contiennent également des cultures plus petites, et ainsi de suite. Alors que la culture fait partie intégrante de la civilisation, on ne peut pas dire, selon Huntington, que la civilisation est une partie de la culture (qui ne peut donc pas être plus grande que la civilisation). La civilisation peut être un facteur clé de distinction de l'homme par rapport aux autres créatures.

Troisièmement, nous allons étudier la relation entre la civilisation et la culture à travers un autre penseur, Guy Rocher, dans son article *La Culture, civilisation et idéologie*. Cet auteur estime qu'il existe deux points essentiels pour distinguer ces deux concepts. Cette distinction trouve des partisans parmi certains historiens allemands, pour qui le concept de culture prend un sens voisin de celui de la notion de civilisation. Selon le premier point, « le terme de culture comprend un ensemble de moyens communs mis à la disposition d l'homme pour contrôler l'environnement matériel de sa vie, autrement dit la science, la technologie et leurs applications, alors que le concept de civilisation contient des moyens qu'utilise l'homme pour se contrôler afin d'évoluer moralement, intellectuellement et spirituellement. Ainsi, l'art, la philosophie et

[319]- Ibid, p. 72
[320]- Idem

la religion sont autant d'éléments caractéristiques de la civilisation »[321]. Nous observons une grande convergence dans cette distinction entre les deux concepts, mais ici le terme de culture se dirige davantage vers le côté matériel et physique de la vie humaine que vers le côté intellectuel et spirituel prôné par le concept de civilisation. C'est ce qui concerne le premier point. Qu'en est-il du second ?

En fait, nous notons que le deuxième point, contrairement au premier, reflète le concept de civilisation selon lequel les moyens servent les fins commerciales et financières dans la vie humaine. Selon l'auteur, ce concept implique une rationalité qui fournit les conditions physiques et matérielles du travail, de la production et de la technologie. Alors que la culture englobe la plupart des aspects spirituels de la vie de la communauté, elle comprend la pensée rationnelle, pure et spirituelle, exempte de toute corruption matérielle ou physique. Selon Guy Rocher : « La notion de civilisation s'applique alors aux moyens qui servent les fins utilitaires et matérielles de la vie humaine collective ; la civilisation porte un caractère rationnel, qu'exige le progrès des conditions physiques et matérielles du travail, de la production, de la technologie. La culture comprend plutôt les aspects plus désintéressés et plus spirituels de la vie collective, fruits de la réflexion et de la pensée pures, de la sensibilité et de l'idéalisme »[322]. Comme nous l'avons déjà noté, le concept de culture dans le deuxième point prend une signification totalement différente de celle du premier point, et il en va de même pour le concept de civilisation.

Ces deux points, selon l'auteur, rencontrent en Allemagne un grand nombre égal de partisans, tandis que les penseurs américains étaient plus enclins à distinguer le deuxième point.

En fait, nous constatons, dans l'article *La Culture, civilisation et idéologie*, un autre point de vue de certains sociologues et anthropologues au sujet de cette distinction entre le concept de culture et celui de civilisation. Ceux-ci considèrent que le terme de civilisation est utilisé pour définir un ensemble de cultures particulières aux origines communes et aux affiliations identiques, comme la civilisation occidentale, où il existe des cultures française, anglaise, allemande, italienne et américaine. En revanche, le terme de culture est relié à une communauté spécifique ou particulière. Le terme de civilisation, quant à lui, est utilisé pour désigner des ensembles plus complets et plus généraux dans le temps et dans l'espace. C'est à cela que fait

[321]- Guy, Rocher, « Culture, civilisation et idéologie », [article en ligne], extraits du chapitre IV : Introduction à la Sociologie générale. Première partie : L'action sociale, chapitre IV, Montréal : Éditions Hurtubise HMH ltée, pp. 1-33., 1995, troisième édition, Disponible à l'adresse : http://societude.free.fr/Bibliographie/Syntheses/ROCHER%20%20culture%20civilisation%20ideologie.pdf
[322]- Ibid, p. 1-33

référence Rocher quand il dit : « On voit que la notion de culture est alors liée à une société donnée et identifiable, tandis que le terme civilisation sert à désigner des ensembles plus étendus, plus englobants dans l'espace et dans le temps »[323]. Par ailleurs, le terme de civilisation s'applique aux sociétés les plus avancées et développées, que le progrès soit scientifique, technique ou même urbanistique, ce dernier terme étant utilisé ici dans le sens de l'urbanisation. En fait, nous notons que cette distinction entre les deux concepts se rapproche considérablement des vues et des idées de Samuel Huntington dans son livre *Le choc des civilisations*, dans la mesure où cet auteur considère que le concept de civilisation comprend de nombreuses cultures. Alors que le concept de culture est limité et spécifique à un groupe ou à une communauté particulière. À titre d'exemple, la civilisation arabo-islamique a englobé, à des moments de l'histoire, un grand nombre de cultures fusionnées dans son creuset, telles que certaines cultures de Perse, de l'Empire byzantin, de l'Asie de l'Est, et d'Afrique[324]. D'ailleurs, dans le contexte de la mondialisation actuelle et du développement des NTIC, nous voyons aujourd'hui que plusieurs cultures se côtoient au sein d'une même société.

Nous avons essayé d'offrir une vue d'ensemble vaste et multidimensionnelle de la notion de culture et de sa relation avec le concept de civilisation. Nous avons observé la multiplicité des opinions et des idées, ainsi que leur diversité sur la question de cette relation entre philosophes et penseurs. En effet, nous avons constaté que certains d'entre eux estimaient que cette relation relevait d'une contradiction et d'un décalage, comme nous l'avons observé avec Norbert Élias, ou que la relation entre les deux concepts était problématique, comme nous l'avons noté avec Mohammed Cheikh.

Le penseur Norbert Élias considère la relation entre les deux concepts comme une relation de contradiction et de divergence, principalement basée sur une opposition sociale et des classes, d'abord entre les couches de la société allemande et entre celles de la société française, d'une part, et la société allemande, d'autre part. Cette contradiction trouve son expression dans le conflit entre les deux concepts philosophiques et intellectuels.

Comme nous l'avons dit précédemment, la question prend avec Cheikh une autre forme, dans la mesure où il affirme dans son article que la relation entre les concepts de culture et de civilisation constitue une problématique majeure entre deux concepts fondamentaux. Quant aux raisons de cette problématique, elles sont, selon Cheikh, variées : certaines d'entre elles sont

[323]- Ibid, p.3
[324]- De même, la civilisation arabo-islamique a été influencée par des apports extérieurs.

d’ordre social, différentes selon qu’il s’agit de communautés francophones ou allemandes. Il existe aussi des raisons liées à la traduction et à la transmission des concepts d'un pays à un autre, ainsi que des raisons psychologiques qui, comme l'a noté Cheikh, sont associées à la sensibilité intellectuelle entre les Allemands et les Français, ainsi qu'à leur concurrence sur ce qui est le plus apte à porter la bannière du progrès, du développement et de la civilisation mondiale.

D’ailleurs, nous avons remarqué que Cheikh est extrêmement pertinent dans la mesure où il considère que les raisons de cette problématique résident dans la relation entre le concept de civilisation et celui de culture, qui remonte à des causes politiques et aux guerres qui ont eu lieu entre les Français et les Allemands aux 19ème et 20ème siècle.

Nous avons examiné un fragment de ce discours avec Élias, lorsqu’il considère que la contradiction entre les deux concepts a eu lieu pendant la guerre menée contre l'Allemagne au nom de la civilisation. Ce groupe de penseurs reconnaît l'existence d'une relation entre les deux concepts, mais cette relation n’est qu'une relation de contradiction ou une relation problématique. En même temps, il y a une opinion très importante et fondamentale à ne pas ignorer, qui énonce son discours sur les concepts de civilisation et de culture. Il s’agit de l’opinion des anthropologues et des sociologues, comme Lévi-Strauss et Taylor.

Ainsi, selon Braudel et d'autres, la notion de culture s’applique aux communautés primitives moins développées et aux cultures qui sont en dehors de la portée de la civilisation, tandis que le concept de civilisation s’applique aux communautés et aux civilisations développées, qui représentent l'essence même de la civilisation moderne. Pour nous, ce point de vue manque d’une certaine précision et d'interprétation, surtout que les deux concepts, à savoir la culture et la civilisation, coïncident en termes de période d’apparition. Par conséquent, nous ne pouvons pas nous spécialiser dans l'un ou l'autre de ces deux concepts d'un peuple en fonction du degré de développement, de progrès ou de retard.

En outre, Braudel considère que la civilisation et la culture font plutôt référence au style de vie d'un peuple, et que la civilisation est la culture, mais à une plus grande échelle. Huntington, quant à lui, définit la civilisation de manière plus explicite en disant qu’elle est l'entité culturelle la plus large et la plus vaste de toutes les cultures qui en dépendent. Ainsi, selon les mots de Huntington, la question n'est pas que le concept de civilisation concerne les sociétés avancées et que le concept de culture ne le fait pas, mais que le problème, selon Huntington, est qu'un concept plus complet que le concept de culture est plus spécifique.

D’autre part, nous nous souvenons toujours des paroles de la philosophe Hannah Arendt. Lorsqu'elle nous expliquait les racines historiques du concept de culture, elle comparait les Romains et les Grecs en termes de concept de culture. Les Romains utilisaient le terme de culture parce qu'ils étaient une société agricole, tandis que les Grecs ne l'utilisaient pas, car ils étaient une société industrielle au sens littéral du terme, avec l'artisanat avant tout. Ainsi, sur la base des paroles de Hannah Arendt, nous ne pouvons pas dire que les Romains, qui ont utilisé le mot culture, sont une société moins civilisée et avancée que les Grecs, qui ne l'ont pas utilisé.

Un autre point de vue des anthropologues et des sociologues est exprimé notamment par Rocher, qui dit que la notion de civilisation est utilisée pour définir un ensemble de cultures ayant des traits communs, tandis que le terme de culture est lié à une communauté spécifique. En fait, nous avons également remarqué la présence d'un bon nombre de penseurs et de philosophes qui considèrent qu'il n'existe pas de grande différence entre les deux concepts. Ainsi, ils ne se contredisent pas et ne sont pas opposés l’un à l’autre, à l’instar de Braudel, Huntington et Guy Rocher. La question est la suivante : la civilisation, en tant que concept, est plus vaste, plus complète et s’adapte à de multiples cultures, tandis que la culture exprime un groupe ou une société spécifique.

En fin de compte, après l'étude des concepts de civilisation et de culture, nous pouvons considérer, pour notre part, qu’en ce qui concerne la relation entre ces deux concepts, la civilisation est la culture, d’une manière plus large, et que la culture est l'essence et l’expression de la civilisation. De plus, la civilisation, quelle qu’elle soit, doit contenir plusieurs cultures, tandis que la culture ne comprend pas plusieurs civilisations.

Nous voyons que la civilisation est la culture lorsque cette culture devient globale, dominant de nombreuses cultures et communautés. Pour nous, il est question de notre rapport au temps, à des moments de l'histoire, en ce sens qu’une culture se développe, prospère et devient si forte qu’elle engloutit et domine d'autres cultures voisines. Puis, par une phase d’évolution, elle devient une civilisation majeure comprenant de nombreuses autres cultures.

Partie II : L’avenir de la civilisation occidentale contemporaine selon Spengler et Toynbee

En nous référant au titre de la thèse, nous notons qu'elle se compose de deux parties. La première partie aborde le concept de civilisation en général, ainsi que ses relations avec certains concepts de base qui y sont liés, tels que ceux de progrès, d'histoire et de philosophie de l'histoire. Nous avons précédemment étudié ces concepts et leurs relations en détail dans cette première partie. Pour la deuxième partie de la thèse, nous discuterons de l'avenir ou du destin de la civilisation occidentale contemporaine selon Spengler et Toynbee.

La première question que nous posons ici est la suivante : pourquoi discutons-nous du problème de l’avenir ou du destin de la civilisation occidentale contemporaine ? En fait, la réponse à cette question passe par les résultats des problèmes précédents, dont nous avons discuté dans la première partie de la thèse. D'une part, on peut dire que le changement dans la compréhension du concept de civilisation, ou plutôt la mauvaise compréhension de son sens, la mauvaise utilisation politique et idéologique de ce concept, ainsi que les guerres menées contre d'autres au nom de la civilisation et de la civilité, ainsi que contre le retard et la barbarie, jouent un rôle clé. Les appels racistes et fanatiques qui en résultent de la part de penseurs tels que Hegel, Marx, Engels et d’autres sont également à considérer. De même, les Première et Seconde Guerres mondiales et leurs conséquences dévastatrices pour l’humanité tout entière, ainsi que certaines inventions scientifiques et technologiques destructrices, renforcent cette problématique. Toutes ces raisons font de la question du futur et du destin de l’humanité en général, et du destin et de l’avenir de la civilisation occidentale contemporaine en particulier, une problématique légitime. En fait, la concurrence capitaliste coloniale qui dominait certains pays, se présentant comme le porte-drapeau de la civilisation, ou comme le propriétaire de la civilisation, ou encore comme étant civilisés, se posait en opposition à d’autres pays arriérés et barbares, qui manquaient de civilisation et de civilité. Cette tendance a déclenché des guerres, dans un premier temps au nom de la civilisation, contre des pays extérieurs à l’Europe, que ce soit en Afrique ou en Asie. Ensuite, ces pays ont mené des guerres entre eux, les pays européens s’affrontant les uns contre les autres. Tout cela a conduit à deux guerres mondiales dévastatrices, qui ont presque détruit l’humanité entière.

Ces guerres ont suscité chez certains penseurs et philosophes de grandes inquiétudes, tant pour l’avenir de l’humanité que pour le destin de la civilisation occidentale. D’autre part, l’invention des bombes nucléaires, atomiques, à hydrogène, etc., ces armes capables de détruire la Terre

plusieurs fois, a également alimenté ces préoccupations. Tout cela a poussé certains penseurs à s'interroger sur notre destin et notre avenir, renforçant ainsi l'émergence d'une tendance très forte, caractérisée par un pessimisme quant à l'avenir et au destin de la civilisation occidentale. Cependant, dans le même temps, une autre tendance intellectuelle émerge également, plus optimiste que celle de la première tendance, à la fin du XIXe siècle et au XXe siècle.

Le point principal à partir duquel le mouvement optimiste se développe pour l'avenir de la civilisation occidentale est la confiance dans l'homme en général, et dans l'homme occidental en particulier, en sa capacité à trouver des solutions à tous les problèmes évoqués.

Ainsi, dans la deuxième partie de la thèse, nous aborderons ce problème en détail. Il est nécessaire d'étudier les concepts de base liés à ce problème, tels que le concept de civilisation occidentale, la tendance optimiste de la civilisation occidentale et la tendance pessimiste de la civilisation occidentale. Enfin, nous examinerons les théories des optimistes les plus importants concernant l'avenir de l'humanité en général et le destin de la civilisation occidentale en particulier. Nous étudierons également les théories des pessimistes les plus influents concernant l'avenir et le destin de la civilisation occidentale.

En d'autres termes, dans le cinquième chapitre, nous traiterons le concept de civilisation occidentale. Dans le sixième chapitre, nous analyserons certaines des théories des pessimistes concernant le destin de la civilisation occidentale. Dans le septième chapitre, nous discuterons de la tendance optimiste ainsi que de certaines opinions et idées des optimistes concernant l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine. Enfin, nous ferons une comparaison entre les deux tendances, en mettant en évidence les points de différence les plus significatifs entre elles.

Chapitre V : Étude du concept de civilisation occidentale et de sa relation avec celui de civilisation en général

L'étude d'un sujet aussi vaste que la civilisation occidentale ne peut se limiter à un seul chapitre d'une thèse de doctorat. Un tel sujet nécessite l'examen de nombreux livres, thèses scientifiques et articles. Il ne peut pas se réduire à un seul aspect, car cette civilisation doit être étudiée sous plusieurs angles. Par conséquent, dans ce chapitre, nous aborderons brièvement : la raison de notre étude de la civilisation occidentale, l'importance de cette civilisation parmi les autres civilisations humaines, ainsi que l'époque et le lieu de son émergence. Nous examinerons également les origines et racines historiques, culturelles et religieuses de cette civilisation, ainsi que les étapes historiques de son développement, c'est-à-dire les différentes phases et formes de développement dont elle a été témoin. Enfin, nous discuterons de la relation entre le concept de civilisation et le concept de civilisation occidentale.

Plusieurs raisons nous poussent à étudier le concept de civilisation occidentale. Tout d'abord, ce concept est l'un des fondements de notre thèse, c'est-à-dire qu'il constitue la pierre angulaire de la question de l'avenir ou du destin de la civilisation occidentale. En outre, l'importance de la civilisation occidentale dans le monde moderne constitue une autre raison justifiant notre étude. De nombreux débats et dialogues intellectuels et philosophiques ont eu lieu ces dernières années sur la civilisation occidentale et ses relations avec d'autres civilisations, ce qui est également un motif supplémentaire pour explorer ce concept.

1.2. La civilisation occidentale.

Nous avons conclu dans la première partie de la thèse que les concepts de civilisation, de culture, d'histoire, de philosophie de l'histoire et de progrès sont des notions par excellence occidentales, ayant mûri et se sont cristallisés au sein de la civilisation occidentale. Par ailleurs, nous avons observé de nombreuses tendances extrémistes et fanatiques, dont nous avons déjà parlé, qui soutiennent que cette civilisation, et en particulier ses origines culturelles et historiques, est un miracle sans équivalent dans l'histoire de l'humanité. L'émergence d'une telle civilisation ne se reproduira probablement plus jamais.

Dès lors, est-il nécessaire d'étudier la civilisation occidentale pour tester la crédibilité de ces tendances ? L'importance de cette civilisation réside dans le fait qu'elle est, sans conteste, l'une des civilisations les plus significatives que l'humanité ait jamais connues, en raison des services

remarquables qu'elle a rendus dans les domaines scientifique, intellectuel, politique, économique et social. La civilisation occidentale contemporaine représente le summum des productions de l'humanité dans son ensemble. Elle a offert à l'humanité de nombreuses innovations dans divers domaines de l'activité humaine : les arts, la culture, les us et coutumes, les traditions, l'éthique, la religion, la musique, et plus particulièrement dans les domaines de la science, de la technique et de la technologie. En réalité, la civilisation occidentale contemporaine se distingue par plusieurs caractéristiques qui la rendent, peut-être, différente des civilisations antérieures.

La civilisation occidentale contemporaine a fourni des réalisations significatives au monde entier dans divers secteurs et domaines. Dans le domaine de la culture et des arts, elle a développé certaines caractéristiques culturelles et artistiques qui la distinguent tant sur le plan de la forme que du contenu. Parmi ces réalisations, nous pouvons citer : La danse, avec le ballet, La musique classique, comprenant la symphonie, le concerto, la sonate et l'opéra, Les arts visuels, La littérature, à travers des histoires et des romans, L'architecture, Les sciences humaines. Tous ces éléments ont été exprimés de manière distinctive et emblématique de cette civilisation

La civilisation occidentale a également exercé une influence significative sur le monde dans les domaines de la politique, de la morale et de la religion, ainsi que dans ceux de la pensée et de la connaissance, notamment en philosophie. Elle a produit de nombreuses philosophies qui reflètent la réalité de cette civilisation et les transformations qu'elle a subies, telles que la philosophie de Descartes, celle de Kant, celle de Hegel, le marxisme, l'existentialisme et d'autres doctrines philosophiques. De plus, la civilisation occidentale contemporaine a offert à l'humanité un grand nombre d'inventions et d'innovations scientifiques et technologiques.

Cependant, il est essentiel de s'interroger sur la caractéristique la plus marquante de la civilisation occidentale, à savoir son accent sur la science et la technologie. Ces deux domaines sont ceux où la civilisation occidentale excelle de manière spectaculaire, comme : «la civilisation occidentale a été la première à travailler sur la vapeur et à découvrir sa puissance. Elle l'a développée, adaptée et utilisée dans les usines, elle a aussi fait la production d'électricité, en plus de l'invention du moteur électrique, la dynamo, le transformateur, la lumière électrique et la plupart des appareils électriques qui nous sont familiers, ainsi que l'énergie nucléaire. Elle a inventé tous les moyens de communication, y compris le téléphone, la radio, la télévision, les

télécommunications et les moyens de navigation, mais aussi le téléphone mobile et l'Internet »[325].

De plus, la civilisation occidentale contemporaine a connu un développement sans précédent, inégalé par aucune civilisation humaine antérieure, notamment dans un domaine crucial : la santé. Les avancées en médecine, telles que le traitement des maladies et le développement de vaccins essentiels, ont sauvé et continuent de sauver des milliers de vies humaines, animales et végétales en éliminant de nombreux virus grâce à l'industrie des antibiotiques.

En ce qui concerne la question de l'époque et du lieu de l'émergence de la civilisation occidentale, il existe un manque d'accord parmi les historiens et les chercheurs sur la date de son apparition ou de son commencement. Par exemple, la chercheuse Madame Sophie Bessis, dans son célèbre ouvrage *L'Occident et les Autres*, soutient que la civilisation occidentale est née en 1492. Elle affirme à ce sujet : « Cet occident qui naît en 1492 d'une rupture avec la cartographie médiévale, et dans un seul mouvement, exclut et prend possession pour imposer une géographie nouvelle »[326]. Ainsi, selon Sophie Bessis, la date d'émergence de la civilisation occidentale est fixée à 1492. Cela signifie qu'elle considère que la civilisation occidentale contemporaine a vu le jour avec le début de ce que l'on appelle la Renaissance européenne. Nous ne partageons pas cette opinion, car nous croyons que l'émergence de cette civilisation est antérieure à cette date, malgré son importance.

En effet, l'année 1492 marque, dans l'historiographie européenne traditionnelle, la fin du Moyen Âge (476-1492) et le début de l'Époque moderne (1492-1789). De plus, cette année est marquée par trois événements majeurs de l'histoire de l'Europe, voire du monde : la fin de la Reconquista dans la péninsule ibérique, l'expulsion des Juifs des royaumes de Castille et d'Aragon, ainsi que le débarquement de Christophe Colomb, qui, parti d'Andalousie à travers l'océan Atlantique, atteint des îles des Bahamas et des Caraïbes, croyant être arrivé aux « Indes » (l'Asie), alors qu'il se trouve en réalité proche du continent américain

Morris et d'autres penseurs considèrent que l'histoire de la civilisation occidentale remonte à des périodes bien antérieures à 1492, date que Sophie Bessis associe à la Renaissance. Voici quelques points clés sur les perspectives de Morris et d'autres historiens concernant l'émergence de la civilisation occidentale : « Elle s'applique aux cultures du continent européen dont les

[325]- Holmes, Richard, *L'Âge des merveilles : comment la génération romantique a découvert la beauté et la terreur de la science*, Le Centre de la traduction et la Publication, Damas, 2011, p .37.
[326]- Bessis, Sophie, L'Occident *et les autres*, la Découverte, Paris, 2002, p .17

racines remontent à plus de 9.000 années avant JC, date de la découverte de l'artisanat de l'agriculture sur les rives des rivières du Tigre, de l'Euphrate et de la Jordanie, d'où elle gagne le continent européen. Mais la civilisation occidentale développée dans les limites géographiques du continent européen naquit en Grèce, puis se renforça et se répandit entre les mains des Romains »[327]. Le penseur estime donc que les racines de la civilisation occidentale sont bien plus profondes que ce que Sophie Bessis a affirmé. Il considère que les origines historiques de la civilisation occidentale remontent aux anciens Égyptiens et Syriens. De même, l'émergence de cette civilisation est liée aux anciens Grecs et Romains, c'est-à-dire à des milliers d'années avant J.-C. En fait, nous confirmerons ces propos de Morris lorsque nous aborderons les ressorts historiques et culturels de la civilisation occidentale.

2.1. Définition de la civilisation occidentale.

En définissant le concept de la civilisation occidentale, nous respecterons le cadre et l'approche que nous avons établis pour cette recherche. Cela signifie que nous allons essayer de définir ce concept à partir de notre compréhension et de notre étude du concept de civilisation en général, ainsi que de la notion de culture et de sa relation avec celui de la civilisation. Cela implique que nous allons définir la civilisation occidentale à partir de l'acception culturelle et historique, qui est liée de manière significative à l'aspect culturel de cette civilisation. Autrement dit, la culture occidentale, ou les cultures issues des sociétés occidentales, reflètent la nature et la forme de la vie occidentale. De la même manière, elles sont associées à la définition géographique et sociologique de la civilisation occidentale.

Partant de ces éléments, nous allons tenter de définir ce concept sous les angles historique, culturel, social et géographique. Nous devons également souligner que la notion d'Occident a évolué au cours de l'histoire, s'adaptant aux changements politiques et religieux. Nous allons d'abord présenter la définition de la civilisation occidentale selon les points de vue culturel et historique.

D'un point de vue culturel, la civilisation occidentale est, selon Morris, définie comme : « faisant référence à un ensemble du patrimoine culturel qui comprend les principes sociaux et éthiques, les us et coutumes, les traditions locales et les croyances religieuses, les systèmes

[327]- Morris, Ian, « *L'emplacement et la façon dont l'Occident a été remporté* », BBC news magazine, [en line], 2010, N°3, consulté le 10/11/2010, Disponible à l'adresse : http://www.bbc.co.uk/news/magazine-11721671

politiques, les monuments et les œuvres historiques et aussi la technique »[328]. Nous observons ici, à travers la définition précédente, que la civilisation occidentale est le patrimoine culturel de l'Ouest, qui est principalement basé sur l'histoire de l'Ouest. Elle se réfère également aux principes et lois qui régissent la vie des gens, et à la forme de la vie politique ou de la relation entre le gouvernant et les gouvernés en Occident. De même, la culture occidentale se réfère aux principes religieux et les croyances religieuses, qui furent cristallisés et différencient la société occidentale d'autres sociétés. Donc, la civilisation occidentale est, selon Morris, un ensemble de valeurs, de pratiques et de croyances qui ont émergé au fil des siècles en Europe et en Amérique du Nord. Cette civilisation se caractérise par des concepts tels que l'individualisme, la démocratie, le rationalisme, et un respect pour les droits de l'homme. Morris souligne également l'importance de la pensée critique, de la science, et de l'art, qui ont façonné l'identité culturelle occidentale tout en influençant d'autres civilisations à travers le monde

En outre, nous pouvons considérer une autre définition de la notion de civilisation occidentale. Le penseur *Claude Bélanger* tente de clarifier et d'expliquer ce qu'est cette civilisation d'un point de vue culturel et historique lorsqu'il affirme que : « L'Occident est un concept historique et culturel. Il est historique puisqu'il n'est pas d'une génération spontanée et qu'il a évolué au cours des siècles ; il est culturel dans le sens qu'il exprime une manière de vivre spécifique avec ses caractéristiques propres »[329]. Nous notons à travers la définition de Claude Bélanger que le concept de l'Occident est à la fois historique et culturel, exprimant le mode de vie des peuples occidentaux, c'est-à-dire leur style de vie, leurs coutumes et traditions qui les distinguent des autres communautés. Cela inclut notamment la manière dont ils mangent, leurs habitudes d'hygiène, leurs types d'alimentation et leurs méthodes de cuisson, ainsi que les relations sociales entre les individus et la nature de ces interactions. En plus, Bélanger considère que : la civilisation occidentale est le produit d'un héritage complexe, résultant de l'interaction entre divers courants philosophiques, religieux et artistiques qui ont évolué au fil du temps ». Selon lui, cette civilisation se caractérise par des valeurs telles que la rationalité, la liberté individuelle, et un engagement envers le progrès scientifique et technologique, tout en intégrant les influences des cultures anciennes et contemporaines.

---

[328]- Ibid. p. 1

[329]- Bélanger, Claude, « *Le concept d'occident »,* Marianopolis Collèges, 2009, N2, p. 1- 18.

Ainsi, après avoir étudié la relation entre les concepts de civilisation occidentale et de culture occidentale, et en évoquant la définition de la civilisation occidentale d'un point de vue culturel, nous trouvons utile d'expliquer les racines culturelles de la civilisation occidentale. Cela nous amène à poser la question suivante : quelles sont les racines ou les sources qui ont contribué à la formation des fondements de la culture et de la civilisation occidentales ? En d'autres termes, quelles sont les sources et les racines culturelles de la civilisation occidentale ?

En réalité, il existe de nombreuses sources qui ont contribué à la formation culturelle de la civilisation occidentale. De plus, il y a presque un consensus parmi les chercheurs pour dire que cette culture remonte à deux sources principales : le monde judéo-chrétien et le monde gréco-romain. Par exemple, Claude Bélanger affirme que : « Sont considérées comme occidentales toutes les cultures qui plongent les racines de leurs grandes caractéristiques dans l'univers judéo-chrétien et son prolongement islamique, et dans le monde gréco-romain. Ces cultures ont traversé quatre grandes phases qui correspondent chacune à un contexte géographique spécifique et à une période historique identifiable »[330]. Ainsi, comme nous l'avons remarqué, Claude Bélanger considère qu'il existe deux sources culturelles de la civilisation occidentale : le monde judéo-chrétien, et dans une moindre mesure, le monde islamique, ainsi que le monde gréco-romain. Nous notons également que parmi ces deux sources, l'une est d'ordre religieux et idéologique, jouant un rôle majeur dans la configuration culturelle occidentale, des temps antiques et médiévaux jusqu'à l'époque moderne. L'autre source, d'ordre géographique et historique, a également un rôle significatif dans l'émergence de l'identité culturelle occidentale, la distinguant des autres identités culturelles par son esprit grec (scientifique et philosophique) ainsi que par ses lois et principes de justice romains.

Nous trouvons qu'il est important, pour comprendre la civilisation occidentale, de s'arrêter sur ces deux phases clés de son développement culturel, intellectuel et de pensée :

D'abord, l'univers judéo-chrétien : dans les grandes lignes, cet univers a contribué de manière significative à la culture occidentale, en particulier par ses caractéristiques religieuses, notamment le monothéisme du judaïsme, qui a joué un rôle principal dans l'émergence de la culture de la civilisation occidentale. Comme le penseur Alain de Libera l'a souligné dans son article « Athènes et Jérusalem : Raison et révélation dans les civilisations méditerranéennes » :

[330]- Ibid, p. 2

« Le couple Athènes- Jérusalem fonctionne donc à la fois comme signe de distinction, entre raison et Révélations, quelles qu'elles soient, et comme marqueur d'identité, celle de l'Europe, de la civilisation européenne, face aux autres civilisations ou à l'absence de civilisation des supposés barbares quels qu'ils soient. De cette palette, historiens, philosophes, écrivains, penseurs, théologiens, politiques tirent les tableaux les plus variés »[331]. Nous notons que ce penseur accorde une grande importance aux deux villes d'Athènes et de Jérusalem dans la création de la conscience culturelle de l'Occident, en expliquant leur rôle dans l'émergence de la civilisation occidentale, notamment dans la nature de la relation entre la Raison et la Révélation.

En effet, Alain de Libera considère que ces deux éléments contradictoires (Athènes et Jérusalem) constituent la base de la pensée occidentale. Les deux principales sources de la culture occidentale sont la Bible (Jérusalem) et la philosophie grecque (Athènes). Ainsi, il ne s'agit pas ici d'un miracle (Athènes), mais de deux miracles : le premier est (Jérusalem) et le second est (Athènes). Il a déclaré : « Le problème est que la civilisation occidentale est constituée de deux éléments, dont les racines sont en total en désaccord. Ces éléments sont Athènes et Jérusalem, ou pour le dire dans un langage non métaphorique : la Bible et la philosophie grecque »[332]

Malgré l'importance des idées que présente le chercheur, on peut légitimement lui poser la question suivante : quels sont les autres peuples chez lesquels la civilisation était absente ? Ou ceux qui n'ont pas connu la civilisation ? De plus, il décrit ces pays non grecs et ceux de Jérusalem comme des pays barbares et sauvages. Par exemple, peut-on nier l'existence de la civilisation babylonienne en Irak ou de l'ancienne civilisation perse ? Pouvons-nous ignorer ces civilisations ?

La question ici s'adresse au chercheur : nous ne doutons pas qu'il adhère à la théorie du miracle grec unique, mais il semble vouloir ajouter à ce miracle un autre miracle sacré et sublime, ce qui reflète une vision raciste et ethnocentrique envers les autres peuples et civilisations. Nous reconnaissons l'excellence de la pensée philosophique grecque, mais en même temps, nous ne pouvons accepter l'hypothèse selon laquelle ce génie grec aurait émergé de nulle part, de rien. Au contraire, nous croyons que la civilisation d'Athènes est le résultat d'une accumulation de

[331]-Alain de libera, « *Athènes et Jérusalem : Raison et révélation dans les civilisations Méditerranéennes* », EPHE, Université de Genève, [en line], 2013, N1, consulté le 09/02/2013, PP.1- 19, disponible à l'adresse : www.mp2013.fr/wp-content/uploads/2013/02/Alain-de-Libera.pdf
[332]- Ibid, p. 1- 18

connaissances antérieures, sur lesquelles elle a été construite, enrichie et qui ont été transmises aux civilisations qui lui ont succédé. De même, la civilisation arabo-Islamique a bénéficié de la civilisation grecque pour former une structure civilisationnelle distincte dans tous les domaines de la science, de la connaissance, de la pensée et de la philosophie. Par conséquent, la civilisation occidentale a également tiré profit de la civilisation arabe et islamique.

Quant à Jérusalem et au miracle de Jérusalem, nous croyons en son importance, ainsi qu'en celle des valeurs morales, éthiques et spirituelles portées par les trois grandes religions. L'Ancien Testament d'abord, et le Nouveau Testament ensuite (le judaïsme et le christianisme) ont profondément influencé la vie humaine en général, et la vie occidentale en particulier. Par exemple, ces religions ont eu un impact sur notre calendrier, la semaine comptant sept jours. En effet, la vie religieuse occupait une place importante dans la vie quotidienne à certaines époques de l'histoire occidentale. Le chercheur commente cette influence en disant : « Cette influence se traduisait par sa présence importante dans les arts. Plusieurs peintres et artistes représentaient des sujets religieux, vie du Christ, vie des Saints, miracles, etc. ».[333]

On peut donc dire que la présence de la religion dans les arts n'a jamais réellement cessé au cours de l'histoire : des peintres de toutes les époques ont représenté des épisodes de la vie de Jésus ou de Marie. Nous notons également que cette présence religieuse a un impact significatif sur la formation de la culture occidentale. Les trois religions monothéistes (le judaïsme, le christianisme et l'islam) ont joué un rôle essentiel dans la formation de la conscience culturelle en Occident, s'exprimant sous de nombreuses formes artistiques, intellectuelles, philosophiques, historiques et culturelles tout au long de l'ancienne histoire occidentale, au Moyen Âge et dans les temps modernes.

Cependant, malgré l'importance des trois religions dans la formation civilisationnelle et culturelle occidentale, nous ne sommes pas d'accord avec Alain de Libera, qui considère que ce rôle constitue un autre grand miracle ajouté à l'illusion du miracle grec. En effet, la plus grande preuve de la véracité de nos propos réside dans les révolutions déclenchées par les peuples occidentaux au cours de la période de développement de la civilisation occidentale, en réaction à toutes les religions et aux hommes de pensée religieuse, y compris l'Église. Nous nous souvenons encore des guerres qui ont éclaté entre les pays européens au fil des siècles, en raison de la domination de l'Église et de ses représentants sur le peuple.

[333]- Bessis, Sophie (2002), *op. Cit*. p.20

Ensuite, le monde gréco-romain : nous constatons que ce monde a contribué à un ensemble de caractéristiques culturelles essentielles à la configuration de la civilisation occidentale. Nous avons découvert que le monde gréco-romain a influencé la civilisation occidentale contemporaine à travers sept principes fondamentaux : Les langues que nous utilisons : les trois grandes familles linguistiques de l'Occident (romane, germanique et slave) ont toutes été influencées par le latin et le grec. Par exemple : « plusieurs langues modernes portent des traces des langues grecques et latines. Quelques autres sont d'ailleurs directement issues du latin de l'Empire romain, dont le français. Par ailleurs, les langues de l'Antiquité n'ont pas seulement marqué le lexique et la syntaxe, mais également la manière d'écrire puisque l'alphabet de plusieurs langues provient également de la culture gréco-romaine »[334] . Les systèmes d'alphabet pour l'écriture (latin, grec, cyrillique) constituent l'un des principes de base issus des Romains et des Grecs. De plus, les caractéristiques de notre calendrier (et donc, partiellement, nos notions du temps) proviennent en grande partie du calendrier romain. Par exemple : « Pourquoi notre mois le plus court de l'année est-il le mois de février ? » Nos systèmes de lois trouvent presque tous leurs origines dans le droit romain. Il en va de même pour nos habitudes vestimentaires et alimentaires, ainsi que pour l'architecture de nos édifices, qui présentent des colonnes grecques, des coupoles, etc. Enfin, le rationalisme et l'humanisme sont également des legs culturels importants.

En résumé, à travers la présentation des sept principes précédents, nous pouvons affirmer que la civilisation grecque et la civilisation romaine ont exercé une influence majeure dans l'élaboration de la structure de la culture occidentale et dans la nature de la vie sociale en Occident.

Enfin, nous pouvons conclure de ce qui précède que les langues occidentales d'aujourd'hui, qu'elles soient françaises, anglaises, allemandes, espagnoles, etc., trouvent leurs racines dans les langues latines et romaines. D'une part, notre vie quotidienne, notre conception du temps, le nombre de jours et les mois sont tous organisés de manière à refléter les civilisations grecque et romaine, qui ont constitué la base solide de l'émergence et du développement de la civilisation occidentale.

En ce qui concerne la définition de la civilisation occidentale d'un point de vue géographique et historique, nous notons que les racines culturelles de cette civilisation sont inséparables de son contexte et de son évolution historique, qui, à son tour, est également indissociable de sa

[334]- Ibid, p. 22

dimension géographique. Toutefois, malgré cela, nous constatons qu'il existe une différence significative et sensible entre les philosophes, les savants et les penseurs concernant la dimension géographique de la civilisation occidentale. En d'autres termes, il existe des divergences sur les pays et les lieux géographiques couverts par cette civilisation, tant dans le passé qu'aujourd'hui. Par exemple, certains estiment que la civilisation occidentale concerne tout le continent européen, tandis qu'un autre avis considère qu'elle englobe « l'ensemble des pays d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord ». Une troisième opinion soutient que la civilisation occidentale comprend les pays d'Europe occidentale, la Russie, l'Amérique du Nord, le Japon et Israël.

Il existe donc diverses opinions sur la définition géographique de la civilisation occidentale. Il convient de souligner ici que la politique, ainsi que les alliances politiques et militaires, ont joué un rôle majeur dans certaines définitions de la civilisation occidentale d'un point de vue géographique. En d'autres termes, certaines de ces définitions ont été influencées par des considérations et des calculs, principalement politico-idéologiques. Peut-on dire que le Japon, qui fait partie du continent asiatique, appartient à la civilisation occidentale ? Ou fait-il partie d'alliances politiques internationales ? Il en va de même pour Israël, qui est géographiquement situé au Moyen-Orient. Pourquoi certains chercheurs le considèrent-ils comme faisant partie de la civilisation occidentale contemporaine ?

Nous allons aborder ces différents points de vue ainsi que les définitions qui ont tenté de déterminer et de définir l'Occident et la civilisation occidentale à partir de zones géographiques ou de lieux géographiques limités. Dans ce contexte, nous commencerons par Huntington, dans son livre *Le choc des civilisations et la refonte de l'ordre mondial* (En anglais The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order) , où il souligne que : « La civilisation occidentale a émergé vers l'an 700 ou 800 de notre ère, et qu'elle se compose de trois éléments principaux : l'Europe, l'Amérique du Nord et l'Amérique Latine »[335] .

Comme nous le constatons avec Huntington, la civilisation occidentale, dans une perspective historique, remonte aux VIIIe et IXe siècles après J.-C. Sur le plan géographique, elle s'étend, selon Huntington, sur l'ensemble de l'Europe et des deux Amériques. Cependant, il souligne qu'il existe une différence culturelle, d'une part, entre la culture d'Amérique latine et, d'autre

[335]- Huntington, Samuel, *Le choc des civilisations et la refonte De l'ordre mondial*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1997., p. 76.

part, celles de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Il constate qu'il existe une identité distincte pour l'Amérique latine, qui la rend différente de l'Occident. Huntington précise que l'Amérique latine est soit une civilisation dérivée de la civilisation occidentale, soit qu'elle en est distincte mais liée à l'Occident. Enfin, Huntington nous redéfinit l'Occident en affirmant que : « Dans les temps modernes, la civilisation occidentale est la civilisation européenne, américaine ou du nord de l'Atlantique »[336] .

Nous trouvons également un autre penseur, Michel Benoît, qui tente d'expliquer et de définir le concept d'Occident et la civilisation occidentale d'un point de vue géographique et historique. Il nous éclaire sur le mode d'émergence de la civilisation occidentale ainsi que sur l'évolution chronologique de l'Occident. Il estime que la définition de l'Occident était d'abord géographique. À cet égard, il dit : « La civilisation occidentale est née en Grèce, et se répand autour du bassin méditerranéen. Son épicentre, situé à Rome, se déplace ensuite vers Constantinople. Mais jusqu'à la fin du VII° siècle, ce que nous appelons aujourd'hui le Proche et le Moyen Orient font encore partie intégrante de l'Occident et de sa civilisation, à laquelle ils apporteront des contributions inestimables »[337]

Une fois de plus, nous constatons que la vision coloniale expansionniste joue un rôle dans la déformation de l'histoire et de la géographie à des fins personnelles. Nous ne nions pas les racines culturelles méditerranéennes de la civilisation occidentale, mais en même temps, nous ne croyons pas que les civilisations de la Méditerranée orientale fassent partie de la civilisation occidentale ; peut-être est-il même vrai que c'est l'inverse. Bien que cette zone géographique méditerranéenne ait été, à un moment donné, soumise au contrôle de certains colonialistes occidentaux, cela ne permet pas au chercheur de la considérer comme faisant partie de la civilisation occidentale.

Le chercheur poursuit ensuite sa définition de la civilisation occidentale, d'un point de vue géographique, en disant : « Quand, en 1453, Constantinople tombe sous la coupe de l'Empire Ottoman, l'Occident se voit privé de toute sa partie orientale. Rapidement, dès 1620, il va compenser cette perte en déplaçant sa frontière vers l'Ouest : mais la conquête de l'Amérique par les européens s'est faite dans des conditions très particulières, qui expliquent que la

---

[336]- Ibid, p. 77.

[337]-Benoit, Michel, « *Crise de la civilisation occidentale et choc des fondamentalismes* », M.B., Nice, [en line], 2011, PP .1- 7, consulté le 13 janvier 2011, disponible à l'adresse : http://michelbenoit-mibe.com/2014/02/crise-de-loccident-crise-de-civilisation-conference-a-nice/

civilisation américaine s'éloigne de plus en plus de sa matrice européenne »[338]. Nous posons ici une seule question au chercheur : quelles sont ces circonstances si particulières dans lesquelles les Amériques ont été occupées, entraînant le meurtre et l'asservissement de leur population indigène ? En fin de compte, nous pouvons conclure qu'à cause de son histoire, la civilisation occidentale n'est plus une entité géographique, mais une réalité conceptuelle et référentielle. Ainsi, on peut affirmer que le contexte géographique où les groupes de culture occidentale peuvent être trouvés historiquement correspond aux grandes phases de l'évolution de la civilisation occidentale.

En réalité, nous tirons de tout ce que nous avons dit précédemment sur la définition de la civilisation occidentale que la recherche sur ce concept contemporain n'est pas une tâche aisée, dans la mesure où le chercheur est constamment confronté à un grand nombre de ramifications et de difficultés variées, qui dépendent des visions traitant de ce sujet. En effet, il existe, concernant ce concept, des différences notables entre les visions ou les points de vue historiques, culturels, géographiques et religieux. À titre d'exemple, la conception ou la définition religieuse de la civilisation occidentale diffère de celle de la vision politique, ce qui engendre des divergences sur ce concept, d'une part, entre les hommes religieux et les penseurs politiques, et, d'autre part, entre les sociologues et les géographes.

Par ailleurs, certains penseurs ont tendance à définir l'Occident comme l'opposé de l'Orient. Autrement dit, lorsqu'ils cherchent à définir la civilisation occidentale en tant que concept, ils la considèrent en relation avec celle de la civilisation orientale ou de l'Est, comme si le monde était, selon eux, divisé en un monde oriental et un monde occidental. Ils étudient ainsi le mouvement de la civilisation occidentale de l'Est à l'Ouest et vice versa, ainsi que les relations entre ces mouvements, leur forme et leur avenir. D'ailleurs, certains d'entre eux vont même plus loin en parlant du concept d'**Occidentalisme**[339] .versus le concept d'Orientalisme. Ces différents points de vue et idées ont tenté de définir le concept de la civilisation occidentale de manière précise, ce qui explique leur diversité et leur multiplicité.

[338]- Ibid. PP .1- 7

[339]- L'occidentalisme : est un courant de pensée né dans l'Empire russe dans la première moitié du XIXe siècle.

3.1. Les grandes étapes de l'évolution de la civilisation occidentale.

Maintenant que nous avons abordé les origines et les racines historiques, culturelles et religieuses de la civilisation occidentale, nous allons examiner les étapes historiques de son développement. Nous allons identifier les différentes phases et formes de développement que cette civilisation a traversées. À partir de tout ce que nous avons étudié précédemment, nous pouvons distinguer quatre phases dans l'évolution de la civilisation occidentale, chacune correspondant à une grande aire géographique où se trouvaient des groupes d'Occidentaux.

Première phase : le Proche-Orient : La première phase, la plus longue, est celle des origines de la civilisation occidentale, s'étalant de 3500 à 800 ans avant notre ère. C'est la phase de création des premiers éléments qui formeront l'armature culturelle de la civilisation occidentale. Des sociétés en Égypte (Vallée du Nil), dans le Croissant fertile et en Mésopotamie ont émergé, accumulant des connaissances qui seront éventuellement transférées au bassin méditerranéen.

Deuxième phase : la zone méditerranéenne (le monde gréco-romain) : La phase méditerranéenne s'étend du VIIIe siècle av. J.-C., avec l'apparition des cités (Athènes = 750 av. J.-C.), jusqu'à 476 de notre ère. Elle est d'une importance primordiale. On peut y distinguer deux grandes périodes : dans un premier temps, deux peuples, après avoir absorbé la culture du Proche-Orient, l'ont enrichie et ont ensuite répandu cette culture dans une grande partie du bassin méditerranéen. Le deuxième groupe est: «celui des Grecs qui, par le commerce et la colonisation, répandirent une culture riche et dynamique sur plusieurs points de la Méditerranée, Mer Noire, bassin de la Mer Égée, sud de l'Italie et de la Sicile la Grande Grèce, et même jusqu'en France (Marseille)»[340]. En effet, l'apport des Grecs à la construction culturelle de l'Occident fut sans égal. D'autre part, à mesure que l'on avance chronologiquement dans cette période méditerranéenne, cette phase voit l'unité du bassin méditerranéen se former grâce à l'expansion romaine. Ainsi, on peut affirmer que les Romains ont joué un rôle déterminant dans la civilisation occidentale, en forgeant son unité politique et culturelle, souvent appelée la culture gréco-romaine.

Le chercheur Alain de Libera, dans son article « Athènes et Jérusalem : Raison et révélation dans les civilisations méditerranéennes », aborde l'acculturation de la culture et de la civilisation en Méditerranée (Athènes et Jérusalem) et la culture de l'Europe et de l'Occident. Il utilise des mots très évocateurs pour expliquer le dialogue des civilisations et leurs convergences. Cette

[340]- Bélanger, Claude (2009), *op. Cit.* p. 1-18.

convergence n'est pas seulement géographique, mais également culturelle et historique. Il a déclaré : «Athènes et Jérusalem : voilà qui, décidément, ne suffit plus : Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, mais aussi bien Carthage, Rome, Arles, Béziers, Rimini, Alexandrie, Valence , la liste des conciles, qu'ils soient œcuméniques ou régionaux, est partie intégrante de la translatio studiorum, chacune de ces villes est une étape du transfert culturel qui dessine les contours d'une civilisation méditerranéenne plurielle, de plus en plus en complexe, riche et métissée, à mesure qu'elle s'étendait d'Est en Ouest, et du Sud au Nord, sur les lignes de fracture et d'échange, les frontières mouvantes du partage de la Romanitas, de la Christianitas, du judaïsme et de l'islam en Méditerranée»[341].

Il est étonnant de constater que toute cette richesse culturelle, intellectuelle et commerciale soit concentrée dans une seule zone géographique. À travers ces mots, le chercheur souligne la fausseté des études et des recherches qui ont émergé ces dernières années. Ces études dépeignent les relations entre les civilisations humaines comme étant marquées par des affrontements, des conflits et des guerres, où le fort triomphe du faible.

En revanche, le chercheur démontre, par ses propos, que les relations depuis l'Antiquité étaient caractérisées par le dialogue, la coopération et l'échange culturel entre les grandes villes. Cette coopération a été la principale raison de la transition culturelle de l'Est vers l'Ouest et constitue la base fondamentale du transfert culturel de l'Ouest vers l'Est. Enfin, il convient de noter que la théorie du choc des civilisations, évoquée par Huntington, a suscité des critiques et des théories opposées de la part de certains chercheurs, penseurs et hommes politiques, tels que le penseur français Roger Garaudy et l'ancien président iranien Mohammad Khatami. Ils soutenaient que les relations entre les civilisations ne reposaient pas sur le conflit, les affrontements ou les guerres, mais, au contraire, sur la coopération et l'échange culturel.

Se référant à Alain de Libera, qui souligne l'importance de la Méditerranée et son rôle pour la civilisation occidentale et le monde, il dit : « on connaît les trois questions de Kant : que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Il faut y ajouter aujourd'hui cette quatrième, qui ne concerne pas que la Méditerranée, mais qui a pris, dans le rapport multiséculaire de la philosophie, de la théologie et de la foi, cette configuration particulière, qui a fait l'Europe, et fait, chemin faisant, partie du dialogue euro-méditerranéen : qu'ai-je le droit d'étudier ? question en appelle une autre : qu'ai-je la possibilité d'apprendre ? Ce sont elles que

[341]- Alain de libera EPHE, « Athènes et Jérusalem : Raison et révélation dans les civilisations Méditerranéennes », Université de Genève, [en line], 2013, N1, consulté le 09/02/2013, PP.1- 18, disponible à l'adresse : www.mp2013.fr/wp-content/uploads/2013/02/Alain-de-Libera.pdf p. 18.

je ne puis m'empêcher d'entendre derrière l'intitulé : Athènes et Jérusalem »[342]. C'est donc un appel important du chercheur à s'éloigner du fanatisme et du repli sur soi. Il plaide pour une ouverture envers les autres, pour entendre leur voix sans porter de jugements préconçus. Cet appel à l'ouverture à l'autre est essentiel, car c'est à travers la rencontre avec autrui que nous pouvons véritablement nous connaître nous-mêmes.

La Troisième Phase : Le Moyen Âge européen : Aussi connue sous le nom de Phase européenne, cette période correspond au Moyen Âge, s'étendant de 476 à 1492. La chute de Rome au Ve siècle aurait pu entraîner la disparition de la culture occidentale. Cependant, cela ne s'est pas produit, même si la culture occidentale a subi un coup dur dont elle a mis beaucoup de temps à se remettre. Les invasions venues du nord et de l'est ont provoqué l'effondrement de la majeure partie de l'Empire romain, et ces bouleversements ont eu un impact négatif sur l'évolution de la civilisation occidentale. « Cependant, de nouveaux groupes se chargeront de préserver l'héritage de la culture gréco-romaine : l'empire byzantin, prolongement de Rome et de la Grèce dans l'est méditerranéen ; les Germains romanisés, mais, surtout, le monde arabe, digne héritier de la Grèce et qui en préservera l'héritage philosophique, scientifique et littéraire en plus de faire des additions importantes au chapitre des connaissances. Néanmoins progressivement au cours de cette période, le Proche-Orient se détachera de la culture occidentale de même que le nord de l'Afrique »[343]

De plus, nous confirmons notre opinion sur la nature des relations entre les civilisations à travers plusieurs points :

Premier point : Aucune civilisation n'est plus importante qu'une autre. Par conséquent, il n'existe pas de race, de couleur ou de peuple supérieur ou distinct des autres.

Deuxième point : Nous ne privilégions pas une civilisation par rapport à une autre, car chacune des civilisations antérieures a apporté, à son époque, des contributions, des innovations et des actions qui ont été significatives pour l'humanité.

Troisième point : Les chemins des civilisations humaines sont interconnectés, ce qui signifie que chaque civilisation s'inspire des réalisations des civilisations précédentes, ajoute son propre

[342]- Ibid, p . 19

[343]- Couturier, Brice, « *La civilisation occidentale est-elle supérieure ?* », le site de l'émission, [en ligne], 2012, PP.1- 5, consulté le 10 /02 / 2012, disponible à l'adresse : https://www.franceculture.fr/emissions/les-idees-claires/la-civilisation-occidentale-est-elle-superieure

caractère et ses propres accomplissements, puis les transmet aux civilisations suivantes, et ainsi de suite.

Quatrième phase : La domination mondiale : Le relèvement culturel et l'expansion territoriale, observés à la fin du Moyen Âge (le Bas Moyen Âge) et lors de la Renaissance, ouvrent la voie à la dernière phase de la civilisation occidentale : la phase atlantique, voire mondiale, qui s'étend de 1492 à aujourd'hui. Brice Couturier affirme à ce propos :« Cette phase est caractérisée par l'expansion territoriale, des développements technologiques très importants, de grands bouleversements culturels et d'un dynamisme démographique et économique sans précédents »[344]. Alors nous notons que : ces facteurs assurèrent la domination de l'Occident sur le monde dans cette période, ainsi que l'expansion de l'aire géographique des cultures occidentalisées, à l'Europe, les deux Amériques (donc au Canada), des parties de l'Afrique, de l'Asie, et au continent australien. Ce qui caractérise également cette étape, c'est l'émergence de l'impérialisme et du capitalisme mondiaux, l'occupation des pays faibles, l'exploitation de leurs ressources et de leurs richesses, et l'asservissement de leurs peuples. Cette phase est caractérisée par l'expansion coloniale, la découverte de nouveaux continents, et l'établissement de routes commerciales mondiales. Les puissances européennes, par leurs explorations et colonisations, redéfinissent les relations internationales et façonnent le monde moderne. Le processus de mondialisation commence véritablement, entraînant des échanges culturels, économiques et politiques qui persistent jusqu'à aujourd'hui. Dans cette phase, les interactions entre les civilisations se complexifient : d'une part, l'Occident impose son influence et ses normes, mais d'autre part, il est également enrichi par les échanges avec d'autres cultures. Ce phénomène d'échanges mutuels souligne que la domination mondiale ne signifie pas seulement l'imposition d'une culture sur une autre, mais aussi un dialogue continu entre les différentes civilisations.

En fait, on peut parler d'une autre classification des étapes de développement et de progrès historique de la civilisation occidentale. La plupart des livres d'histoire qui s'intéressent à l'étude de l'histoire humaine, en général, et à l'histoire de l'Europe, en particulier, nous informent que la civilisation occidentale a traversé trois époques différentes.

Première époque : les âges anciens, La première époque est celle connue sous le nom des âges anciens, époque dominée par la pensée grecque. Bien que les Grecs aient largement puisé leurs connaissances et expertises des civilisations antérieures, notamment de Babylone, d'Égypte, d'Assyrie, du Levant et de la Perse, il est généralement admis qu'ils furent les auteurs de la

[344]- Ibid. Pp 1 – 5

méthode scientifique. De plus, les Grecs se distinguèrent par leur méditation philosophique et par leur créativité dans le domaine de la littérature et de l'art. Cette période est emblématique de la poésie grecque, notamment avec des œuvres majeures telles que *l'Iliade* et *l'Odyssée*, qui ont façonné non seulement la culture grecque, mais ont également laissé une empreinte indélébile sur la littérature mondiale.

Deuxième époque : le Moyen Âge : La deuxième période, appelée le Moyen Âge, s'étend historiquement du Ve au XVe siècle. C'est une époque marquée par la propagation du christianisme, qui devint la religion officielle de l'État dans l'Empire romain. Ce tournant religieux coïncide avec le début de l'effondrement de l'entité politique de l'Empire romain, sous l'influence des grandes invasions menées par des tribus germaniques. Le Moyen Âge est souvent perçu comme une période de déclin par rapport à l'Antiquité, mais il a également été le théâtre de la naissance de nombreuses institutions qui allaient façonner l'Europe moderne, telles que les universités et les systèmes juridiques.

Troisième époque : la période moderne : La troisième époque est celle de la Renaissance, qui commence au XVe siècle et se prolonge jusqu'à l'époque moderne. Ce mouvement, qui s'épanouit à travers l'Europe, a été marqué par un renouveau de l'intérêt pour les arts, les sciences et la pensée critique, inspiré par les idéaux de l'Antiquité. La Renaissance a également vu l'émergence d'une nouvelle vision du monde, avec des figures emblématiques telles que Léonard de Vinci, Michel-Ange et Galilée, qui ont contribué à une explosion d'innovation et de créativité. Ce fut une période d'exploration et de découvertes, tant sur le plan géographique qu'intellectuel, qui a ouvert la voie à la modernité.

En fait, cette division des limites temporelles a suscité la controverse et des interrogations chez de nombreux chercheurs et historiens. À titre d'exemple, nous trouvons le professeur Edward Perroy s'exprimant sur ce problème lorsqu'il dit : «Peut-on attribuer l'effondrement de l'ancien monde à la crise du IIIe siècle et donc joindre la fin de l'ère de l'histoire de l'empire Romain à l'histoire des générations du Moyen-Age, adopter la théorie du professeur Ferdinand Lot ou aller dans le sens de la théorie d'Henry Perrin qui maintient l'unité du monde méditerranéen jusqu'à l'émergence de l'Islam et l'extension de ses conquêtes dans le milieu du septième siècle?»[345].

[345]- Perroy, Édouard, *L'histoire générale des civilisations – la période médiévale,* Vol III, (Presses Universitaires de France, paris, 1986, p.7- 8

Puis, il continue d'expliquer cette idée importante sur la difficulté de distinguer avec précision entre chaque étape historique et celle qui la précède ou celle qui la suit. Perroy souligne que les frontières entre l'Antiquité, le Moyen Âge et les temps modernes ne sont pas seulement des repères chronologiques, mais également des constructions historiographiques qui reflètent nos propres interprétations de l'histoire. « L'ère de la Renaissance italienne dont les signes d'émergence remontent aux temps d'avant 1500, ne nous impose-t-il pas, à son tour, le XVe siècle comme étant le début de l'histoire moderne ? D'autre part, alors que les résultats des grandes découvertes géographiques laissaient ses empreintes sur la situation économique en Europe après 1530, devons-nous attribuer aux générations du Moyen-Age tous les incidents qui ont précédé ces mutations radicales ? Les historiens Anglais continuent toujours de diverger sur le fait de savoir si la monarchie qui caractérise le système politique moderne apparut en Angleterre à partir de l'année 1461 ou après cette date d'environ quatre-vingts ans, soit 1539 »[346].

Nous pouvons dire ici qu'il est difficile, d'une part, d'identifier de manière précise le début et la fin réels d'un stade historique ou d'une période (les frises chronologiques actuelles en donnent des éléments généraux). D'autre part, nous avons remarqué, à travers les propos du professeur E. Perroy, des désaccords concernant les débuts et les fins historiques du Moyen Âge, qui est également un sujet de controverse et de débats entre les chercheurs et les historiens. Cela confirme la difficulté de déterminer le début et la fin précis de l'époque du Moyen Âge, selon ses manifestations qui les caractérisent.

4.1. Le problème de l'importance du Moyen Âge pour la civilisation occidentale.

Nous sommes également confrontés à un autre problème non moins important, lié à l'importance du Moyen Âge pour la civilisation occidentale, c'est-à-dire l'importance historique, culturelle, littéraire et scientifique de la période médiévale pour l'Occident. Par exemple, certains chercheurs et historiens estiment que l'ère médiévale de l'Europe est caractérisée par le déclin, la régression et la chute. « Il est généralement convenu que le Moyen Âge était une période plutôt sombre, marquée par la domination de rois et de seigneurs sur un petit peuple opprimé, ignare et misérable, victime passive de diverses catastrophes, soit des guerres et des épidémies. S'agissant du régime politique, le Moyen-Âge est associé au féodalisme, lui-même associé à la monarchie et à l'aristocratie. La démocratie n'est certainement pas associée à l'ère

[346]- Perroy, Édouard, *L'histoire générale des civilisations – la période médiévale,* Vol III, op. *Cite.*, p. 8

médiévale, mais plutôt à l'Antiquité dans sa forme directe, ou à la Modernité dans sa forme représentative ».[347]

Par exemple, nous pouvons citer le penseur Ahmad Kazim Al-Wasmi qui, dans son livre *La Renaissance européenne et la cause de la liberté*, tient les propos suivants : « Les Occidentaux ont nommé les âges médiévaux l'Âge des ténèbres, dans la mesure où le caractère général de la science était la superstition rampante, la magie et la sorcellerie que l'on récitait de génération en génération. La science a été l'apanage, le monopole des hommes de l'Église, qui ont mis en place leurs propres écoles théologiques. »[348]. Cependant, nous ne sommes pas d'accord avec ce point de vue du penseur. Au contraire, nous estimons qu'il n'est pas représentatif de l'esprit de cette période importante. De nombreux penseurs et intellectuels s'opposent à cette affirmation erronée, tels qu'Al-Batrique Abdul Hamid (1974) et Abdul Aziz al-Noire, qui considèrent que le Moyen Âge est l'une des étapes les plus importantes de l'histoire européenne, un fondement et une base indispensables pour comprendre l'histoire de l'Europe.

Ils affirment que : « Certaines personnes pensent que le Moyen Âge est une période de retard et de dégénérescence. Cette description ne reflète pas exactement la réalité. Cette idée est peut-être due à l'impact de l'émergence de l'ère moderne, notamment de la Renaissance et des progrès qu'elle a engendrés, lesquels sont restés ancrés dans l'esprit des gens. Cet impact a été si fort qu'il a conduit à l'oubli du passé, perçu comme une sorte d'obscurité totale. En réalité, le Moyen Âge est l'une des périodes les plus importantes de l'histoire européenne »[349].

À partir de là, nous pouvons affirmer que dire que tout le Moyen Âge n'était qu'une époque de retard, de dégénérescence et d'obscurité est une pure allégation, un argument fallacieux qui s'écarte de la vérité, et qui découle d'un manque d'étude et de compréhension de cette phase importante de l'histoire européenne. Il est nécessaire d'étudier les manifestations de cette période si l'on veut mieux les comprendre. Par ailleurs, il est erroné de comparer deux périodes historiques en prétendant qu'elles sont entièrement identiques. Chaque époque possède en effet ses propres circonstances sociales, économiques et politiques, qui diffèrent de celles des autres périodes. De plus, chaque étape a ses concepts, ses perceptions et ses réalités spécifiques, différents de ceux des autres époques.

---

[347]- Francis Dupuis-Déri, *« Démocratie médiévale Assemblées d'habitants, commun et utopie »*, Dans Tumultes 2017/2 (n° 49), pages 139 à 156. https://www.cairn.info/revue-tumultes-2017-2-page-139.htm

[348]- Ahmad, Kazim Wasmi, La *Renaissance européenne et la cause de la liberté,* publication des Nuits des forums de l'émigration, Bagdad, 2009, p. 9

[349]- AL Batrique, Nawar, Abdul-Aziz, *L'histoire européenne moderne de la Renaissance au Congrès de Vienne,* la maison Renaissance pour la traduction et l'impression et l'édition, Beyrouth, 1974, p.11

Pour confirmer la validité de notre opinion, nous citons l'historien français Edward Perroy, qui, dans son ouvrage *Histoire générale des civilisations*, évoque longuement le mouvement artistique, littéraire, scientifique et intellectuel qui régnait en Europe au Moyen Âge. À ce sujet, il décrit le dynamisme de l'art, de la littérature, de la science, ainsi que de la sculpture et de l'architecture, qui étaient en vogue à cette époque : « Alors que l'art germanique se développait dans les zones voisines de la Seine, les gens ont vu une véritable renaissance des méthodes techniques romaines, de la gravure, de la sculpture et de la gravure de pierre, sous l'influence des institutions et des édifices religieux[...]. Par ailleurs, la renommée de certains ingénieurs et constructeurs a atteint un tel niveau qu'elle a poussé des moines en Angleterre de les appeler à superviser la décoration des Églises, ce qui fut une des principales raisons de la promotion de l'art de la gravure et du forage, qui a été déplacé à la fin du XVIIe siècle vers la région de l'Ile de France »[350]. Nous constatons que les capacités des artistes et des ingénieurs des VIIe et VIIIe siècles après J.-C. ont atteint un très haut degré d'excellence et de créativité, exprimant ainsi leur immense talent artistique.

Le professeur Edward Perroy observe que cette capacité se manifeste dans les réalisations architecturales de l'époque de Charlemagne, notamment avec la construction de l'église *Germania*, bâtie et décorée selon des méthodes et des programmes nationaux. En vérité, « L'ère féconde et riche en réalisations de création artistique est celle de l'après 814, année au cours de laquelle les églises et les bâtiments, datant de l'époque de Louis le Pieux et Martin Luther, comme l'ancienne cathédrale de Reims et la basilique de Saint Germain d'Auxerre. L'architecture de cette ère contient la bonne indication des rénovations qui étaient une expression des besoins de la nouvelle liturgie, laquelle ouvre la voie directe à l'architecture romaine »[351].

Ce développement technique et architectural s'est accompagné d'un autre développement, non moins important : le développement littéraire, intellectuel et culturel, qui a exprimé l'émergence d'un mouvement intellectuel et littéraire caractéristique de cette période du Moyen Âge. Bien que ce mouvement ne soit pas tout à fait parallèle à celui du développement technique et architectural dominant à l'époque, il en reste une composante essentielle. Perroy explique en détail ce vaste mouvement intellectuel, culturel et littéraire de l'époque, lorsqu'il déclare : «Il y avait également un éveil culturel et intellectuel dont jouissaient quelques hommes de l'église,

---

[350]- Perroy, Edward, (1986), *op. cit.*, p.36.
[351]- Ibid, p.166

quelques milliers de moines et quelques centaines du clergé séculier, comme le Saint Bonifacio et ses aides […] Qui croyaient que la vie religieuse devait aller de pair avec l'étude, la recherche et l'apprentissage, ce qui poussa les missionnaires à établir une école dans chaque monastère créé dans toute la région d'Austrasie [...] . Cette culture est purement religieuse et est à caractère linguistique latine, elle est, en substance, destinée à simplifier la compréhension des textes de l'Écriture sainte »[352].

Nous constatons donc qu'à certaines périodes du Moyen Âge prévalait un mouvement intellectuel, culturel et littéraire, principalement centré autour de la langue, de ses règles et de sa littérature. Ce mouvement visait également à purifier la langue des termes étrangers et des significations complexes, en se concentrant sur l'étude de la Bible, ainsi que l'explication et l'interprétation de ses textes et enseignements. Ce mouvement s'appuyait principalement sur un clergé ouvert d'esprit, qui l'a développé et encouragé. Il a également bénéficié du soutien des rois et des princes d'Europe. Par exemple : « Nous trouvons Charlemagne lui-même intéressé par l'élévation du niveau culturel des clercs dans le nord de Gallia. C'est sur cette couche sociale qu'il comptait énormément. Cet empereur comptait dans son entourage un groupe de scientifiques et d'intellectuels tels que Peter Albezi, Pullen Alakili et le diacre Paul, ainsi que Naodolf et Alkwyns, qui fut l'un des professeurs de l'école de York que l'empereur recruta en provenance d'Italie en 782 »[353].

À cette époque, il existait un mouvement littéraire et intellectuel qui s'est considérablement élargi, au point que certains hauts dignitaires religieux craignaient que les moines et les clercs laïcs ne délaissent les affaires religieuses au profit de la littérature, de la langue et de la culture. Le professeur Edward Perroy nous fournit une preuve supplémentaire de la force croissante de ce mouvement littéraire lorsqu'il déclare : « Le mouvement réformiste, menée par Benoît Alaniely qui craignait le départ des moines vers la littérature laïque et se mettait à réduire les heures consacrées à l'étude dans les monastères, constitue une preuve supplémentaire de l'élargissement du mouvement littéraire »[354].

Enfin, nous pouvons dire qu'à la suite de ce mouvement littéraire et intellectuel, un groupe d'intellectuels et de penseurs renommés a émergé, tels que Scottus Érigène et Jean Scot Érigène, le premier philosophe à s'être distingué au Moyen Âge en Occident. Il se singularisait par son

[352]- Ibid, p. 163
[353]- Ibid, p. 164
[354]- Ibid, p. 165

excellence, la qualité de ses travaux et son originalité. Nous n'oublions pas non plus Rhaban Maur, décédé en 856 après J.-C., qui fut l'un des plus grands théologiens du IXe siècle, et qui s'efforça d'expliquer davantage les grandes questions de la foi.

Nous avons ainsi tenté de présenter une série d'éléments de preuve qui remettent en cause les propos du penseur Ahmad Kazim Al-Wasmi dans son livre *La Renaissance européenne et la cause de la liberté*. Ce dernier, ainsi qu'un groupe d'intellectuels, soutient que le Moyen Âge était une période de dégénérescence et de retard complet. Au contraire, comme nous l'avons démontré à travers les témoignages et preuves présentés, le Moyen Âge fut une ère de création artistique, notamment dans les domaines de la sculpture, de la peinture et de l'architecture. Cette période a également vu l'émergence d'un mouvement littéraire, intellectuel et culturel de grande qualité. Il est donc très loin de représenter des siècles de ténèbres et de dégénérescence. Par exemple, au XIXe siècle en France, François Guizot rappelait que : « les bourgeois du Moyen Âge se taxent, élisent leurs magistrats, jugent, punissent, s'assemblent pour délibérer sur leurs affaires et tous viennent à ces assemblées ; ils ont une milice ; en un mot, ils se gouvernent, ils sont souverains » [355].

Quant à la troisième période, elle est appelée la « Renaissance », suivie par un vaste mouvement de progrès scientifique et technologique. La Renaissance a profondément transformé le visage du monde, le propulsant vers l'ère de l'industrie, de la modernité et du progrès technologique. Elle marque l'époque des arts magnifiques et créatifs : une ère de poésie et d'épopées héroïques, d'art, de sculpture et de peinture. C'est aussi l'époque du théâtre et des romans littéraires. En réalité, cette période s'est manifestée de manière éclatante en Italie[356], Cela a ouvert la voie au début de la Renaissance en Europe, qui s'est ensuite étendue à la France, à l'Allemagne, à la Grande-Bretagne et à tous les autres pays européens.

5.1. La relation entre le concept de civilisation occidentale et celui de civilisation en général.

Enfin, nous allons expliquer brièvement la nature de la relation entre les concepts de civilisation et de civilisation occidentale. Il est important de souligner que ces deux concepts ont de multiples significations et connotations. De plus, il n'existe pas d'accord entre les penseurs sur

[355]- Demolins, Edmond. *Le mouvement communal et municipal au Moyen Âge. Essai sur l'origine, le développement et la chute des libertés publiques en France.* Paris : Librairie Académique Didier et Cie, 1875, pp. xxvii-xxviii

[356]- En raison de plusieurs facteurs caractérisés par l'Italie, qui ont fait que ce pays a devancé d'autres pays européens.

le véritable début de leur émergence. Nous ne pouvons pas non plus ignorer que le concept de civilisation, tel que nous le connaissons aujourd'hui et tel que l'ont défini Mirabeau, Rousseau, Kant et d'autres, est issu de la pensée occidentale moderne. En d'autres termes, il s'agit d'un concept par excellence européen et occidental, d'où la nécessité d'un rapprochement authentique entre les deux notions. En outre, la civilisation occidentale possède cinq caractéristiques, traits ou fondements que Fernand Braudel a stipulés dans son livre *Grammaire des civilisations*. Braudel affirme qu'à un premier niveau, une civilisation se définit par au moins cinq réalités fondamentales : « les civilisations sont des espaces […], des sociétés […], des économies […], des mentalités collectives, les civilisations sont des continuités »[357]

La civilisation occidentale possède les cinq caractéristiques, traits ou fondements énoncés par Braudel dans son livre *Grammaire des civilisations*. Comme nous l'avons expliqué dans les pages précédentes, cette civilisation a une large portée géographique. Elle est constituée d'un ensemble de sociétés similaires, multiples et diverses, telles que la société française, allemande, espagnole, italienne, etc. De plus, la civilisation occidentale présente un troisième fondement commun à toutes les civilisations : une économie forte et développée. Elle repose également sur un ensemble de principes, de valeurs et de normes qui constituent la conscience collective des peuples de cette civilisation. Enfin, on peut affirmer que la civilisation occidentale remplit la dernière condition parmi les cinq conditions établies par Braudel, condition fondamentale pour toutes les civilisations humaines. Il s'agit de la condition de continuité, de dynamisme et de mouvement d'un épisode à l'autre, d'une société à l'autre. Par exemple, le début s'est produit en Italie, puis le poids culturel s'est déplacé vers l'Espagne et les Pays-Bas, avant de migrer vers la France, puis vers la Grande-Bretagne, et enfin vers les États-Unis d'Amérique.

Enfin, nous pouvons dire que la civilisation occidentale a subi des changements et s'est reformée au fil du temps, tout comme toutes les autres civilisations. Par exemple, la construction du régime politique chez les Grecs diffère à bien des égards de celle de la civilisation romaine, de même que l'influence des anciennes villes grecques est différente de l'impact des grands pays comme les États-Unis à l'heure actuelle en matière de politique. La lutte aux Jeux populaires dans la Rome antique se distingue des autres jeux d'aujourd'hui, comme le football. Ainsi, la civilisation occidentale a traversé des périodes et des étapes historiques, chaque étape étant accompagnée de changements et d'évolutions géographiques. D'une part, comme nous l'avons

[357]- Fernand Braudel , *Grammaire des civilisations,* publié en 1993, chez Flammarion. France, sous-titres du chapitre 2, p. 152-159

observé, la civilisation occidentale est riche en valeurs culturelles, morales et religieuses, qui l'ont distinguée des autres civilisations du monde.

La richesse culturelle et intellectuelle de la civilisation occidentale provient en premier lieu des sources du Moyen-Orient, puis des influences grecques et romaines. Ainsi, la diversité des sources religieuses, culturelles et historiques a grandement contribué à la richesse et à la diversité culturelle de cette civilisation. Cependant, il est essentiel de souligner que malgré l'importance et la richesse de la civilisation occidentale contemporaine, cela ne permet pas à certains penseurs ou hommes politiques de considérer cette civilisation comme miraculeuse, venue de rien, et distincte des autres civilisations. Nous rejetons de telles idées et de tels discours.

Tout comme la civilisation occidentale a fourni à l'humanité de nombreuses innovations, inventions et moyens de confort et de sécurité, elle a aussi imposé deux guerres mondiales dévastatrices, dont les conséquences ont été la mort de millions de personnes, sans parler des armes chimiques, nucléaires, atomiques et autres. Nous sommes assis sur des bombes nucléaires qui pourraient exploser à tout moment. À cela s’ajoute la pollution de la nature, que ce soit sur terre, en mer ou dans l’air, en raison des essais nucléaires et d'autres activités.

Il est donc important et légitime de se demander : quel est le destin de la civilisation occidentale ? Quel est notre destin avec elle ? Ou plutôt, quel est l’avenir de la civilisation occidentale et notre avenir avec elle ? Dès lors, quel jugement porter sur la civilisation occidentale contemporaine si nous la plaçons dans la balance des jugements ? Nous tenterons de répondre à ces questions et à d'autres dans les chapitres suivants.

Chapitre VI : La perspective pessimiste sur à l'avenir de la civilisation occidentale : Spengler comme exemple

Nous allons maintenant aborder le sixième chapitre de cette thèse, qui nous permettra d'étudier d'autres aspects tout aussi importants de la civilisation occidentale. Nous nous concentrerons spécifiquement sur l'avenir de cette civilisation, en examinant la théorie de Spengler. Comme nous l'avons mentionné précédemment, à travers ses idées, Spengler représente l'une des meilleures expressions intellectuelles du changement de mentalité et de la compréhension originelle du concept de civilisation.

Nous analyserons les théories de Spengler et ses réflexions sur la civilisation en général, et plus particulièrement sur la civilisation occidentale. En outre, Spengler est l'un des principaux partisans de la perspective pessimiste dans la pensée occidentale. Il nous semble donc nécessaire d'aborder d'abord cette perspective pessimiste dans la pensée occidentale, ainsi que ses principaux représentants depuis son apparition jusqu'à Spengler.

1.1 . La question du destin de la civilisation occidentale.

En effet, le problème du destin de la civilisation occidentale a conduit à l'émergence de deux courants intellectuels et philosophiques. Ces courants discutent de l'avenir de la civilisation occidentale en particulier, et de l'avenir de la civilisation humaine en général. Les perspectives de la première tendance, qui se concentre sur l'avenir de la civilisation occidentale, se caractérisent par une vision négative et pessimiste. Les penseurs de ce courant croient que cette civilisation est vouée à la chute, au déclin, et peut-être même à la disparition. Ils ont avancé de nombreux arguments et éléments de preuve pour justifier la validité de leur point de vue, que nous examinerons plus en détail par la suite. D'un autre côté, les perspectives de ceux qui suivaient la deuxième tendance étaient caractérisées par la positivité et l'optimisme. Ils croient que le destin de la civilisation occidentale sera celui du développement, du progrès et de la continuité. Les partisans de cette tendance ont également présenté des arguments, des preuves pour prouver la validité de leur point de vue.

Nous sommes donc confrontés à une situation problématique, dont la source réside dans le fait que les partisans du premier courant nous ont fourni des preuves convaincantes pour justifier la validité de leur point de vue. Il en va de même pour ceux qui suivent la deuxième tendance.

Cette dualité d'opinions nous plonge dans un état de scepticisme, de perplexité, d'anxiété et de peur concernant notre avenir. Cela soulève en nous de nombreuses questions sur notre vie, notre avenir, et même celui de nos enfants, telles que : Est-il possible que nous perdions un jour tous les acquis et tous les produits de notre civilisation actuelle, c'est-à-dire la civilisation occidentale contemporaine ? Ces éléments sont indispensables à notre quotidien. Autrement dit, peut-on vivre sans les transports : voitures, trains, avions, etc. ? Pouvons-nous survivre sans appareils électriques, sans télévision et sans ordinateurs ? Pouvons-nous nous passer de moyens de communication tels que les téléphones portables et Internet ?

D'autre part, jusqu'à quel point pouvons-nous être sûrs de vivre jusqu'au lendemain sans craindre des explosions nucléaires, atomiques ou autres ? À quel point pouvons-nous faire confiance à la science et à ses résultats pour notre avenir ? N'est-il pas impératif de réguler ces avancées par la morale et par des valeurs éthiques et religieuses ? Faut-il freiner la folie de certains universitaires, hommes politiques ou militaires, comme le président nord-coréen Kim Jong Un, Vladimir Poutine ou Donald Trump ?

Nous trouvons donc nécessaire d'étudier ce problème en examinant ces deux tendances dont nous avons parlé. Nous aborderons ce sujet selon ces perspectives intellectuelles à travers notre étude : les origines de ce problème, certains de ses points de vue, ainsi que la signification linguistique du concept de pessimisme. Quels sont ses types et ses formes ? Quelles sont les raisons de l'émergence de ce pessimisme dans la pensée occidentale moderne ? Enfin, nous étudierons les opinions de certains de ses partisans, en mettant en avant le philosophe Spengler.

En réalité, les sources du problème du pessimisme et de l'optimisme dans la pensée occidentale, selon de nombreux chercheurs et intellectuels, remontent à l'Illuminisme en Europe au XVIIIe siècle. Cette époque a connu un grand intérêt pour la question de l'optimisme et du pessimisme. Nous notons que les philosophes se divisent sur cette question en trois sections ou tendances. « Alors que la première direction qui est la tendance optimiste, est représentée par le philosophe allemand Leibniz, la seconde direction la tendance pessimiste est représentée par Voltaire qui a refusé l'optimisme de Leibniz. Quant à la troisième tendance, c'est la direction dite de doute, représentée par David Hume. Ce philosophe a cité les arguments des optimistes et des pessimistes en les étudiant et les analysant, puis, il est arrivé à douter de la capacité de l'homme à atteindre la certitude du problème, c'est-à-dire tout le problème du bonheur ou de la misère

de l'homme. »[358].

Il existe donc trois positions différentes sur le problème de l'avenir de la civilisation occidentale : un point de vue optimiste, un autre pessimiste, et enfin une perspective neutre ou de doute. En général, le pessimisme, dans l'esprit des philosophes européens des Lumières, se caractérise par l'idée que ce monde est dominé par le mal, qui l'emporte sur le bien, et par la misère, qui remplace le bonheur. En revanche, le troisième point de vue, qui est neutre ou sceptique, semble indiquer qu'il ne trouve pas particulièrement intéressant de poser ce problème. De nombreux penseurs et chercheurs estiment que la base de ce dilemme, à savoir le pessimisme et l'optimisme concernant l'avenir de l'homme en général et de la civilisation occidentale en particulier, remonte à l'époque des Lumières. Aux XVIIIe et XIXe siècles, les idées de progrès et la primauté de la raison, plutôt que de la foi, dominaient la pensée humaine.

La liberté et la capacité de l'esprit humain à atteindre tout ce à quoi il aspire soulignent que la vie humaine, la civilisation et l'avenir ne sont, en général, rien d'autre que des avancées, de la puissance et du développement. C'est en substance ce qui ressort des propos de Hussein Mounis dans son livre *La civilisation* : « L'idée de progrès, à la fin du XIXe siècle, était essentielle pour les historiens, dont la majorité ne croyait plus au "mouvement réactionnaire" de l'histoire ni à son "mouvement circulaire", mais croyait plutôt en une ligne droite ascendante allant toujours du mieux au meilleur [...]. Cela n'exclut toutefois pas la présence d'autres grands historiens qui continuaient à croire au "mouvement circulaire" de l'histoire, comme Oswald Spengler au XXe siècle »[359].

Il ressort clairement de cette observation que l'esprit dominant et distinct parmi les penseurs des Lumières aux XVIIIe et XIXe siècles est celui de l'optimisme et de la confiance absolue dans l'homme, sa pensée, ses connaissances, et sa capacité à répondre à tous les besoins humains tout en résolvant les problèmes quotidiens de leur vie sociale et économique. En effet, la tendance générale en vigueur à l'époque concernant l'avenir en général, et l'avenir de la civilisation humaine, et en particulier de la civilisation occidentale, était résolument optimiste quant au développement et au progrès, c'est-à-dire l'idée d'aller de l'avant dans les découvertes et la transformation de la société. Cependant, à partir des périodes tardives de la seconde moitié du XIXe siècle, et peut-être même avant, un lent changement se produisait dans la pensée

---

[358]- Hassan Chakarchi, Jafar, « *Le pessimisme et l'optimisme chez les philosophes des Lumières* », Faculté des arts - Université de Babylone, 2011, p. 1 - 2

[359]- Hussein Mounis, *La civilisation*, le monde de la connaissance pour la traduction et l'édition, Koweït, 1978, p. 219.

occidentale, lorsque certains philosophes et penseurs commençaient à réaliser que l'optimisme absolu n'avait, en fait, aucune base solide et que la science et la connaissance seules ne pouvaient pas résoudre tous les problèmes de l'homme.

Nous pouvons donc affirmer que le principe dominant à cette époque était l'optimisme quant à l'avenir, en particulier celui de la civilisation occidentale, son progrès et sa continuité. Cependant, à un certain moment, ce principe a semblé échouer et cette confiance s'est effondrée. Il est donc nécessaire d'explorer les raisons du déclin de ce principe d'optimisme ainsi que de la confiance dans la civilisation occidentale.

Avant de commencer cette exploration, il est important d'étudier la signification linguistique du concept de pessimisme. En ce qui concerne la langue française, le dictionnaire Larousse définit le pessimisme comme suit : « Doctrine qui soutient soit que tout est mal, soit que la somme des maux l'emporte sur celle des biens, tendance de quelqu'un qui, par caractère ou après réflexion, prévoit une issue fâcheuse aux événements, à la situation, qui en attend le pire »[360]. On constate donc que le pessimisme, selon ce dictionnaire, est avant tout un état psychologique, résultant de circonstances qui peuvent être personnelles, familiales, sociales, économiques ou même existentielles. En revanche, selon le dictionnaire Robert, la définition du pessimisme se concentre sur l'idée que le pessimisme : « Le pessimisme désigne une disposition d'esprit qui porte à prendre les choses du mauvais côté. Quoiqu'il arrive, on est persuadé que les choses tourneront mal. » [361]

2.1. Définition du concept de pessimisme.

La définition du pessimisme dans les deux dictionnaires évoque la croyance en la présence du mal, de l'injustice, de la persécution et de la dévastation. Elle fait référence à un jugement mental, une position intellectuelle, un comportement ou une action envers un événement, une question spécifique, une période passée ou envers l'avenir en général.

Quant au sens philosophique du pessimisme, certains philosophes soulignent que le pessimiste considère son monde comme le pire de tous les mondes possibles. Dans la vie des individus et des peuples, sa perception se concentre sur le mal, la misère et l'affliction. Ainsi, le pessimiste ne voit dans la vie et chez les gens que le côté sombre et négatif.

---

[360]- https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/pessimisme/59899#citation
[361]- https://dictionnaire.lerobert.com/definition/pessimisme

En ce qui concerne les types de pessimisme et leurs racines historiques, on peut dire que le pessimisme est un terme d'origine latine, initialement mentionné par les philosophes grecs depuis l'époque d'Héraclite. Ce mot présente plusieurs types, notamment :

1) *le pessimisme par défaut* : la philosophie du pessimisme est basée sur l'idée que tout ce qui est dans la vie est le mal, que le monde est rempli du mal. Pour cette tendance, seuls les fous sentent l'optimisme et leur optimisme n'est pas justifié.[362] Ainsi, nous pouvons constater que ce type de pessimisme est étroitement lié au pessimisme moral, car il s'agit d'une forme de pessimisme qui s'associe directement au mal et aux injustices de la vie.

2) *le pessimisme historique* : l'utilisation de ce terme apparut, en premier lieu, chez Coleridge au sens objectif (la situation la pire), puis il fut utilisé dans les journaux anglais en 1715 dans le sens de l'esprit de mécontentement. Il est maintenant utilisé pour désigner le "pessimisme" au sens qu'on lui connaît aujourd'hui. Ceux qui l'utilisent dans ce sens s'appellent les "pessimistes[363]. Ainsi, comme nous le constatons, le degré de pessimisme associé à ce type est moins sévère que celui du pessimisme par défaut. Ce pessimisme est souvent lié à un ressentiment face à des situations spécifiques ou générales au sein de la société. Une personne présentant ce type de pessimisme s'attend toujours au pire, même dans les situations positives. Son regard est fréquemment tourné vers le passé, notamment vers l'histoire et ses événements, où elle ne perçoit que le mal, les meurtres, la destruction et les catastrophes.

3) *le pessimisme culturel* : Ce genre de pessimisme exprime un état d'esprit intellectuel, qui ne trouve dans les événements futurs que l'obscurité, le négatif, s'attendant au pire[364]. C'est l'exemple des personnes qui ne voient dans les avancées scientifiques que destruction et mort. Il en va de même pour de nombreux penseurs qui expriment un pessimisme absolu quant à l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine et de la civilisation humaine en général. Bien qu'ils reconnaissent que la science peut résoudre certains problèmes matériels, ils soutiennent que les problèmes moraux et psychologiques augmentent régulièrement parallèlement aux progrès scientifiques. En effet, selon certains d'entre eux, les horreurs et la brutalité des guerres modernes ne seraient que des conséquences du progrès scientifique.

Cependant, nous soutenons que, bien que le progrès scientifique, lorsqu'il n'est pas encadré

---

[362]- Lalande, André, *Vocabulaire Technique Et Critique De La Philosophie*, Partie II, Editeur : Puf, paris , 2001, p. 96
[363] - Ibid, p. 966
[364]- Ibid, p.968

moralement, ait engendré de nombreux problèmes éthiques et psychologiques dans nos vies, il s'accompagne également de progrès moraux, sociaux et psychologiques. Par exemple, notre compréhension des questions liées aux femmes, à la liberté, à la démocratie et à l'égalité sociale a évolué de manière significative par rapport aux XIXe et XXe siècles. Il est important de préciser que la science, ainsi que ses applications, sont des outils entre les mains de l'humanité : soit elle les utilise pour le bien, soit elle choisit de les utiliser pour détruire.

Nous avons précédemment établi que le principe fondamental de la pensée occidentale aux XVIIIe et XIXe siècles était l'optimisme quant à l'avenir de l'humanité et de la civilisation occidentale. Toutefois, ce principe a commencé à décliner. Il semble donc légitime de s'interroger sur les raisons qui ont conduit à ce déclin de la pensée optimiste, permettant ainsi à la pensée pessimiste de prédominer dans le discours intellectuel occidental.

Il existe en effet des signes d'une réflexion pessimiste sur l'avenir de la civilisation occidentale dès les XVIIIe et XIXe siècles. Ces signes peuvent être considérés comme des causes indirectes ayant conduit à une diminution de la confiance dans la science, à un pessimisme accru et à un affaiblissement de l'optimisme. Nous constatons, par exemple, que le célèbre savant Thomas Robert Malthus (1766-1834) avait remarqué que l'optimisme excessif ne reposait pas sur une réflexion logique. Malthus, qui s'intéressait à l'économie, avait observé que la population humaine augmentait plus rapidement que les ressources alimentaires. En conséquence, il formula sa célèbre théorie selon laquelle le monde se dirigeait vers l'effondrement et de violentes crises économiques, car les ressources alimentaires croissaient de manière arithmétique (4+4 = 8), tandis que la population humaine augmentait de façon géométrique (4×4 = 16).

Dans son célèbre article, « Essai sur le principe de population et son impact sur l'amélioration future de la société » *Principles of Political Economy*, Malthus écrit : « Le progrès scientifique interrompt les processus naturels qui avaient pour fonction de limiter l'augmentation dangereuse de la population, tels que la famine, les guerres, et les épidémies. Si le progrès scientifique continue à accompagner l'augmentation du taux naturel de la population, alors l'humanité n'atteindra pas le bonheur ; au contraire, elle ne trouvera que la misère et le malheur »[365]. Il semble donc, d'après les propos de Malthus, que tout progrès scientifique n'est pas forcément bénéfique pour l'ensemble de l'humanité. Selon lui, ce progrès peut avoir des conséquences

[365]- Hussein Mounis, *La civilisation,* le monde de la connaissance pour la traduction et l'édition, Koweït, 1978, p. 302

négatives sur l'avenir de l'humanité, notamment en conduisant à la misère et au malheur.

Le point de vue de Malthus reflète un certain pessimisme et une forme d'injustice, d'abord vis-à-vis de la science et de la connaissance, ainsi que de leurs résultats, mais aussi concernant l'avenir de l'humanité, que Malthus condamne d'emblée à la misère et au malheur. Il semble oublier que la science, ses outils et ses découvertes ne sont que des instruments malléables, mis à la disposition de l'homme pour être utilisés selon sa volonté, qu'elle soit bonne ou mauvaise. Plus précisément, Malthus considérait les guerres, avec leur cortège de destructions, de massacres et de dévastations, comme des phénomènes naturels, voire nécessaires, pour limiter la croissance démographique. Mais une question se pose ici : quels peuples doivent mourir dans des guerres, de maladies ou de famines pour que d'autres puissent avoir leur part de nourriture et maintenir l'équilibre ? Malthus a critiqué la science, qu'il accusait d'avoir conduit au déclin des guerres, des maladies et des famines. Cependant, il ne semble pas avoir pris en compte le fait que la science a, depuis, permis la création de nombreuses nouvelles sources d'alimentation qui n'existaient pas auparavant.

La deuxième raison de l'émergence de la tendance intellectuelle pessimiste concernant l'avenir de la civilisation occidentale est le déclenchement de la Révolution française à la fin du XVIIIe siècle. Cet événement constitue un tournant majeur dans l'histoire moderne de l'Europe, puis du monde entier. Mais, malgré son importance, certains philosophes et penseurs, comme Spengler, considéraient que la Révolution française, bien qu'elle ait aboli la monarchie — même de manière superficielle — et permis au peuple français de se gouverner lui-même, était une cause indirecte du déclin de la civilisation occidentale. Le penseur égyptien Hussein Mounis écrit dans son ouvrage *La Civilisation* au sujet de la Révolution française : « La Révolution française, fondée sur les idéaux des révolutionnaires prônant la fraternité, l'égalité et la justice pour tous, devint, après un certain temps, un enfer d'injustice, de massacres et de chaos […]. En réalité, cette Révolution, dont parlaient des philosophes et juristes issus de la classe moyenne ou bourgeoise, et menée par des soldats inconnus du grand public, vit ses fruits rapidement accaparés par un petit cercle de bourgeois qui en profitèrent grassement, au détriment des innocents qui en souffrirent. » [366].

Il est probable que ce qu'Hussein Mounis a dit sur les conséquences immédiates de la Révolution française soit vrai en ce qui concerne ses résultats directs et initiaux. Cependant, cela ne peut s'appliquer aux effets à long terme et à l'impact stratégique de cette révolution. En

[366]- Ibid, p .278

effet, nous croyons, d'une part, qu'aucune révolution n'a donné ses fruits immédiatement après son déclenchement. D'autre part, nous continuons encore aujourd'hui à observer les résultats positifs de la Révolution française. Le professeur Hussein Mounis ajoute également : « Au sein de la bourgeoisie sont apparus ceux qui ont mis en place le gouvernement du Directoire, c'est-à-dire le Conseil administratif supérieur, puis le gouvernement du Consulat, qui a porté Napoléon Bonaparte au pouvoir. Ensuite, l'Empire, avec d'abord Bonaparte en Premier Consul, suivi de son couronnement en tant qu'Empereur. En conséquence de tout cela, des milliers de personnes périrent dans des guerres futiles, qui répandirent la destruction à travers toute l'Europe »[367].

Il semble donc, selon Mounis, que la Révolution française, en tant qu'événement historique majeur de la fin du XVIIIe siècle, a conduit à l'ascension d'une figure historique qui a imposé à l'Europe le fléau de la guerre, de la mort et des massacres. En effet, ceux qui partagent cette opinion considèrent cet événement comme l'un des véritables points de départ des vagues de pessimisme et de crainte pour l'avenir de la civilisation occidentale

En plus, nous trouvons deux autres penseurs américains, Richard Cook et Chris Smith, mentionnant certaines des raisons pour lesquelles le déclin de l'optimisme quant à l'avenir de la civilisation occidentale, et le rythme croissant de la vague de pessimisme envers l'avenir de la civilisation occidentale. L'une de ces raisons est la montée de la Révolution française, ils disent dans leur livre *Le suicide de l'Occident (The suicide of the West)* : «Nous pouvons retracer les racines du pessimisme dans les temps modernes en les retrouvant dans l'année 1760, période à laquelle les romans gothiques anglais ont ravivé des images sombres surnaturels, présentant des héros et héroïnes qui sont caractérisées par l'égoïsme, ou les fantasmes des romantiques allemands dans les années 1770, ou encore la corruption morale dans le roman, Dosad, dans les années 1780 ou, enfin, l'horreur alimentée par les foules de la Révolution française»[368].

Ces deux chercheurs font ainsi remonter les véritables débuts ou premiers signes du pessimisme à la seconde moitié du XVIIIe siècle, que ce pessimisme s'exprime dans les œuvres littéraires et artistiques, ou dans des écrits à caractère social ou politique. La Révolution française, qui reflétait la dure réalité de l'époque, en est sans doute la meilleure illustration, cherchant à mettre en lumière tant les aspects négatifs que positifs de la société de l'époque. Par ailleurs, ils considèrent également que parmi les raisons fondamentales du développement de cette vague

---

[367]- Idem.

[368]- Richard Coke, Chris Smith, Le *suicide de l'ouest,* première édition, Éditeur Continuum, Londres, 2009, 208 pages, p. 100

de pessimisme envers l'avenir en général, et celui de la civilisation occidentale en particulier, figurent la philosophie de Schopenhauer et d'autres penseurs. À cela s'ajoutent les deux guerres mondiales, durant lesquelles ils estiment que Staline en Union soviétique et Hitler dans l'Allemagne nazie ont profondément bouleversé l'Occident, déstructurant la civilisation occidentale et altérant son image aux yeux du monde entier.

En effet, grâce aux recherches présentées dans *Le Suicide de l'Occident*, nous constatons l'importance de l'étude menée par Cook et Smith. Leur travail attire l'attention sur deux raisons fondamentales qui expliquent l'émergence de la vague de pessimisme concernant l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine, après que la pensée humaine a atteint son apogée en matière d'optimisme sur l'avenir de l'humanité durant l'époque des Lumières.

La première raison ou le premier événement marquant est l'émergence, au début du XXe siècle, de la psychanalyse, portée par le savant autrichien Sigmund Freud dans son livre *L'Interprétation des rêves* et dans sa théorie sur l'inconscient. En effet, Freud a remis en question l'idée de la liberté humaine, en considérant que la prise de conscience psychologique n'est rien d'autre qu'une couverture pour un subconscient rempli de sentiments, de conflits intérieurs intenses et de répression. Certains ont même affirmé : « Freud est arrivé pour démontrer, preuves à l'appui, que les prétentions de Karl Marx sur la liberté humaine et l'autogouvernance indépendante, avancées cinquante ans avant lui, n'étaient en réalité qu'une tromperie. En introduisant l'idée de l'inconscient et en expliquant les pulsions et obsessions sexuelles comme facteurs motivants, au point de soutenir la thèse de la réponse automatique, Freud a en fait sapé et miné l'idée de la liberté humaine »[369].

Sans aucun doute, l'arrivée de Freud avec sa célèbre théorie en psychologie et l'école de la psychanalyse, en particulier ses points de vue sur la réalité psychologique de l'être humain, a été une sorte de gifle infligée à de nombreux optimistes quant à la nature humaine et à la liberté de l'esprit. Ces derniers croyaient en la capacité de l'homme à atteindre le plus haut degré de progrès et de prospérité. Selon Freud, cependant, l'homme est régi par des motifs inconscients qui contrôlent son comportement au point d'en faire un esclave de ses propres pulsions.

Le deuxième événement marquant provient du savant biologiste Darwin, qui, grâce à ses études et comparaisons, a proposé l'idée de l'origine de l'homme liée au singe. D'une part, il a affirmé

[369]- Ibid, p.102

que la victoire et la survie reviennent toujours au plus fort ou au meilleur, dans le cadre de sa théorie sur la lutte pour l'existence. Avec Darwin, l'homme n'est plus un phénomène unique dans l'univers ; il n'est plus le centre de ce dernier, comme on le croyait auparavant. L'homme n'est finalement qu'un maillon de la chaîne des êtres vivants présents dans l'univers. Cette théorie a eu un impact significatif sur les mentalités, notamment parmi les intellectuels.

Richard Cook et Chris Smith, dans leur livre *Le Suicide de l'Occident*, soulignent l'importance des découvertes scientifiques du XXe siècle, qui, en réalité, n'étaient pas en faveur des optimistes. Freud n'avait aucun doute sur l'importance de sa connaissance et sur l'illusion qu'il distillait autour de lui. Il met en évidence les répercussions et les effets négatifs de la théorie de Darwin lorsqu'il déclare : « Au fil du temps, l'humanité a dû supporter, de la part de la science, trois terribles abus concernant son amour naïf pour elle-même. En effet, elle a finalement découvert que le monde n'était qu'une petite tâche dans un univers immense et non le centre de celui-ci. De plus, Dieu ne nous a pas créés de manière unique ; nous descendons des singes. Nos esprits conscients ne nous dictent pas la manière dont nous devons nous comporter, mais nous informent plutôt de l'histoire des gènes destinés à notre auto-conservation et à notre survie ».[370]

Il est probable qu'aucun penseur n'ait autant profondément transformé la pensée occidentale que lui, en convertissant l'optimisme ambiant en un pessimisme imposant. Ainsi, l'humanité en général, et les optimistes en particulier, ont subi, au XXe siècle, trois grands coups en faveur des pessimistes concernant la vie humaine, l'avenir en général, et l'avenir de la civilisation occidentale en particulier. Ces coups sont : la théorie de Freud, la théorie de Darwin et les découvertes sur l'espace et l'univers, qui ont réfuté les anciennes idées selon lesquelles l'homme et la planète Terre sur laquelle il vit sont le centre de l'univers et son axe.

Nous avons donc présenté les raisons fondamentales qui ont conduit non seulement à l'émergence d'une vague intellectuelle très pessimiste quant à l'avenir de l'humanité et au destin de la civilisation occidentale, face à l'optimisme superficiel et naïf qui prévalait à cette époque - tant chez certains penseurs, scientifiques et chercheurs que chez des politiciens et d'autres. Au contraire, ces raisons ont également renforcé et soutenu les arguments et opinions des pessimistes. Nous montrerons dans le septième chapitre comment certains penseurs et chercheurs optimistes ont pu, de manière dialectique, répondre à ces pessimistes.

---

[370]- Ibid, p.103

3.1. Étude des idées des partisans de ce courant de pensée occidentale.

En effet, nous allons rappeler certains des partisans de ce courant de pensée, des penseurs et philosophes des Lumières, qui avaient une vision pessimiste des conditions économiques, sociales, morales et intellectuelles de leur époque, ainsi que de l'avenir de la civilisation en général.

D'abord, évoquons le cas du célèbre penseur français **Voltaire**, l'un des hommes les plus influents de l'ère des Lumières, qui a marqué une nouvelle orientation dans la pensée européenne. En ce qui concerne le sujet du pessimisme, il est important de noter que Voltaire était connu pour son pessimisme extrême. Nous pouvons d'ailleurs citer certains de ses mots sur l'histoire : « L'histoire ne nous parle pas des temps de paix et de calme ; elle ne nous rapporte que les nouvelles de subversion et de catastrophes. […] Toute l'histoire n'est rien qu'une série d'actes de cruauté inutile, de crimes, de folies et de malheurs pour l'humanité. Dans tout cela, il n'y a que peu de vertus et d'époques heureuses ».[371]

Il est donc clair, à travers la description de l'histoire par Voltaire, que sa vision pessimiste de l'histoire humaine ne perçoit que la ruine et les catastrophes liées aux guerres et aux massacres. En 1759, Voltaire écrit son célèbre ouvrage *Candide ou l'optimisme*, une œuvre très connue dans laquelle il répond aux idées de Jean-Jacques Rousseau sur l'optimisme et le pessimisme. En réalité, *Candide* a été conçu comme une critique de la doctrine de l'optimisme philosophique défendue par Leibniz à l'époque.

Ainsi, nous pouvons dire que Voltaire était pessimiste par rapport à son monde contemporain, en raison de l'injustice rampante qui y prévalait. Cependant, il restait optimiste quant à la capacité de l'homme à se débarrasser de cette injustice par le travail. De ce fait, le pessimisme de Voltaire n'est pas absolu. Son pessimisme, en ce qui concerne les questions de l'existence et de la nature, qui dépassent la capacité humaine, représente un pessimisme primaire, un premier type de pessimisme, selon la classification des types de pessimisme

Par conséquent, le pessimisme de Voltaire se distingue de celui de **Schopenhauer (1788-1860)**, qui considérait que l'essence du monde était le mal, dont on ne pouvait se débarrasser que par l'anéantissement et le renoncement au désir. Le penseur Abdel Rahman Badawi souligne certains des points de vue de Schopenhauer en déclarant : « La vie, chez ce philosophe, est le

[371]-Hussein Mounis (1978), *op. Cit*, p. 265.

mal absolu, marquée par la précarité et la misère. Pour lui, le malheur, la souffrance, la misère, la maladie, la douleur et la mort sont la base et l'origine, le reste de la vie n'étant qu'une exception. La vie n'est qu'une lutte constante, une série de combats continus et agités ».[372]

Ainsi, le pessimisme chez Schopenhauer est un pessimisme intermédiaire, en ce sens qu'il ne perçoit dans l'existence et la vie humaine que le mal sous toutes ses formes, ainsi que la mort et la destruction. Il ne voit pas non plus la possibilité de résoudre les problèmes existentiels, sociaux ou même politiques. Pour lui, la vie, le monde et l'existence sont limités à la matière, rien de plus. Selon Schopenhauer, la vie n'est faite que de maux et de douleurs ; il n'y a pas de place pour le Bien, et le bonheur n'a pas de sens. Au contraire, la misère est l'essence même de la vie, et le bonheur n'en est qu'une interprétation négative. En d'autres termes, la vie se réduit à la disparition relative de la douleur et de la misère.

On retient également, en plus de Voltaire et Schopenhauer, les noms de certains penseurs célèbres pour leur pessimisme aux XIXe et XXe siècles, tels que **Pierre Bayle**, qui adopte une attitude pessimiste à l'égard de la nature humaine. Il voit. « Que *l'être humain soit mauvais, incarne le mal, méchant et misérable* »[373]. Ainsi, selon ce penseur, l'existence est associée au mal, ce qui constitue un problème insoluble, à admettre donc absolument.

Edward Gibbon (1737 – 1794) a écrit un livre intitulé *L'Émergence et le déclin de l'État romain.*[374]. Il y avait aussi beaucoup de penseurs et de philosophes qui étaient partisans de ce courant. Nous trouvons **Giovanni Batista Vico** qui écrivit un livre intitulé *La nouvelle science dans ce qui est commun et partagée entre les nations*. Le penseur français **Pierre Blansh**.[375]

Les deux frères **Henry et Brooks Adams** qui étudièrent les lois de l'histoire et annoncèrent que la civilisation occidentale était dans le chemin du déclin, qu'elle arrivait à sa fin.[376]. Cette tendance pessimiste a un autre adepte, c'est le penseur **Georges Sorel** dont l'un des livres les plus importants est *Réflexions sur la violence*.[377]. Il y a parmi les historiens le célèbre Jacob Burckhardt, qui était très pessimiste quant à l'avenir de l'Occident. Dans son livre *Le Pouvoir et la Liberté*, il prédit que la fin de l'Occident sera précédée par une ère de vides ou de fuites successives.

---

[372]- Badawi, Abdul Rahman, *Schopenhauer*, Dar A-Qalam de traduction et édition, Caire, 1975, p.31-32

[373]- Pierre Cléro, Jean, « Réflexions sur un Éclaircissement de Pierre Bayle », article en ligne, Essaim 2018/2 n° 41, https://shs.cairn.info/revue-essaim-2018-2-page-21?lang=fr

[374]- Hussein Mounis, op. *Cit.*, p. 274

[375]- Wilson, Colin, *La chute de la civilisation*, Dar Al-Adab, Beyrouth Publications, 1982, p. 142

[376]- Ibid, p .143

[377]- Ibid., P. 144

Nous remarquons ici un groupe d'intellectuels et de scientifiques qui s'étaient intéressés à la civilisation occidentale en particulier. Ils sont tous d'accord sur l'idée de base de l'effondrement de la civilisation occidentale contemporaine, ou de sa fin imminente, et sur le fait qu'il n'y a pas de moyen de la sauver de cet effondrement, autrement dit, ils se résignent à l'idée de la fatalité de cet effondrement. Toutefois, ces intellectuels divergent quant aux causes et aux théories qu'ils présentent pour résumer leurs points de vue respectifs sur cet effondrement. Il est incontestablement clair que de nombreux penseurs occidentaux du XXe siècle s'orientent vers une pensée et une vision pessimiste concernant la civilisation occidentale, l'esprit et l'homme occidental.

Nous avons tenté de présenter le plus grand nombre possible de partisans de cette tendance pessimiste, tant au siècle des Lumières que dans les temps modernes. Pour montrer l'importance de cette tendance pessimiste à travers l'histoire, d'une part, et les idées les plus significatives qui réunissent ses partisans, d'autre part, nous avons observé que certains d'entre eux étaient généralement pessimistes, ne voyant dans la vie que le côté sombre, la douleur, l'injustice et la corruption. D'autres étaient pessimistes quant à la civilisation humaine dans son ensemble et au destin de l'homme en tant que totalité.

À partir de ce qui précède, nous constatons une multitude de situations variées. En effet, tandis que certains groupes étaient pessimistes uniquement par rapport au passé, d'autres l'étaient quant à leur propre présent et à l'avenir en général. Parmi eux se trouvent ceux qui étaient pessimistes quant à l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine, ce qui rapproche leur pensée de celle de Spengler, ainsi que ceux qui étaient pessimistes pour des raisons personnelles (psychologiques) ou en raison de circonstances particulières qu'ils ont traversées dans leur vie. D'ailleurs, beaucoup d'entre eux étaient pessimistes pour des raisons sociales, car ils assistaient à la propagation de la corruption, de l'injustice et de l'oppression. Enfin, il existe un groupe dont le pessimisme découle d'études qu'ils ont réalisées, et à travers lesquelles ils arrivent à des résultats qui les conduisent au pessimisme et à la frustration.

En réalité, de nombreux intellectuels apparus au cours du XXe siècle ont une pensée caractérisée par le pessimisme. La source de leur pessimisme provient des deux Guerres mondiales, suivies de la Guerre froide et de l'apparition des armes de destruction massive : armes nucléaires, armes létales, d'hydrogène et atomiques. Dans les lignes qui suivent, nous allons nous pencher sur l'un des plus éminents philosophes et penseurs du XXe siècle, le célèbre penseur allemand Oswald Spengler.

4.1. La théorie d'Oswald Spengler sur la civilisation

Nous avons précédemment affirmé que Spengler était la meilleure expression intellectuelle de la contradiction entre les concepts de civilisation et de culture. Il représentait la conscience du peuple allemand, qui ressentait l'amertume de la défaite lors de la Première Guerre mondiale. Ce peuple, dont les penseurs avaient adopté le concept de culture au détriment de celui de civilisation, a trouvé là un moyen de retrouver confiance en lui, ainsi qu'un sentiment de distinction par rapport aux autres peuples.

Spengler a également exprimé la contradiction de classe, évoquée auparavant par Norbert Elias dans son livre *La Civilisation des mœurs*. Nous verrons, par exemple, que Spengler considérait la chute des valeurs de la noblesse aristocratique et du clergé comme l'une des raisons majeures conduisant à l'effondrement de la civilisation occidentale. Il estime que les révolutions libérales, dont de nombreux pays européens ont été témoins aux XVIIIe et XIXe siècles, notamment la Révolution française, sont la principale cause du renversement des valeurs aristocratiques de la noblesse, entraînant ainsi la chute de cette vieille classe et la montée d'une nouvelle classe bourgeoise, qui s'est chargée de faire progresser la civilisation occidentale et de la libérer des contraintes du retard social, politique et religieux. Bien entendu, Spengler, qui consolidait et glorifiait la noblesse aristocratique et ses valeurs, critiquait cette nouvelle classe, la considérant comme le premier ennemi de la civilisation occidentale. Tout en glorifiant le concept de culture, qu'il voyait comme une étape importante du développement et de la prospérité de l'État, il opposait cette notion à celle de civilisation, qu'il percevait comme le début de l'effondrement ou de la fin.

En effet, il a développé une nouvelle philosophie pour comprendre l'évolution de l'histoire. Il s'agit d'une philosophie pessimiste, issue de sa profonde conviction de l'existence de « classes » dans la société, et de l'idée que les nobles sont les seuls à représenter la classe véritablement nationale, tandis que les autres classes ne la représentent pas du tout. En fait, « Spengler vit de ses propres yeux que le principe et l'esprit des classes tombaient en désuétude et en décrépitude sous le poids des masses et des classes travailleuses, des ouvriers et des paysans. Il constata également que le matériel dominait les sociétés européennes, entraînant l'effondrement des privilèges de classe et des barrières sociales. Toutes ces raisons, ainsi que d'autres, poussèrent Spengler à recourir au pessimisme et à la négation de l'esprit, sombrant dans un puissant

pessimisme, tentant de philosopher sur le néant et d'analyser la finitude »[378]. Comme nous l'avons vu, Colin Wilson affirme, d'une part, que Spengler perçoit dans les révoltes populaires un sens à l'effondrement de la classe de la noblesse, remplacée par l'émergence des forces populaires, et d'autre part, qu'il souligne la domination des aspects matériels et industriels dans le contrôle de la vie des gens. Toutes ces raisons alimentaient le pessimisme de Spengler et sa vision sombre quant à l'avenir. Nous avons précédemment mentionné que Spengler s'opposait à la Révolution française, car il y voyait des preuves significatives des prémices de l'effondrement de la civilisation occidentale.

Nous rejetons bon nombre des opinions extrêmes de Spengler, que nous tenterons d'abord de présenter, puis de critiquer en expliquant les raisons de nos critiques et de notre rejet. Tout ce qui précède nous amène à poser la question suivante : qui est Spengler ? Le penseur allemand Oswald Spengler est l'un des philosophes du XXe siècle qui ont laissé une empreinte sur la pensée humaine, en particulier sur la pensée philosophique. À travers ses opinions et idées, qu'il a présentées sur l'histoire humaine et les civilisations en général, et la civilisation occidentale en particulier, il a influencé de nombreux débats. Spengler est né en 1880 et s'établit finalement à Munich, où il passa sa vie jusqu'à l'année de sa mort 1936[379].

Après la défaite de l'Allemagne lors de la Première Guerre mondiale, le livre de Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, fit son apparition. Cet ouvrage expose sa théorie de la philosophie de l'histoire et de la civilisation. Il exprime le pessimisme qui prévalait alors dans une Europe marquée par des guerres, en particulier en Allemagne, vaincue. Dans *Le Déclin de l'Occident*, (*Der Untergang des Abendlandes*), Spengler offre une vision sombre de l'avenir de la civilisation occidentale, imprégnée d'un esprit de désespoir, d'anxiété et de pessimisme, qui trouva un large écho parmi de nombreux intellectuels s'intéressant à la question de l'avenir de cette civilisation.

En effet, selon certains penseurs, le livre sert également de justification mentale et philosophique à la défaite de l'Allemagne dans la guerre, généralisant ce cas de défaite, de déclin et de détérioration à tous les pays européens, et pas seulement à l'Allemagne. De plus, le penseur Colin Wilson avance que « certains croient que la raison de la rédaction de ce livre par Spengler réside dans le fait qu'il avait vu une copie de Déclin et chute de Gibbon dans l'une des bibliothèques de Munich, ce qui l'a incité à écrire son propre livre. Ce dernier, écrit par Spengler

[378]- Ibid, p.127
[379]- Ibid, p 125

dans un contexte politique, s'appelait Conservateurs et Libres ; il constitue une première image de "la détérioration de l'Occident »[380] . Avant d'étudier la théorie de Spengler sur les civilisations en général, et sur la civilisation occidentale en particulier, nous devons d'abord clarifier certains concepts fondamentaux et importants de la théorie de Spengler sur les civilisations, notamment le concept de civilisation, le concept de la civilité ou urbanisation, l'idée de destin, l'idée de la succession cyclique des civilisations selon Spengler, qui y comparait la civilisation aux organismes vivants, ainsi que les raisons les plus importantes de l'émergence des civilisations pour lui, et enfin les raisons qui conduisent au déclin des civilisations, y compris les raisons de l'effondrement de la civilisation occidentale, même brièvement.

4.2. Le concept de civilisation chez Spengler.

Nous allons directement expliquer certaines idées de Spengler sur la civilisation et sa nature. Tout d'abord, nous constatons que Spengler voit que : «la civilisation naît au moment où, en elle, se réveille une grande âme qui se sépare de l'âme première de l'enfance humaine éternelle, […]. La civilisation naît et grandit dans le sol d'un environnement qui peut être définissable de manière précise, et la civilisation en général, meurt quand elle réalise tout son potentiel intérieur, qui est habituellement sous forme de peuples, de langues, de doctrines religieuses, d'arts, de sciences et de pays. Quand la civilisation réalise tout cela et draine le potentiel de son âme dans la réalisation de ces objectifs, alors elle se tourne vers le coté, puis de l'urbanisation à la désintégration et la disparition »[381].

Par ces mots, nous avons tenté de résumer toute l'histoire de la civilisation selon Spengler, depuis sa naissance jusqu'à son déclin et son extinction, en incluant les cycles de sa vie et ses trajectoires, ainsi que les raisons qui conduisent à sa disparition. Pour Spengler, la civilisation n'est qu'esprit, l'âme des peuples. Son émergence n'est qu'un processus de matérialisation de l'esprit, passant de l'invisible imprécis (que l'on ne perçoit pas) au visible, de l'indéfini au défini et précis. C'est-à-dire que c'est le processus d'incarnation de l'âme. Par ailleurs, chaque civilisation repose sur un sol, une assise environnementale, qui est compatible avec son propre esprit. Par exemple, nous ne pouvons pas nier l'harmonie entre le fleuve Nil en Égypte et l'esprit qui l'anime, dans sa relation avec la civilisation pharaonique de l'Égypte ancienne

[380]- Ibid, p. 128

[381]- Spengler, Oswald, Le *déclin de l'Occident*, traduit de l'Allemand par M. Tazerout, première partie, édition Gallimard, France, 1967, p.12

Spengler nous éclaire davantage sur le concept de civilisation et de culture lorsqu'il affirme que la civilisation englobe tout ce qui concerne les peuples : religion, science, arts, États, mœurs, coutumes et traditions, etc. Ainsi, pour lui, la civilisation inclut tout ce qui est produit par l'homme, que ce soit sur le plan matériel, intellectuel ou moral. Spengler soutient également *que* : « chaque civilisation a ses propres éléments, ainsi que d'autres qui lui sont étrangers ». Ces éléments sont déterminés par l'âme première de chaque civilisation. Par conséquent, il croit qu'il est impossible pour un individu appartenant à une civilisation de comprendre complètement et précisément une autre culture qui n'est pas la sienne, en raison des éléments qui lui sont étrangers »[382]

Ainsi, il n'est pas facile pour quiconque de comprendre complètement les arts, les idées, les théories, les coutumes, les traditions, les symboles, les images et les formes d'une civilisation, selon Spengler, car ces éléments lui restent étrangers. En effet, cette personne ne fait pas partie de cette civilisation et ne possède pas la même âme ni le même esprit que ceux de cette civilisation, qui lui sont étrangers. De plus, Spengler soutient que chaque civilisation a une constitution morale, représentée dans la croyance et la puissance de l'esprit. « Cette constitution culturelle ne repose pas sur l'esprit, mais dépend, chez Spengler, de la conscience, représentée par le sens et la rationalité dans ses diverses doctrines. C'est une philosophie civile non civilisationnelle. » C'est pourquoi, lorsque la civilisation entre dans la phase rationnelle de son évolution, elle atteint, selon Spengler, l'automne de son âge, puis vieillit et plonge dans les ténèbres de l'urbanisation, entraînant une décadence et un déclin. »[383]

En résumé, chaque civilisation, selon Spengler, constitue un ensemble de lois ou de systèmes éthiques et juridiques, conçus pour gérer ses adeptes et contrôler leur comportement ainsi que leurs interactions, en fonction des exigences de l'âme et de l'esprit de la civilisation. Spengler fait triompher la conscience et le sens sur la rationalité dans sa compréhension de la civilisation, accordant une grande importance à la conscience dans l'interprétation des événements et des phénomènes historiques. Il se rebelle contre le pouvoir de l'esprit que les philosophes des Lumières avaient tant glorifié.

[382]-Sobhi, Mahmoud Ahmed, *Dans la philosophie de l'histoire,* l'institution de la Culture Universitaire, Alexandrie, 1975, p. 234.
[383]- Ibid, p. 235

4.3. La notion de civilité ou d'urbanisation (Verstädterung) chez Spengler [384] :

Spengler nous explique en détail ce qu'il entend par le concept de civilité, en le définissant par des mots et des adjectifs négatifs. En réalité, il a lancé une critique virulente contre la civilité. Selon lui, « dans la civilité ou l'urbanisation, le Devenir se met au présent et se transforme en Tout devient. L'histoire devient une nature, et le temps devient un espace ; la direction devient une étendue, et les sciences spirituelles se transforment en sciences naturelles. Tout concept, toute chose ou tout ensemble perd son caractère organique. L'ensemble de l'existence devient rigide, la grandeur matérielle, le luxe physique et l'opulence numérique deviennent des solutions, tandis que les consciences se désintègrent et que les grandes villes du monde émergent »[385].

Spengler critique donc fortement l'urbanisation, comme il l'exprime : « Les populations urbaines ne représentent pas la nation, mais les décombres des masses avec lesquelles elles interagissent en raison de la convergence de leurs intérêts matériels. Elles ne sont unies que par un intérêt économique, et non par une forte unité de sentiment. L'homme, dans la cité, ne croit qu'à l'interprétation de la causalité et ne comprend pas l'expérience vivante immatérielle. Il a perdu tout sent d'appartenance par le sang, ainsi que les caractéristiques du nationalisme et le sens de la tradition. De ce fait, il devient stérile, ayant perdu à la fois le désir de la vie et la peur de la mort »[386].

En réalité, nous avons mentionné ce texte pour démontrer l'importance de l'urbanisation pour Spengler, un concept qui renvoie à la rigidité de l'existence et au durcissement des sens. Il la considère comme la dernière étape de la civilisation, dont l'avènement préfigure le début de l'effondrement. Selon notre compréhension des paroles de Spengler, nous pouvons dire que, à ce stade, les directions se perdent et que tout bascule. C'est une étape durant laquelle les rôles s'inversent. À ce moment-là, le bénéfice matériel et l'égoïsme dominent la vie des gens, tandis que la spiritualité et la noblesse morale s'éclipsent. Avec la civilité, l'homme perd le sens de son existence en tant qu'être vivant pour se transformer en une chose banale ou en une machine dépourvue de toute conscience, de sentiments et d'émotions. Ainsi, l'urbanisme, ou la civilité,

---

[384]- Nous étudierons le concept de civilité, selon Spengler, dans deux positions différentes dans ce chapitre. La première position : où nous parlerons ici de civilité, selon Spengler, en général, comme l'un des concepts de base de sa théorie des civilisations. Alors que nous parlerons, ailleurs dans ce chapitre, de l'urbanisation comme d'une raison fondamentale de l'effondrement de la civilisation occidentale, nous parlerons d'elle, comme d'une étape particulière dans le développement de la civilisation occidentale, et comme une cause de son déclin.

[385]- Toynbee, Arnold, *La théorie du défi et de la réponse : le modèle de la civilisation islamique*, l'Autorité générale syrienne du livre, Syrie, 2011, p. 25

[386]-Ibid, p. 25

est une phase historique dans la vie de la civilisation, survenant après l'étape de la civilisation-culture. Lorsque la civilisation atteint l'urbanisation, elle détruit l'esprit de celle-ci, tout comme elle annihile l'esprit de son peuple. Elle tue tout aspect moral et spirituel de l'homme au profit des dimensions matérielles et utilitaires. C'est pourquoi, chez Spengler, elle est fatale à l'homme et à la civilisation.

Spengler établit une distinction entre les concepts de « civilisation » et d' « urbanisation », bien qu'il utilise les deux pour exprimer la succession cyclique des mouvements de l'histoire. Cependant, l'urbanisation est le destin inévitable de la civilisation, qu'elle atteint par la nécessité d'une force intérieure à laquelle aucune volonté ou esprit ne peut résister. C'est le début de la fin de la civilisation. En effet, « l'urbanisation est le réalisme, au lieu du respect des traditions ; c'est la religion pratique et non la religion du cœur. Avec elle, l'idéal de la vie s'incarne dans des questions physiques. C'est là que naît la contradiction entre la cité et toutes les traditions représentant la civilisation, telles que l'église, l'art et la famille. La cité représente la conclusion de la civilisation et le début d'un stade de l'existence qui est inconnu, mais inévitable »[387].

On peut donc affirmer que, chez Spengler, la civilité représente une étape de la civilisation, mais elle est fatale à cette dernière et mortelle pour sa créativité. Chaque civilisation, selon lui, doit nécessairement traverser la phase de « civilité », qui est une loi et un sort obligatoires et inévitables. L'urbanisation n'est pas étrangère à la civilisation, mais elle s'enracine dans les profondeurs de la semence de cette dernière. Face à elle, la civilisation ne peut rien entreprendre. Spengler considère également la phase de « civilité » comme un ennemi mortel des formes et traditions de la civilisation, en ce qui concerne la religion, l'art, la famille et d'autres aspects.

Bien que Spengler ait détaillé la phase de « civilité », il ne fournit ni exemples ni preuves concluantes de l'existence de cette étape. De plus, il est erroné de lier la chute de la noblesse et du clergé à la dégradation de la civilisation occidentale. En réalité, de nombreux penseurs soutiennent, à l'opposé des idées de Spengler, que la chute de la classe féodale, de la noblesse et des rois, conjuguée à l'émergence de la bourgeoisie, a favorisé le développement et la croissance significative de la civilisation occidentale.

Nous pensons que les paroles de Spengler trahissent un fanatisme de classe intellectuelle à

[387]- Ibid., P. 28

l'égard de la classe moyenne et de la bourgeoisie, en faveur de la noblesse et des aristocrates. Ainsi, nous ne percevons pas de différence significative entre les idées de Spengler et celles de son professeur Hegel. Surtout lorsque Spengler affirme que nous ne pouvons rien faire contre la tyrannie de cette urbanisation, si ce n'est capituler. Par conséquent, Spengler nous plonge dans un état de désespoir et d'impuissance, nous confrontant à ce qu'il appelle le destin.

4.4. L'idée du destin et de l'histoire selon Spengler[388].

Spengler, à l'instar de nombreux philosophes de l'histoire et de la civilisation, croyait au déterminisme historique et à l'existence de forces extérieures, ou d'un grand esprit universel, qui gouvernent et déterminent à l'avance le cours de l'histoire et de ses événements. Ce concept, qu'il désigne sous le terme de destin, prive l'homme de toute possibilité de créativité et de changement positif. Ainsi, Spengler soutient que l'histoire humaine est soumise à une loi stricte ancrée dans le déterminisme.

En d'autres termes, l'homme est dépourvu de libre arbitre, car il doit se soumettre et se conformer à son destin. La réalité est que ce n'est pas l'homme qui fait l'histoire, mais les événements eux-mêmes. Ce sont ces événements qui choisissent l'homme et dessinent leur propre histoire. Spengler illustre cette loi en prenant l'exemple de Napoléon Bonaparte. Il considère que : « Napoléon était le véhicule que les incidents et les événements ont utilisé, et que les événements ont pu trouver des dizaines de Napoléon pour les inscrire dans l'histoire »[389]. On peut donc dire que, chez Spengler, les forces des événements historiques sont plus puissantes que les actions individuelles. En d'autres termes, les lois historiques prévalent sur les actes des individus.

C'est ici qu'il convient de se rappeler la pensée du philosophe et savant arabe Ibn Khaldoun, qui soutient que : «au stade de l'effondrement de la civilisation, l'État, si le gouverneur est un jeune homme fort qui a la volonté de récupérer le pouvoir de l'état, de sa gloire et de sa prospérité, alors il ne peut pas y parvenir, parce que, selon Ibn Khaldoun, l'action des lois historiques et sociales dans le cours des événements historiques est plus forte que celle des

---

[388]- Nous étudierons également le concept de destin de Spengler à deux positions différentes de ce chapitre. La première position : nous parlerons ici du destin, selon Spengler en général, comme l'un des concepts fondamentaux de sa théorie des civilisations. Alors que nous parlerons ailleurs à la fin de ce chapitre du destin, comme l'une des raisons fondamentales présentées par Spengler, qui conduit à l'effondrement de la civilisation occidentale. Nous en parlerons comme d'une étape spécifique du développement de la civilisation occidentale, liée au stade de civilité, en plus de l'idée de la succession périodique des civilisations d'une part, et comme raison du déclin l'occident d'autre part.

[389]- Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, 1967, *op.cit.*, p.277

individus »[390]. Ainsi, nous notons qu'il existe un accord entre Ibn Khaldoun et le philosophe Spengler concernant l'inéluctabilité et la force des lois historiques, qui ont la capacité d'organiser des événements et de contrôler les personnages impliqués. En effet, ces lois historiques exercent une influence plus puissante que celle des individus eux-mêmes. En réalité, le déterminisme chez Spengler est perçu comme un cadre rigide qui impose des contraintes aux actions humaines, réduisant ainsi la liberté individuelle. Selon lui, l'homme est pris dans un vaste réseau d'événements historiques qui se déroulent indépendamment de sa volonté. Cette vision du monde entraîne une résignation face aux forces extérieures qui semblent façonner le destin des civilisations, laissant peu de place à l'initiative personnelle ou à la créativité. Il dit : «la version réelle de l'existence du phénomène initial où l'idée du destin vif se révèle immédiatement devant la vision sentimentale. Ainsi, l'idée du destin (Die Idee des Schicksals) domine l'image entière de l'histoire et du monde »[391]. Ainsi, chez Spengler, le destin se présente comme l'essence même de l'existence, ainsi que l'essence des événements historiques. Ce destin, agissant selon un schéma préétabli, oriente le cours des civilisations dans une direction déterminée. Chaque phase de l'histoire, chaque tournant majeur, ne semble pas être le fruit du libre arbitre des individus, mais plutôt le résultat d'une planification supérieure, d'une dynamique inéluctable inscrite dans le tissu même du temps.

C'est en cela que Spengler soutient que toute civilisation doit nécessairement concevoir son propre destin, ce qui signifie que chaque civilisation possède un destin qui lui est propre et qui diffère de celui des autres civilisations. Spengler donne de nombreux exemples de la relation entre le déterminisme et l'histoire, ainsi que de son lien avec la séquence des événements historiques, en supposant qu'un incident n'a pas eu lieu ou qu'il s'est produit sous une forme différente de celle que nous connaissons. Il affirme que : « Imaginons, par exemple, que ce fut la France plutôt que l'Espagne qui aida Christophe Colomb dans son périple, ce qui était en effet possible à un moment donné qui avait précédé le lancement de sa campagne de découverte du nouveau monde. Si François 1er était le maître des Amériques, il aurait été, sans doute, le détenteur de la couronne impériale et non Charles V d'Espagne »[392]. Ainsi, la méthode de Spengler se caractérise par un déterminisme absolu, dans la mesure où chaque civilisation vivante a un devenir et une tendance temporelle spécifiques, ainsi qu'un destin historique qui

[390]-Nassar, Kassem, « les Facteurs d'émergence de la civilisation et des factures d'effondrement chez l'Ibn Khaldoun et Toynbee », Mémoire de master II, sous la supervision Barash, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, France, 2012, P. 57

[391]- Oswald Spengler (1967), *op. Cit*, p.238

[392]- Ibid., p.283

lui est propre.

Cependant, nous constatons que de nombreux penseurs estiment que le concept de sort irréversible et le déterminisme historique ne sont qu'une manière de restreindre l'homme et sa liberté de volonté. Ainsi, l'idée du destin, chez Spengler, s'achève avec la mort de la liberté d'innovation chez l'homme, cette liberté étant la condition principale du développement de toute civilisation. D'ailleurs, cette question est cruciale, car nous pensons que l'une des raisons du déclin de la civilisation arabo-islamique, par exemple, est cet étouffement de la liberté d'innovation et de la volonté humaine. À notre avis, Spengler a eu tort de priver l'homme de sa liberté d'innovation et de le réduire à une simple "pauvre" machine ballotée entre les mains d'un destin inévitable et irréversible. Bien sûr, Spengler s'est ravisé et a refusé, en la matière, l'automaticité mécanique matérielle, mais il a fini par placer l'homme (d'abord occidental, puis l'homme en général) dans une position mécanique rigide, dans laquelle il est incapable d'innover et de créer. Une position qui l'a jeté dans les bras du fatalisme, le soumettant à un sort qui le ballotte à leur guise.

4.5. L'idée de cycle biologique de la civilisation ou de cycle successif de la civilisation.

En effet, pour comprendre la théorie de Spengler sur la civilisation, sa vie et le mécanisme de son développement, nous devons aborder brièvement un concept essentiel qu'il a développé, connu sous le nom de "cycle biologique de la civilisation" ou "cycle successif de la civilisation". Nous soulignons qu'Ibn Khaldoun a évoqué ce concept au XIVe siècle lorsqu'il parlait de la vie de l'État, de la civilisation et des étapes de son développement et de son effondrement : « L'Etat-civilisation, chez Ibn Khaldoun, s'établit dans plusieurs phases : phase de constitution et d'avancement, phase ou stade de force et de croissance, et la troisième phase, celle de chute et d'effondrement »[393]. Ibn Khaldoun a également soutenu que chaque État-civilisation devait obligatoirement passer par trois étapes et que chaque État finirait par tomber et s'effondrer. : « Quant à la principale raison de la chute de la civilisation, Ibn Khaldoun considère qu'elle est la perdition et la perte du tribalisme, c'est-à-dire le nationalisme, qui est la raison de l'émergence de l'État, selon lui. De même, la décadence et la corruption morales sont le résultat de la vie de luxe, de luxure et d'extravagance dans la phase de civilité, Spengler ou dans la vie de la Ville,

[393]- Nassar, Kassem, « les Facteurs d'émergence de la civilisation et des factures d'effondrement chez l'Ibn Khaldoun et Toynbee », Mémoire de master II, sous la supervision Barash, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, France, 2012, p.56

Ibn Khaldoun. Ces raisons sont aussi celles de l'effondrement de l'État – civilisation ».[394]

Si nous revenons au philosophe allemand Spengler, nous constatons qu'il considérait la civilisation comme un organisme vivant, ayant une naissance, une croissance, une prospérité, suivies d'une décomposition et d'une mort. Il exprime cette idée en disant que : « Toute civilisation connaît les mêmes étapes d'âge que connaît l'homme. Chaque civilisation a son enfance, sa jeunesse, sa virilité et sa vieillesse »[395]. Ainsi, Spengler compare la civilisation à l'être humain et son développement à celui de l'homme. Tout ce qui arrive à la civilisation en général, en termes de changements et de transformations, se produit également chez l'être humain, et vice versa. Autrement dit, la civilisation traverse les mêmes étapes de développement que les humains. Spengler considère l'histoire comme étant composée d'êtres vivants organiques, qui sont les civilisations. En effet, chaque civilisation ressemble à un élément organique. La naissance, l'évolution, le développement et l'effondrement d'une civilisation ne sont qu'un processus biologique, comparable à ce qui se passe au niveau des êtres vivants.

Ainsi, Spengler pense que l'histoire de chaque civilisation est l'histoire même de l'homme. Par conséquent, l'histoire générale n'est qu'une traduction et une expression de la vie de ces civilisations. Étant donné que les étapes que traverse chaque civilisation (naissance, évolution, développement et effondrement) sont les mêmes que celles vécues par toutes les civilisations, il est donc possible de prédire l'avenir de n'importe quelle civilisation, dès lors que l'avenir qu'elle connaîtra n'est que la réplique de celui des civilisations anciennes. Ici, nous discernons la direction que prend Spengler dans son étude des civilisations : celle du déterminisme historique.

Spengler prive ainsi l'homme de sa liberté et de sa capacité à changer son destin, ainsi que de choisir la construction et la formation de son avenir. À ce propos, Spengler déclare : « A chaque civilisation, à chacune des étapes de son adolescence, de sa maturation, de son effondrement, et à chacune de ses périodes, une durée déterminée qui se répète toujours emportant avec elle la confirmation d'un symbole, d'une loi et d'une conviction »[396] . Ainsi, chaque civilisation, selon Spengler, possède sa graine (semence), enfouie dans son sol. Cette semence commence à se développer lorsqu'elle découvre son principe spirituel, qui sert de base à sa renaissance. Enfin, nous pouvons dire que chaque civilisation a une permanence qui la régit et une loi

[394]- Ibid, P. 57
[395]- Oswald Spengler, (1967), *op. cit.*, p. 218
[396]- Ibid, p. 117

définissant son développement et sa croissance, similaires aux étapes de croissance des autres êtres vivants.

En effet, Spengler souligne dans le texte précédent que chaque civilisation possède son propre symbole ou code, qui la distingue des autres civilisations, ou, pour utiliser notre langage actuel, son propre mot de passe. La question qui se pose ici est donc la suivante : qu'entend Spengler par "symboles de civilisation" ?

Selon Spengler, il existe une caractéristique importante et distinctive de la civilisation, ou des civilisations en général, qui est celle du symbolisme et du code. Il estime que ce qui distingue les civilisations les unes des autres est le symbole. En effet, chaque civilisation a son symbole primitif, sur lequel elle s'appuie pour se développer, et qui constitue une véritable clé de compréhension de son histoire ainsi que de toutes ses autres manifestations, telles que les arts, les sciences, les systèmes politiques, économiques, culturels et sociaux.

Le code, selon Spengler, exprime la croyance fondamentale dont émane la civilisation. C'est lui qui définit ses autres croyances et organise sa vie, ses coutumes, ses sciences et l'ensemble de ses réalisations. Il est, enfin, une des manifestations de son existence. Spengler explique le symbole en disant : « Il est une indication palpable d'un incident qui a une conviction enfouie dans les profondeurs de l'intérieur, inaccessible par l'esprit ou par la compréhension, car il est n'est pas disponible pour tous. Il est uniquement disponible à ceux qui ont une conscience intérieure instinctive éveillée de manière continu »[397]. Ainsi, tout ce qui se trouve dans notre monde virtuel est un symbole représentant une signification particulière dans le monde réel. À ce sujet, Spengler déclare : « tout ce qui existe rayonne par le symbole »[398]

Ainsi, chaque civilisation exprime à la fois ses principes et ses croyances sous forme de phénomènes (événements historiques, sciences, arts, philosophies, etc.). Ces phénomènes sont des symboles propres à chaque civilisation, des codes que seul un esprit initié peut déchiffrer et comprendre. Selon Spengler, ils expriment et reflètent le monde réel, un monde qui est différent de notre monde illusoire et imaginaire.

Dans son livre *Le Déclin de l'Occident*, Spengler nous présente les symboles et codes de nombreuses civilisations humaines, comme les civilisations grecque, égyptienne, arabe et occidentale. Par exemple, il estime que « le code de la civilisation égyptienne est le chemin »,

[397]- Ibid, ,161.
[398]- Idem.

car l'esprit de cette civilisation semble suivre un chemin qui lui est prédestiné, qu'elle ne peut ni éviter ni changer. Spengler voit également que le premier symbole de la civilisation égyptienne est proche de celui de la civilisation chinoise, car les deux symboles représentent une tendance vers la profondeur. Cependant, dans le cas de la civilisation chinoise, l'individu erre dans le monde et finit par rejoindre le cimetière de ses ancêtres à travers la nature, sans être contraint de suivre un chemin prédestiné. »[399].

Ainsi, Spengler attribue à chaque civilisation un symbole primitif qui lui est propre et qui exprime son âme à travers ses différentes manifestations : spirituelles, politiques, techniques, littéraires, scientifiques, religieuses et sociales. Ce symbole primitif se révèle à travers un instinct brillant, orienté vers la connaissance de la sémiotique de la civilisation. Les propos de Spengler sur le symbole, qui distingue chaque civilisation des autres et préserve ainsi son caractère unique, sont très importants. Cela se rapproche de ce que nous disons aujourd'hui : chaque civilisation a sa propre culture, qui la différencie des autres. Cependant, malgré l'importance de cette idée, elle soulève de nombreuses questions et interrogations. Par exemple : si chaque civilisation possède son propre symbole, peut-on juger de l'importance d'une civilisation en fonction de l'importance du symbole qu'elle adopte par rapport aux autres ? Qui évalue la signification d'un symbole pour une civilisation par rapport à d'autres symboles et civilisations, d'autant plus que ces symboles sont souvent cachés au commun des mortels ? Ils ne semblent apparaître qu'à certains individus.

Par ailleurs, nous remarquons que les propos de Spengler s'approchent davantage de la métaphysique que de la réalité, même s'il affirme que ces symboles sont la véritable réalité, tandis que la vie que nous menons serait une réalité illusoire, derrière laquelle se cache la vraie réalité, représentée par ces symboles, que nous ne pouvons ni déchiffrer ni comprendre. Cela nous conduit à une contradiction apparente.

Enfin, il est important de souligner l'influence de Hegel sur Spengler, notamment dans son discours sur les symboles des civilisations. Hegel parlait d'un esprit universel absolu propre à l'histoire et aux civilisations, qui s'exprime à travers la philosophie, les arts, les sciences, etc. De plus, selon Spengler, toute civilisation est régie par un principe distinctif qui la différencie des autres, comme la civilisation chinoise, par exemple, qui est guidée par le principe de l'unité.

---

[399]- Brawal, Jamal, *séance culturelle entre la pensée de Malik bin Nabi et Oswald Spengler*, mémoire de master sous la supervision du Abdul Majeed Amrati, Université de Batna, Algérie, 2013, p. 162

4.6 - Les raisons ou conditions d'émergence de la civilisation selon Spengler.

Spengler, le philosophe allemand auteur de *Le Déclin de l'Occident*, nous a exposé sa théorie sur l'émergence des civilisations, notamment à travers leurs symboles. Selon lui, un ensemble de conditions ou de raisons doivent être remplies par un peuple ou un pays pour qu'une civilisation puisse émerger. La question qui se pose alors est la suivante : quelles sont les raisons qui, selon Spengler, conduisent à l'émergence d'une civilisation ? Comment une civilisation vit-elle le jour, selon lui ? À ce propos, Spengler explique : « La civilisation naît au moment où elle voit se réveiller en elle un grand esprit et se sépare de la situation spirituelle de l'enfance humaine initiale, éternelle. Elle s'isole pour devenir une forme de ce qui n'a pas de forme, et quelque chose de très limitée et vouée à la destruction à partir de ce qui est limité et éternel. Elle réalise son plein potentiel sous la forme de peuples, de langues, de sectes, d'arts, de pays et de sciences, puis elle meurt et revient à son état spirituel initial »[400]

En effet, la principale raison pour laquelle nous réitérons ici ce que nous avons dit précédemment sur la définition de la civilisation selon Spengler, est notre volonté de souligner la grande similitude entre les vues de Spengler et de son professeur Hegel concernant la civilisation, son essence, son devenir, ainsi que la méthode permettant d'y parvenir et de s'y exprimer.

Nous retrouvons cette similitude entre Hegel et son élève Spengler dans les termes employés par ce dernier, lorsqu'il déclare qu'un grand esprit, une puissance cachée ou un esprit absolu, vit dans une sorte de cécité, jusqu'à ce qu'il décide, à un certain moment, de s'exprimer à travers son incarnation dans une civilisation particulière. Il s'exprime alors à travers la littérature, les arts, la philosophie, etc. Cet esprit, bien entendu, est celui qui régit le mouvement de l'histoire, ses personnages et ses événements. Spengler poursuit en disant : « Cette âme, quand elle essaie de réaliser son potentiel s'expose à de multiples forces externes. Celles-ci sont les forces du chaos qui la détruit à l'extérieur comme de l'intérieur sans que l'on en ait conscience, ensuite, le chaos et l'inconscience sombre submergent le sol, mais elle impose son image sur cet état. Ainsi, un conflit entre l'esprit et les forces chaotiques constitue l'ensemble de l'histoire de la civilisation »[401]

Par ces mots, Spengler nous résume toute l'histoire des civilisations. Il en définit la nature, les étapes, ainsi que les raisons de leur formation et de leur effondrement. Il exprime également

[400]- Oswald. Spengler (1967), op. *Cit.* p.114
[401]- Ibid. p.115

son pessimisme en affirmant que l'histoire de toute civilisation est un conflit constant entre l'esprit et les forces chaotiques. Nous allons tenter d'analyser cette définition de Spengler en nous appuyant sur les opinions de certains penseurs et chercheurs concernant le mécanisme et les raisons de l'émergence des civilisations.

Par exemple, le chercheur Gauvin Mathieu déclare à ce sujet : « Cet esprit -l'âme- peut être décrit comme un sentiment très profond qui s'est fermenté et s'est formé au cours d'une longue évolution et s'est développé dans un monde hostile, chaotique et meurtrier. Autrement dit, c'est le produit d'une inquiétude cosmique née de la volonté de survie psychologique. C'est une créature spirituelle primitive antérieure à la civilisation et qui se compose d'un ensemble de forces qui s'organisent et tentent d'organiser un monde qu'elles ignorent, pour le rendre moins terrifiant, ou plutôt, c'est une tentative de répondre à tous les puzzles de l'univers et est donc un élément interne des peuples »[402]. De ce qui précède, nous pouvons dire que cette « âme », chez Spengler, est une entité spirituelle composée d'un ensemble de forces anarchiques en conflit, cherchant à s'exprimer à travers leur propre autorégulation et la définition de leurs objectifs dans leur émergence ou apparition dans le monde réel. Cette âme est enfermée au sein des peuples, mais, à elle seule, elle ne peut créer une civilisation. Selon Spengler, elle a besoin de conditions et de circonstances extérieures pour que, à partir de cette âme, la civilisation ou la culture prenne forme, alors qu'elle était initialement informe, sans contours précis.

Deuxièmement, nous déduisons de la définition de Spengler que cette âme est, d'une part, emplie de vie et d'énergie, s'exprimant à travers les peuples, les arts, les pays, les religions, les doctrines philosophiques, les sciences et les savoirs. D'autre part, cette âme nécessite un sol fertile, un terrain propice à sa croissance. Toute civilisation a ainsi besoin d'un territoire géographique spécifique, mais aussi de conditions particulières (sociales, économiques, religieuses et culturelles) qui lui sont favorables et qui peuvent ne pas l'être pour d'autres civilisations. Il n'est donc pas surprenant de constater que les civilisations émergent souvent près des grands fleuves, dans les zones côtières ou dans les plaines agricoles fertiles.

Nous avons donc tenté d'expliquer la nature de la civilisation selon Spengler, en définissant son essence et ses caractéristiques. Elle est, comme l'affirme Spengler, une transition de l'indéfini au défini, du non-être à l'être. Mais une question cruciale demeure : quelles sont les raisons qui

[402]- Mathieu, Gauvin : *« Oswald Spengler, de la philosophie de l'histoire à la philosophie politique »*, mémoire présenté à la Faculté de philosophie, Université Laval Québec, 2006, p. 24 – 25

poussent cette grande âme à s'éveiller à un moment et un lieu précis ? En d'autres termes, quelles sont, selon Spengler, les raisons qui conduisent à l'émergence des civilisations ?

Nous avons souligné que cette âme doit faire face à des forces externes nombreuses pour pouvoir se former et émerger. Il existe un conflit perpétuel entre l'âme et ces forces, et l'âme finit par triompher pour se manifester et se libérer de l'inquiétude cosmique. Le moteur principal de son émergence est son désir de survie. En somme, il y a un élan interne à cette grande âme, qui l'aide à s'affirmer, à apparaître et à triompher des défis extérieurs (ces conditions et forces qui la confrontent).

En réalité, le chercheur égyptien Ahmad Sobhi, dans son livre *Dans la philosophie de l'histoire*, considère que ces raisons ne sont que des défis externes, associés à un sentiment interne de danger ressenti par l'âme. Ces deux facteurs conduisent, selon Spengler, à l'émergence de la civilisation. Ahmad Sobhi affirme à ce propos : « L'apparition de la civilisation chez Spengler exige la présence de deux facteurs : d'abord, l'existence d'une entité indépendante dotée de ses propres caractéristiques, ensuite, la présence d'événements extérieurs, qui souvent entretiennent une relation de défi avec cette entité. Cette interaction détermine le comportement de l'entité sur une longue période. Cependant, tous les événements ne touchent pas l'entité dans son essence. De nombreux incidents n'affectent que la surface de sa vie. C'est seulement lorsque l'événement pénètre profondément dans l'essence même de l'entité que l'âme révèle sa crainte face à ce qui menace son identité, une crainte qui trouve sa source dans l'ignorance du destin. »[403]

Ainsi, ces événements extérieurs menacent l'entité, mais ils doivent être suffisamment significatifs et atteindre un degré de menace suffisamment élevé pour déclencher la réaction de l'entité et l'inciter à émerger et à se défendre. Nous notons également que la peur est l'un des motifs fondamentaux qui poussent l'âme à défendre son être et son existence contre ces défis. La peur et l'anxiété sont donc des facteurs essentiels au progrès de la civilisation. Cependant, on constate une ambiguïté dans les propos de Spengler et dans son interprétation des raisons d'émergence des civilisations. Ses idées relèvent davantage de l'imagination, se rapprochant plus de la poésie que de la philosophie et de la logique. Une fois de plus, nous soulignons la grande similitude entre les idées de Spengler et celles de Hegel sur l'âme infinie.

Par ailleurs, nous verrons plus tard que ces facteurs et raisons d'émergence de la civilisation

[403]- Sobhi Mahmoud Ahmed, (1975), *op. cit*, p. 245

chez Spengler fournissent un point de départ au philosophe Arnold Toynbee dans l'explication de sa théorie sur le défi et la réponse, qu'il a développée et structurée comme des facteurs d'émergence des civilisations.

Il est donc utile d'étudier la civilisation selon Spengler en examinant certaines de ses caractéristiques ainsi que les relations entre les civilisations. C'est un sujet central de notre thèse, à savoir la relation entre les civilisations. La question qui se pose est donc : quelle est la nature et les caractéristiques de la civilisation selon Spengler ? Quel est son point de vue sur les relations entre les civilisations ? En réalité, Spengler considère que la civilisation est un ensemble complexe ; elle constitue l'unité de l'étude historique, et non l'État, comme le pensait Ibn Khaldoun. Cela signifie que l'histoire, selon Spengler, est une trajectoire composée de civilisations successives de manière cyclique. Cette unité de civilisation se manifeste à travers l'art, la religion, la philosophie, la politique et d'autres réalisations humaines, qui sont considérées comme l'identité propre à chaque civilisation.

Spengler considère que chaque civilisation possède son caractère spécifique et ses particularités propres. Par conséquent, il n'existe pas de concordance entre deux civilisations tout au long de l'histoire. À ce sujet, Spengler déclare que : « Toute civilisation possède un style complet dans sa particularité et elle comprend le monde en tant que nature. En d'autres termes, chaque civilisation a son propre caractère que personne ne peut posséder de la même manière. Mais, toute civilisation, y compris les gens qui la composent, possède aussi, dans une certaine mesure, un type précis et particulier de l'histoire »[404]. Ainsi, chaque civilisation possède une entité propre qui la différencie des autres. Cela signifie que chaque civilisation est un univers fermé sur lui-même, rendant impossible toute communication entre les civilisations.

À première vue, il peut sembler qu'il existe une contradiction dans les propos de Spengler. Comment concilie-t-il son affirmation selon laquelle toute civilisation est un monde clos, avec son discours sur la similitude des étapes traversées par les civilisations ? Sur la base de cette similitude, nous pourrions en effet prédire l'avenir des civilisations et déterminer à l'avance leurs trajectoires et leur développement. Spengler tente d'expliquer cette apparente contradiction en affirmant que la ressemblance entre les civilisations est extérieure. Elle se manifeste dans leur évolution générale, caractérisée par des stades similaires et successifs. En revanche, la différence entre les civilisations se manifeste dans leur contenu intérieur, c'est-à-dire dans l'âme et l'esprit de chaque civilisation.

[404]- Oswald Spengler (1967), *op. cit.,* p.255-256

À cet égard, le penseur égyptien Abdul Rahman Badawi affirme : « Ceci s'explique par le fait que les civilisations sont l'expression de l'esprit, lequel diffère d'une civilisation à une autre, tant dans leur essence que dans leur style. Si des facteurs externes influençant deux civilisations se réunissent, ces éléments agissent alors de manière opposée à la direction que prend l'autre civilisation. La raison fondamentale est que chaque civilisation ne peut intégrer ces éléments qu'en les renvoyant à leur propre nature. Ainsi, ce qui constitue une vérité pour une civilisation ne l'est pas nécessairement pour une autre »[405].

Nous pouvons donc affirmer que les civilisations sont totalement indépendantes les unes des autres, chacune d'elles s'étant renfermée dans un cercle, où seules des fenêtres laissent entrer ce qui est en harmonie avec son essence et son âme. Toute ressemblance n'est alors qu'apparente. Ainsi, selon Spengler, toutes les civilisations traversent les mêmes stades, mais cela n'est qu'un aspect extérieur. En revanche, elles diffèrent les unes des autres en raison de leurs âmes intérieures distinctes. Spengler rejette l'idée d'une influence mutuelle entre les civilisations, la considérant comme une chimère, car, selon lui, il n'existe pas de fondement commun entre toutes les civilisations ; chacune porte des visions et des concepts qui lui sont propres.

Spengler, le philosophe allemand, exprime ainsi son accord avec sa propre doctrine et les idées qu'il défend concernant les civilisations. Il ne croit pas en aucune forme de relation entre elles, les voyant comme des cercles se refermant sur eux-mêmes, à l'image de son propre repli intellectuel. En réalité, Spengler considérait la défaite de l'Allemagne pendant la Première Guerre mondiale comme une défaite des principes moraux élevés et comme un échec de la civilisation, du développement et de la sophistication. Il annonça ainsi le déclin complet de la civilisation occidentale, corrélant la chute de l'Allemagne à celle de la civilisation occidentale dans son ensemble, comme s'il n'existait pas d'autres civilisations dans le monde. Ainsi, contrairement à Toynbee, Spengler ne croit en aucune forme de dialogue ou de rapprochement entre civilisations. Pour lui, le déclin et l'effondrement constituent un destin inévitable de la civilisation occidentale.

En effet, dans son livre *Le Déclin de l'Occident*, Spengler décrit quatre étapes fondamentales que toute civilisation doit traverser au cours de son développement, y compris la civilisation occidentale, qui fait l'objet de notre recherche. Selon Spengler, cette dernière a déjà traversé certaines de ces étapes et se trouve désormais à l'étape finale. Il considère que chacune de ces

[405]- Badawi, Abdul Rahman, Spengler, Dar monde Koweït – Francis, Koweït, 1982, p.126

quatre étapes correspond aux saisons de l'année, à savoir : le printemps, qui se caractérise par l'ère de l'efficacité spirituelle de la civilisation, l'été de la civilisation, qui est l'époque dans laquelle cette efficacité spirituelle arrive à maturation, l'automne de la civilisation, période dans laquelle règne la domination de l'analyse intellectuelle et l'abandon des valeurs spirituelles et du sentiment de l'existence comme une force. Enfin, l'hiver de la civilisation dans lequel la civilisation épuise tous ses potentiels internes, et se déplace vers les intérêts matériels, l'ouverture à l'extérieur et la souveraineté du sentiment d'existence en tant que valeur.

Ainsi, Spengler compare les étapes de la civilisation aux successions des saisons, et cette analogie s'applique également à la civilisation occidentale, qui, selon lui, traverse ces quatre saisons :

1- La saison du printemps (celle des valeurs des nobles) correspond à la première phase du cycle de vie de la civilisation occidentale, selon Spengler. Il situe le début de cette période à l'aube de l'ère romaine gothique, vers l'an 900, et celle-ci se prolonge jusqu'au XVe siècle. Spengler déclare : « C'est ainsi que la civilisation occidentale reçut l'âme du printemps, qui lui a insufflé le frisson de l'innovation et de la vie remplie, et tout est devenu le prélude de la naissance d'un nouvel esprit »[406]. Enfin, l'une des caractéristiques de ce stade, sur le plan politique, est la reconnaissance par le gouvernement de la souveraineté du système féodal, ainsi que le contrôle exercé par les nobles féodaux et le clergé sur la société. Sur le plan artistique et architectural, cette période se distingue par la construction de cathédrales, ainsi que par l'art du vitrail et la sculpture.

2- L'été (la réforme religieuse) : Le début de l'été de la civilisation occidentale est fixé au XVe siècle et s'étend jusqu'à la fin du XVIIe siècle, englobant la Renaissance. Cette période est marquée par l'émergence d'un système antiféodal, une résistance croissante à l'autorité de l'Église, ainsi que par l'essor de la bourgeoisie dans les villes. Elle se caractérise également par la création des États modernes et l'apparition du mouvement de réforme religieuse.

3- L'automne (la bourgeoisie et l'âge des Lumières) : Cette phase débute au XVIIIe siècle et se termine au XIXe siècle. Elle est marquée par des révolutions contre des régimes établis, notamment les révolutions française et américaine, ainsi que par le règne de l'âge des Lumières. « Ce stade est caractérisé par la foi en la capacité absolue de l'esprit. »[407]. Nous remarquons

[406]- Brawal, Jamal, *séance culturelle entre la pensée de Malik bin Nabi et Oswald Spengler*, mémoire de master, 2013, p. 108
[407]- Ibid, p. 109

donc que Spengler associe le déclin de la civilisation occidentale à l'émergence de révolutions de libération au sein des pays européens. Ces révolutions ont, dans une certaine mesure, libéré les peuples du joug de la propriété féodale, ainsi que de l'injustice, de la tyrannie et de l'esclavage qui caractérisaient l'existence de l'homme occidental

4- L'hiver (la Civilité ou l'urbanisme) : Ce stade représente la phase de civilité de la civilisation occidentale. Il s'étend du XIXe siècle jusqu'à l'année 2200, moment où cette civilisation, comme d'autres avant elle, rencontrera son destin inévitable. Spengler affirme : « Après quelques siècles à dater d'aujourd'hui, il n'y aurait pas de civilisation occidentale et il n'y aurait pas plus d'Allemands, de Français et de Britanniques qu'il y avait de Romains à l'époque de Justin »[408]. Il dit aussi : « Alors, aucune autre civilisation et aucun modèle humain dans lequel l'histoire du monde ne se formera de manière efficace comme celle que nous voyons pour la conscience avertie »[409]

Ainsi, il s'agit du comble du pessimisme et d'une perspective sombre quant à l'avenir dans son ensemble, en particulier celui de la civilisation occidentale, qui, selon lui, sera inévitablement vouée à la décroissance puis à l'extinction. Spengler ne s'est pas arrêté là : il a même nié la possibilité d'émergence de toute autre civilisation humaine. Cela rappelle Hegel, le philosophe allemand, qui a refermé la porte de l'histoire et de l'avenir humains, ou encore Marx, qui a clos l'histoire humaine avec la dernière phase de développement de la société : le communisme. À ce sujet, Spengler déclare : « Et peut-être quand la civilisation occidentale épuise ses raisons d'être et s'éteint à l'heure dite, à ce moment-là, jamais, aucune autre civilisation et aucun modèle humain dans lequel l'histoire du monde ne se formera de manière efficace comme celle que nous voyons pour la conscience avertie »[410]

Spengler éprouvait une profonde tristesse en constatant ce qu'était devenue la civilisation occidentale contemporaine après la Première Guerre mondiale, et en particulier son pays d'origine, l'Allemagne. Cela l'a conduit à s'intéresser d'abord à l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine, puis à l'étude des civilisations humaines précédentes. Il en est arrivé à la conclusion que la civilisation occidentale, comme toutes les autres, se détériorerait et finirait par s'effondrer. Il est même allé plus loin en déterminant la durée de son existence, qu'il situe

[408]- Spengler Oswald, *L'homme et la technique*, traduit par Charles Francis Atkinson, une contribution à une philosophie de la vie, partie 1, p 59
[409]- Ibid, p. 91
[410]- Oswald Spengler, op. *cit.,* p.59

entre 900 après J.-C. et 2400 après J.-C. Autrement dit, selon les calculs de Spengler, il ne reste qu'environ un siècle et demi à vivre pour la civilisation occidentale, après quoi elle disparaîtra.

Après avoir étudié la définition que Spengler donne de la civilisation, sa nature, ainsi que certaines de ses caractéristiques, et après avoir examiné les raisons de l'émergence des civilisations selon lui, nous avons également abordé son point de vue sur la nature des relations entre les civilisations. De plus, nous avons pris connaissance de certaines de ses idées concernant la succession cyclique des civilisations. Nous avons conclu qu'il comparait les civilisations humaines à des êtres vivants, qui suivent un cycle évolutif particulier auquel elles ne peuvent ni déroger ni s'opposer. Après tout cela, nous arrivons au dernier volet de notre étude de Spengler à savoir les causes et les facteurs qui conduisent au déclin de la civilisation occidentale en particulier, ainsi qu'à celui des autres civilisations humaines en général.

4.7 - Les causes et facteurs du déclin de la civilisation occidentale et des autres civilisations humaines en général.

Ainsi, nous pouvons nous demander, à la suite de Spengler, quelles sont les raisons qui conduiront à l'effondrement de la civilisation occidentale contemporaine. Plus précisément, quelles sont les indications et les preuves fournies par Spengler pour démontrer la validité de sa théorie concernant cet effondrement imminent ? Spengler affirme : « les civilisations, les peuples, les langues, les faits, et la nature sauvage prospèrent. Ils vieillissent aussi tout comme des chênes et des pins [...] A chaque civilisation son propre potentiel nouveau pour s'exprimer. C'est cette expression qui naît, qui mûrit, qui se désintègre et ne revient jamais. En effet, la civilité est le sort inévitable de la civilisation, c'est le produit de la chose, qui devient, une chose qui succède à une autre dans un état de devenir, c'est le cas de la mort qui suit la vie »[411] . En d'autres termes, nous pouvons conclure que la civilisation ne se renouvelle pas et ne connaît pas de nouvelle renaissance après sa disparition. Elle n'a ni racines ni branches, et ne peut se réinventer une fois qu'elle a atteint la vieillesse. À travers les propos de Spengler, nous constatons que le premier facteur de déclin et de disparition d'une civilisation est son entrée dans la phase de "civilité" ou d'urbanisation, en plus du destin inévitable auquel chaque civilisation est soumise. Ces causes peuvent donc être résumées en trois raisons fondamentales : la civilité, le destin, et le déclin des valeurs nobles aristocratiques au profit des valeurs populaires.

[411]- Ibid, p. 309

Nous avons déjà mentionné la notion de civilité ou d'urbanisation, car elle est considérée comme un concept clé dans la philosophie de Spengler, représentant une étape cruciale dans le développement des civilisations en général. Cependant, dans son ouvrage *Le Déclin de l'Occident*, Spengler traite de la civilité comme d'une cause majeure du déclin. Selon lui, ce déclin est inévitable pour la civilisation occidentale contemporaine, d'autant plus qu'elle est entrée dans cette phase décisive dès le XIXe siècle. En réalité, pour Spengler, le problème de la "civilité" se manifeste lorsque la force de l'aspect matériel et technique croît au détriment des dimensions spirituelles, morales et intellectuelles. Il a particulièrement étudié la civilisation occidentale en s'appuyant sur une méthode comparative générale pour tenter de valider ses jugements et conclusions. Il déclare que : « Ma philosophie, qui m'est propre, est capable de n'exprimer et de ne refléter que l'Esprit occidental, distinct de l'esprit indien et de l'esprit classique, etc. dans la phase de civilité, actuelle, cette phase est déterminée par les concepts de son monde et son étendue scientifique, ainsi que le cercle de son impact et de son influence »[412]. Spengler considère que le stade de la « civilité », tel que le traverse la civilisation occidentale, est celui qui la domine, à travers ses symboles manifestes ainsi que ses expressions scientifiques, techniques et matérielles. Grâce à sa philosophie, Spengler est capable de déduire et d'observer les effets de cette phase de civilité sur la civilisation occidentale. Il écrit, ailleurs dans son ouvrage, à propos de la « civilité » : « Cette civilité le monde occidental l'a coupée au XIXe siècle »[413]

Ainsi, selon les propos de Spengler, qui ne nous apportent pas beaucoup de preuves de leur validité, la civilisation occidentale contemporaine est en proie à la civilité depuis le XIXe siècle. Cependant, nous posons à Spengler une question simple : Monsieur Spengler, selon vos calculs, si la civilisation occidentale contemporaine est entrée dans le stade de la civilité dès le XIXe siècle, pourquoi ne s'est-elle pas effondrée aujourd'hui, alors que nous sommes au XXIe siècle ? Ou bien souhaitez-vous, monsieur, parler de la chute de la classe que vous avez toujours défendue, à savoir l'aristocratie royale dirigeante, face à la montée de la classe moyenne bourgeoise ? D'un autre côté, Spengler considère également que le colonialisme, tel qu'il a été pratiqué par les anciens empires coloniaux (comme les empires égyptien, chinois et indien), est un symbole du tourment et de la mort des civilisations, et en particulier de la civilisation occidentale. Spengler affirme : « Le colonialisme est un le symbole qui exprime l'agonie et la mort de la civilisation occidentale, la vitalité de la civilisation humaine se déplace dans son

[412]- Oswald. Spengler: (1967), op. *cit*, p.58.
[413]- Ibid, p. 44

orbite vers l'intérieur, alors que la vitalité de l'homme civil se déplace vers l'extérieur »[414] .

Ainsi, Spengler estime que le plus grand symbole de l'entrée dans la phase de civilité de la civilisation occidentale est le « symbole colonial », qu'il considère comme l'un des premiers signes annonçant la décadence et l'effondrement.

Il convient de préciser que lorsque Spengler s'est opposé au colonialisme, la raison de son objection n'était pas qu'il le voyait comme une agression, une occupation, une oppression ou une privation de liberté pour les peuples colonisés. En d'autres termes, Spengler ne se préoccupait pas du sort des peuples colonisés. Sa critique du colonialisme repose plutôt sur le fait que, selon lui, la colonisation par l'Europe occidentale a, d'une certaine manière, conduit au départ des Allemands de l'Ouest au-delà des frontières européennes. Cela les a forcés à interagir avec des peuples que Spengler considérait comme inférieurs, des peuples avec lesquels, selon lui, il ne fallait ni traiter ni interagir. Il pensait que ces relations compromettaient l'unicité, la distinction et la supériorité de l'homme occidental sur le reste des peuples. Nous pensons que c'est là la lecture correcte de ce qui se cache entre les lignes des mots et des écrits de Spengler.

En fait, Spengler tente de nous expliquer la gravité de cette étape en évoquant ses effets négatifs sur l'homme occidental, qu'il s'agisse de ses valeurs, de ses normes morales, de ses relations avec les choses ou de ses relations sociales avec autrui. Il déclare *:* « L'homme de l'étape de la civilité est un homme stérile, non productif. Il n'est pas lié à la terre par un attachement intérieur et ne confère à ses produits aucune valeur morale, seulement une valeur matérielle »[415]. Ces propos de Spengler nous rappellent certaines idées de Rousseau, dont nous avons discuté dans le premier chapitre de la thèse, lorsque nous avons examiné la critique de Rousseau à l'égard de la société civile et de l'état civil. Cependant, la différence entre eux réside dans le fait que Rousseau fut l'une des causes de la Révolution française, tandis que Spengler, à l'opposé de Rousseau, critiquait ces révolutions.

Spengler poursuit sa description des effets négatifs de la phase de civilité sur les sociétés et la vie en Europe occidentale, en déclarant : « Lors de l'émergence de la civilité mondiale, l'argent exerce un contrôle ferme sur l'économie mondiale. C'est dans ce contexte de souveraineté de l'argent que l'industrie et la machine se renforcent dans les villes, jusqu'à ce que la plupart des forces naturelles soient assujetties à l'intérêt de l'homme, dont la principale préoccupation est

---

[414]- Ibid, p. 48

[415]- Brawal, Jamal, séance culturelle entre la pensée de Malik bin Nabi et Oswald Spengler, mémoire de master 2013. P 245

liée à l'exploitation de la nature à son service. L'industrie et le progrès mécanique lui permettent d'atteindre cet objectif »[416]. On peut donc dire que, lors de l'étape de la civilité dans la vie d'une civilisation, l'homme devient improductif, stérile et dépourvu de toute capacité de créativité et d'innovation. Ainsi, la civilité imprègne tous les aspects de la vie de la civilisation, en particulier les dimensions économique, morale, intellectuelle et créative, et les transforme radicalement.

Dans le cadre de notre recherche sur les causes du déclin de la civilisation occidentale contemporaine selon Spengler, ce philosophe allemand affirme qu'une autre cause conduisant à ce déclin est **inévitablement le destin**. En effet, nous avons précédemment abordé la notion de destin comme l'un des concepts importants de la philosophie de Spengler, car il représente, selon lui, une loi historique inévitable et infaillible que toute civilisation doit respecter. Cependant, ailleurs dans son livre *Le Déclin de l'Occident*, Spengler évoque le destin comme une cause fondamentale d'effondrement, ce qui semble inévitable pour la civilisation occidentale contemporaine.

Spengler estime que chaque civilisation est condamnée et que la civilisation occidentale, comme d'autres civilisations, a son propre destin qu'elle affrontera inévitablement. Ainsi, il remplace l'idée d'une approche logique par celle du déterminisme historique, dont la compréhension se réalise par l'expérience directe, et non par l'expérimentation scientifique mécanique.

Comme nous le savons, lorsque Spengler parle de "destin", il fait référence à une volonté divine, un facteur sur lequel l'homme n'a aucun contrôle, une sorte de force ou de volonté extérieure imposée à l'homme. Par conséquent, la promotion de la civilisation ou son déclin ne dépendent pas des lois de la nature ou des lois scientifiques, mais de forces plus grandes, que Spengler décrit comme la puissance du déterminisme. En vérité, selon lui, l'avenir de l'Occident, à la lumière de cette idée de déterminisme, est sombre, dépourvu d'un esprit optimiste et créatif capable de trouver des solutions aux problèmes, quel que soit leur type. Cet avenir se dirige vers l'abîme et est dominé par le désespoir et l'impuissance. Par ailleurs, Spengler ne nous conseille pas de résister à ce destin ; il ne nous exhorte pas à lutter contre la fatalité. À ce propos, il a déclaré : « Cette réalité peut effectivement provoquer en nous douleur et lamentations (pleurs). En fait, elle assèche la philosophie et la poésie pessimistes tirant de leurs yeux des larmes, mais nous ne pouvons pas en changer ou en modifier quoi que ce soit et nous ne pouvons

[416]- Ibid, P. 246

jamais remettre en question l'expérience historique pratique »[417].

Enfin, Spengler termine son exposé dans un état de désespoir et de résignation face aux incidents et aux événements historiques, comme une sorte de soumission à la fatalité et au destin inévitables. Il dit, pour décrire l'homme occidental qui cherche à restaurer l'expérience culturelle : « Quelle serait notre position à l'égard d'un homme debout en face d'un bassin minier dont il a épuisé le contenu ? Ce propos est un mensonge en soi »[418]. Nous observons le sommet du pessimisme chez Spengler face à l'avenir de la civilisation occidentale, qui, selon lui, n'a aucun moyen de faire face à son destin sinon de s'asseoir et d'attendre son issue inévitable.

Ici, nous devons nous poser une question importante : Spengler s'est-il éloigné de l'analyse holiste du cours et de l'évolution de l'histoire ? En vérité, la réponse à cette question est négative. L'affirmation de Spengler selon laquelle tout ce qui se passe dans l'histoire a son propre destin, déterminé par une puissance cachée et supérieure, inconnue de nous, témoigne d'une certaine adhésion à l'universalité de l'histoire. En effet, dans cette perspective, le facteur explicatif est le destin, tandis que les événements historiques constituent le facteur expliqué. Ainsi, Spengler n'a pas réussi à se débarrasser de l'idée d'holisme historique (même s'il pense y être parvenu). Spengler croit donc en l'idée d'un destin qui conduit à la fin de la civilisation occidentale, à savoir la civilité, la technique mécanique, qui constitue le point d'effondrement de cette civilisation contemporaine, comme cela a été le cas pour les civilisations anciennes qui l'avaient précédée.

Il existe également une autre raison au déclin de la civilisation occidentale contemporaine, que Spengler appelle le déclin des valeurs aristocratiques au profit des valeurs populaires. Pour Spengler, l'histoire réelle commence avec l'émergence de deux classes : la classe des nobles et la classe du clergé. L'histoire repose sur ces deux classes, qui s'appuient sur une troisième classe, celle des agriculteurs.

Cependant, avec l'apparition et le renforcement des villes européennes, une nouvelle classe émerge, qui méprise la noblesse et le clergé. Spengler considère cette classe comme villageoise, assimilée à une nouvelle barbarie. Il est donc important de noter que Spengler ne reconnaît pas l'égalité entre les peuples d'un même pays, c'est-à-dire l'égalité en droits et en devoirs. Au

[417]- Oswald Spengler, *op. cit.*, p.102
[418]- Ibid, p. 104

contraire, il croit en une société de classes, dans laquelle une petite élite contrôle l'ensemble des segments de la société. Par conséquent, nous concluons que Spengler rejette également la démocratie, dont l'une des significations et des objectifs est que la majorité gouverne la minorité. Il dit : « Au stade de la civilité, on voit l'absence des nobles aristocrates et la faiblesse grandissante de leurs valeurs, valeurs de générosité, de chevalerie, de fierté et de respect de soi, de confiance, pour être remplacées par des valeurs matérialistes et scientifiques. Des familles disparaissent complètement avec leurs propriétés et leurs valeurs ancestrales. Ainsi, lorsque les aristocrates abandonnent le champ de l'action dans l'histoire alors l'histoire s'arrête et n'évolue plus, elle stagne et se meurt »[419].

Ainsi, selon Spengler, avec la disparition de la noblesse et du clergé, la civilisation occidentale est perdue. La raison en est l'émergence de la classe bourgeoise, qui a abandonné les valeurs d'honneur et de bonne morale. Cependant, nous savons que la civilisation occidentale s'est construite, pour son émergence, sur les épaules et grâce aux efforts de la classe bourgeoise dans les sociétés européennes.

En réalité, Spengler a observé la dégénérescence des valeurs aristocratiques sous la pression des révolutionnaires populaires et des syndicats ouvriers, ce qui l'a conduit à prédire la dislocation de l'Occident, qui appartient en fait à la classe des nobles allemands. Si l'on demande à Spengler quelles capacités et compétences possèdent les membres de la noblesse, qui lui ont fait lier l'effondrement et la désintégration de la civilisation occidentale à l'affaiblissement de l'autorité de ces nobles, nous ne nous attendons pas à une réponse de sa part. Nous pensons cependant que la compétence et la capacité fondamentales de ces nobles résident dans leur appartenance à cette classe. Ainsi, nous pouvons remettre en question la validité des conclusions et hypothèses que Spengler nous présente.

Pour Spengler, les créateurs d'histoire sont une petite minorité, une élite portant les valeurs des nobles aristocrates. Ces créateurs d'histoire ne proviennent pas du peuple, ni à travers des élections ni par des compétences particulières. Leur chute sera inévitable et irréversible, à cause de la transformation de leurs valeurs en valeurs populaires, ce qui signifie la fin de l'histoire consciente ou l'existence pure, ou le retour à la "non-histoire". Spengler dit à ce propos : « Les grands événements dans l'histoire n'ont pas été réalisées par les peuples, mais ont créé les peuples […] Les peuples ne sont que le produit de la civilisation et non les créateurs de la

[419]- Ibid, p.514-515

civilisation »[420]

Il nous donne des exemples de ces peuples en disant : « Quant aux peuples qui suivent la civilisation, on peut les appeler, en nous basant sur l'exemple le plus pertinent et le plus connu chez nous, celui des égyptiens d'après les époques romaines, peuple des agriculteurs »[421]. Ainsi, Spengler clôt son propos en affirmant que la civilisation occidentale a épuisé toutes ses capacités internes et externes et qu'elle est maintenant en train d'attendre son destin, son effondrement inévitable.

Il convient de préciser que les idées et les positions de Spengler ont été, en général, l'objet de nombreuses critiques, ainsi que son livre *Le Déclin de l'Occident*. Mais malgré toutes les critiques adressées à la théorie de Spengler et à ses idées en général, et malgré les objections que nous avons formulées contre certaines de ses conceptions, nous devons reconnaître que la philosophie de Spengler était une véritable expression d'une période difficile, traversée par les pays européens en particulier et le reste du monde en général. Spengler représentait une crise réelle que connaissait la pensée occidentale à cette période historique troublée dans laquelle il a vécu. Nous ne pouvons nier que les idées et la théorie de Spengler constituaient une véritable rébellion contre la réalité de son temps. Ainsi, Spengler a tenté de s'évader dans un passé qu'il croyait meilleur que la réalité qu'il rejetait. Peut-être que cette évasion vers le passé lui offrait un certain sentiment de confiance en lui et de réconfort.

[420]- Ibid., p.233
[421]- Ibid., p.240

Chapitre VII : La perspective optimiste sur à l'avenir de la civilisation occidentale, Toynbee comme exemple

Dans ce chapitre, nous tenterons de répondre aux problématiques que nous avons soulevées dans la deuxième partie de la thèse, en relation avec nos questions sur l'avenir ou le destin de la civilisation occidentale, selon Spengler et Toynbee. Nous examinerons le débat entre le pessimisme d'une part et l'optimisme d'autre part concernant le destin de la civilisation occidentale. Enfin, nous aborderons la problématique de la relation entre les deux concepts de progrès, que nous avons étudiés dans le deuxième chapitre de la thèse, en mettant en lumière leur rapport au concept de civilisation et à l'optimisme, traditionnellement associé au progrès dans la pensée occidentale.

Concernant la question de l'avenir de la civilisation occidentale, entre Spengler et Toynbee, nous avons vu dans le chapitre précédent comment Spengler a déclaré explicitement et clairement la fin de la civilisation occidentale et son déclin. Cela s'est fait lorsqu'il a précisé une date pour cette fin : l'année 2200. Spengler, si nous nous en souvenons, nous a fourni un ensemble de raisons, parmi lesquelles des raisons logiques, telles que l'état de déclin des valeurs élevées, morales et humaines en général, dont certaines sociétés européennes peuvent souffrir. D'un autre côté, les valeurs matérialistes et de consommation ont progressé, prenant le contrôle de nos vies, au point que nous sommes devenus comme des machines, avec pour principale préoccupation de satisfaire nos désirs.

Nous nous rappelons également, parmi les raisons présentées par Spengler, la fatalité historique ou le destin inévitable, contrôlé par des forces cachées. Selon lui, la civilisation occidentale doit vivre ce destin, tout comme les autres civilisations humaines, et donc son avenir sera marqué par la chute. En revanche, nous avons Toynbee, le philosophe britannique qui, à notre avis, est le mieux placé pour répondre au pessimisme de Spengler. Nous essaierons d'expliquer en détail sa théorie sur les raisons de l'émergence des civilisations, les raisons de leur déclin, ainsi que les conseils les plus importants qu'il a donnés à la civilisation occidentale. Nous aborderons aussi les arguments clés qu'il a présentées pour contredire les affirmations de Spengler, que nous étudierons en détail dans ce chapitre.

En fait, dans le cinquième et sixième chapitre, nous avons abordé une forme de controverse et de débat intellectuel entre deux écoles de pensée de la pensée occidentale. Nous avons appelé la première tendance "tendance pessimiste", et les partisans de cette tendance, que nous avons

qualifiés de pessimistes, ont eu comme leader au XXe siècle le philosophe Spengler. En revanche, la deuxième tendance, que nous avons désignée comme "tendance optimiste", porte sur l'avenir en général, l'humanité et, en particulier, le futur de la civilisation occidentale. Les partisans de cette tendance, dont Toynbee fait partie, sont considérés comme des optimistes quant à l'avenir de la civilisation occidentale.

Les partisans de la première tendance, comme nous l'avons expliqué dans le sixième chapitre de la thèse, ont soulevé un ensemble de questions, d'exemples, d'arguments et de preuves pour tenter de justifier la validité de leur point de vue, affirmant l'inévitabilité de la disparition ou du déclin de la civilisation occidentale. En revanche, du côté opposé, les partisans de la deuxième tendance, c'est-à-dire la tendance optimiste, s'efforcent de répondre aux critiques des pessimistes en prouvant l'inexactitude de leurs jugements.

Dans ce chapitre, nous présenterons les réponses les plus importantes fournies par certains des partisans de la tendance optimiste. Mais d'abord, il nous semble essentiel de définir le concept d'optimisme d'un point de vue linguistique. Ensuite, nous fournirons une brève explication des différentes formes d'optimisme en général, avant de présenter l'évolution historique de ce courant intellectuel et philosophique dans la pensée occidentale.

1.1 La perspective optimiste dans la pensée occidentale concernant l'avenir de l'humanité et de la civilisation occidentale contemporaine.

Nous allons essayer de présenter la perspective optimiste dans la pensée occidentale concernant l'avenir de l'humanité en général, et de la civilisation occidentale en particulier. Nous exposerons les idées de ses promoteurs tout en critiquant certaines d'entre elles. Nous tenterons également de définir le sens de l'optimisme, quelques-unes de ses définitions, ses types, et son histoire, notamment au XXe siècle. Nous aborderons aussi certains points de vue et idées de ses partisans sur l'avenir en général, sur l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine, et sur l'avenir de l'homme et du monde.

1.2 Définition du concept d'optimisme.

Ainsi, nous définirons et expliciterons le concept, ainsi que le sens étymologique du terme « optimisme ». *Le dictionnaire Larousse*[422] définit l'optimisme comme étant : « La doctrine

[422]- Boillot, Hervé, Petit *Larousse de la philosophie*, Paris, France, p. 865.

philosophique d'après laquelle le monde est bon et le Bien y tient plus de place que le Mal »[423]. L'optimisme exprime donc ici une position intellectuelle et philosophique, d'un groupe de personnes, qui se distinguent des autres en considérant que le bien est plus répandu et plus présent que le mal au niveau existentiel. En plus « C'est la disposition d'esprit qui incline à prendre les choses du bon côté, c'est le tempérament enclin à l'optimisme »[424]. Nous remarquons que la deuxième définition de l'optimisme reflète un état psychologique et mental clair et sain concernant les choses ou les événements. Cet état se concentre sur les aspects positifs des choses, des idées, des événements, etc. Il néglige les aspects négatifs, qui sont considérés comme peu nombreux ou minimes et auxquels il ne faut pas prêter attention.

Enfin : « C'est la confiance dans l'issue favorable d'une situation ; Attendre les résultats avec optimisme ». Aussi : « l'optimisme au sens courant est un état d'esprit qui privilégie le côté positif des choses et considère qu'elles vont aller dans un sens favorable »[425]. On retrouve la définition de l'optimisme dans le dictionnaire Le Robert, qui est : « Tournure d'esprit qui dispose à prendre les choses du bon côté, en négligeant leurs aspects fâcheux. Sentiment de confiance dans l'issue d'une situation » [426]

Nous accordons une grande importance à ces définitions, notamment celle de l'optimisme dans le dictionnaire Le Robert, car elle relie l'optimisme et la confiance. Avoir confiance en l'avenir, croire en l'homme et en sa capacité à créer un avenir dominé par la bonté et l'amour : voilà ce qu'est l'optimisme. En tant que concept, il inclut le sens de la confiance, ou un sentiment de confiance en soi en premier lieu, suivi de la capacité à résoudre les problèmes auxquels on est confronté, et enfin, la confiance dans les résultats toujours positifs des choses, c'est-à-dire l'attente de fins heureuses. Ainsi, nous pouvons dire que le dictionnaire français considère l'optimisme comme une vision du monde empreinte de bonté dans sa totalité, du moins dans la majorité des cas. Le Bien est présent dans le monde de manière plus significative que le Mal, qui en est son contraire. C'est cela, l'optimisme.

Nous constatons donc qu'il y a, selon les dictionnaires français, trois significations au concept d'optimisme. Dans le premier sens, il évoque le Bien, la beauté et la bonté dans l'univers et l'existence, dans la majorité des cas. Dans le deuxième sens, il explore le côté psychologique de la personnalité optimiste de l'homme (la vision optimiste). Quant au troisième sens, il se

[423]-Ibid. p 865
[424]- Ibid. p 866
[425]- https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/optimisme/56255
[426]- https://dictionnaire.lerobert.com/definition/optimisme

concentre sur les résultats positifs et bénéfiques des choses et des événements, fondés sur la confiance en l'avenir.

Sur la base de ce qui précède, nous pouvons définir l'optimisme comme cette attitude qui émane d'une vision positive du monde, d'une confiance en la personne et en sa capacité à surmonter tous les obstacles et difficultés. Cette attitude optimiste résulte des circonstances. Son essence est la foi en une vision positive du monde et en son développement, tant sur les plans social, économique, intellectuel que psychologique, qui entourent l'individu et contribuent à former sa personnalité de manière positive.

Ainsi, après cette série de définitions du concept d'optimisme, nous nous arrêterons sur les types d'optimisme. Notre question est la suivante : quels sont les types d'optimisme, tel que les philosophes et les penseurs les ont délimités ? En ce qui concerne les types d'optimisme, nous pouvons identifier, dans le cadre de notre sujet, l'optimisme défensif, l'optimisme irréaliste, l'optimisme comparé et l'optimisme naïf. Il existe donc plusieurs appellations de l'optimisme, ainsi que l'optimisme social et l'optimisme fonctionnel.

Par ailleurs, dans le monde occidental, le concept d'optimisme se divise en trois types essentiels. D'abord, le jugement personnel, qui renvoie à la capacité de l'homme à supporter un événement, à gérer son destin et à orienter ses affaires vers ce qui est meilleur, vers son intérêt personnel. Cette vision positive des choses émane de Dieu, car les gens sont marqués par des traits de bonté. Dieu étant bon, les gens le sont aussi, dans la mesure où ils font partie de Dieu et de l'avenir. L'histoire avance selon une ligne directe, d'où l'idée que le présent est meilleur que le passé. Les traits de bonté représentent le deuxième type d'optimisme. Enfin, le progrès constitue le troisième type d'optimisme. Nous remarquons donc ici le lien entre les concepts d'histoire, de direction de l'histoire, de mouvement de l'histoire, et le concept d'optimisme, ainsi que celui de progrès.

Les auteurs Richard Coke et Chris Smith parlent de ces trois types d'optimisme. Dans leur livre *Le suicide de l'Occident*, ils tentent d'expliquer le concept de l'optimisme occidental et ses composantes. Ils estiment que « au cœur de l'optimisme occidental se trouvent trois croyances fondamentales : la première est l'idée du mythe de l'optimisme occidental, c'est-à-dire que les gens sont capables de s'autonomiser, de contrôler leur destin, leur environnement et de façonner le monde qui les entoure. La deuxième est le mythe de la bonté : les gens sont bons car ils font partie des créatures de Dieu et sont capables d'agir avec bonté. La troisième est le mythe du

progrès : l'histoire est en marche et évolue dans deux directions : le présent est meilleur que le passé, et l'avenir sera meilleur que le présent »[427].

Nous pouvons donc conclure, à travers notre analyse du concept de l'optimisme occidental chez les deux auteurs, que cet optimisme englobe le sens de la liberté individuelle et la capacité à assumer la responsabilité. Il comprend également le concept de bonté, qui émane naturellement de l'homme, ainsi que celui de progrès, qui sous-tend un optimisme concernant tout ce qui peut arriver.

Il semble qu'après avoir étudié les types d'optimisme en général, et ceux présents dans la pensée occidentale en particulier, il soit utile de mener une étude sur l'évolution historique du concept d'optimisme, spécifiquement à la lumière de sa relation avec le concept de progrès. Il s'agit plutôt d'explorer la relation problématique entre l'optimisme et le progrès. D'un autre côté, nous avons mentionné précédemment que la tendance dominante aux XVIIIe et XIXe siècles était une vision optimiste dans la pensée occidentale, qui a été confrontée aux critiques et aux attaques de certains partisans du pessimisme. Nous pouvons donc affirmer qu'à cette époque, l'optimisme était la règle, tandis que le pessimisme en était l'exception. Nous présenterons donc d'abord une approche historique du concept de l'optimisme occidental avant d'étudier la problématique de la relation entre le progrès et l'optimisme.

En réalité, si nous souhaitons suivre l'histoire du concept de l'optimisme, nous constatons qu'il a des racines profondes. De nombreux chercheurs estiment que l'histoire de ce concept remonte à la période précédant la venue du Christ, soit cinq à six siècles. Ce phénomène se retrouve dans le judaïsme et dans la philosophie grecque. Les auteurs Richard Cook et Chris Smith affirment dans leur livre mentionné précédemment que : « les mythes de l'optimisme sont nés à l'origine au cours des cinq ou six siècles précédents Jésus-Christ et dans les trois siècles suivant sa naissance, tant dans le judaïsme que dans le christianisme, ainsi que dans la philosophie grecque. En effet, les Grecs furent les premiers à s'intéresser au travail de la conscience et à l'esprit »[428].

Nous pouvons donc affirmer que l'histoire de l'optimisme remonte à des époques lointaines, bien avant le christianisme, et trouve ses origines dans la civilisation grecque et chez les philosophes grecs. Ces derniers ont promu l'esprit et la réflexion mentale dans la découverte

[427]- Richard Coke, Chris Smith, Le *suicide de l'ouest*, première édition, Éditeur Continuum, Londres, 2009, 208 pages, p 87- 88
[428]- Ibid, p88

du monde et de l'univers qui les entouraient, tels que Platon, qui, à travers sa réflexion sur l'âme, a donné à l'homme la capacité d'atteindre Dieu et la vertu, ainsi qu'Aristote et d'autres philosophes. De plus, la religion chrétienne, qui s'est intéressée à l'homme, a élevé la capacité de son esprit à atteindre Dieu et à développer son amour pour le Bien et le Mal.

En vérité, il y a des historiens qui croient que cette vague d'optimisme et cette confiance en soi, qui, comme nous l'avons dit, étaient liées au judaïsme, à la philosophie grecque et au christianisme, avaient reculé et avaient failli disparaître presque totalement avec l'effondrement de l'Empire romain. C'est ce que nous disent en substance les deux penseurs cités ci-dessus : « Bien que les trois mythes de l'optimisme occidental n'aient pas été éteints, ils ont tout de même été réduits au silence, enfouis au moment où l'Empire romain se disloquait. » Mais, dès les débuts du XIe siècle, et compte tenu d'un ensemble de facteurs (dont, par exemple, le boom économique, commercial, démographique et agricole, l'apparition des villes et le contact avec les civilisations arabo-islamique et byzantine), nous avons vu renaître l'idée selon laquelle « le progrès égale l'optimisme », notamment au cours des XIIe et XIIIe siècles. Le meilleur exemple de cela est le propos de Saint Thomas d'Aquin (1225) : « Toute personne est une créature de Dieu. Elle a la capacité de contribuer à l'œuvre infinie de Dieu pour le bien »[429]

Ainsi, nous notons l'émergence d'un groupe de scientifiques, de philosophes et de religieux, tels que Saint Thomas d'Aquin, qui redonnèrent à l'homme sa confiance en lui-même, son estime de soi, ainsi qu'à l'esprit humain sa considération et sa liberté. En fait, le penseur Richard Tarnas a bien exprimé cette vague d'optimisme, de confiance en soi et en l'esprit humain, ainsi que la foi en la science et en la capacité de l'homme à réaliser la bonté et la charité, caractéristiques de la Renaissance. Il dit à ce propos : « En l'espace d'une génération, Léonard de Vinci, Michel-Ange et Raphaël produisirent leurs chefs-d'œuvre. Christophe Colomb découvrit le Nouveau Monde, Luther initia la Réforme, et Copernic lança la révolution scientifique. L'homme devint capable de pénétrer les secrets de la nature et de découvrir de nouveaux continents, tandis que la musique, la tragédie-comédie, la poésie, la peinture et l'architecture atteignirent de nouveaux niveaux de complexité et de beauté »[430]

Nous notons alors l'impact qu'eut l'apparition d'un certain nombre de philosophes, scientifiques, penseurs, saints et érudits religieux, ainsi que le succès économique et commercial qui avait commencé en Europe dès les XIe et XIIe siècles. Tout cela conduisit à une vague croissante

[429]- Ibid.P.93
[430]- Richard Tarnas, *La passion de l'esprit occidental : comprendre les idées qui ont façonné notre vision du monde*, crown, New York, 1993, 544 pages, p.212

d'optimisme et de confiance en soi chez les Occidentaux, renforçant leurs objectifs et aspirations. En fait, la révolution scientifique et intellectuelle donna à l'homme occidental, dans tous les domaines, une grande énergie d'optimisme, de confiance en soi, et en l'être humain.

Il faut souligner que l'esprit caractéristique du XVIIe siècle est une tendance à l'optimisme, qui prit une impulsion marquée dans cette direction. Cette tendance est représentée par des penseurs comme Descartes, Spinoza, Leibniz et d'autres, qui croyaient fermement que le mal était limité dans le monde, et que le bien y était plus présent, plus fort et plus répandu, tant dans ce monde que dans la vie en général. Cependant, il est important de noter que certains philosophes du XVIIe siècle n'ont pas adopté cette tendance optimiste. Pascal (1623-1662), John Locke (1632-1704), et Pierre Bayle (1647-1706), par exemple, ont exprimé une vision plus pessimiste de la nature humaine, considérant que : « la race humaine incarne le mal et est misérable ». Bayle, en particulier, soutenait qu'il n'existait pas de solution rationnelle et philosophique défendable au problème du mal »[431].

Les vues pessimistes poussèrent le philosophe allemand Leibniz à répondre et à présenter sa doctrine optimiste. C'est pour cette raison que bon nombre de chercheurs pensent aujourd'hui que Leibniz est le père de la tendance optimiste au XVIIe siècle et à l'époque des Lumières, et qu'il est le fondateur de la doctrine de l'optimisme dans les temps modernes.

1.3. La relation entre les concepts d'optimisme, de progrès et de civilisation.

Après avoir présenté cette brève étude de l'évolution historique du concept d'optimisme, nous abordons le sujet le plus important : la relation entre les concepts d'optimisme, de progrès et de civilisation. En fait, l'idée que « progrès = optimisme » domina clairement la pensée européenne au cours du XVIIIe siècle, une période généralement appelée le siècle des Lumières. Comme nous le savons, à cette époque, les philosophes, penseurs et scientifiques prirent la tête du mouvement intellectuel, surtout au XVIIIe siècle. Ils étaient optimistes quant à l'avenir de l'homme et à l'esprit humain. Ils étaient presque unanimes à penser que l'humanité progressait dans tous les domaines.

Cependant, comme nous l'avons mentionné précédemment, de nombreux penseurs sont également apparus au XVIIIe siècle, tels que Voltaire et Jean-Jacques Rousseau, qui n'acceptaient pas certaines des vues des partisans de l'optimisme. Par exemple, Voltaire, comme

[431]- Al Shukourji, Jafar Hassan, *L'optimisme et le pessimisme chez les philosophes des Lumières,* Faculté des Lettres, Université de Babylone, 2011, p.12.

nous l'avons dit au chapitre six, rejetait les vues de Leibniz, qualifiant son optimisme de « naïf ». De plus, nous nous souvenons bien de ce que nous avons dit de Jean-Jacques Rousseau dans le premier chapitre de cette thèse, notamment de son rejet et de sa rébellion contre la société dans laquelle il vivait. On ne peut pas dire que Rousseau était un penseur complètement pessimiste, mais plutôt qu'il était plus conservateur que beaucoup de ses contemporains. Il se montrait plus prudent face à l'idée d'adhérer à un optimisme absolu.

En fait, le terme « progrès » est entré dans le dictionnaire de l'histoire et de la civilisation au XVIIIe siècle, lorsque les penseurs ont commencé à croire que le mode de vie des sociétés humaines avait atteint un très haut niveau de conscience et s'améliorait avec le temps, malgré les revers subis, comme les épidémies. Nous trouvons, par exemple, l'écrivain français Robert Jacques Turgot qui déclare : « L'histoire progresse de manière discontinue, ses épisodes sont sans interruption, et les progrès résultent de l'accumulation des fruits des petites expériences scientifiques. Le progrès accélère à mesure que la civilisation grandit et que ses formes deviennent plus complexes, se rapprochant de la maturité »[432]. Nous notons, à travers les propos de Turgot, l'ampleur de l'optimisme et la confiance de l'homme en lui-même, en la science et en la pensée. Ses paroles impliquent un grand optimisme et une confiance dans l'avenir, dans l'histoire et dans la civilisation humaine. Nous devons souligner ici que les optimistes du XVIIIe et du XIXe siècle, malgré leurs divergences d'idées et d'opinions, s'accordaient sur un certain nombre de principes essentiels concernant l'univers, l'homme, l'avenir de l'humanité et la société.

En effet, comme nous l'avons vu, ils étaient tous d'accord sur l'importance de la science et du savoir, ainsi que sur le progrès de la vie humaine. Certains allaient même jusqu'à affirmer que rien ne pouvait résister à la science, qu'elle était capable de résoudre tous les problèmes auxquels l'humanité faisait face, et qu'elle pouvait surmonter tous les obstacles. De même, ils s'accordaient pour dire que la liberté, l'esprit et la volonté créatrice de l'homme sont des forces capables de réaliser des miracles, de favoriser le progrès dans le monde et de préparer un avenir meilleur pour l'humanité. Enfin, ils étaient unanimes à penser que l'histoire humaine suivait une trajectoire linéaire, sans recul ni interruption.

---

[432]- Hussein Mounis, *La civilisation,* le monde de la connaissance pour la traduction et l'édition, Koweït, 1978, p.252.

1.4. La théorie de l'optimisme et des penseurs optimistes au XXe siècle.

Après avoir évoqué certains penseurs optimistes du XVIIIe et du XIXe siècle, à l'époque des Lumières, nous allons étudier la théorie de l'optimisme et des optimistes au XXe siècle. Nous constatons, en particulier avec les critiques des pessimistes comme Spengler dans sa théorie sur l'avenir de la civilisation occidentale, ou encore Freud, Darwin et d'autres, que la théorie de l'optimisme en général, ainsi que les idées des optimistes en particulier, ont évolué, ou plutôt changé de trajectoire au XXe siècle. Malgré leurs différences, les optimistes ont reconnu l'existence d'un problème qui affecte la civilisation occidentale contemporaine et qui menace même l'avenir de l'humanité. Cependant, ils s'accordaient sur le fait qu'il existe des solutions à ce problème et des moyens pour s'en débarrasser.

D'autre part, nous voyons qu'un groupe de ces penseurs a tenté de proposer diverses solutions au phénomène de régression de la civilisation occidentale. Ces solutions varient d'un penseur à l'autre, d'une école de pensée à une autre. En effet, on peut dire que cela les différencie des penseurs pessimistes du XXe siècle, dont nous avons déjà parlé, et qui pensaient qu'il était impossible de résoudre les problèmes auxquels la civilisation occidentale contemporaine était confrontée.

Nous essaierons de démontrer la véracité de cette affirmation sur la différence entre les optimistes du XXe siècle, après les attaques des pessimistes, et les optimistes des siècles précédents. Nous prouverons la validité de nos propos à travers quelques exemples de penseurs du XXe siècle. Par exemple, nous trouvons en premier Arnold Toynbee, le philosophe anglais, dont les points de vue s'accordent avec bon nombre des idées de Spengler, mais qui diverge de lui sur une question essentielle : Toynbee estime que la civilisation occidentale contemporaine ne peut être sauvée de l'effondrement et du déclin que par deux facteurs fondamentaux : la fin des guerres et un retour à la religion. Il déclare à ce sujet : « Si la civilisation arrive à vaincre ce défi, elle peut reprendre le chemin et revenir à nouveau, ou elle se recroqueville sur elle-même jusqu'à ce que Dieu lui décide soit la vie soit la stagnation et la mort selon la volonté divine […], mais la mort n'est pas une fatalité »[433]. Toynbee a donc joué un rôle majeur dans l'explication du processus humain vers la civilisation, depuis ses débuts jusqu'à sa formation et son effondrement. Il a estimé que l'homme occidental avait la capacité de sauver sa civilisation de l'extinction, à condition de s'éloigner des guerres et de se rapprocher de la religion.

---

[433]- Toynbee, Arnold, *La guerre et la civilisation*, Extrait par Albert-V. Fowler de A Study of History, Première parution en 1953, Trad. de l'anglais par Albert Colnat, Collection Idées (no13), Gallimard1964, p.34

Nous trouvons également de nombreux penseurs optimistes du XXe siècle, comme Albert Schweitzer et Michel Foucault, ainsi que Richard Cook et Chris Smith avec leur ouvrage *Le suicide de l'Occident*. Ces penseurs ont tous conclu qu'il existe un problème qui afflige la civilisation occidentale contemporaine, mais que ce problème est en fait l'idée même de l'optimisme, à savoir le recul et l'affaiblissement de la vision optimiste quant à l'avenir de cette civilisation. Selon Cook et Smith : « La poussée du succès de l'Occident fut fondamentalement dirigé vers l'optimisme, mais cet optimisme semble se déraciner »[434]

Pour le troisième exemple, nous avons identifié un autre groupe de penseurs optimistes du XXe siècle qui reconnaissent l'existence d'un problème majeur survenu au sein de la civilisation occidentale : une crise financière. Ces penseurs estiment toutefois qu'il s'agit d'une crise économique liée à la dette, aux crises financières récurrentes ou à la corruption administrative au sein des institutions. Par exemple, les penseurs Franklin Ashby et Arthur Bell affirment dans leur ouvrage *Adoption de la supériorité* : « Le sauvetage de la civilisation occidentale nécessite que les jeunes cadres prennent la direction des banques, des institutions, des entreprises et des usines afin de créer les conditions nécessaires à l'équilibre des institutions économiques de l'Occident. Cela permettra à ces dernières de retrouver leur capacité à se relever, à rembourser leurs dettes et, par la suite, à poursuivre leur accumulation de richesse »[435].

Nous remarquons ainsi le changement de direction des optimistes au XXe siècle en ce qui concerne la question de l'avenir et du destin de la civilisation occidentale contemporaine, ainsi que leur position de défense face aux vues pessimistes. En effet, bien qu'ils aient reconnu l'existence de problèmes menaçant cette civilisation, ils ne sont pas allés aussi loin que les pessimistes, qui croient que l'homme occidental est incapable de résoudre ces problèmes, et donc que l'effondrement de la civilisation occidentale est inévitable.

Nous avons déjà discuté de la perspective optimiste et de la définition de l'optimisme chez certains penseurs, en identifiant les types d'optimisme et en analysant ses aspects les plus importants. Nous avons ensuite étudié l'évolution de l'optimisme en Occident, en particulier aux XVIIIe et XIXe siècles, en montrant comment les optimistes étaient influencés par les attaques et les critiques des partisans de la tendance pessimiste. Ces derniers cherchaient à

---

[434]- Ibid, p. 35

[435]- Sa' Ati, Amine, « La Chute de l'Occident est-elle proche ou loin ? », Journal économique électronique, Riad, [en line], 2012, N°12, PP.1- 19, consulté le 4/3/2012

démanteler l'optimisme, le qualifiant de concept superficiel et irréaliste, qui ne pouvait exister à la lumière des guerres, de l'injustice, de la pauvreté, des épidémies et autres fléaux.

Toute action engendre une réaction, et il est donc important de présenter la controverse entre pessimistes et optimistes. Ce débat s'est manifesté à travers les réponses et arguments des optimistes face aux affirmations des pessimistes. En particulier, les penseurs pessimistes du XXe siècle ont souvent basé leurs attaques sur des résultats scientifiques récents, qu'ils considéraient comme des preuves irréfutables de la validité de leur point de vue. Cependant, de nombreux penseurs optimistes ont, à leur tour, utilisé ces mêmes avancées scientifiques pour défendre leur vision positive.

Nous avons déjà évoqué que les découvertes scientifiques, notamment les théories de Charles Darwin en biologie et les travaux de Sigmund Freud en psychologie, ainsi que les deux guerres mondiales, ont contribué à l'essor du pessimisme concernant l'avenir de la civilisation occidentale et de l'humanité. Toutefois, de nombreux penseurs de la seconde moitié du XXe siècle estiment que les nouvelles théories en sciences de la vie et en psychologie ont réfuté certaines théories pessimistes, mettant en évidence leurs limites. Par exemple, les penseurs Richard Cook et Chris Smith, dans leur livre *Le suicide de l'Occident*, citent l'ouvrage de Matt Ridley *The Origins of Virtue* (1996) comme : « une preuve récente que la science de la vie et la théorie des jeux apportent à la vision optimiste de l'humanité et de la société. Ridley soutient que la société est le produit de notre patrimoine génétique et de notre évolution culturelle, et non d'une dégradation inévitable. »[436] . C'est donc la science de la vie que Darwin a utilisée pour contester la théorie de l'optimisme et les optimistes, se tournant ainsi vers le pessimisme. Cependant, cette même science est devenue, au XXe siècle, la meilleure preuve de l'invalidité des affirmations de Darwin. Des penseurs contemporains affirment : « Nous, les êtres humains, sommes exceptionnels, car nous nous organisons en grands groupes avec des relations internes complexes entre les individus, et nous coopérons entre nous de manière fondamentalement différente des autres animaux. » [...] Ridley relie cette capacité à l'invention du commerce »[437]. Ainsi, l'homme se distingue du reste des créatures. Même s'il a des liens biologiques avec elles, il diffère d'elles sur les plans mental, intellectuel et social.

En effet, le loup, par exemple, depuis des milliers d'années et même encore aujourd'hui, chasse sa proie quand il a faim. Cependant, il peut passer beaucoup de temps sans réussir à chasser, ce

[436]- Richard Coke, Chris Smith, Le *suicide de l'ouest*, première édition, Éditeur Continuum, Londres, 2009, 208 pages, p.102
[437]- Ibid, p.108

qui le rend souvent vulnérable à la faim et, éventuellement, à la mort. En revanche, le chasseur humain, durant la période de la chasse dans l'histoire humaine, a appris, grâce à son savoir-faire et à son expérience de la vie, à conserver sa nourriture (celle qu'il a chassée) pour l'avenir, ou pour les jours où la nourriture est rare. L'homme a également appris à partager sa nourriture avec les autres et a intégré les notions de partage, de don et de contre-don, c'est-à-dire donner un peu pour recevoir une contrepartie dont il a besoin ou aura besoin.

Quant au second argument présenté par les optimistes en réponse aux défaitistes (pessimistes), il est proposé par le biologiste et neurologue Kenan Malik, qui affirme : « L'humanité a échappé à la contrainte physique et vitale pour aller vers l'existence sociale. Les êtres humains partagent à 98 % des gènes communs avec les chimpanzés. Cependant, les humains ont accompli une existence complètement différente de celle des chimpanzés, notamment à travers le langage, la conscience de soi, l'imagination et les symboles. Plus que les autres créatures, les humains effectuent de nombreux actes grâce à la coopération au sein de la communauté. Nous ne sommes pas seulement de simples objets physiques, mais nous sommes aussi des êtres »[438]. Ainsi, nous, les êtres humains, partageons, sur le plan biologique, des points communs avec les autres animaux, mais nous ne possédons pas avec eux la même capacité sociale, intellectuelle, psychologique, morale et spirituelle. Cette différence nous éloigne des théories qui tentent de diminuer et de dégrader la valeur de l'homme ainsi que la dignité de l'humanité.

En effet, l'émergence d'opinions et de théories, comme celles de Ridley et Malik, constitue une logique fondamentale pour l'optimisme et pour une vision plus claire et plus compréhensive du monde qui nous entoure. Cette logique implique plusieurs éléments clés : d'une part, la coopération humaine repose sur des sociétés de plus en plus complexes, propices aux échanges et solidaires entre elles, ce qui permet à l'humanité de se reproduire et de se développer, notamment à travers le commerce. D'autre part, il est important de noter que la coopération ne fonctionne pas de manière automatique ; « elle doit être organisée, mûrement réfléchie et planifiée. En d'autres termes, elle doit s'appuyer sur la rationalité. De plus, et c'est le plus crucial, elle doit encourager la pratique de traditions qui favorisent la coopération tout en décourageant l'égoïsme, en mettant en avant les valeurs et la moralité qui renforcent chez l'homme la tendance à la coopération et à l'amour d'autrui »[439]. Enfin, les défenseurs de la perspective optimiste du XXe siècle répondent à certains pessimistes qui soulignent que le XXe siècle a connu deux grandes guerres mondiales destructrices, ayant eu un impact considérable sur l'humanité. Ils

[438]- Ibid. p. 109-110
[439]- Ibid, 109-110.

avancent que « le XXe siècle ne fait pas exception par rapport aux siècles précédents. Au contraire, dans les sociétés primitives, le pourcentage de décès dus à la guerre variait entre 10 et 60 %, tandis que, pour l'Occident au vingtième siècle, y compris les pertes des deux guerres mondiales, ce pourcentage ne dépassait pas 2 % »[440]

Ainsi, selon les optimistes, ce ratio en Occident, après les deux guerres mondiales, est considéré comme un très faible pourcentage par rapport à d'autres proportions observées dans d'autres sociétés au cours des siècles passés. Par conséquent, ils estiment qu'il n'y a pas de raison d'être pessimiste face aux pertes humaines résultant des deux guerres mondiales. Au contraire, ils soulignent que la fréquence des guerres a considérablement diminué, surtout au cours de la seconde moitié du XXe siècle, par rapport à d'autres époques. Par exemple : « une étude récente de l'Université du Maryland (États-Unis) montre que l'incidence des décès liés aux conflits, comparée à celle d'il y a quinze ans, a été réduite de plus de la moitié »[441].

Enfin, nous affirmons que la logique de la guerre, malgré tout ce qu'ont pu dire les optimistes, est, d'une part, inacceptable sous tous ses aspects. D'autre part, ce qui a été avancé au sujet de la guerre n'exonère en rien ceux qui en sont responsables ni ne diminue l'horreur de leurs conséquences, la terreur de la destruction, ni l'importance du nombre de victimes.

1. 5. Étude des idées des partisans de ce courant de pensée occidentale.

Comme nous l'avons fait dans le chapitre précédent, nous souhaitons citer les noms de certains partisans de ce courant optimiste aux XVIIIe et XIXe siècles, dont les idées se retrouvent dans la pensée européenne, avec de nombreux penseurs et philosophes ayant contribué à ce courant. Par exemple, nous avons :

Gottfried Wilhelm Leibniz (1716 – 1646) :

Leibniz est né à Hanovre, en Allemagne. Comme nous l'avons déjà mentionné, il a élaboré sa philosophie de l'optimisme en réaction aux vues pessimistes de Pierre Bayle. Ainsi, il écrit son célèbre ouvrage *La justice divine*, dont le sous-titre est *Articles sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et les racines du Mal* (1710).

[440]- Ibid, p.111.
[441]- Idem

En effet, le principe de l'optimisme chez Leibniz est étroitement lié à sa théorie selon laquelle le monde que nous habitons est le meilleur de tous les mondes possibles. Il affirme à ce sujet : « Si les pensées de Dieu contiennent un nombre infini de mondes possibles dont il est impossible qu'il n'y ait qu'un seul monde, alors il était nécessaire qu'il y eût une raison suffisante pour choisir Dieu, pour avoir préféré ce monde particulier à d'autres mondes. Cette raison est que ce monde est le meilleur de tous les mondes possibles »[442]

Mais, si nous demandons à Leibniz pourquoi ce monde est le meilleur de tous les mondes, il nous répond : «Dans ce monde, se réunit la plus grande quantité de la diversité avec la plus grande quantité de systèmes, dans la mesure où il profite de la terre, de l'espace et du temps de la meilleure manière, et obtient les meilleurs résultats avec les moyens les plus simples, car les créatures ont été pourvues de pouvoir, de connaissance, de bonheur et de bonté, en plus grande quantité qui soit autorisée au monde»[443]. Ainsi, la diversité et le système, selon la philosophie de Leibniz, sont la cause de la distinction du monde dans lequel nous vivons. En effet, la philosophie optimiste de Leibniz ne se limite pas seulement à sa théorie selon laquelle ce monde est le meilleur de tous les mondes possibles, ni à sa vision des maux comme étant utiles et nécessaires pour un Bien plus grand, mais elle se manifeste également dans sa conviction que la race humaine est capable d'évoluer vers une perfection que nous ne pouvons pas encore imaginer.

C'est là, en réalité, l'essence de l'optimisme de Leibniz : sa foi dans la nature humaine et ses capacités illimitées, d'une part, et sa vision d'un avenir radieux pour l'humanité, d'autre part. Cet avenir sera marqué par le développement humain, le progrès, le confort et le bonheur.

Leibniz mérite, de ce fait, le titre de « père de l'optimisme »[444], qui lui a été attribué par des penseurs tels que le philosophe français Voltaire. Sa théorie et sa philosophie de l'optimisme ont influencé de nombreux penseurs et poètes, comme le poète anglais Alexander Pope, qui ont adopté la vision optimiste de Leibniz comme leur propre voie, concept et point de vue. Cette influence s'est étendue au-delà de son époque, contribuant à façonner les débats philosophiques sur la nature du bien, du mal, et la capacité de l'humanité à progresser face aux défis, une thématique qui continue d'inspirer et de susciter des réflexions dans le monde contemporain.

---

[442] - Leibniz, *Monadologie*, les deux paragraphes 53-54, est publiée après sa mort dans une traduction en allemand par Kœhler (1721) Texte établi par Émile Boutroux, Delagrave, 1892 [troisième édition] (p. 141-192). En linge, https://philo-labo.fr/fichiers/Leibniz%20-%20La%20monadologie.pdf

[443]- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Les principes mentaux*, les deux paragraphes 10 et 11, la Maison de la culture, Le Caire, 1974, P. 32

[444] - Ibid, p .33

Nous avons parmi les partisans de cette tendance optimiste des penseurs tels que Saint-Simon (1760-1825), **Nicolas de Condorcet** (1743-1794) et **Claude Adrien Helvétius** (1715-1771). Condorcet, par exemple, était un mathématicien accompli, fervent souteneur de la Révolution française et membre du Conseil législatif. Cependant, il fut arrêté en tant qu'ennemi de la Révolution et mourut en prison. Son engagement intellectuel et politique illustre le lien entre optimisme et engagement pour le progrès social.

De son côté, **Helvétius a** écrit *De l'esprit* en 1758, un ouvrage qui fit grand bruit et lui valut des problèmes avec la justice. Son second livre, *De l'homme* (1772), explore les capacités humaines et l'éducation, dévoilant ses idées sociales et politiques de manière plus complète[445].
Ces penseurs partagent des convictions communes qui relient l'optimisme à des concepts tels que le Bien, la beauté, l'amour et la lumière. Au XVIIIe et XIXe siècles, l'optimisme était intrinsèquement lié à l'idée de progrès, suggérant un avenir meilleur pour l'humanité. Cependant, la perspective optimiste a évolué au XXe siècle. Bien que les penseurs optimistes aient commencé à accepter l'idée du déclin de la civilisation occidentale, ils ont néanmoins maintenu leur foi en la capacité de cette civilisation à surmonter les obstacles et à résoudre les problèmes.

Arnold Toynbee, dans sa théorie du défi et de la réponse, incarne cette dualité. Dans la seconde moitié du XXe siècle, il a exprimé sa confiance dans la civilisation occidentale et dans l'homme occidental en particulier, tout en confrontant les idées pessimistes de Spengler concernant l'avenir de la civilisation. Pour Toynbee, l'histoire est un processus dynamique où les défis rencontrés par une civilisation peuvent conduire à des réponses créatives et constructives, permettant ainsi un renouveau et une adaptation face aux crises.

Ainsi, l'optimisme, tout en étant confronté à des défis, continue de jouer un rôle crucial dans la vision de l'avenir de la civilisation occidentale, soulignant la résilience humaine et la capacité d'adaptation.

[445] - Voghein, P. La philosophie des Lumières, revue par George Tarabishi, Impression de Maison Talie , Beyrouth, la première édition de l'année 2006, p. 191

La théorie d’Arnold Joseph Toynbee sur la civilisation

Comme vous l'avez souligné, Spengler, dans sa vision pessimiste de l'histoire, s'est enfermé dans un état de nihilisme et de fatalisme historique, ce qui a conduit à une dévaluation des capacités créatives et responsables de l'homme occidental. Cette perspective a engendré une forme de résignation face au destin, annihilant toute ambition de changement ou d'évolution. En raison de cette vision stérile de l'humanité, la nécessité d'une réponse intellectuelle s'est fait sentir, ouvrant la voie à la pensée de Toynbee.

Arnold Toynbee (1889-1975) est un historien et philosophe britannique, surtout connu pour son œuvre majeure, *A Study of History*, qui examine l'essor et la chute des civilisations à travers le prisme de l'histoire humaine. Toynbee a vécu les deux guerres mondiales et la guerre froide, des événements qui ont profondément influencé sa pensée. Contrairement à Spengler, qui prônait une vision fataliste de l'histoire, Toynbee a proposé une approche plus dynamique, insistant sur la capacité des civilisations à relever des défis.

Toynbee a développé sa théorie du « défi et de la réponse », soutenant que les civilisations évoluent en fonction de leur capacité à faire face à des crises. Selon lui, l'échec à répondre adéquatement à ces défis conduit à la décadence et à l'effondrement. En d'autres termes, l'histoire n'est pas une simple succession d'événements inéluctables, mais un processus interactif où les choix humains jouent un rôle fondamental. Bien qu'il ait critiqué certaines des idées de Spengler, Toynbee a également été influencé par celles-ci, notamment en ce qui concerne l'analyse des civilisations et leurs cycles de développement. Toutefois, il a élargi cette approche en y intégrant des éléments scientifiques, philosophiques et économiques. Cela lui a permis de proposer une vision plus nuancée et optimiste, tout en restant ancré dans sa perspective occidentale.

Toynbee appelait à une unité mondiale et croyait en la possibilité d'une seule civilisation humaine, exprimant le souhait que les puissances mondiales collaborent pour forger un avenir commun. Il a également plaidé pour une renaissance spirituelle, soulignant l'importance de valeurs telles que le christianisme pour cimenter cette unité.

En somme, Toynbee émerge comme une figure clé en réponse à Spengler, offrant une alternative à la vision pessimiste en promouvant l'idée que, malgré les crises et les défis, l'humanité a la capacité de se réinventer et de progresser. Sa tentative de réconcilier les erreurs du passé avec

une perspective d'espoir constitue un élément central de sa pensée, ce qui le place en opposition directe à l'idée d'un destin inéluctable et stérile.

Il fut un historien Britannique, il est né à Londres. Il a écrit son ouvrage célèbre : *Étude de l'histoire,* en anglais *Study of History*, parue entre 1934 et 1961, est une synthèse de l'histoire mondiale, la méta histoire basée sur les rythmes universels de la croissance, de l'épanouissement et du déclin[446]. Toynbee a développé une théorie générale de l'histoire et des civilisations. L'histoire comparée est son domaine de prédilection[447]. Aussi, il y a ses ouvrages Les *massacres des Arméniens* (1915 – 1916), *Le meurtre d'une nation*, *Guerre et civilisation*, *Choisis la vie ; dialogue*, et Les *villes dans l'histoire*. Il a écrit également un autre ouvrage intitulé : *L'homme et notre mère-patrie*, dans lequel il a étudié l'histoire du monde d'une manière enchaînée.

2.2. Le concept de civilisation chez Toynbee.

Pour définir la civilisation, Toynbee distingue deux sens. Le premier est un sens restreint, limité à la vision de l'homme au cours de sa vie. Le second, plus général, est considéré comme la somme des idées, des visions et des valeurs qui guident l'être humain et influencent son système mental, notamment ses façons de penser l'individu, l'État et la société. À ce propos, il affirme : « Cette somme est caractéristique de la société dont le contenu représente les idées de l'homme, ses principes et ses habitudes, ses patrimoines et la nature de sa vie, soit d'un point de vue théorique ou scientifique, soit d'un point de vue pratique » [448]. C'est ce que nous appellerions aujourd'hui la culture.

Toynbee aborde plus précisément le sens de la civilisation dans un autre chapitre de son ouvrage *L'Étude de l'Histoire*. Il déclare : «je veux dire que la civilisation est l'unité la plus petite dans l'étude historique qu'une personne atteint quand elle essaie de comprendre l'histoire de sa patrie »[449]. On peut dire que, pour Toynbee, ce n'est ni l'État ni la nation qui sont centraux, mais bien la civilisation, qu'il considère comme l'unité fondamentale pour l'étude de l'histoire.

Il affirme que l'unité intelligible pour l'analyse historique n'est ni l'humanité dans son ensemble, ni la nation, mais la civilisation. En effet, Toynbee a étudié de nombreuses civilisations, tant anciennes que modernes, et a conclu qu'au cœur de chaque grande civilisation se trouve une

[446]-Toynbee, Arnold J., *l'histoire,* traduit de l'anglais par Jacques potin, paris, Payot, 1996, p.11.
[447]- Ibid, p .13
[448]- Ibid, P.11
[449]- Toynbee, Arnold J., *L'histoire essai d'interprétations,* traduit par Elisabeth Julia, Nrf Gallimard, Paris, 1951, p.35

idéologie globale ou une religion, une croyance universelle, responsable de l'émergence de cette civilisation. À ce sujet, il déclare : «Si nous étudions les civilisations qui existaient jusqu'en 1952, nous trouvons que derrière chacune d'elles se trouve une foi religieuse mondiale à travers laquelle une civilisation a été générée à partir de la civilisation la plus ancienne, à savoir que les deux civilisations chrétiennes (occidentale et orientale) furent issues de la civilisation hellénistique à travers la foi chrétienne, et la civilisation de l'Extrême-Orient fut engendrée par la civilisation chinoise à travers Bouddha le Mahayana. Les deux civilisations Iranienne et Arabe, furent issues de la civilisation syriaque par l'islam »[450]. Il semble donc, à travers les propos de Toynbee, que derrière chaque civilisation se trouve une doctrine religieuse suprême, qui a joué un rôle crucial dans son émergence. Il accorde une grande importance aux religions et aux croyances spirituelles dans la genèse des civilisations humaines. En effet, Toynbee considère la communauté comme une unité d'analyse historique intelligible.

Nous remarquons également que Toynbee lie l'étude de la civilisation, de l'histoire et de la société, dans la mesure où il les voit comme un tout intégré, une unité complète qu'il est impossible de séparer dans l'étude et l'analyse. Cela rejoint ce que nous avons évoqué dans la première partie de la thèse, à propos de la relation étroite et de l'interdépendance entre le concept de civilisation et d'autres concepts tels que la culture, l'histoire et la société. Mais peut-on ici reprocher à Toynbee de ne pas avoir suffisamment distingué ces concepts ? Nous tenterons de répondre à cette question dans ce chapitre. Cependant, on peut déjà affirmer que la définition et la description de la civilisation chez Toynbee semblent révéler une difficulté à établir une signification claire et précise du concept de civilisation.

Le lien qu'il établit entre les concepts de civilisation et de société nous amène à examiner sa compréhension de la société. Ainsi, la question qui se pose est : quel est le concept de société chez Toynbee ? Toynbee divise les sociétés en deux catégories : les sociétés primitives et les sociétés civilisées, tout en accordant une importance particulière à ces dernières dans l'étude de l'histoire. Il considère la société civilisée comme synonyme de civilisation, ou comme étant à l'origine de celle-ci, à son commencement. C'est pourquoi Toynbee parle des "sociétés = civilisations", qu'il distingue des sociétés primitives. À ce propos, il affirme : « les sociétés, qui sont des espaces que l'on peut étudier, appartiennent à une espèce dont nos sociétés sont la 21 espèce. Les sociétés de ce genre d'espèce s'attribuent souvent des civilisations qui les distinguent des sociétés primitives qui sont également des champs d'étude importants. Du coup,

[450]- Toynbee, Arnold, Brève étude de l'histoire, la première partie, traduit en Francaise par Chabel Mohammed Fouad, le Centre national de traduction. Le Caire, p.153.

nos 21 sociétés ont un caractère particulier qui leur est commun et qui est qu'elles sont les seules sociétés qui traversent les étapes du développement »[451].

À travers les propos de Toynbee, nous constatons qu'il considère, d'une part, que les sociétés civilisées, contrairement aux sociétés primitives, sont à l'origine des civilisations. Elles sont les seules capables de produire des civilisations. D'autre part, il estime que ces sociétés civilisées, en raison de certaines de leurs caractéristiques, sont des sociétés capables d'évoluer, de se développer et de tendre vers la création de civilisations.

Avant de présenter sa propre théorie sur l'émergence et les étapes de développement des civilisations, Toynbee a critiqué plusieurs théories anciennes, s'efforçant de répondre à leurs lacunes et de prouver l'inconsistance de certaines d'entre elles, tout en déconstruisant leurs fondements épistémologiques. Parmi ces théories, il remet en question la théorie de l'unité de la civilisation, la théorie des races, ainsi que la théorie du milieu naturel. Cette dernière affirme que l'émergence des civilisations dépendrait exclusivement d'un environnement favorable, caractérisé par un climat propice, une abondance d'eau et des ressources naturelles, qui favoriseraient la culture et la sédentarité. Selon cette théorie, seul un tel environnement permettrait aux nations de bâtir et de développer des civilisations, tandis que les environnements difficiles d'accès constitueraient un obstacle majeur à leur naissance.

Toynbee critique cette théorie, la considérant comme obsolète, et s'appuie sur l'analyse de plusieurs civilisations issues de divers contextes géographiques pour appuyer son point de vue. Selon lui, il n'est pas nécessaire qu'un environnement soit facile d'accès pour que la civilisation puisse émerger. Il apporte à ce sujet l'argument suivant : « Si le Nil était la raison de l'émergence de l'ancienne civilisation égyptienne, on pourrait s'attendre à ce que d'autres civilisations naissent dans des environnements similaires à celui du Nil. Or, si la civilisation des deux rives du Nil confirme cette idée, le non-émergence de civilisations dans la vallée du Jourdain contredit cette explication. De plus, si l'environnement de l'Amazone avait produit la civilisation andéenne, il est important de noter que celle-ci se trouve dans des conditions environnementales similaires à celles des forêts du bassin du Congo, où aucune civilisation n'a émergé »[452].

---

[451]- Toynbee, Arnold J., étude de l'histoire, vol 1, presse universitaire oxford, Londres, 1962, p .58

[452]- Al najm, Ziad Abdel Karim, *Toynbee et la théorie du défi et de la réponse : cas de la civilisation islamique,* l'Autorité générale syrienne du livre, Damas, p.41

Ainsi, selon Toynbee, le facteur environnemental ne peut pas être considéré comme la cause principale de l'émergence des civilisations. Il peut en effet constituer un facteur parmi d'autres, mais il n'est pas suffisant pour fonder une civilisation. Il convient de noter que Toynbee n'est pas d'accord avec Spengler sur le rôle de l'environnement dans cette émergence. Pour Spengler, le Nil était un don divin pour la civilisation égyptienne, tandis que Toynbee rejette cette idée, soutenant que l'homme égyptien est la principale raison de la construction de sa civilisation, et que ce n'est pas seulement le Nil qui en est responsable.

Au contraire, Toynbee affirme que ce sont les conditions difficiles, et non faciles, qui incitent l'homme à créer des civilisations. Pour lui, la facilité de la vie ne stimule pas la volonté humaine de créer et de développer une civilisation, car elle manque d'éléments de motivation et de défi.

Pour notre part, nous constatons de nombreux points de convergence, tant dans leurs idées sur l'alternance cyclique que sur le destin, entre Toynbee et Spengler. Bien qu'il ait cherché à critiquer certaines de leurs idées spenglériennes, nous constatons qu'il les soutient et y adhère d'une manière ou d'une autre. Nous tenterons de le démontrer dans les pages suivantes. Toynbee semble ainsi tomber dans le même piège qu'il critique chez Spengler, en s'efforçant d'éviter. En effet, il critique certaines positions de Spengler, notamment en ce qui concerne la fatalité historique. Toynbee conteste également l'idée de Spengler qui compare les civilisations à des êtres vivants. En effet, si l'homme est le créateur de la civilisation et si celle-ci est l'expression de l'œuvre humaine, il en est toutefois différent selon Toynbee dans de nombreux aspects.

Il dit à ce propos : « Spengler annonce que chaque civilisation passe par la même succession de générations que connaît l'être humain, mais il n'apporte pas la démonstration de la preuve sur sa rhétorique dans cette assertion. Selon nous, les sociétés ne sont pas des êtres vivants. Elles sont considérées comme la base commune de domaines privés de l'activité d'un certain nombre de membres des êtres humains qui, bien que des êtres vivants, sont incapables, en dehors des canaux biologiques normaux, de se reproduire exactement et de se muter de la même manière en s'insufflant l'âme et la vie »[453]. Nous constatons donc que Toynbee s'aligne sur notre point de vue, en soulignant que Spengler n'a pas fourni suffisamment de preuves et d'arguments pour justifier sa comparaison des civilisations avec des organismes vivants.

Toynbee rejette cette analogie, la considérant comme fallacieuse. Cependant, il ne se contente pas de ce rejet ; il s'efforce également de définir la société, qu'il décrit comme le cadre qui

[453]- Toynbee, Arnold, *Brève étude de l'histoire, op. Cite*. p. 416

permet à l'être humain d'exercer ses activités et d'accomplir ses actions. Toynbee poursuit ensuite sa critique des idées de Spengler en affirmant que : « Les capacités spéciales à tous êtres humains que l'on appelle, des membres de la société, sont des forces vitales dont l'action est faite par l'histoire de cette société y compris toute sa période d'existence. En fait, il ne nous parait pas judicieux d'affirmer que toute société a une prédisposition à l'existence. Ceci est comme la déclaration que tout récit théâtral devrait contenir un certain nombre de parties »[454]. Toynbee rejette la théorie de Spengler sur l'inéluctabilité historique et le destin inévitable des civilisations, qui, représentées par leurs peuples, seraient impuissantes à changer ce sort. Au contraire, selon Toynbee, ces peuples sont libres et capables, tant en tant qu'individus qu'en tant que groupes, de développer leurs sociétés s'ils le souhaitent, c'est-à-dire s'ils possèdent la volonté d'exister.

2.3. La nature des civilisations chez Toynbee.

Nous pensons que la première étape pour comprendre la théorie des civilisations chez Toynbee, en particulier celle de la civilisation occidentale, réside dans notre capacité à saisir la nature des civilisations et à analyser leur contenu :

Commençons par **L'idée du prolétariat interne :** Cette idée, chez Toynbee, fait référence à l'ensemble de la population constituant la classe défavorisée, privée de ses droits légitimes, qui ne reconnaît pas son appartenance à la communauté, à part sa présence physique au sein de celle-ci. Cela les pousse à se distancier de leur communauté, bien qu'ils puissent représenter l'élément dominant de cette société. Toynbee illustre ce concept en prenant l'exemple de cette classe prolétarienne interne. Il déclare à propos de ce prolétariat : « Les efforts sincères d'Alexandre ne réussissent pas dans l'éradication de ce fléau en persuadant le groupe des dirigeants dans chaque pays de permettre aux opposants expulsés de retourner dans leurs pays. La seule chose que les exilés ont trouvée disponible pour eux à faire était de faire du bénévolat comme soldats mercenaires, et cela a favorisé l'élargissement du domaine des effectifs militaires, ce qui a produit l'augmentation de l'élan de la guerre et l'émergence de nouvelles vagues d'exilés, ainsi que l'augmentation de la multiplicité des mercenaires »[455].

Nous pensons que Toynbee a été influencé par les idées de Marx sur le prolétariat, et il existe de nombreux points de comparaison entre sa conception du prolétariat et celle de Karl Marx.

---

[454]- Ibid, p. 417

[455]- Toynbee, Arnold J, *L'histoire un essai d'interprétions*, traduit Elisabeth Julia, Nrf Gallimard, Paris, 1951, p. 410

Cependant, nous nous limiterons à dire que, chez Toynbee, le terme "prolétariat" désigne la classe inférieure de la société, tant dans les zones urbaines que rurales. Ses membres effectuent des tâches manuelles et sont les plus touchés par l'analphabétisme et les difficultés liées à des salaires insuffisants. En général, ils sont composés d'immigrants ou de personnes venues de l'extérieur pour travailler dans un pays. « Cette population, selon Toynbee, a souvent le sentiment d'injustice, le ressentiment envers la société et toujours prête à l'attaquer et l'anéantir. Quant à Karl Marx, il élargit le champ de la société aux gens des mines et aux travailleurs de l'usine, et tous ceux qui sont de bas salaires au travail et vendent leur travail au rabais »[456].

On peut donc dire que le prolétariat interne, chez Toynbee, apparaît comme un mouvement issu de la société, mais qui ne provient pas principalement de la population autochtone. Selon lui, il est étranger à cette société, composé soit d'étrangers, soit d'esclaves, ou d'autres groupes marginaux. Cela explique le ressentiment de cette frange de la population à l'égard d'une société qui se distingue d'eux.

Toynbee, le philosophe britannique, considère cette classe comme l'une des raisons de l'effondrement de la civilisation occidentale. À travers son discours sur cette classe sociale, il exprime des attitudes discriminatoires tant raciales que de classe. Nous savons que ces anciens immigrants, amenés par les pays coloniaux, provenaient de leur terre natale, souvent en tant qu'esclaves vendus à des prix dérisoires. Toynbee semble oublier que ce sont ces esclaves qui ont contribué à la construction de la nouvelle Amérique, en bâtissant des chemins de fer, des barrages, des usines, etc. En réalité, après la Seconde Guerre mondiale, l'Europe est sortie presque détruite et manquait de main-d'œuvre dans tous les secteurs économiques. Nous demandons à Toynbee qui a construit la nouvelle Europe. Ces immigrants ne sont-ils pas ceux qui ont été chassés ou plutôt volés de leur pays par le colonialisme ?

Cependant, Toynbee ne s'en tient pas à cette réalité. Il propose une solution raciste et discriminatoire, selon les mots d'Alexandre le Grand. Quelle est cette solution ? Il s'agit simplement de se débarrasser de ces immigrants esclaves en les excluant des sociétés qu'ils ont contribué à bâtir, en les renvoyant dans les pays d'où ils viennent. Ces paroles de Toynbee illustrent parfaitement ce que nous affirmions au début de notre étude : il ne peut s'empêcher d'être un penseur britannique, occidental et blanc, avec des préjugés qui le distinguent des autres peuples.

[456]- Ibid., p.412

L'idée du prolétariat externe : En réalité, le prolétariat externe émerge avec le début de l'effondrement de la civilisation, lorsque la division se creuse entre le prolétariat interne et la minorité dominante au sein d'une civilisation vouée à disparaître. Le prolétariat externe est défini comme : « un groupe de personnes qui se sont séparées de la société et ont refusé son intégration, attendant l'occasion d'une invasion. Ce groupe se trouve en dehors des frontières de la société, contrairement au prolétariat interne, qui lui, fait partie de la société »[457]. Toynbee illustre le concept de prolétariat externe en évoquant « le mouvement d'émigration des peuples barbares qui erraient au moment de l'agonie de la civilisation hellénistique, tels que les tribus germaniques, soumises au pouvoir de la civilisation grecque et romaine. Ces tribus, à la fin de la civilisation hellénistique, se déplacèrent et établirent des vassaux et des royaumes sur les mêmes terres hellénistiques »[458]

Toynbee explique l'existence du prolétariat externe et son débordement des frontières de la civilisation voisine en disant que, « lorsqu'une ligne de démarcation s'établit entre deux sociétés, l'une étant à la pointe du développement et l'autre sous-développée, cette ligne ne demeure pas fixe, mais évolue avec le temps en faveur de la société moins développée. En effet, les peuples moins développés ne restent pas de simples spectateurs face au développement de la société avancée ; ils réagissent aux signaux émis par cette dernière en matière de richesse et d'évolution. »[459].

Ainsi, Toynbee explique que le prolétariat souffre d'un complexe d'infériorité par rapport aux sociétés limitrophes qui le dépassent en termes de civilisation. Cela constitue l'une des raisons de sa colère envers elles et de sa volonté de profiter des occasions pour s'y attaquer et les détruire. On constate que Toynbee recourt parfois à la psychologie pour éclairer la marche des civilisations, s'appuyant notamment sur les idées des psychologues Adler et Jung, fondateurs de l'école de l'analyse psychologique. En fin de compte, la différence entre les deux types de prolétariat chez Toynbee réside dans le fait que le premier émane de l'intérieur de la société, tandis que le second provient de l'extérieur.

Nous remarquons également, d'une certaine manière, le rejet par Toynbee des peuples voisins moins développés (pays du tiers monde), qu'il décrit avec des caractéristiques peu flatteuses, tout en les mettant en garde. Selon lui, ces peuples nourrissent une haine civilisationnelle envers les pays européens ou l'Amérique du Nord, à l'instar du Mexique, par exemple. Mais peut-on

---

[457]- Oubayd Ishaq, *Connaitre le passé : d'Hérodote à Toynbee*, maison du savoir, Le Caire, 1981, p.125
[458]- Ibid, pp.125- 126
[459] - Ibid, p.126

interroger Toynbee sur les raisons du retard de ces peuples et des pays voisins moins développés ? Serait-ce la colonisation et l'exploitation de ces pays et de ces peuples par les nations colonisatrices qui en seraient responsables ? Cela pourrait-il expliquer le retard de certains pays du tiers monde, tant d'un point de vue économique que cognitif ? Il convient de rappeler, M. Toynbee, que la Grande-Bretagne, votre pays, contraignait l'Égypte à cultiver un type d'agriculture (le riz) répondant aux besoins du marché britannique, et non à ceux du peuple égyptien ou à ceux de l'économie égyptienne. Cela a conduit à une pénurie alimentaire en Égypte, que le pays peine à combler encore aujourd'hui. La même chose a été faite avec l'Inde, l'Irak et d'autres pays.

Nous avons pris un moment pour examiner certaines idées de Toynbee qui nous aident à mieux comprendre les civilisations et les sociétés humaines, ainsi que leur point de départ et leur évolution. Nous allons maintenant aborder les étapes de la civilisation selon Toynbee, en nous concentrant sur sa formation, son évolution, son développement, son effondrement et sa disparition.

2.4. Premièrement, la naissance de la civilisation.

Toynbee, qui avait critiqué les théories de la race et de l'environnement dans la naissance des civilisations, considérait que le point de départ des civilisations était le résultat de l'interaction entre des facteurs naturels et humains. « Il est clair que le début des civilisations n'était pas le résultat de facteurs biologiques, environnementaux ou géographiques chacun de son côté, en effet, nul doute que ce résultat était le résultat d'un type d'interaction entre ces différents facteurs. En d'autres termes, le facteur que nous sommes en train de définir n'est pas le seul à expliquer ce phénomène, ni une unité particulière, mais une relation entre différents facteurs »[460] .

En vérité, Toynbee considère que la facilité est l'ennemi de la civilisation et que ce sont les conditions difficiles qui poussent les nations à créer des civilisations. Dès lors, la question importante que nous pouvons poser est : comment, selon Toynbee, les civilisations naissent-elles ?

Comme le souligne Toynbee, les civilisations émergent en réponse à deux grands défis : le défi d'un environnement naturel hostile et le défi d'un milieu humain difficile. D'autres défis moins

[460]- Toynbee, Arnold, Brève *étude de l'histoire,* OP. Cit, p.101

contraignants viennent s'ajouter à ces deux principaux. Mais avant de parler des types de défis, tentons de définir ce que Toynbee entend par "défi". Alors, comment définit-il ce concept ? Il le définit comme étant : « un ensemble de facteurs physiques et humains, défier la société pour élever l'esprit de la réponse victorieuse à ce défi »[461]. Ainsi, le défi, selon Toynbee, signifie que l'homme se retrouve confronté à des circonstances difficiles lors de la construction de la civilisation. Sa réponse à ces défis peut être soit un succès, s'il parvient à surmonter les obstacles, soit un échec, s'il est incapable de les affronter. En ce qui concerne les défis liés à l'environnement naturel, il est crucial de comprendre que ces circonstances difficiles forcent l'homme soit à migrer vers un autre lieu, soit à modifier son environnement pour assurer sa survie.

Toynbee divise ces défis naturels en deux catégories, les considérant comme des facteurs de motivation qui incitent l'homme à innover et lui permettent de créer des civilisations (réponses positives). Ces deux moteurs de motivation sont, d'une part, le "pays difficile", soit une terre aride ou un environnement climatique rigoureux. Il en donne un exemple : alors que le delta du Nil était autrefois recouvert de marécages et de buissons, les anciens Égyptiens l'ont aménagé et transformé pour y fonder leur civilisation. Ainsi, Toynbee affirme que la civilisation égyptienne est le fruit du travail des Égyptiens eux-mêmes, et non un simple "cadeau du Nil", comme le prétendait Hérodote.

Cependant, Toynbee ne considère pas ce facteur comme la seule condition d'émergence d'une civilisation. En effet, les Eskimos, qui n'ont ni modifié leur environnement naturel ni émigré ailleurs, n'ont pas pu créer une civilisation qui les aurait ancrés dans l'histoire. À propos de ce facteur, Toynbee affirme : «la vérité est que l'histoire de l'Amérique du Nord établit la véracité de la théorie selon laquelle plus la difficulté est grande plus le facteur l'est également »[462]. Nous donnons également l'exemple des Pays-Bas, qui représentent une expérience réussie. Grâce à la construction de nombreux barrages, les Pays-Bas ont réussi à se transformer, passant d'un pays pauvre, arriéré et faible à une nation économiquement, scientifiquement, militairement et technologiquement forte.

Le nouveau facteur de motivation lié à la terre : Toynbee pense que l'histoire de la plupart des civilisations montre que leur apogée se situe au point 2 de l'échelle d'évaluation, dans des terres nouvelles et inhabitées. Ce point d'apogée reflète les réponses vitales des peuples antérieurs à

---

[461]- Toynbee, Arnold, *l'histoire un essai d'interprétation*, traduit par Elisabeth Julia, 1951, P. 74
[462]- Toynbee, Arnold, *Brève étude de l'histoire, op. Cit,* p. 165

l'occupation du sol. Toynbee nous en donne un exemple concret : la civilisation indienne. Il explique : « En regardant de près la civilisation indienne, nous nous apercevons qu'il y a des facteurs locaux pour des éléments d'innovation nouveaux dans la vie indienne et notamment dans le domaine de la religion qui était le centre de l'activité dans la société indienne. La relation affective personnelle entre le créateur et sa créature était métaphysique et de nature affective pour un système divin rationalisé complexe. Le Sud de l'Inde était-il une terre ancienne ou nouvelle ? Il était une terre nouvelle »[463]. Nous pouvons dire que les terres difficiles et les nouveaux pays constituent deux défis, ainsi que deux facteurs de motivation pour l'innovation, l'énergie et les talents de l'homme. Ces défis l'incitent à trouver des solutions optimales aux problèmes rencontrés et à assurer la préservation de son existence et de sa continuité.

Les défis liés à l'environnement humain :

Ces défis sont de trois types. Toynbee les appelle des « facteurs de motivation », dans la mesure où ils poussent l'homme à réagir à des stimuli. Ils sont :

1. Le stimulus des catastrophes, c'est-à-dire les coups subis lors des calamités, notamment les guerres et les défaites militaires soudaines. Toynbee estime que ces catastrophes suffisent à faire réagir la partie vaincue et à la pousser à se préparer et à s'organiser pour répondre aux événements jusqu'à la victoire espérée.
2. Le stimulus des pressions, qui correspond aux pressions externes ou aux défis provenant de l'extérieur. Toynbee pense que les peuples situés aux frontières d'autres pays, subissant des attaques ou des hostilités continues, développent des avantages plus forts que leurs voisins mieux protégés. Il en donne l'exemple des Ottomans. Il explique : « les Ottomans qui subissaient la pression des frontières orientales de l'Empire romain étaient dans une position meilleure que celle des Germaniques situés à l'Est »[464].

Le stimulus de la colère, qui désigne un défi interne, se produit uniquement à l'intérieur d'une entité sociale qui se retrouve incapable de faire face à ce défi. C'est à ce moment-là que ce groupe redirige son potentiel créatif vers d'autres domaines. Il existe de nombreux exemples historiques de groupes et de peuples qui ont souffert pendant des siècles des calamités infligées par d'autres groupes ou peuples dominants. Prenons l'exemple du Japon, un archipel doté de peu de ressources naturelles. Pourtant, surtout après sa défaite lors de la Seconde Guerre

[463]- Joum'a Ilm AL Dine, Nevine, La *philosophie de l'histoire chez Arnold Toynbee*, L'organe pour le livre et traduction, 1ère édition, Le Caire, 1991, p.119
[464]- Ibid. p.120

mondiale, le Japon a réussi, grâce à ses ressources humaines, à devenir l'un des pays les plus développés du monde en termes d'industrie, de technologie et de progrès technique.

En conclusion, nous pouvons dire que les facteurs de motivation et les facteurs naturels, d'une part, et les facteurs humains, d'autre part, représentent des défis auxquels la société et l'homme sont confrontés. L'homme tente de répondre à ces défis pour les surmonter, et il y parvient souvent. C'est dans ces contextes que se trouve le moteur de la civilisation.

2.5. Deuxièmement, l'évolution et l'élévation de la civilisation.

Le processus d'évolution de la civilisation est considéré comme la deuxième étape dans la progression de l'évolution des civilisations selon Toynbee. Cette étape est marquée par les deux processus du défi et de la réponse (le Yin et le Yang). Ces deux facteurs garantissent l'évolution de la civilisation, car, selon Toynbee, l'élévation des civilisations réside dans les réponses internes générées en réaction aux défis extérieurs. Si le facteur déclencheur de la civilisation est provoqué, comme nous l'avons mentionné précédemment, par des causes externes (par exemple, des conditions naturelles difficiles, des conditions humaines complexes ou une invasion étrangère), alors l'évolution et l'élévation de la civilisation résultent des réponses internes à ces défis.

En vérité, si nous demandions à Toynbee de nous expliquer la nature de l'élévation et de l'évolution des civilisations, il nous répondrait en disant : « Cette nature réside dans la détermination du destin, dans la transformation spirituelle. En d'autres termes, le transfert des défis de l'environnement extérieur vers l'environnement intérieur de l'homme, c'est-à-dire vers ce qui est spirituel »[465]. Nous pouvons donc affirmer que l'évolution civilisationnelle, selon Toynbee, se produit lorsque des conditions difficiles et des défis extérieurs résonnent dans l'âme de l'homme, s'inscrivant dans sa conscience. Cela provoque une réaction et une réponse créative, qui constituent la base du processus d'évolution et d'élévation de la civilisation.

En réalité, le processus de transformation des sociétés primitives en civilisations développées (comme nous l'avons vu) représente un changement d'un état de stagnation vers un état dynamique (de l'immobilisme au mouvement). On se souvient que Spengler, dans son sixième chapitre, attribuait l'émergence et le développement de la civilisation à des forces spirituelles, indéterminées et invisibles, c'est-à-dire cachées. Ces forces décident, à un moment donné, de

[465]- Ibid, p.120- 121

se manifester ou d'apparaître dans l'existence, et leur manifestation prend la forme d'une civilisation, englobant culture, sciences, arts, philosophies et littérature.

Il est vrai que Toynbee attribue le développement de la civilisation à des raisons internes et spirituelles, mais cela reste ancré dans l'humain. En d'autres termes, cela revient à l'être humain lui-même, et non à des forces extérieures. L'esprit et la pensée de l'être humain, s'il le souhaite, possèdent sans aucun doute une formidable puissance spirituelle intérieure capable de réaliser des miracles.

Pour mieux comprendre le sens de l'évolution des civilisations chez Toynbee, il est essentiel d'expliquer sa vision de la relation entre l'individu et la société. D'autant plus que l'importance de la société pour l'existence des civilisations est mise en avant par Toynbee. En effet, il souligne la question de la minorité créatrice (l'élite) au sein de la société. Ce groupe est responsable de la direction du processus sociétal vers la civilisation, l'évolution et le développement. Toynbee explique la relation entre l'individu et la société en disant : «la société humaine n'est qu'un système de relations entre ses membres. Cette relation est basée sur l'interaction entre les domaines des membres acteurs œuvrant sur un terrain commun, et c'est ce que l'on appelle la société »[466]. Donc, la société est le domaine commun d'un certain groupe de personnes. C'est un terrain d'action. Selon Toynbee, les individus intelligents et les groupes créatifs sont les moteurs de l'évolution et de l'élévation des civilisations.

La minorité d'élite fournit des efforts exceptionnels pour innover et appliquer de nouvelles idées dans la réalité. Quant au reste de la société (la majorité), il n'a d'autre choix que d'imiter l'élite créatrice, de la suivre et de se conformer à ses directives. En réalité, Toynbee explique, dans sa théorie, l'émergence des civilisations ainsi que les façons d'agir des créateurs, qui se manifestent à travers deux mouvements qu'il qualifie de « retrait » et de « retour ». À ce sujet, la chercheuse Nevine Joum'a Ilm Dine nous dit dans son livre *Philosophie de l'histoire chez Toynbee* ce qui suit : « Chez Toynbee, l'œuvre créative de l'individu se caractérise par un mouvement dual de repli sur soi et de retrait. Le repli sur soi signifie ici l'éloignement des gens et de la vie sociale (pour attirer l'attention et amorcer le retour aux amis pour les guider). Ce phénomène se manifeste clairement dans la vie de bon nombre de prophètes »[467]

[466]-. Toynbee, Arnold, *La guerre et la civilisation*, Extrait par Albert-V. Fowler de A Study of History, Première parution en 1953, Trad. de l'anglais par Albert Colnat, Collection Idées (no13), Gallimard1964, p.220
[467]- Joum'a Ilm AL Dine, Nevine, *La philosophie de l'histoire chez Arnold Toynbee*, 1991, Op. Cit, p.127

En fait, nous pouvons résumer le processus des civilisations à la lumière de la théorie du défi et de la réponse (ou de la réaction) de la manière suivante : Toynbee attribue le processus d'évolution de la civilisation à un facteur vital, qui est l'énergie contenue dans l'individu et dans la société, et qui est mobilisée pour créer les conditions de réalisation de soi. Cela signifie, selon Toynbee, que : « La personnalité en construction, ou la civilisation, cherche à se créer son propre environnement et ses propres défis dans son champ d'action. En d'autres termes, la mesure de l'évolution réside dans le progrès vers la réalisation de soi. Cela ne s'effectue que par l'intermédiaire des individus créatifs ou de l'élite minoritaire parmi ces dirigeants. Dans le contexte des groupes primitifs, cela entraîne un mouvement traditionnel qui tend à imiter les Anciens, tandis que, dans les sociétés développées, il s'agit d'un mouvement progressiste qui conduit à l'imitation de la classe créatrice »[468]. Donc, Toynbee considère que la personnalité individuelle créatrice (et non les peuples) est la force motrice principale de l'évolution et du progrès des sociétés. Il estime également que l'élite créatrice est l'élément responsable de la génération, de l'évolution et de l'élévation de la civilisation, tout comme elle est responsable de son effondrement et de sa désintégration, comme nous le verrons ultérieurement.

2.6. Troisièmement, l'effondrement de la civilisation.

Toynbee croit que le mouvement de l'histoire progresse selon un rythme régulier constitué de défis et de réponses. En effet, le destin de l'histoire n'est qu'un enchaînement de défis et de réactions. Toynbee a résumé la relation entre le défi et la réponse en trois points principaux :

1) Un défi faible qui affaiblit l'autre partie dans sa volonté de réaliser une réaction positive et réussie.
2) Un défi fort et vigoureux qui ravage l'âme de l'autre partie.
3) Un défi de vigueur moyenne, raisonnable, qui peut provoquer l'émergence des énergies créatrices.

Comme nous le voyons, le troisième défi est celui qui incite à la réalisation de réponses réussies, car il est, comme le qualifie Toynbee, « le défi moyen en or » entre l'exagération légère et le défi excessif. Ainsi, la réaction réussie génère à son tour un défi pour l'autre partie, l'incitant à entrer dans une nouvelle étape de conflit, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'action et la réaction s'inscrivent dans un rythme régulier suivi par les civilisations humaines.

---

[468]- Khori Manh, *L'histoire de la civilisation chez Toynbee*, le centre de traduction, Liban, 1ère édition, 1960, p.35-36

Mais si l'histoire de l'humanité et des civilisations n'est qu'une succession de défis et de réponses, quelle est alors la justification de l'effondrement de la civilisation ? Toynbee répond à cette question en disant : « La civilisation s'effondre en raison de facteurs internes, avant même que les pieds des ennemis la foulent. En effet, la question de l'effondrement de la civilisation est d'abord une question de facteurs internes. L'invasion extérieure n'est que la frappe mortelle que reçoit une civilisation en état d'agonie. »[469]. Donc, selon Toynbee, la civilisation est tuée ou meurt, ou se suicide de l'intérieur, avant que ses ennemis de l'extérieur ne l'achèvent. Alors, quelles sont les raisons qui conduisent à l'effondrement de la civilisation de l'intérieur ? Toynbee estime que cette question concerne l'élite ou la minorité créatrice, qui est à la fois la génératrice de la civilisation et la responsable de son élévation.

Cette élite doit soit continuer à innover en apportant des réponses réussies aux différents défis rencontrés par les sociétés et leurs civilisations, permettant ainsi à la civilisation d'évoluer vers le progrès et le développement, soit échouer dans sa tentative de répondre aux défis qui menacent leur civilisation. C'est là que commence l'étape de l'effondrement de la civilisation. Toynbee considère donc que le facteur essentiel de l'effondrement des civilisations réside dans la perte par l'élite créatrice de son énergie spirituelle et morale, qui était la cause de l'émergence et de l'évolution de la civilisation.

Lorsque l'élite créatrice perd son énergie créative, elle abandonne la phase de créativité pour celle de la dictature, ou comme le dit Toynbee : de la phase de création de la civilisation à celle de création des empires, à travers les armées et la force coercitive pour compenser ce manque, et détourner l'attention du peuple des problèmes internes en les orientant vers d'autres problèmes extérieurs. Toynbee dit à ce propos : « l'Etat mondial tend à se considérer comme une fin en soi, alors qu'il ne représente qu'une des étapes du processus de dissolution. S'il avait une vertu autre que celle-ci, il sera l'excuse à un objectif précis, qui en est plus, qui est au-dessus de lui »[470]. Nous pouvons dire, donc, que Toynbee considère l'émergence des empires et des États mondiaux comme l'expression d'un état de manque et de faiblesse qui atteint l'élite créatrice, laquelle tente de se convaincre, ainsi que les autres, qu'elle est dans un état de force et de progrès, alors qu'en réalité, elle est dans un état de faiblesse, de régression et de liquéfaction.

---

[469]- AL najm, Ziad Abdel Karim, *Toynbee et la théorie du défi et de la réponse : cas de la civilisation islamique*, 2011, Op, Cit, p.55.
[470]- Toynbee, Arnold, Brève *étude de l'histoire,* la première partie, Op, Cit, p.6

Ainsi, dans cette troisième étape, la composition de la société ou de la civilisation se présente comme suit : une minorité dominante, qui était auparavant créatrice, a perdu sa capacité de création et ne gouverne plus que par la coercition. Un prolétariat interne, misérable mais têtu et haineux, saisit l'occasion pour provoquer une révolution. Un prolétariat externe s'est détaché de la société, résiste à l'intégration et attend l'occasion propice pour l'invasion. C'est ainsi que le tissu de la civilisation décadente se trouve au bord de l'effondrement.

Mais quelles sont les raisons de cet effondrement et de cet effritement de la société, comme l'a présenté Toynbee ? Toynbee voit que ces raisons sont : «la pénurie créative chez la minorité (gouvernante) créatrice, l'abandon de l'imitation de la minorité au pouvoir par la majorité quand l'élite a perdu les raisons pour lesquelles elle était suivie et imitée. Enfin, la perte de la cohésion sociale, soit à cause de la division externe (arrivée du prolétariat extérieur), soit à cause de la colère du prolétariat interne ».[471]

En réalité, les propos de Toynbee concernant cette minorité créative n'incluent ni description claire, ni explication précise de la nature ou de la forme de ceux qui nous gouverneront, c'est-à-dire cette minorité créative. Toynbee ne nous dit pas quelles sont leurs caractéristiques ou, plus précisément, quelles qualités ils doivent posséder pour que nous les couronnions comme minorité dirigeante. Ces propos de Toynbee sur la minorité créatrice nous rappellent les paroles de Platon dans *La République*, à propos du philosophe-roi, lorsque Platon souhaitait que le philosophe sage devienne un dirigeant et un homme politique idéal.

En ce qui concerne l'effondrement de la civilisation selon Toynbee, nous arrivons à une conclusion essentielle : la minorité créatrice est le principal facteur de développement et de progrès de la civilisation, mais elle est également le facteur de son effondrement. Cette conclusion nous pousse à réfléchir aux raisons pour lesquelles cette minorité créatrice perd les sources et les stimulants de sa capacité créative et se transforme finalement en une minorité dictatoriale. Toynbee avance quelques raisons à cela :

Du vin neuf dans de vieux bocaux: Toynbee dit: «Toute énergie sociale créative nouvelle que lancent les minorités créatrices doit se trouver un système nouveau par lequel elle peut transmettre son message, mais quand elle réalise son travail en utilisant de vieux systèmes, alors cela produira l'un des deux résultats suivants: soit la dissolution des anciens systèmes, c'est-à-dire le déclenchement de la révolution, soit le maintien de ces systèmes en l'état avec la

[471]- Ibid, p.413

déviance des forces nouvelles du chemin du progrès et du développement. Dans les deux cas, la créativité est vidée de son sens »[472]

Le vice de la créativité est le culte de soi éphémère : Lorsque le créateur produit une réponse réussie à un défi quelconque, le bon sens veut que les populations l'élèvent à un niveau d'acceptation élevé, allant parfois jusqu'au culte. C'est à ce moment-là que le créateur devient incapable de continuer à innover, entravé par la place qu'on lui a accordée. Le secret de son premier succès devient alors un obstacle à la poursuite de sa créativité.

Le vice de la créativité est le culte d'un régime en perdition : Un régime politique peut réussir à apporter des réponses positives à un défi particulier, mais ce succès peut ne pas se répéter face à d'autres défis. C'est pourquoi il est nécessaire d'abandonner ce régime lorsque son rôle initial touche à sa fin. Autrement, nous risquons de sombrer dans le culte d'un régime devenu décadent.

Le vice de la créativité est le culte d'un système artistique en désuétude : Toynbee pense que le succès d'un système artistique dans un domaine spécifique de la vie rend ses promoteurs incapables de faire preuve de créativité dans un autre domaine artistique.

La tendance suicidaire militaire : Le fait que l'inventeur s'appuie uniquement sur son invention, en ignorant les progrès réalisés par d'autres dans le même domaine, est une forme négative du vice de l'innovation. Toynbee en parle à plusieurs reprises, soulignant le danger pour l'inventeur de se replier sur ses acquis, d'adopter une attitude de paresse, et de cesser d'innover, se contentant de répéter ses anciens exploits. La tendance guerrière en est l'exemple le plus frappant. En effet, selon Toynbee, l'expansion militaire est le signe d'un effondrement interne au sein de la société. L'avènement des empires n'est qu'une couverture masquant les perturbations intérieures et une tentative d'apaiser la colère des populations. Le moteur politique de la guerre s'accorde avec un facteur psychologique : la tendance guerrière exprime l'envie et le désir de changement, une opération suicidaire dans laquelle certains font d'autres des sacrifices humains.

La ferveur et l'ivresse de la victoire : L'ivresse de la victoire est un phénomène qui expose les souffrances causées par la méchanceté et l'idiotie qui gangrènent l'humanité, que le conflit prenne la forme d'une guerre militaire avec des armes matérielles, ou d'une guerre psychologique ou spirituelle. De plus, les six vices et maladies mentionnés par Toynbee sont en

[472]- Ibid, p.479

réalité les causes principales de l'échec du groupe créatif à proposer de nouvelles innovations face aux défis qu'il rencontre, tout comme la société et la civilisation dans leur ensemble. Cet échec répété conduit inévitablement à l'effondrement de la civilisation, un effondrement qui prépare le terrain pour la dernière étape : la désintégration de la civilisation.

2.7. Quatrièmement, la désintégration et la dissolution de la civilisation.

Nous remarquons que Toynbee utilise les concepts de désintégration puis de dissolution de la civilisation. Il s'agit donc de deux étapes distinctes : la première est celle de la désintégration, résultant très probablement de facteurs internes, qui conduisent au démantèlement progressif de la civilisation de l'intérieur. Ensuite, vient l'étape de la dissolution, qui peut être provoquée par des causes extérieures, c'est-à-dire étrangères à la civilisation elle-même. Toynbee pense que la désintégration est suivie par la dissolution et la liquéfaction. Le destin d'une civilisation en déclin est soit la liquéfaction, comme ce fut le cas pour les civilisations égyptienne et chinoise, soit la dissolution. Ainsi, la structure de la civilisation lors de cette étape se présente comme suit :

- **La minorité dictatoriale au pouvoir** : jadis créatrice et ayant fondé la civilisation, elle érige désormais un État mondial basé sur la coercition.
- **Le prolétariat interne** : selon Toynbee, cette classe réagit dans l'étape de dissolution par la violence. Leur opposition évolue alors vers une forme plus profonde, cherchant à créer une religion plus noble, comme ce fut le cas avec la religion zoroastrienne dans la société soumise à la civilisation babylonienne.
- **Le prolétariat externe** : constitué de barbares établis le long des frontières, face aux forteresses de la civilisation. Les détenteurs de l'État mondial sont contraints de les enrôler comme mercenaires, mais ces derniers finissent par se retourner contre eux, attaquant le cœur de leurs pays, sans pour autant pouvoir instaurer un nouveau pouvoir, provoquant ainsi un état de chaos. Après une période de désordre, plus ou moins longue, les forces de l'ordre parviennent finalement à reprendre le contrôle, ouvrant la voie à l'émergence d'une nouvelle civilisation.

Toynbee illustre l'étape de l'effondrement civilisationnel à travers l'exemple de l'Empire romain. Il explique que :

« Mais, ces victoires étaient à l'instar des victoires des Barbares et de la religion dans l'empire romain, c'est-à-dire des victoires des prolétariats interne et externe pour une société agonisante, et ces victoires ne sont que la dernière partie d'une histoire complète »[473]. Nous pouvons effectivement conclure, d'après les analyses de Toynbee, que les apparences des victoires remportées par la minorité dominante, le prolétariat interne ou le prolétariat externe peuvent être trompeuses. Ces victoires, bien que spectaculaires à première vue (création d'un État mondial, révolutions religieuses ou soulèvements populaires), masquent souvent une réalité plus profonde de désintégration interne.

La question que nous devons nous poser ici est la suivante : l'étape de dissolution, telle que décrite par Toynbee, constitue-t-elle une nouvelle phase du développement de la civilisation, distincte de l'effondrement ? Toynbee propose en effet une distinction claire entre ces deux concepts. L'étape de dissolution est une phase nouvelle qui ne doit pas être confondue avec l'effondrement. Certaines civilisations ont connu une période d'effondrement sans pour autant disparaître, traversant plutôt une longue phase de stagnation, ou de solidification. Ainsi, selon Toynbee, l'effondrement d'une civilisation ne signifie pas forcément qu'elle passera par l'étape de dissolution. Après l'effondrement, une civilisation se trouve devant deux issues possibles :

1. **La liquéfaction** : où la civilisation se cristallise dans une forme stagnante sans disparaître, comme ce fut le cas pour les civilisations égyptienne et chinoise.

2. **La dissolution complète (extinction)** : où la civilisation perd toute capaciter de résilience et finit par disparaître totalement, incapable de se relever.

Cette distinction montre que l'effondrement n'est pas une fatalité qui conduit inévitablement à la disparition, mais plutôt un point de basculement vers l'une ou l'autre de ces deux voies. : « L'exemple de la civilisation liquéfiée est, selon l'auteur, celui de la civilisation égyptienne dont la société s'était effondrée sous le poids énorme que lui avait imposée les bâtisseurs des pyramides. Il en va de même de la civilisation de l'Extrême-Orient en Chine, qui avait fini, après l'étape de l'effondrement, par entrer dans l'état de la liquéfaction civilisationnelle »[474]. Toynbee estime que la civilisation occidentale chrétienne demeure, jusqu'à présent, capable de répondre de manière créative et adéquate aux défis qu'elle rencontre, ce qui lui permet de ne

[473]- Ibid, p.440
[474]- AL najm, Ziad Abdel Karim, *Toynbee et la théorie du défi et de la réponse : cas de la civilisation islamique*, 2011, Op, Cit, p63.

pas encore entrer dans l'étape finale de la dissolution. Contrairement à d'autres civilisations qui, selon lui, ont échoué à relever les défis posés, la civilisation occidentale conserve encore cette force intérieure qui lui permet de persister.

Dans son analyse, Toynbee semble faire une exception pour l'Occident en raison de son héritage chrétien, qu'il considère comme une source majeure de résilience spirituelle et morale. Cette résilience, pense-t-il, pourrait protéger l'Occident de la désintégration immédiate. Cependant, il reste conscient que cette capacité n'est pas éternelle, et que la civilisation occidentale, tout comme les autres civilisations avant elle, pourrait un jour succomber à l'épuisement de sa minorité créatrice et entrer dans l'ère de la dissolution. Toynbee souligne que les autres civilisations, ayant échoué à innover face à leurs défis, sont passées par les étapes de perturbations internes, de consolidation sous un État mondial, puis de dissolution, menant au vide civilisationnel. Il anticipe que, si la civilisation occidentale n'arrive plus à renouveler ses réponses créatives, elle suivra ce même schéma d'effondrement, passant par les perturbations sociales, politiques et religieuses, avant d'être absorbée par des forces extérieures ou de liquéfier son potentiel créatif.

Ainsi, même si Toynbee laisse entrevoir une possible survie ou transformation de l'Occident grâce à ses ressources spirituelles, il ne l'exclut pas du processus général d'effondrement des civilisations qui, dans son modèle, est inévitable à long terme si la créativité n'est pas renouvelée : « Si nous regardons, de près, le phénomène de l'État mondial, en ce qui concerne la dissolution de la civilisation, nous voyons que les six civilisations non occidentales et qui sont toujours en vie, se sont désintégrées en interne avant de s'effondrer sous l'attaque de la civilisation occidentale venue de l'extérieur. Il nous suffit, à présent, de voir que toute civilisation existante actuellement est en train de s'effondrer et se désintégrer à l'exception de la civilisation occidentale »[475].

Toynbee poursuit son analyse en affirmant que, malgré l'état de déclin temporaire de nombreux pays occidentaux après la Seconde Guerre mondiale, la civilisation occidentale dans son ensemble, en particulier avec l'influence des États-Unis, n'a pas encore atteint le stade irréversible de la désintégration. Il considère que l'Occident conserve une certaine vitalité et une capacité à se réinventer, notamment grâce à son héritage culturel et spirituel, qui lui permet de se relever et de répondre aux défis. Il reconnaît cependant que l'Europe, y compris les puissances victorieuses, a été gravement affaiblie par la guerre. Ce déclin, qui aurait pu signaler

[475]- Toynbee, Arnold, *Brève étude de l'histoire,* op.cit., p.411

une phase d'effondrement, n'a pas conduit à la désintégration complète. Selon Toynbee, cela s'explique par la force structurelle et institutionnelle de la civilisation occidentale, incarnée notamment par les États-Unis, qui a pris le rôle de leadership dans le monde occidental, et a permis à cette civilisation de rester créative et résistante face aux crises.

Il avertit cependant que cette résilience ne doit pas être interprétée comme une garantie de survie éternelle. Si les États occidentaux, et en particulier les États-Unis, échouent à répondre de manière créative aux défis futurs, que ce soit sur les plans économique, social, ou moral, l'Occident pourrait alors entrer dans la même phase de désintégration que d'autres civilisations avant elle. Toynbee observe ainsi que l'Occident, bien qu'encore vivant, doit rester vigilant face aux risques de stagnation, car la perte de créativité au sein de ses élites pourrait marquer le début de sa propre dissolution.

En résumé, Toynbee voit dans la civilisation occidentale une exception relative par rapport aux autres civilisations en déclin, mais il souligne que cette exception n'est pas absolue et que le destin de l'Occident dépendra de sa capacité à maintenir ses forces créatives face aux défis contemporains et futurs : « Qu'en est-il de la civilisation occidentale ? Il est clair qu'elle n'est pas encore arrivée à l'étape de l'État mondial, mais nous avons vu dans un chapitre précédent que le phénomène de l'État mondial n'est pas considéré la première des Étapes du processus de désintégration, ou encore la dernière étape. En effet, elle sera suivie de ce que l'on appelle la période du vide, précédée de ce que l'on appelle aussi l'ère des perturbations, et qui semble prendre plusieurs siècles. […] les meilleurs des évaluateurs peuvent dire que les Occidentaux sont aujourd'hui dans l'ère des perturbations »[476] . Nous remarquons donc que Toynbee tente, par divers moyens et méthodes, de nous prouver que la civilisation occidentale est encore très loin de l'effondrement, de la désintégration et de la dissolution.

2.8 L'optimisme de Toynbee sur l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine en contraste avec Spengler.

Nous avons considéré Spengler comme l'un des partisans les plus importants de la tendance pessimiste dans la pensée occidentale du XXe siècle concernant l'avenir de la civilisation occidentale, notamment à travers la chute inévitable de cette dernière, fondée sur des lois historiques strictes et inévitables que aucune civilisation ne peut violer. À l'opposé de Spengler, nous trouvons Toynbee, l'un des penseurs les plus importants de la tendance optimiste du XXe

[476]- Ibid, p.411- 412

siècle à l'égard de l'avenir de la civilisation occidentale. Si Spengler considérait le déclin des valeurs morales de la noblesse au profit de l'aristocratie comme l'une des raisons majeures de cette décadence, nous constatons que Toynbee valorise les valeurs morales humaines de la civilisation occidentale, en particulier les valeurs nobles du christianisme. Pour lui, ces valeurs représentent le garant fondamental et la bouée de sauvetage de la civilisation occidentale face au gouffre du déclin.

Sur cette base, il nous semble légitime de nous interroger sur la raison pour laquelle nous considérons Toynbee comme un penseur optimiste. Autrement dit, quel était l'optimisme du philosophe Toynbee à l'égard de la civilisation occidentale ? En effet, avant d'aborder la question de l'optimisme de Toynbee sur l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine, nous devons expliquer comment Toynbee, le philosophe anglais, voit la civilisation occidentale contemporaine ? Toynbee, comme nous l'avons dit précédemment, a étudié de nombreuses civilisations antérieures, qu'il a dénombrées comme vingt-six civilisations humaines, y compris la civilisation occidentale. Alors peut-être avons-nous le droit de poser la question suivante : Y a –t-il, en général, une similitude dans la formation interne des civilisations d'une part, et la formation de cette civilisation occidentale, selon Toynbee, d'autre part ?

Nous avons observé, avec Toynbee, que la dissolution de la civilisation traverse trois directions principales Ces trois directions sont les facteurs principaux formateurs du tissu social dont est formée la civilisation décadente, qui se dirige vers la disparition et la désintégration, ce qui s'applique également à la civilisation occidentale. Toynbee dit à ce sujet : « Si nous laissons de côtés les manifestations de l'effondrement de la société occidentale pour nous intéresser à celles de sa dissolution, nous verrons se présenter à nous clairement une division en trois éléments concernant la civilisation du monde occidental actuel : une minorité dominante, un prolétariat interne et un prolétariat externe »[477].

Nous observons donc que Toynbee considère le tissu social de la société occidentale comme comparable à celui des autres civilisations. En d'autres termes, ce qui s'applique à ces sociétés s'applique aussi à la société occidentale. L'auteur admet également que la société occidentale est en chemin vers l'effondrement et la désintégration si rien n'est fait pour la sauver ou si elle ne se protège pas elle-même. En réalité, l'auteur tente de nous expliquer l'importance et le caractère grave de ces trois groupes dans la civilisation occidentale à travers les exemples qu'il nous a donnés sur l'histoire de leurs mouvements, notamment le prolétariat interne, qui s'est

[477]- Toynbee, Arnold, Brève *étude de l'histoire,* op. Cit, p.170

distingué par la violence. Il dit : « La réaction du prolétariat contre la minorité dominante fut violente au cours des différentes périodes considérées et dans les lieux concernés, depuis les guerres des paysans au Moyen-âge jusqu'à la révolution française »[478].

Toynbee continue ensuite de parler du danger de ce groupe social en disant : « Cette réaction fut plus violente au cours du milieu du 20ème siècle, et dans deux directions : d'abord, la direction communiste qui était confrontée la plupart du temps aux revendications de nature économique. La deuxième direction était nationaliste contre la colonisation, les revendications étant de nature politique et de lutte contre le racisme. L'importance du danger pour la civilisation occidentale s'est manifestée en 1955 sous forme du danger du communisme russe et chinois »[479]. Nous déduisons donc de ce qui précède que les propos de Toynbee sur le prolétariat occidental interne étaient importants et graves, tout comme les menaces qui pesaient sur la civilisation occidentale. Toynbee estime que la révolution bolchevique, suivie de la révolution communiste chinoise, constitue un danger réel et actuel pour la civilisation occidentale contemporaine. Mais la question se pose : quelle est la relation entre la Chine, un pays asiatique, et la Grande-Bretagne, un pays de civilisation occidentale ? Nous remarquons ici une contradiction avec la définition que Toynbee donne du prolétariat interne. D'un autre côté, malgré les nombreux aspects négatifs de la révolution bolchevique, nous savons qu'elle s'opposait au colonialisme et qu'elle a même aidé certains pays du tiers monde à se libérer du joug colonial britannique et français.

Nous avons dit que Toynbee était un philosophe et penseur optimiste concernant l'avenir de la civilisation occidentale. Il pensait qu'elle était capable de trouver des solutions à ces problèmes, d'innover de manière positive et de faire face aux défis qu'elle rencontrait. Il dit à ce propos : « En tout état de cause, nous ne pouvons conclure que le sort de notre civilisation, qui est aujourd'hui en place, doit être traitée de manière catégorique. En effet, bien que nous ayons en tête que 16 civilisations avaient péri dans le passé, à notre connaissance, et que 9 autres civilisations seraient sur le point de mourir, nous pensons que la civilisation occidentale, qui est la 26ème n'est pas obligée de se dire qu'elle aura le même sort que les civilisations précédentes comme le lui prédisent les statistiques aveugles »[480]. Nous remarquons donc ici clairement l'optimisme de Toynbee quant à l'avenir de la civilisation occidentale, ainsi que son rejet des

[478]- Ibid, p. 171
[479]- Ibid, p.172
[480]- Toynbee J. Arnold, *study of history*, vol 1, Oxford University press, London, 1962, p.427

préjugés historiques, du déterminisme historique et de l'idée de rendre le sort de la civilisation occidentale identique à celui des autres civilisations qui l'ont précédée.

Il dit en plus de cette civilisation occidentale : « Dans la mesure où l'étincelle de l'énergie créatrice divine est toujours vivante en nous. Et si nous sommes confrontés à l'éventualité de son effondrement, nous savons que les astres seront incapables de battre nos efforts de parvenir à nos fins »[481]. À travers les propos de Toynbee sur la civilisation occidentale contemporaine, nous constatons qu'il refuse le point de vue de Spengler sur cette civilisation. Il estime qu'il n'est pas nécessaire que cette civilisation passe par les étapes vécues par les civilisations passées, c'est-à-dire l'effondrement et la désintégration. Il déclare également à propos de cette civilisation : « Il y a beaucoup d'espoir dans la survie de la civilisation occidentale contemporaine et sa continuité »[482].

À la question de savoir pourquoi la civilisation occidentale serait seule, et non comme les autres civilisations, exempte de l'effondrement, et aurait des moyens de survie et de continuité, Toynbee répond avec optimisme et en affirmant sa croyance en la capacité créatrice de cette civilisation à survivre : «Devant nous, il y a deux situations qui mettent en évidence la particularité de la civilisation occidentale contemporaine: d'abord, la portée du contrôle et de la maîtrise de la nature atteinte par l'homme occidental, ensuite, la vitesse accélérée des mutations sociales réalisée par cette maîtrise»[483]

Dans la réponse de Toynbee, nous percevons la profondeur de sa croyance au progrès technique, technologique et scientifique réalisé par la civilisation occidentale, un progrès qui lui a conféré, ainsi qu'à l'humanité, une grande capacité à maîtriser la nature qui l'entoure. De plus, Toynbee pense que cette civilisation se distingue des autres civilisations qui l'ont précédée par les avancées qu'elle a réalisées sur les plans social, humain, juridique et national. Ainsi, il considère, par exemple, que ce qui distingue la civilisation occidentale des autres civilisations, c'est le fait qu'elle se soit débarrassée du régime féodal basé sur l'esclavage, qui a perduré pendant des siècles.

Toynbee évoque également la relation de la civilisation occidentale avec le christianisme, dont elle tire sa force, et qu'il considère comme la base la plus solide pour la naissance de cette

[481]- Ibid, p.427- 428
[482]- AL najm, Ziad Abdel Karim, Toynbee *et la théorie du défi et de la réponse : cas de la civilisation islamique*, 2011, Op. Cit, p.64
[483]- Toynbee, Arnold, Brève *étude de l'histoire,* Op.cit., p.179

civilisation. Il dit à ce sujet : « Nous pouvons remarquer que la vitalité créative se déverse, sous le patronage de la croyance religieuse, dans des conduits mondains dans les domaines économiques et politiques, en plus du domaine culturel dans la vie de la société. Dans le domaine économique, l'audace économique du monde occidental moderne est considérée comme le plus grand patrimoine qu'a créée la croyance religieuse pour une civilisation qui est issue de ses entrailles »[484]. Ici, Toynbee souligne l'importance de la croyance religieuse chrétienne pour la civilisation occidentale. Les premières valeurs de cette religion incluent les valeurs spirituelles, éthiques, humaines, ainsi que les valeurs économiques, qui ont favorisé le développement du commerce, de l'industrie et de l'agriculture dans les pays européens. Ces valeurs ont également encouragé l'amour du travail et le dévouement à celui-ci.

En vérité, Toynbee s'accorde avec Spengler sur le fait que la civilisation occidentale traverse une période de secousses et présente des signes d'effondrement. Cependant, contrairement à Spengler, Toynbee n'a pas perdu sa confiance en cette civilisation. C'est pour cette raison, convaincu de la valeur de la civilisation dans laquelle il a grandi culturellement, qu'il propose des solutions et des suggestions pouvant protéger la civilisation occidentale, en particulier, du spectre de l'extinction. Nous ne devons pas oublier qu'en formulant ses propositions, Toynbee vise le destin de la civilisation occidentale contemporaine, après avoir exprimé ses craintes quant à son avenir, à la lumière de son analyse de la réalité, en la comparant au sort des civilisations plus anciennes.

1.9. Les solutions de Toynbee pour sauver la civilisation occidentale contemporaine.

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons résumer les propositions de Toynbee sur la question du sauvetage de la civilisation occidentale contemporaine en deux propositions essentielles : l'éloignement de la guerre et le retour à la religion.

L'éloignement de la guerre : En réalité, Toynbee a examiné les causes directes de l'effondrement de chaque civilisation qu'il a étudiée, ainsi que la nature de ces effondrements. Il est arrivé à la conclusion que la guerre est la cause directe de l'effondrement de toutes les civilisations disparues. Il dit à ce sujet : « une étude comparative de l'effondrement des civilisations connues nous montre que l'effondrement social est une catastrophe dont la clé de voûte est l'institution de la guerre »[485]. Ainsi, selon Toynbee, la guerre doit nécessairement conduire à l'effondrement

[484]- Ibid., vol 3, p156
[485]- Toynbee, Arnold, La *guerre et la civilisation*, op.cit., 1950, P. 222

social et au déchirement au sein de la société. Il considérait que la guerre était annonciatrice de la ruine des civilisations et de leur disparition, ce qui constitue une règle générale.

Il ajoute : « Paradoxalement, dans une récente analyse, la guerre est aussi la cause de la création de la civilisation, dans la mesure où la possibilité de faire la guerre suppose un minimum de technicité et d'organisation, ainsi qu'un surplus ou abondance de richesse. Mais, l'homme primitif ne connaissait pas ces deux impératifs de la guerre. Par ailleurs, nous ne connaissons pas une civilisation, en dehors celle des Maya dont nous ne connaissons que peu, qui n'ait pas été soutenue par une institution de guerre existante et Dominante à une époque aussi lointaine que nous puissions aller dans notre histoire »[486]

Il faut donc deux éléments essentiels pour qu'une guerre éclate : un couple de technicité et d'organisation, ainsi qu'un surplus de richesse. Cela signifie un développement technique et scientifique en ce qui concerne les moyens de défense et d'attaque, ainsi qu'une organisation administrative réussie en matière de structuration et de gestion des armées et des guerres. Ces deux éléments ne peuvent être mobilisés que dans le cadre d'une civilisation. C'est pour cette raison que Toynbee croyait que la guerre avait enfanté la civilisation et qu'elle en était un aspect fondamental. Il dit à ce propos dans son livre *La Guerre et la Civilisation (The War and Civilization)* : « Le porteur de sabre ne peut bâtir une civilisation ou la sauver de la destruction. Celui qui frappe avec le sabre tue avec le sabre, c'est la loi générale de la vie réelle, de même que la foi du porteur du sabre n'est pas une victoire finale mais une illusion parfaite »[487]

Ainsi, tout comme Toynbee considérait que la minorité créative est la principale raison de l'émergence des civilisations au stade de leur formation, cette même minorité sera la cause de l'effondrement de la civilisation lorsqu'elle cessera de créer et se transformera en une classe tyrannique. Toynbee considère également que la guerre, qui peut, à un moment donné, être la raison de l'émergence de la civilisation, sera aussi la cause de son effondrement et de son suicide. De cette façon, nous pouvons comprendre les propos de Toynbee sur le rôle des guerres par rapport aux civilisations, sans l'accuser de contradiction, car tantôt il considère la guerre comme la raison de l'essor de la civilisation, tantôt il la voit comme celle de son effondrement.

Si nous voulons analyser cette conclusion à laquelle nous sommes parvenus, il est nécessaire de souligner deux idées fondamentales dans la théorie de Toynbee : la première est qu'il considère les grands individus (la minorité créatrice) comme ceux qui ont construit les

[486]- Ibid, p7- 8
[487]- Ibid., p.16

civilisations, comme nous l'avons mentionné. La seconde est que ce créateur, lorsqu'il atteint un niveau au-delà duquel il ne peut plus proposer de réponses positives aux défis auxquels il est confronté, adopte dans sa société l'une de ces deux déviances : la forme négative, que Toynbee appelle "le repli sur soi", ou la forme positive, qu'il désigne également par le terme grec "la conduite débile, la destruction".

Par exemple, la tendance guerrière est considérée comme un indicateur parfait de la déviance positive. En réalité, Toynbee constate que les pays bâtis sur cette tendance guerrière ont été anéantis par elle, ce qui représente une fin par suicide et non par mort naturelle. L'auteur nous fournit de nombreux exemples, tels qu'Isparta, l'État assyrien et la communauté tatare. Ainsi, le pire que craignait Toynbee était une troisième guerre mondiale entre le système socialiste dirigé par l'ex-URSS et le système capitaliste dirigé par les États-Unis d'Amérique, car cela, selon lui, conduirait à la dissolution de la civilisation occidentale et à sa disparition. Cependant, l'optimisme de Toynbee envers la civilisation occidentale, auquel il accorde une grande confiance, le pousse à croire qu'il y a une grande possibilité pour cette civilisation de se débarrasser de cet esprit de belligérance. Il a estimé que l'Europe, qui a pu se défaire, par exemple (comme nous l'avions dit précédemment), des aspects de l'esclavage et de l'asservissement subis par les civilisations antérieures, sera en mesure de se débarrasser de l'esprit de belligérance.

Cependant, nous sommes en désaccord avec Toynbee, qui a présenté ses vues dans les années cinquante et soixante du vingtième siècle. Alors que nous sommes au XXIe siècle, nous observons comment certains pays européens, ou peut-être tous, à l'exception de la Russie actuelle et de la France dans une certaine mesure, ont abandonné leur puissance militaire après la Seconde Guerre mondiale. Dans le même temps, les États-Unis se sont vu confier la tâche de les défendre. Par conséquent, nous constatons aujourd'hui que ces pays sont soit sous l'influence des menaces folles de Poutine d'une guerre nucléaire majeure et dévastatrice, soit sous l'exploitation, le pillage et les ambitions des États-Unis.

Toynbee a ajouté à ce sujet : « En effet, la civilisation occidentale était en mesure de se débarrasser d'un ancien système qui n'était pas moins mauvais que la guerre, c'était le système de l'esclavage. Par conséquent, il est dans la capacité de la civilisation occidentale de tirer profit de ce succès sans précédent, en l'occurrence une puissance qui lui permet d'éliminer cette tendance à la guerre. Nous savons que la guerre et l'esclavage sont deux cancers jumeaux dont a souffert la civilisation depuis sa naissance, et que la victoire sur l'un d'eux promet l'élimination

de l'autre »[488]. Ainsi, la victoire de la civilisation occidentale représente un début ou une lueur d'espoir pour se débarrasser des guerres qui déciment les civilisations, ou qui tuent la civilisation, comme le pense Toynbee. D'un autre côté, on peut se demander : sommes-nous vraiment débarrassés de l'esclavage aujourd'hui ? Ou sommes-nous simplement débarrassés de l'ancienne forme d'esclavage ? Peut-on, à notre niveau humain, se défaire des guerres que l'humanité a connues depuis sa naissance ? Nous ne sommes pas pessimistes, mais nous pensons que cela semble impossible.

Le retour à la religion **:** Toynbee estime que les croyances religieuses ne naissent que dans l'entité sociale affaissée des États mondiaux, c'est-à-dire lors de la préparation des bonnes conditions pour que le prolétariat interne s'occupe de ses affaires religieuses. Lorsque la croyance religieuse se développe, elle attire également des ressources humaines.

Le penseur Al Najm souligne l'importance de la religion pour Toynbee : « Toynbee croit aussi que les religions, en général, ont tendance à raviver le sens du devoir social dans l'esprit des peuples plutôt qu'à le détruire. À chaque civilisation, notamment celles de la troisième génération qui existent encore à l'heure actuelle, une foi religieuse est la force de cette civilisation. Par la religion, cette civilisation de la troisième génération se relie à une autre civilisation de la deuxième génération. »[489].

Ainsi, selon Toynbee, la religion en général a plusieurs rôles, le plus important étant le rôle idéologique positif. À travers ce rôle, les religions travaillent à mobiliser les masses et les peuples dans un creuset contenant un ensemble de valeurs positives, permettant aux croyants de traiter de manière constructive et positive leurs communautés en tant qu'individus et groupes. Selon Toynbee, l'une des tâches de la religion est également d'être un symbole fondamental à travers lequel la civilisation s'exprime, dans la mesure où la religion, sous une certaine forme, exprime les valeurs et les principes de la civilisation, tout comme cette dernière reflète les valeurs religieuses, spirituelles et morales de ses croyances.

Al Najm continue en parlant de la place de la religion selon Toynbee : « Donc, Toynbee analyse ce que doit la civilisation occidentale contemporaine à la foi chrétienne. Il voit que la religion est née pour permettre à l'âme humaine de recevoir les Lumières de Dieu et de renoncer au culte de soi. Il pense donc que les religions, si elles s'unissent et évoluent dans une même

[488]- Toynbee, Arnold, Brève *étude de l'histoire,* op. Cit, p.167.
[489]- AL najm, Ziad Abdel Karim, Toynbee *et la théorie du défi et de la réponse : cas de la civilisation islamique*, 2011, op.cit., p.63

doctrine religieuse, peuvent sauver la civilisation occidentale de l'effondrement. »[490]. Par ces propos, Toynbee pense que la première mission de la religion est de faire prendre à ses adeptes conscience de l'importance de la vie sociale et de la responsabilité qui leur incombe vis-à-vis de leurs sociétés et des autres. Cela se fait à travers l'inculcation de ces valeurs dans leurs esprits. Selon lui, la meilleure solution pour le sauvetage de la civilisation occidentale est l'union de toutes les religions en une seule. D'un autre côté, nous notons un appel précoce de la part de Toynbee à unifier toutes les religions en une seule pour toute l'humanité. Cet appel représente peut-être l'un des premiers plaidoyers du penseur britannique en faveur de la mondialisation culturelle, surtout si l'on considère qu'il prônait également l'établissement d'un État mondial avec une seule religion.

Le penseur Kamensky critique les idées de Toynbee en disant : « Toynbee fait de son interprétation précédente le but réel de l'humanité, qui est en communication avec Dieu. Ainsi, la religion doit être la base de la communauté religieuse, construite sur la foi. Toynbee croit que la seule vraie religion est le christianisme. À ce point, nous constatons que Toynbee établit une correspondance entre la science de l'histoire et la science de la théologie. D'ailleurs, il a fait de la foi et de l'unicité de Dieu le but ultime de l'histoire, ce qui transforme l'histoire en théologie »[491].

En fait, nous voyons que Toynbee est l'un des fils de la civilisation occidentale et qu'il est un philosophe qui a étudié de nombreuses civilisations humaines, craignant pour l'avenir de la civilisation occidentale. Une bonne partie de ses pensées principales et de ses préoccupations était de trouver des solutions pour sauver cette civilisation. Les solutions qu'il a proposées consistent à s'éloigner des guerres et à revenir aux valeurs religieuses, en se basant sur l'étude des sociétés occidentales et l'analyse de la nature de ces communautés. Dans tous les cas, à travers nos recherches sur ce sujet, à savoir l'avenir de la civilisation occidentale, nous avons trouvé de nombreux philosophes et penseurs, comme le Dr. Albert Schweitzer, qui croient que la solution aux problèmes de cette civilisation découle d'un retour à la religion et à ses enseignements, en particulier le christianisme, qui est l'un des piliers les plus importants sur lesquels la civilisation occidentale contemporaine est fondée.

Si Toynbee pense que la religion chrétienne sera le facteur principal pour sauver la civilisation occidentale contemporaine, une question importante que nous pouvons poser ici est : comment

[490]- Ibid, p. 64
[491]- op. Cit, p.70

la religion chrétienne peut-elle être le facteur de sauvetage de la civilisation occidentale contemporaine ? Ce sont les enseignements de cette religion qui vont promouvoir et soutenir la cohésion entre les trois couches des sociétés occidentales. Toynbee dit à cet égard : « Aux États-Unis, la tendance était au renforcement de la barrière, soit noir soit blanc, dans la mesure où on se dirigeait vers la forme de discrimination à la manière des castes définie par l'Inde. Cette tendance a rencontré une opposition, une contre-tendance dérivée de l'esprit du christianisme, et cela augure bien de voir l'esprit du salut œuvrer aux États-Unis »[492]. Ainsi, selon Toynbee, le christianisme a contribué, d'une manière ou d'une autre, à l'émergence d'une forte tendance en Amérique qui s'oppose à la discrimination raciale et ethnique.

Quant à l'idée d'État mondial, nous avons mentionné précédemment que Toynbee appelait à la création d'un État mondial. En fait, nous poursuivons en disant ici que Toynbee, l'un des fondateurs, d'une manière ou d'une autre, du système de mondialisation, a appelé à l'établissement d'un État mondial et d'une civilisation unique. À cela, il ajoute l'idée de l'Église unique universelle. Un État mondial serait la solution à tous les problèmes de l'humanité, car un tel État global serait fondé sur les principes de coopération, d'amour, de fraternité et d'égalité entre les pays du monde.

Toynbee estime que la nouvelle société mondiale, qui est la société de l'avenir, doit être construite sur la base de la religion, et non pas sur une base économique. Ainsi, selon lui, l'étude de l'histoire ne doit pas être orientée vers l'économie et la politique, mais il faut donner la priorité à la religion, car c'est la seule capable d'assurer la sécurité des civilisations et de les sauver du danger d'effondrement. C'est pour cette raison que Toynbee appelle la société occidentale à établir un État global, englobant toutes les civilisations, sous la direction de la civilisation occidentale. Ainsi, la civilisation occidentale surmontera toutes les difficultés rencontrées et établira un monde de paix mondiale. Il appelle également à la mise en place d'une Église mondiale pour remplacer l'État mondial, contrôlant en même temps les affaires religieuses. Ainsi, la religion devient le fondement de la société.

En fait, nous notons que les idées de Toynbee sur l'avenir établissent la mondialisation, mais il s'agit d'une mondialisation fondée principalement sur des bases religieuses, avant d'être politique, culturelle et économique. Il dit : «Quoi qu'il en soit, l'observateur peut vérifier la tournure des événements, sans attendre la sagesse à en tirer après la catastrophe ,celle d'une

[492]- Toynbee Arnold, le *même esprit - celui du prolétariat manifeste bref étude colorée de l'histoire,* la partie IV, le comité de la création et l'édition et la traduction, Le Caire, 2011, p177

troisième guerre mondiale, et aussi longtemps que la réflexion de cet observateur concernant le sort de l'organisation mondiale est limitée aux éléments nécessaires à la mise en place d'un gouvernement mondial, éléments qui sont impliqués dans les caractéristiques des deux gouvernements à moitié mondiaux qui sont respectivement les États-Unis et l'Union soviétique»[493].

Mais nous nous demandons ici : est-il possible de réaliser ces appels universels de Toynbee ? Est-il possible de créer un État mondial unique ? Est-il possible d'unifier toutes les religions en une seule ? Faisons-nous tellement confiance au clergé et aux hommes d'Église que nous leur confions la direction du monde entier ? Les peuples européens ne se sont-ils pas révoltés contre l'Église ? Et ne l'ont-ils pas rejetée ? En fait, nous vivons aujourd'hui, d'une certaine manière, certains de ces appels lancés par Toynbee, ce qui signifie que, peut-être aujourd'hui, nous avons atteint la mondialisation économique et commerciale. Mais, en même temps, nous sommes très loin de l'universalité religieuse et culturelle. La mondialisation économique et commerciale, que Toynbee rejetait, a été réalisée, tandis que la mondialisation religieuse et ecclésiastique que Toynbee appelait de ses vœux n'a pas été accomplie.

Nous doutons de la validité de l'appel de Toynbee à établir un État mondial unique, qui gouvernerait le monde entier. Comment pourrions-nous le faire, alors que nous souffrons depuis des décennies des fléaux et des désastres de la domination unipolaire sur la politique mondiale ? Aujourd'hui, nous avons besoin de la domination de plusieurs pôles politiques sur la scène politique mondiale pour assurer la réalisation, ne serait-ce que d'une partie, de l'équilibre mondial et, dans une certaine mesure, la réalisation de la justice mondiale. Ne souffrons-nous pas des conséquences de la domination des États-Unis sur les décisions internationales et mondiales ? La France, par exemple, et de nombreux pays dans le monde n'ont-ils pas refusé de faire la guerre à l'Irak, alors que l'Amérique et la Grande-Bretagne imposaient cette guerre désastreuse au début du XXIe siècle ?

Enfin, nous disons que Toynbee a estimé que la seule façon de sauver les civilisations, en général, et la civilisation occidentale, en particulier, de l'effondrement réside dans deux facteurs principaux : rester à l'écart de la guerre et le retour à la religion. Nous pouvons considérer que la première solution, s'éloigner de la tendance à la guerre, constitue un facteur de protection. Quant au deuxième facteur, se référer à la religion, il s'agit d'une solution thérapeutique. Notre avis sur cette question est qu'il faut les deux à la fois (le facteur préventif et le facteur

[493]- Toynbee, Arnold, Brève *étude de l'histoire,* op. Cit. p.195

thérapeutique) pour sauver la civilisation occidentale contemporaine de l'effondrement et de la désintégration, et pour assurer la pérennité, le développement et le progrès de la civilisation.
En conclusion, nous pouvons dire que Toynbee est l'un des philosophes les plus importants du XXe siècle, ayant travaillé sur l'étude des civilisations humaines et de la philosophie de l'histoire. À travers ce que nous avons présenté précédemment concernant sa théorie des civilisations, de leur naissance et de leurs étapes de développement, nous avons noté qu'il était clairement influencé par le philosophe allemand Spengler et plusieurs de ses idées. Nous avons également observé que Toynbee s'était inspiré de l'école de la psychanalyse, en particulier des perspectives d'Adler et de Jung.

Malgré tous les obstacles qu'il a perçus, Toynbee fait preuve d'optimisme quant à l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine. Il croit en sa capacité à surmonter les difficultés et les problèmes qu'elle rencontre, car, selon lui, elle possède encore une énergie créative en elle. La théorie optimiste de Toynbee sur l'avenir de la civilisation occidentale est, dans l'ensemble, équilibrée et réaliste, notamment à travers son rejet de l'idée de « inéluctabilité historique » développée par Spengler. Au moins en ce qui concerne l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine, Toynbee considère qu'elle se trouve en dehors de cette fatalité historique. Jacques Barzun écrit dans son livre *De l'aube à la* décadence : « La plus forte tendance au XXe siècle a été la tendance au séparatisme [...] Elle a influencé toutes les formes d'unité [...]. L'exemple du pluralisme s'est désintégré et le séparatisme a pris sa place […]. Les nations européennes ont commencé à disloquer et se démembrer »[494]

[494]- Jacques Barzun, *De l'aube à la décadence*. Édition en deux volumes de la Folio Society de cette étude de 500 ans de vie culturelle occidentale. Il est un best-seller (New York Times n°3) relatant un demi-millénaire de culture occidentale. Le grand opus de l'historien Français-américain Jacques Barzun.

Conclusion de la thèse

Tout d'abord, nous pouvons affirmer qu'aucune recherche menée par un chercheur ne peut prétendre atteindre la perfection totale, même si elle est très riche en éléments nouveaux et en connaissances. En effet, elle nécessite toujours d'être examinée et développée davantage. En guise de conclusion, nous allons commenter la thèse que nous avons dirigée. Le titre de notre travail est : *Les concepts fondamentaux de la civilisation aux XVIIIe et XIXe siècles (Progrès, Histoire, Culture), selon Mirabeau, Rousseau, Kant et Hegel. Et l'avenir de la civilisation occidentale selon Spengler et Toynbee.*

En fait, le titre de notre thèse comprend trois questions ou sujets principaux : le premier sujet concerne le concept de la civilisation, ce que nous avons exprimé par la question suivante : Qu'est-ce que la civilisation ? Cette question constitue l'essence de notre problématique de recherche. Le second sujet porte sur la relation entre le concept de la civilisation et le concept de la culture, que nous avons également formulée sous la question suivante : Quelle est la nature de la relation entre ces deux concepts ? La troisième question concerne l'avenir de la civilisation occidentale, que nous avons abordée par la question suivante : Quel est l'avenir, ou le destin, de la civilisation occidentale contemporaine, selon Spengler et Toynbee ?

Nous avons donc divisé la recherche en deux parties et en sept chapitres liés les uns aux autres, afin de répondre à la première question et d'apporter des solutions à la problématique de la recherche. Chaque partie et chaque chapitre s'ouvre sur le suivant et est relié au précédent. De plus, chaque chapitre a pour objet une tâche spécifique et nous a conduits à un ensemble de résultats importants, qui nous ont aidés à répondre aux questions de recherche.

Premièrement, la première partie de la thèse présente une étude philosophique, historique et analytique de l'idée de civilisation aux XVIIIe et XIXe siècles, ainsi que sa relation avec les concepts de progrès, d'histoire et de culture. Nous avons divisé cette partie en quatre chapitres :

Dans le premier chapitre : *L'idée de civilisation chez certains philosophes et penseurs aux XVIIIe et XIXe siècles*, tels que Mirabeau, Rousseau, Kant et Hegel. Nous avons posé la question suivante : Quelle est la définition de la civilisation en général ? La réponse à cette question impliquait d'abord de définir le concept de civilisation sur le plan linguistique, puis d'explorer sa signification chez divers philosophes et penseurs qui ont étudié les civilisations, tels que Mirabeau, Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Kant et Hegel. Il s'agissait ensuite de

comparer les définitions de ces penseurs entre elles, pour enfin parvenir à des conclusions qui constituent des résultats importants sur les multiples significations et descriptions du concept de civilisation.

Dans le deuxième chapitre : *Étude analytique des concepts de progrès et de déclin et leur relation avec celui de civilisation.* Nous avons abordé les concepts de progrès et de déclin, d'une part, et leur relation avec le concept de civilisation, d'autre part. Nous avons essayé de répondre aux questions concernant le progrès et le déclin. De plus, nous avons établi un ensemble de critères pour juger si une civilisation est avancée ou tardive. Enfin, nous avons étudié la relation entre le concept de civilisation et celui de progrès.

Dans le troisième chapitre : *Une étude du concept d'histoire et sa relation avec le concept de civilisation.* Nous avons discuté du concept d'histoire du point de vue linguistique, en particulier en langue allemande, ainsi que du point de vue historique. Puis, nous avons analysé le développement de ce concept, ses formes et ses méthodes d'écriture de l'histoire. Nous avons également étudié les types d'histoire chez Hegel et d'autres penseurs. Enfin, nous avons examiné le rapport entre le concept d'histoire et la philosophie, un rapport qui a conduit à l'émergence de la philosophie de l'histoire. Nous avons souligné l'importance d'étudier l'histoire pour comprendre la civilisation, en présentant les discours internationaux qui expriment un ethnocentrisme latent avec Hegel et au-delà.

Dans le quatrième chapitre : *Une étude historique du concept de culture et de sa relation avec le concept de civilisation.* Nous avons d'abord proposé une explication et une analyse succinctes de la notion de culture, suivies d'une exposition historique de son émergence et de son lieu d'apparition. Ensuite, nous avons donné un ensemble de définitions fournies par certains penseurs, philosophes et anthropologues concernant la notion de culture. Enfin, nous avons centré notre attention sur l'essence de la problématique, à savoir la relation entre les concepts de culture et de civilisation, en tentant de répondre à un certain nombre de questions pertinentes relatives à cette relation.

Nous avons donc cherché à clarifier et à définir ces concepts fondamentaux pour notre thèse. Cette tentative de clarification répond à plusieurs objectifs. D'abord, il s'agit d'être en mesure de comprendre la signification de ces concepts, surtout que certains d'entre eux (par exemple, les concepts de civilisation et de culture) ont de nombreuses significations interdépendantes et similaires. D'autre part, ils ont suscité beaucoup de controverses et de débats parmi les chercheurs, penseurs et philosophes. Ensuite, notre recherche se concentre principalement sur

la civilisation, c’est-à-dire qu’elle s’inscrit dans le domaine des études civilisationnelles. C’est pourquoi nous avons jugé nécessaire, au début, de clarifier et de définir le concept de civilisation, afin de pouvoir le distinguer des autres concepts.

Nous croyons également que si nous parvenons à comprendre et à définir ce concept, nous serons en mesure de mieux appréhender celui de la civilisation occidentale, en considérant qu’elle est l’une des civilisations humaines partageant certaines caractéristiques avec d’autres.

Mais la question est de savoir si nous avons réussi à déterminer le concept de civilisation et à atteindre notre objectif, à savoir la capacité de comprendre et de définir ce concept tout en le distinguant des autres. La réponse est affirmative : sur la base des analyses que nous avons effectuées et de nos études dans ce domaine, nous pouvons dire que la civilisation est une unité très complexe qui comprend plusieurs éléments, tels que l’éthique, l'éducation, l’enseignement, l’homme, l’économie, l'art urbain, les arts et la religion. Elle est l’expression de l’état de développement d’un peuple ou d’une société à un moment donné et dans un lieu précis. Elle représente l'aspect raffiné et civil du comportement humain, ainsi que les interactions d'un peuple avec d'autres. Elle reflète un état de développement ou de progrès qu'un peuple ou une société a atteint.

La civilisation doit réunir plusieurs conditions pour s'élever ou exister, telles que : la société, l'État (ou une autorité équivalente à celle de l'État et de la loi) et l’homme. Ainsi, l’État, la société et l'homme sont les conditions principales de l'existence de la civilisation. L'histoire est également une condition très importante ; il n'y a pas de civilisation sans histoire. La civilisation dispose d’outils et de méthodes nécessaires à sa continuité, tels que l’éducation, une économie forte et une certaine capacité militaire (une armée solide).

La civilisation s'exprime par des manifestations matérielles, morales et artistiques. Son but est d’atteindre le progrès, le développement et la continuité. La tâche de la civilisation est de produire des individus et des membres civilisés, dotés de conscience et de culture. D'autre part, elle doit répondre aux besoins moraux et matériels de ses membres. Nous avons donc défini le concept de civilisation, ainsi que ses éléments, ses conditions d'existence, sa continuité, ses outils, ses tâches et son but.

En réalité, au cours de nos recherches sur le concept de civilisation, nous avons constaté qu'il existe une relation forte entre le concept de civilisation et celui de culture. Cette relation est devenue, par la suite, problématique, et il est donc nécessaire de trouver des solutions

appropriées d'une part. D'autre part, certains penseurs, comme Kant et Hegel, ont principalement parlé de culture, utilisant ce concept au sens de civilisation.

Pour toutes ces raisons, et afin de pouvoir distinguer les deux concepts sans les confondre, nous avons posé la question suivante : Quelle est la définition du concept de culture et son rapport au concept de civilisation ? Nous avons suivi les étapes suivantes pour répondre à cette question : d'abord, nous avons tenté de définir la culture en général. Ensuite, nous avons examiné le sens du terme culture selon certains penseurs. Enfin, nous avons comparé les deux concepts et étudié les opinions et idées de certains penseurs qui ont abordé cette problématique.

Nous avons pu répondre à ces questions, en particulier celle de la différence entre les deux concepts et de leur relation. Nous avons d'abord déterminé que des penseurs tels que Norbert Elias juge que la relation entre les deux concepts est contradictoire, fondée sur des tensions sociales et de classe. Cela s'applique tant aux classes de la société allemande qu'à celles des sociétés française et allemande. Cette contradiction sociale s'est reflétée dans les concepts de civilisation et de culture. Ainsi, le concept de civilisation correspond à la classe de la noblesse en Allemagne, tandis que le concept de culture est associé à la classe de la bourgeoisie. De plus, Norbert Elias considère que la contradiction entre ces deux concepts s'est intensifiée pendant la Première Guerre mondiale, qu'il qualifie de guerre menée contre l'Allemagne au nom de la civilisation.

Nous avons ensuite cité le penseur Mohamed Cheikh, qui a proposé une autre perspective sur cette question. Selon lui, la relation entre les concepts de culture et de civilisation constitue une problématique majeure entre deux concepts fondamentaux. Les raisons de cette problématique, d’après le Dr Cheikh, sont variées : certaines d'entre elles relèvent de l'ordre social, variant selon qu'il s'agit de communautés francophones ou allemandes. Il existe également des raisons liées à la traduction et à la transmission des concepts d'un pays à un autre (nous estimons qu’il a raison). En outre, des raisons psychologiques, comme l'a noté Cheikh, sont associées à une différence de sensibilité intellectuelle entre les Allemands et les Français, ainsi qu'à leur situation de concurrence sur la question de savoir qui est le plus apte à porter la bannière du progrès, du développement et de la civilisation mondiale. Enfin, les raisons de cette problématique sont politiques et trouvent leur origine dans les guerres qui ont opposé les Français et les Allemands aux XIXe et XXe siècles.

De plus, un groupe d'anthropologues et de sociologues, tels que Lévi-Strauss et Taylor, ont soutenu que la différence entre les deux concepts découle d'une distinction entre les sociétés

primitives et moins développées, d'une part, et les sociétés développées et avancées, d'autre part. Ainsi, le concept de culture serait utilisé pour décrire des sociétés primitives et non développées, tandis que le concept de civilisation décrirait les sociétés développées et avancées. Nous avons critiqué ce point de vue, car les concepts de civilisation et de culture ont émergé à la même période.

Un autre groupe d'anthropologues, parmi lesquels Guy Rocher, a affirmé que l'idée de civilisation est utilisée pour décrire un ensemble de cultures ayant des caractéristiques communes, tandis que le concept de culture est lié à une société particulière.

Enfin, un groupe de penseurs et de philosophes, tels que Fernand Braudel, Huntington et Guy Rocher, a suggéré qu'il n'existe pas de contradiction significative entre les deux concepts, ni de grande différence ou problématique à leur sujet. Selon eux, la civilisation, en tant que concept, est plus vaste, plus large et plus inclusive ; elle peut accueillir plusieurs cultures. En revanche, la culture définit un groupe ou une communauté particulière, qui fait partie intégrante de la civilisation. Par exemple, Braudel considérait que civilisation et culture se réfèrent davantage au mode de vie d'un peuple, arguant que la civilisation est la culture, mais à une échelle plus large. Il n'y a donc aucune différence fondamentale entre les deux concepts, ni aucune contradiction. Au contraire, ils se rejoignent et partagent le même contenu et la même signification, bien que le concept de civilisation soit plus large et global que celui de culture. Huntington définit la civilisation de manière explicite en affirmant qu'elle est une entité culturelle plus vaste, englobant toutes les cultures qui en dépendent.

En effet, nous croyons que le concept de culture exprime ou englobe les dimensions morale et spirituelle des peuples et des communautés. Autrement dit, le concept de culture intègre l'aspect moral de la vie sociale, englobant les idées, les traditions, les arts, les croyances, la philosophie et l'éthique. En revanche, le concept de civilisation réunit simultanément les dimensions morale et matérielle des peuples et des sociétés. La civilisation est donc plus englobante que la culture. Elle inclut non seulement les productions matérielles, architecturales, scientifiques et technologiques, mais aussi les traditions, coutumes, croyances, arts, éthique et philosophie. La civilisation peut ainsi comprendre plusieurs cultures ; par exemple, la civilisation occidentale englobe la culture française, la culture anglaise, la culture américaine, etc. En revanche, la culture ne comprend pas plusieurs civilisations.

D'autre part, nous sommes d'accord avec le chercheur Muhammad Al-Sheikh sur le fait qu'il existe une différence entre les deux concepts pour des raisons liées à la traduction linguistique

entre les langues française et allemande. Cette distinction s'inscrit dans une perspective intellectuelle et philosophique. Cependant, si nous voulons comparer les deux concepts en termes de considérations politiques et idéologiques, nous soutenons l'idée de Norbert Elias selon laquelle il existe une contradiction entre les deux concepts, reflétant des conflits intellectuels, sociaux, politiques, puis militaires entre deux cultures voisines au sein de la civilisation occidentale, à savoir la culture française et la culture allemande.

Deuxièmement, la deuxième partie de la thèse aborde *l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine selon Spengler et Toynbee*. Nous avons divisé cette partie en trois chapitres. Dans le cinquième chapitre, nous avons effectué une étude du concept de civilisation occidentale et de sa relation avec le concept de civilisation en général. Nous avons tenté de clarifier et de définir le concept de civilisation occidentale, ainsi que ses connotations et caractéristiques historiques, géographiques, politiques, culturelles et sociales. Cette démarche répond à plusieurs objectifs : d'abord, il s'agit de comprendre la signification du concept de civilisation occidentale. En outre, il est essentiel de connaître la relation entre le concept de civilisation et celui de civilisation occidentale.

Après avoir défini les concepts de civilisation, de progrès, d'histoire et de culture dans la première partie de la thèse, nous nous sommes concentrés, dans cette seconde partie, sur le concept principal de notre recherche, à savoir celui de la civilisation occidentale. La définition de ce concept est très importante pour plusieurs raisons : d'abord, cette définition nous permet de distinguer la civilisation occidentale des autres civilisations, nous offrant ainsi la capacité de différencier les notions de civilisation occidentale, de société occidentale, d'Occident et de pays occidentaux. Ensuite, nous avons défini ce concept pour déterminer ce qu'est cette civilisation, quand elle est apparue et quelle est son extension géographique et culturelle sur la carte du monde. Ces raisons nous ont amenés à poser la question suivante : quelle est la définition de la civilisation occidentale ?

Nous avons répondu à cette question en plusieurs étapes. D'abord, nous avons recherché les racines historiques, culturelles, religieuses et géographiques de cette civilisation. Ensuite, nous avons étudié quelques définitions fournies par certains historiens et penseurs, tels que la chercheuse Sophie Bessis. Certains de ces penseurs ont défini la civilisation occidentale d'un point de vue historique, d'autres d'un point de vue culturel, tandis que certains l'ont définie politiquement. Nous concluons que le concept de civilisation occidentale est lié au concept de

culture occidentale d'une part, et à l'évolution géographique, sociale et culturelle que les sociétés occidentales ont connue d'autre part.

Nous avons constaté que la civilisation occidentale a connu quatre étapes de développement historique, qui coïncident avec les quatre phases de l'évolution géographique et culturelle : 1) la première phase : le Proche-Orient ; 2) la zone méditerranéenne (le monde gréco-romain) ; 3) le Moyen Âge européen ; 4) la domination mondiale.

Nous avons également noté qu'il existe une différence de point de vue entre certains chercheurs et penseurs concernant la zone géographique sous la domination de la civilisation occidentale. Certains affirment qu'elle comprend le continent européen, tandis que d'autres, comme Huntington, soutiennent qu'elle englobe toute l'Europe occidentale et les pays d'Amérique du Nord. Un troisième groupe estime qu'elle comprend l'Europe occidentale, la Russie, l'Amérique du Nord, le Japon et Israël.

Nous avons critiqué le point de vue de certains penseurs qui croyaient au mythe du miracle de « Jérusalem et d'Athènes ». Nous avons remis en question cette idée et expliqué que les civilisations humaines sont interconnectées, formant un réseau de liens dans lequel chaque civilisation bénéficie de celles qui l'ont précédée. Chaque civilisation développe ce qu'elle a hérité des civilisations antérieures, y ajoutant ses propres contributions et réalisations, qui reflètent son esprit et son existence. Ces réalisations sont ensuite présentées aux civilisations suivantes, créant ainsi une continuité historique. Nous avons donc affirmé qu'il n'existe pas de civilisation ou de ville supérieure à une autre ; chaque civilisation a son importance et sa place à son époque et dans son contexte.

En outre, nous avons tenté de prouver l'inexactitude de la théorie selon laquelle le Moyen Âge européen était une époque de retard, de déclin, d'obscurité et d'ignorance. À l'aide de preuves tirées de certaines études menées par divers penseurs, nous avons démontré l'invalidité de cette théorie. Au contraire, le Moyen Âge européen a été témoin de précurseurs sociaux, économiques, intellectuels, politiques et religieux, qui ont formé le socle solide de ce que l'on appelle la Renaissance européenne.

Enfin, nous avons conclu que la civilisation occidentale n'est ni constante ni stable, mais qu'elle a connu de nombreux changements, tout comme d'autres civilisations. Elle a traversé des périodes et des étapes historiques, accompagnées de transformations et de développements politiques, géographiques et culturels. Nous croyons que cette civilisation est riche en valeurs

morales et sociales, en héritage et en histoire, ainsi qu'en philosophes, penseurs, et dirigeants. Elle est également riche en arts, littératures et traditions. Cette richesse et cette diversité lui confèrent un caractère et des symboles distincts de ceux des autres civilisations.

Dans le sixième chapitre, intitulé *La perspective pessimiste sur l'avenir de la civilisation occidentale : Spengler comme exemple*, nous avons étudié certaines des raisons du progrès et de l'émergence de la civilisation en général, et de la civilisation occidentale contemporaine en particulier, selon Spengler. Nous avons analysé les théories philosophiques et intellectuelles les plus importantes de Spengler, en particulier sa théorie des civilisations et ses idées sur le conflit et la contradiction entre les concepts de civilisation et de culture. Cette lutte reflète les tensions sociales, politiques et idéologiques. Nous avons constaté que la théorie de Spengler exprime une contradiction et un conflit social, politique et intellectuel au sein même des sociétés européennes. Ces conflits l'ont poussé à condamner la civilisation occidentale à un déclin et un effondrement inévitable. Nous avons également critiqué certaines idées extrémistes de Spengler, qui témoignent d'une incompréhension de sa part du concept de civilisation.

Dans le septième chapitre, intitulé *La perspective optimiste sur l'avenir de la civilisation occidentale : Toynbee comme exemple*, nous avons étudié la théorie du défi et de la réponse de Toynbee. Celui-ci explique les raisons et les motifs qui poussent les gens à construire des civilisations en réponse aux obstacles naturels et sociaux rencontrés par un peuple ou une nation. Toynbee met également en garde contre les causes et les facteurs susceptibles de conduire au déclin et à la chute des civilisations humaines. D'autre part, nous avons examiné comment il répond à la théorie de Spengler, en comparant certaines de leurs opinions respectives. Nous avons évoqué l'optimisme de Toynbee, qui le distingue de Spengler, illustrant sa confiance dans l'homme et la civilisation occidentales, ainsi que dans leur capacité à surmonter les obstacles et à trouver des solutions aux problèmes majeurs dont souffre cette civilisation.

Nous arrivons maintenant à la réponse à la première et dernière question qui représente le centre et l'essence de la problématique de recherche : qu'est-ce que la civilisation ? Autrement dit, que signifie le concept de civilisation et quelle est sa relation avec les concepts de culture, de progrès et d'histoire ? Cette question est d'une grande importance et complexité ; il n'est pas facile pour un chercheur ou un étudiant d'y répondre ou même d'avoir le courage de le faire. Toutefois, notre conviction qu'il est essentiel de trouver des solutions à cette problématique nous a donné l'audace d'essayer d'apporter une réponse à cette grande question. Quel est l'avenir de la

civilisation occidentale contemporaine ? En posant la question de cette manière, nous visons à extrapoler la forme que prendra l'avenir des relations entre les civilisations humaines.

On peut se demander pourquoi nous avons posé la question : Qu'est-ce que la civilisation ? Quelle est sa relation avec d'autres concepts majeurs ? Et quelle est l'importance de connaître la forme de la relation entre les civilisations ? Nous pensons que l'avantage d'avoir des réponses à ces questions est intrinsèque à la question elle-même. En effet, si la forme de cette relation civilisationnelle est basée sur la coopération, la paix et l'évitement des guerres, cela reflète alors une compréhension correcte de l'essence même de la civilisation, qui, dans ce cas, est sur la bonne voie.

En revanche, si cette relation civilisationnelle est marquée par des guerres et des combats au nom de la civilisation, ou si elle implique l'imposition de la civilité par la force militaire sur d'autres pays, ou encore si elle se manifeste par la colonisation, l'exploitation et le vol des richesses des nations plus faibles par des puissances plus fortes, cela témoigne d'une incompréhension de l'essence de la civilisation. Cette incompréhension a d'ailleurs été à l'origine des Première et Seconde Guerres mondiales.

Aujourd'hui, nous avons un besoin urgent de cette étude, notamment dans le contexte des dernières années du XXe siècle et du début du XXIe siècle, alors que nous assistons à l'émergence de puissances comme la Chine et la Russie. La Chine, en particulier, est devenue une puissance économique et civilisationnelle de premier plan, capable de rivaliser avec la civilisation occidentale contemporaine. D'où l'importance de ces questions : que signifie le concept de civilisation ? Quel est le rapport du concept de civilisation avec ceux de progrès, de culture et d'histoire ?

Dans cette thèse, nous avons atteint certains résultats que nous pouvons résumer comme suit :

D'abord, nous concluons que le concept de civilisation a été un sujet problématique parmi les penseurs et les philosophes depuis son apparition au XVIIIe siècle, en raison de la multiplicité et de la diversité de ses significations, ainsi que de son chevauchement avec d'autres concepts tels que ceux de société, d'État, de civilité et d'éducation. De plus, la civilisation inclut des normes éthiques et esthétiques. Comme nous l'avons souligné précédemment, la civilisation repose sur plusieurs éléments fondamentaux, tels que la terre, l'homme, la société ou l'État.

Ensuite, nous concluons également que la notion de civilisation est intimement liée à celle du progrès, dans la mesure où certains penseurs des XVIIIe et XIXe siècles considéraient que le

progrès était synonyme de civilisation, et que la civilisation implique toujours le progrès dans tous ses domaines. Cependant, nous concluons également que le progrès n'est pas un concept universel, mais plutôt relatif, variant d'une société à l'autre et d'un domaine à l'autre. Par conséquent, les critères de progrès pour chaque civilisation diffèrent.

De plus, nous avons identifié une forte relation entre le concept de civilisation et l'histoire : il n'y a pas d'histoire sans l'existence de civilisations, qui constituent le sujet de l'histoire. De même, il n'y a pas de civilisation sans une histoire qui l'exprime et la distingue des autres. Chaque civilisation possède sa propre histoire, qui la rend unique. D'autre part, nous avons constaté que la coopération entre la philosophie et l'histoire a conduit à l'émergence d'une nouvelle science spécialisée dans l'étude des civilisations, à savoir la philosophie de l'histoire ou la rationalisation de l'histoire.

Enfin, nous avons rencontré certaines opinions et positions intellectuelles et idéologiques de penseurs qui, en raison de leur confiance dans des récits historiques déformés et erronés, expriment une vision raciste et ethnocentrique des autres civilisations et de leurs peuples.

À travers notre étude du rapport entre le concept de civilisation et celui de culture, nous pouvons dire que le concept de culture est le jumeau du concept de civilisation, en termes d'histoire et des conditions de leur émergence, ce qui influence leur relation. Toutefois, nous avons constaté que le lien entre la civilisation et la culture exprime également une lutte sociale et de classe, d'abord en Allemagne puis dans les sociétés européennes. Ce conflit et cette compétition se sont récemment transformés en un conflit intellectuel, politique et militaire.

Nous concluons, à travers notre étude, que le philosophe Spengler, ainsi que quelques penseurs avant lui, ont exprimé intellectuellement un conflit et une concurrence, comme nous l'avons évoqué précédemment. La théorie de la civilisation de Spengler est marquée par un pessimisme quant au destin des civilisations en général et de la civilisation occidentale en particulier. Cette vision pessimiste le conduit à juger l'avenir de la civilisation occidentale comme inévitablement voué à la chute et à la disparition, en raison des contradictions et des déséquilibres dans les valeurs sociales et morales au sein de la société européenne. Nous avons mis en lumière la vision étroite de Spengler, qui l'a amené à percevoir le déclin des valeurs de l'aristocratie dirigeante et l'émergence de valeurs révolutionnaires et populaires, rejetant l'injustice et l'asservissement de l'homme européen, ainsi que toute autorité spirituelle. Il considérait ce mouvement comme une preuve majeure et une cause fondamentale du déclin de la civilisation occidentale.

D’autre part, selon Spengler, ces contradictions et le déséquilibre des normes se sont traduits par le déclenchement de grandes guerres entre les pays européens. Elles ont également donné lieu à l'émergence de nombreuses révolutions, dont la Révolution française, qui, selon lui, étaient des indicateurs importants de la chute de la civilisation occidentale.

En revanche, nous avons conclu que Toynbee, à travers sa théorie des civilisations, offre une compréhension plus riche du concept de civilisation, en comparaison avec Spengler, et propose une réponse appropriée à sa théorie. Toynbee nous montre, à travers ses idées et ses théories sur l'histoire humaine et la civilisation, l'importance de la coopération et de la compréhension entre les nations, les États et les peuples, en s'entraidant pour parvenir à la paix mondiale. Nous avons remarqué que, contrairement à Spengler, Toynbee présente un projet de renaissance face à la crise de la civilisation occidentale. Il résume ce projet en deux points fondamentaux : s'éloigner des guerres et se rapprocher des valeurs religieuses chrétiennes. En fait, nous avons conclu que Toynbee était l’un des premiers à appeler à une mondialisation culturelle, politique et religieuse.

Enfin, nous concluons, à travers cette étude, que le penseur Toynbee partage avec le philosophe allemand Kant des idées communes, tant sur l’établissement d’un État mondial que sur la souveraineté de la paix mondiale. Cependant, il diverge du philosophe allemand Hegel, qui croyait que la civilisation occidentale était la seule à pouvoir être considérée comme une véritable civilisation, niant ce droit aux autres civilisations humaines qu'il critiquait. Toynbee, comme Kant, soutient qu'il existe d'autres civilisations que la civilisation occidentale. Ces civilisations, qui ont précédé la civilisation occidentale, ne sont pas moins importantes. Il convient donc de leur rendre justice, de les reconnaître et de s'ouvrir à elles pour en tirer profit. Contrairement à Toynbee, nous avons trouvé que Spengler est plus proche de son professeur Hegel que du père de la philosophie moderne, Kant. Spengler, comme nous le savons, a été grandement influencé par Hegel, Nietzsche et Schopenhauer, qui étaient tous des étudiants de Hegel.

C'est pourquoi nous trouvons approprié, à travers cette thèse et nos études antérieures, de présenter un ensemble de conseils à ceux qui s'intéressent à l'avenir et au destin de la civilisation occidentale. Le but de ces conseils est de protéger la civilisation occidentale et de soutenir sa continuité, ainsi que sa victoire sur d'autres civilisations concurrentes aujourd'hui, en raison de notre grande croyance en cette civilisation et de son importance. Nous devrions suivre les conseils suivants :

1. Connaître les principes et les fondements qui sont à la source de la force et de l'excellence de la civilisation occidentale. Nous devons soutenir et promouvoir ces principes et fondements, qu'ils soient moraux ou matériels.

2. Identifier les erreurs et les problèmes internes de la civilisation occidentale contemporaine et essayer de les résoudre.

3. Adopter l'optimisme et une vision positive, tout en évitant la soumission, le désespoir et les tentations du suicide. L'optimisme donne aux individus de cette civilisation plus de confiance en eux-mêmes et en leur civilisation. Nous pensons que le choix de l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine dépend de ses individus et de ses peuples, qui peuvent choisir soit la soumission et le désespoir, comme c'est le cas de Spengler et de nombreux chercheurs et penseurs, soit la continuité, l'optimisme et le progrès, en trouvant des solutions, en élaborant des théories, ou en réalisant des découvertes scientifiques, économiques, sociales et technologiques.

4. Éviter les erreurs majeures et fatales commises par la plupart des autres civilisations précédentes, comme s'engager dans des guerres, en particulier des guerres internes et sectaires, ou décourager la créativité, les créateurs et la liberté de penser. En résumé, nous devons tirer parti de l'expérience et des erreurs des autres civilisations.

5. Respecter les valeurs humaines, morales et spirituelles de la civilisation occidentale, car elles constituent des facteurs de force et nourrissent l'âme. Nous accordons une grande importance à l'aspect moral de nos vies, car nous avons constaté que de nombreuses civilisations, sociétés ou groupes se sont élevés, ont perduré et ont triomphé des autres principalement grâce à des facteurs moraux et de valeur.

6. Soutenir l'Union européenne entre les pays européens, car elle constitue un facteur de force pour la civilisation occidentale. Nous appelons également à élargir cette union à d'autres pays.

7. Encourager l'ouverture aux autres et adopter tout ce qui est bon dans les autres civilisations, afin d'éviter l'isolement et la fermeture. Nous devons favoriser le dialogue et la compréhension avec d'autres civilisations pour atteindre la paix mondiale, surtout que les nouvelles technologies ont facilité l'atteinte de ces objectifs, qu'il s'agisse de dialogue, de compréhension ou de réalisation de la paix mondiale.

En effet, la thèse est un pari permanent : il est essentiel d'apporter quelque chose de nouveau et de créatif pour qu'elle soit réussie et utile. Nous affirmons que notre thèse a présenté certains éléments entièrement nouveaux, que nous résumons comme suit :

D'abord, en tentant d'analyser et de comprendre le concept de civilisation et ses relations complexes avec les concepts de progrès, d'histoire et de culture, nous considérons que cette grande initiative est en elle-même une forme de créativité et d'innovation.

Ensuite, notre étude du concept de culture et notre tentative de résoudre la problématique de sa relation avec le concept de civilisation, en liant les causes et les facteurs sociaux, économiques et politiques qui ont produit la contradiction apparente entre les deux concepts, constitue également un travail créatif.

Enfin, la classification des penseurs, dont nous avons examiné les théories et les idées concernant la civilisation occidentale, en deux perspectives : la perspective pessimiste et la perspective optimiste, est une contribution nouvelle. Nous n'avons pas trouvé dans les références scientifiques ou dans les recherches intellectuelles et philosophiques une classification de ce type.

Toute recherche ou thèse doit apporter des bénéfices scientifiques et intellectuels aux chercheurs. Nous croyons que notre thèse offre de nombreux avantages aux chercheurs et à ceux qui s'intéressent à la civilisation en général, et à l'avenir et au destin de la civilisation occidentale en particulier, tels que :

1. Les chercheurs peuvent profiter de notre recherche pour étudier le concept de civilisation de manière plus approfondie, plus large et plus spécialisée, ainsi que le concept de culture. Ils peuvent obtenir des résultats supplémentaires sur la relation entre ces deux concepts, qui revêtent une grande importance. Cette recherche offre un avantage considérable aux chercheurs et aux étudiants souhaitant approfondir le concept de progrès et celui de retard.

2. Cette recherche apporte un grand bénéfice aux chercheurs désireux d'étudier la civilisation occidentale en particulier.

3. Elle aide les chercheurs à explorer les idées des grands philosophes des XVIIIe et XIXe siècles, notamment Rousseau, Kant et Hegel, sur les concepts de civilisation, de morale, de société civile, d'éducation, d'État et d'histoire.

4. Notre recherche ouvre la voie à des études plus approfondies et diverses sur la relation entre les civilisations, le dialogue entre celles-ci ou même le choc des civilisations, notamment en ce qui concerne les points de convergence et de friction civilisationnelle. C'est un projet ambitieux qui nécessite de nombreuses études et recherches.

5. Elle permet également aux chercheurs d'étudier une plus grande variété de penseurs pessimistes et optimistes concernant l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine, afin de mieux comprendre les problèmes de cette civilisation d'une part, et de trouver des solutions et des propositions pour les résoudre d'autre part. Nous avons seulement abordé quelques pessimistes et optimistes relatifs à la civilisation occidentale contemporaine.

6. Nous affirmons que nos recherches aident de nombreux chercheurs et universitaires à mieux comprendre la politique internationale actuelle, en offrant une meilleure compréhension des mouvements des civilisations contemporaines et de leurs relations, notamment en reliant ces civilisations à leurs racines et en retraçant le mouvement de leur développement.

Enfin, nous envisageons d'utiliser les résultats de cette étude pour explorer plusieurs sujets liés à notre recherche. Par exemple, nous prévoyons de mener une étude plus approfondie et complète des facteurs et des causes de l'émergence de la civilisation occidentale à la Renaissance, ainsi que des étapes historiques qui ont suivi. Nous projetons également d'examiner un plus grand nombre de penseurs et de chercheurs qui ont discuté de l'avenir de la civilisation occidentale contemporaine, afin de mieux appréhender les nouveaux problèmes et obstacles que cette civilisation rencontre. Enfin, nous sommes très intéressés par l'étude des formes de relation entre les civilisations et le rôle des nouvelles technologies et des TIC dans l'avenir de la civilisation occidentale.

Bibliographie

Livres imprimés :

 Ahmad, K. W. (2009). *La Renaissance européenne et la cause de la liberté*. Publication des Nuits des forums de l'émigration. Bagdad, Irak.

 Al Batrique, N., & Abdul-Aziz. (1974). *L'histoire européenne moderne de la Renaissance au Congrès de Vienne*. La Maison Renaissance pour la traduction et l'impression et l'édition. Le Caire

 Al Najm, Z. A. K. (2011). *Toynbee et la théorie du défi et de la réponse : cas de la civilisation islamique*. L'Autorité générale syrienne du livre. Damas.

 Arendt, H. (1972). *La Crise de la culture* (P. Lévy et al., Trad.). Gallimard, p. 230-231.

 Ashbi, F. C., & Bell, A. (2004). *L'adoption de la supériorité*. La Bibliothèque d'Obeikan de la traduction et l'édition, 244 pages.

 Bin Nabi, M. (1996). *Les conditions de la Renaissance, Problème d'une civilisation*. Éditions ANEP. Algérie.

 Bessis, S. (2002). *L'Occident et les autres*. La Découverte. Paris, 350 pages

 Boia, L. (2007). *L'occident : une interprétation historique*. Les Belles Lettres. Paris, 280 pages

 Badawi, A. R. (1945). *Schopenhauer*. Dar A-Qalam de la traduction et l'édition. Le Caire, 344 pages.

 Badawi, A. R. (1982). *Spengler*. Dar le monde de la traduction et l'édition. Le Caire, 320 pages.

 Barzun, J. (2000). *De l'aube à la décadence : 500 ans de vie culturelle occidentale*. Édition en deux volumes de la Folio Society.

 Benveniste, É. (1966). *Civilisation : Contribution à l'histoire du mot*. In *Problèmes de linguistique générale* (Tome 1). Gallimard, 337 pages

 Bélanger, C. (2009). *Une histoire de l'Occident et de l'Amérique du Nord Francophone : Le concept d'occident*. Marianopolis Collèges, 2, 1-18. La région de Québec. 318 pages

 Boillot, H. (2011). *Petit Larousse de la philosophie*. Paris. 960 pages.

 Braudel, F. (1987). *Grammaire des civilisations*. Les Éditions Arthaud. Paris, 475 pages.

 Chakarchi, J. H. (2011). *Le pessimisme et l'optimisme chez les philosophes des Lumières*. Faculté des arts - Université de Babylone, p. 1-2

 Claude, P. A. (2005). *Albert Schweitzer ; Penser éthique et mystique*. Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Marseille. 117 pages

 Coke, R., & Smith, C. (2009). *Le suicide de l'ouest*. Première édition. Éditeur Continuum, Londres, 208 pages.

 Condorcet, N. de. (1795). *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Texte revu et présenté par O.H. Prior (professeur à l'Université de Cambridge). Nouvelle édition présentée par Yvon Belaval (professeur à la Sorbonne). Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1970, Collection : Bibliothèques des textes philosophiques. 247 pages.

 Demolins, É. (1875). *Le mouvement communal et municipal au Moyen Âge : Essai sur l'origine, le développement et la chute des libertés publiques en France*. Librairie Académique/Didier et Cie, paris, 390 pages.

 Diamond, J. (2006). *Effondrement : Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Gallimard, Paris, 880 pages.

 Edward, S. (1980). *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*. Le Seuil. Paris, 398 pages.

 Elias, N. (1973). La civilisation des mœurs (P. Kamnitzer, Trad.). Calmann – Lévy. 342 pages.

 Engels, F. (1968). *Dialectique de la Nature* (E. Botticelli, Trad.). Éd. Sociale. (Travail original publié en 1883), paris, 221 pages.

 Feschotte, J. (1958). *Albert Schweitzer*. Éditions universitaires Impr. Coop-Art, 140 pages.

 Fukuyama, F. (1992). *La fin de l'histoire et le dernier Homme* (D.-A. Carrel, Trad.). Flammarion, 656 pages.

 Freund, J. (1984). *La décadence : Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*. Sirey, paris, 408 pages.

 Finet, J. (1906). *Le Préjugé de Race*. Paris, 518 pages.

 Gabelé, J. (1962). *La Fausse Conscience*. Éditions de Minuit, 1063 pages.

 Guizot, F. (1828). *Cours d'histoire moderne : Histoire générale de la Civilisation en Europe*. Pichon et Didier, paris.

 Jonas, H. (2008). *Le principe de responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*. Flammarion, 464 pages.

 Hanafi, A. M. (1999). *Les termes généraux du lexique de la philosophie*. Petite bibliothèque Madbouly de traduction. Le Caire.

 Hegel, G. W. F. (1987). *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (3e éd., J. Gibelin, Trad.). Librairie philosophique J. Vrin, p. 20-21.

 Hegel, G. W. F. (1965). *La Raison dans l'Histoire : Introduction à la philosophie de l'histoire* (K. Papaioannu, Introductions et notes). Union générale d'éditions, p. 23-24.

 Hegel, G. W. F. (1970). *La phénoménologie de l'esprit* (J. Hyppolite, Trad.). Tome I. Aubier, Montaigne, p. 29.

 Hegel, G. W. F. (1975). *Principes de la Philosophie du Droit, ou Droit Naturel et Science de l'État en Abrégé* (R. Derathé, Trad.). Vrin, 352 p., p. 257-258.

 Hegel, G. W. F. (1986). *Leçons sur la philosophie de l'histoire : Le Monde Oriental*. La Maison de la Culture et la Traduction, p. 96.

 Huntington, S. P. (1997). *Le choc des civilisations* (J.-L. Fidel, Trad.). Éditions Odile Jacob, p. 402.

 Huntington, S. P. (1999). *Le choc des civilisations : Réinvention de l'ordre mondial* (T. Chaib, Trad.). 2e éd., p. 554.

 Holmes, R. (2011). *L'Âge des merveilles : comment la génération romantique a découvert la beauté et la terreur de la science*. Le Centre de la Traduction et la Publication, p. 37.

 Ilm AL Dine, N. J. (1991). *La philosophie de l'histoire chez Arnold Toynbee*. L'Organe Égyptien pour le Livre et la Traduction, 1ère éd., p. 120.

 Kant, E. (1784). *Idée d'une histoire universelle* (L. Ferry, Trad.). Gallimard, Folio, p. 489.

 Kant, E. (1803). *Réflexions sur l'éducation ou Traité de pédagogie* (J. Barni, Trad.), 73 p.

 Kant, E. (1999). *Histoire et politique* (M. Castillo, Annotateur ; G. Leroy, Trad.). Librairie philosophique J. Vrin, 190 p.

 Kant, E. (1990). *Essai philosophique sur la paix perpétuelle avec une préface de C. Lemonnier*. Bibliothèque nationale, p. 32-33.

 Khori Manh. (1960). *L'histoire de la civilisation chez Toynbee*. Maison d'édition Millions de lecteurs, pp. 35-36.

 Koriman, M., & Ronai, M. *In histoire des idéologies*, Tome I.

 Koselleck, R. (1990). *Le Future passé : Contribution à la sémantique des temps historiques* (J. Hoock & M.-C. Hoock, Trad.). EHESS, p. 39.

 Febvre, L., Tonnelet, É., et al. (1930). *Civilisation ; le mot et l'idée*. La Renaissance du livre. Édition numérique réalisée le 5 février 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada, pp. 65-66, 145 pages.

 Lalande, A. (2001). *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Partie II. PUF, p. 965

 Leclerc, G. (1972). *Anthropologie et colonialisme*. Fayard. France, 256 pages.

 Leibniz, G. W. (1974). *Les principes mentaux : Paragraphes 10 et 11*. La Maison de la culture, p. 32.

 Luxembourg, R. (1969). *L'Accumulation du Capital*. Éditions François MASPERO,

 Luizard, P.-J. (2006). *Le Choc colonial et l'islam : Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam*. Paris : La Découverte, p. 546.

 Marcho, G. (2016). *De la subordination au despotisme*. Edit livre, pp. 91-93.

 Mazauric, S. (2009). *Histoire des sciences à l'Époque moderne*. Armand Colin, Paris, p. 71.

 Mounis, H. (1978). *La civilisation : Une série de connaissance du monde pour la traduction et l'édition*. Koweït, p. 322.

 Mousnier, R. (1987). *Histoire générale des civilisations* (Vol. IV, sous la supervision de M. Crozet). Publications Owaidat, en coopération avec les Publications universitaires françaises, pp. 136-137

 Perry, J.-B. (1988). *L'idée de progrès*. Publications du ministère de la Culture et de traduction, Damas, p. 93

 Perroy, É. (1986). *L'histoire générale des civilisations – La période médiévale* (Vol. III). Presses Universitaires de France, Paris, p 7-8

 Perroy, É. (1993). *Le Moyen Âge : L'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale dans Histoire générale des civilisations*. Presses Universitaires de France, Paris, p. 418.

 Sobhi, M. A. (1975). *Dans la philosophie de l'histoire*. Institution Universitaire de la Culture et la traduction, Alexandrie, p. 234.

 Schmidt, É., & Cohen, J. (2013). *À nous d'écrire l'avenir : comment les nouvelles technologies bouleversent le monde* (A. Muchnik, Trad.). Knopf, 348 pages.

 Schweitzer, A. (1975). *La civilisation et l'éthique*. Première partie. Traduit par Madeline Horst. Éditions Alsatia, France, p. 28.

 Schweitzer, A. (1966). *La philosophie de la civilisation*. Traduit par Madeline Horst. Éditions Alsatia, France, p. 55

 Spengler, O. (1967). *Le déclin de l'Occident*. Traduit de l'Allemand par M. Tazerout. Première partie. Édition Gallimard, France, 880 pages.

 Spengler, O. (1931). *L'homme et la technique*. Traduit par Charles Francis Atkinson. Partie 1, une contribution à une philosophie de la vie, 192 pages.

 Stearns, E. T. (2001). *Notes sur la définition de la culture*. Traduit par Choukri Ayyad. Bibliothèque de la famille de traduction, p. 181.

 Taylor, C. (1992). *Sources de soi : La construction de l'identité moderne*. Cambridge Université Presse, Cambridge, p. 234.

 Taylor, E. B. (1988). *Dictionnaire de l'anthropologie*. Édition indienne spéciale. Delhi : Goyal Saab, p. 117.

 Toynbee, A. (2011). *Étude de l'histoire*. Première partie. Traduit en arabe par Fouad Mohamed Chappell. Centre national de la traduction, Le Caire, p. 416.

 Toynbee, A. (1964). *La guerre et la civilisation*. Extrait par A.-V. Fowler de *A Study of History*. Première parution en 1953, Traduit de l'anglais par A. Colnat. Collection Idées (n° 13). Gallimard, p. 220.

 Toynbee, A. J. (1996). *L'histoire*. Traduit de l'anglais par J. Potin. Payot, Paris, p. 11.

 Toynbee, A. J. (1951). *L'histoire : Essai d'interprétations*. Traduit par É. Julia. Nrf Gallimard, Paris, p. 35.

 Toynbee, A. (n.d.). *Brève étude de l'histoire*. Première partie. Traduit en français par C. Fouad. Centre national de traduction, Le Caire, p. 153.

 Toynbee, A. (1962). *Study of History, Vol. 1*. Oxford Université Presse, Londres, p. 59.

 Toynbee, A. (2011). *Le même esprit - celui du prolétariat manifeste : Brève étude colorée de l'histoire*. Partie IV. Le comité de la création et l'édition et la traduction, Le Caire, p. 177.

 Riquetti de Mirabeau, V. (1758). *Lami des Hommes*, Originaire de l'Université de Lausanne, paris p. 192.

 Richard, T, (1993). *La passion de l'esprit occidental : Comprendre les idées qui ont façonné notre vision du monde*. Crown, New York, 544 pages.

 Riendeau, J. P. (2008). *La quête (mystique) chez Albert Schweitzer*. Sherbrooke, Canada, p. 67.

 Rocard, M. (2015). *Suicide de l'Occident, suicide de l'humanité ?* Flammarion, Note de lecture rédigée par Philippe Hugon, Directeur de recherche à l'IRIS, 423 pages.

 Verger, J. (1999). *La renaissance du XIIe siècle*. Éditions du CERF, Paris, 144 pages.

 Voghein, P. (2006). *La philosophie des Lumières*. Revue par G. Tarabishi. Impression DarTali'a de traduction et l'édition, Beyrouth, p. 191.

 Will, D. (1967). *Histoire de la civilisation*. Traduit par C. Mourey. Éditions Cercle du bibliophile, 461 pages.

 Wilson, C. (1982). *La chute de la civilisation*. Traduit de l'anglais par Dar Al-Adab. Beyrouth Publications, p. 142.

Articles dans des revues :

- Claude, B. (2009). Le concept d'Occident. *Marianopolis Collèges*, n° 2, pp. 1-18

- Cosandey, D. (2011). Et aujourd'hui, sommes-nous en progrès ou en déclin ? *Le Philosophoire*, 2011/2 (n° 36), pp. 39-51.
- Cheikh, M. (2009). Problématique du lien entre les concepts de culture et de civilisation. *Revue de la tolérance*, n° 27, Maroc, 37 p.
- Ibn Hassan, B. (2003). Tendances de la pensée dans le concept de civilisation. *Revue du monde de la culture*, vol. 1, n° 105, pp. 2-1.
- Geonget, B. (1996). Le concept kantien d'insociable sociabilité : éléments pour une étude généalogique : Kant entre Hobbes et Rousseau. *Revue germanique internationale*, n° 6, 10 juillet, pp. 35-62. ISSN 1253-7837.
- Perronneau, P. (1975). Sur la notion de culture en anthropologie. *Revue française de science politique*, 25e année, n° 5, pp. 946-968.
- Sa 'Ati, A. (2012). La chute de l'Occident est-elle proche ou lointaine ? *Journal économique électronique saoudien*, n° 12, pp. 1-19. [Consulté le 4 mars 2012].

Livres électroniques :

- Binoche, B. (2005). *Les équivoques de la civilisation*. Éditions Champs Vallon. https://www.champ-vallon.com/bernard-binoche-les-equivoques-de-la-civilisation/
- Bin Nabi, M. (1949). *Les conditions de la Renaissance, Problème d'une civilisation*. Éditions ANEP, collection patrimoine. https://maghreb-magazin.de/wpcontent/uploads/photogallery/literatur/Bennabi_Malek_Les_conditions_de_la_renaissance.pdf
- Bruch, J.-L. (1968). *La philosophie religieuse de Kant, Collection Analyse et Raisons, Lettres de Kant sur la morale et la religion. Introduction, traduction et commentaires, Bibliothèque philosophique bilingue*, Revue des sciences religieuses pp. 186-189. https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1971_num_45_2_2612_t1_0186_0000_2

- Febvre, L., Tonnelet, et al. (1930). *Civilisation : le mot et l'idée*. Paris : La Renaissance du livre. Édition numérique réalisée le 5 février 2006.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Principes de la philosophie du droit*. Édition critique établie par Jean-François Kervégan. Presses Universitaires de France. Mis en ligne sur Cairn.info le 03/05/2017. ISBN 9782130583967, ISBN en ligne 9782130806745.
- Goyard-Fabre, S. (2000). *L'Etat moderne : regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*. Vrin. ISBN 978-2-7116-1428-8. https://www.vrin.fr/livre/9782711614288/letat-moderne
- Kant, E. (1803). *Réflexions sur l'éducation ou Traité de pédagogie*. Traduction de Jules Barni. http://www.acgrenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/kant_pedagogie.pdf
- Leibniz, G. W. (1892). *Monadologie*. Texte établi par Émile Boutroux. https://philo-labo.fr/fichiers/Leibniz%20-%20La%20monadologie.pdf
- Morais, M. (2003). *La vocation pédagogique de l'Histoire chez Kant et son Horizon Cosmopolitique*. Archives de Philosophie, 66, 603-633. https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2003-4-page-603.htm
- Taguieff, P.-A. (2002). *L'idée de progrès : Une approche historique et philosophique*. Cahiers du CEVIPOF, 137 p. https://www.sciencespo.fr/cevipof/sites/sciencespo.fr.cevipof/files/cahier32.pdf
- Rousseau, J.-J. (1754). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Édition électronique, Les Échos du Maquis, 2011.
- Rousseau, J.-J. (1762). *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Union Générale d'Éditions, 1963.
- Sallée, F. (2020). *La Mécanique de l'histoire : idées reçues sur l'histoire*. Le Cavalier Bleu. https://www.lecavalierbleu.com/livre/mecanique-de-lhistoire/

Articles en ligne :

- Alain de Libera, EPHE. « Athènes et Jérusalem : Raison et révélation dans les civilisations Méditerranéennes ». Université de Genève, [en ligne], 2013, N°1, consulté le 09/02/2013, pp. 1-19. Disponible à l'adresse : www.mp2013.fr/wp-content/uploads/2013/02/Alain-de-Libera.pdf.
- Al-Ansari, M. B. (2002). *L'optimisme irréaliste et sa relation avec certaines variables*. [Consulté le 10/ Décembre 2002 en ligne], n° 4, pp 90 – 120. Disponible à l'adresse : https://search.mandumah.com/Record/1572
- Al-Obeidi, Abdul-Jabbar. « La dialectique du pessimisme et de l'optimisme dans les sociétés humaines ». [En ligne], Journal d'écrits, 2014, N°1, pp. 1-23. Consulté le 11/04/2014. Disponible à l'adresse : file:///C:/Users/ /kitabat-55125%20(1).pdf
- Bahu-Leyser, Danielle. « Une éthique à construire ». *Hermès, La Revue*, [en ligne], 2009/1, N°53, pp. 161-166. Disponible à l'adresse : https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2009-1-p-161.htm.
- Benoit, Michel. « Crise de la civilisation occidentale et choc des fondamentalismes ». M.B., Nice, [en ligne], 2011, pp. 1-7. Consulté le 13 janvier 2011. Disponible à l'adresse : http://michelbenoit-mibe.com/2014/02/crise-de-loccident-crise-de-civilisation-conference-a-nice/.

- Chjeyri, Ahmad. « Spengler : En vieillissant, une culture se transforme en une civilisation ». [en ligne], 2012, consulté le 11/08/2012. Disponible à l'adresse : 2entries.blogspot.com/2012/08/blog-post-4107.html.
- Couturier, Brice. « La civilisation occidentale est-elle supérieure ? ». Le site de l'émission, [en ligne], 2012, pp. 1-5. Consulté le 10/02/2012. Disponible à l'adresse : https://www.franceculture.fr/emissions/les-idees-claires/la-civilisation-occidentale-est-elle-superieure.
- Damon, Julien. « Les politiques familiales dans l'Union européenne : une convergence croissante ». *Recherches familiales*, Cairn, [en ligne], 2008, N°5, pp. 33-53. Disponible à l'adresse : https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=RF_005_0033.
- Laperche, Blandine. « Les inventions, la science et la guerre : la place du secret ». *Innovations*, 2005, N°21, pp. 109-143. Disponible à l'adresse : https://www.cairn.info/revue-innovations-2005-1-page-109.htm.
- Shim, Dong Chul, et Eom, Tae Ho. « L'influence des technologies de l'information et de la communication (TIC) et du capital social sur la lutte contre la corruption ». *Revue Internationale des Sciences Administratives*, [en ligne], 2009, Vol. 75, pp. 109-128. Disponible à l'adresse : https://www.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-administratives-2009-1-page-109.htm.

Thèses et mémoires universitaires :

- Brawal, J. (2013). *Séance culturelle entre la pensée de Malik bin Nabi et Oswald Spengler*. Mémoire de master sous la supervision d'Abdul Majeed Amrati, Université de Batna, Algérie, 162 p.
- De Lapparent, O. (2016). *La crise de la civilisation selon Raymond Aron à travers l'exemple européen*. Thèse de doctorat, École doctorale d'Histoire, Doctorat d'Histoire des relations internationales (section 22), sous la direction de Robert Frank, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 25 novembre, 456 p.
- Mathieu, G. (2006). *Oswald Spengler, de la philosophie de l'histoire à la philosophie politique*. Mémoire de maîtrise, Faculté de philosophie, Université Laval, Québec.
- Nassar, K. (2012). *Les facteurs d'émergence de la civilisation et des facteurs d'effondrement chez Ibn Khaldoun et Toynbee*. Mémoire de master II, sous la supervision de Barash, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, France.
- Vial, S. (2012). *La structure de la révolution numérique : Philosophie de la technologie*. Thèse de doctorat en philosophie, Université Paris – Descartes, 212 p.
- Yohane, C. (2006). *Le Discours de la guerre de George W. Bush depuis les attentats du 11 septembre 2001 : Une symbiose entre volonté divine et nécessités du temps*. Mémoire dirigé par Lawrence Olivier, Université du Québec à Montréal, Service des bibliothèques, mars, 152 p.

Sites web :

AC Grenoble. « Kant : Théorie et pratique » [PDF], Philosophie [en ligne], sans date. PhiloSophie+1PhiloSophie+1PhiloSophie+1PhiloSophie+1

Alternatives Économiques. « L'Europe a-t-elle un avenir ? », Alternatives Économiques [en ligne], sans date. Consulté sur : https://www.alternatives-economiques.fr

Cairn. « Le Philosophique, 2011/2, p. 39 », Cairn.info [en ligne], 2011. Consulté sur : https://shs.cairn.info/journal-le-philosophoire-2011-2?lang=enCairn.info+1Cairn.info+1

CCIC Cerisy. « L'Histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Arnold Toynbee », CCIC Cerisy [en ligne], 1961. CCIC Cerisy+2CCIC Cerisy+2

Dictionnaire Le Robert. « Déclin », Le Robert [en ligne], sans date.

Dictionnaire Le Robert. « Histoire », Le Robert [en ligne], sans date. Consulté sur : https://dictionnaire.lerobert.com/definition/histoireLaroussedictionnaire-historique.lerobert.com+8Dico en ligne Le Robert+8Dico en ligne Le Robert+8

Dictionnaire Le Robert. « Optimisme », Le Robert [en ligne], sans date. Consulté sur : https://dictionnaire.lerobert.com/definition/optimisme Dico en ligne Le Robert+2Dico en ligne Le Robert+2Larousse+2

Dictionnaire Le Robert. « Progrès », Le Robert [en ligne], sans date.

France24. « Gaza : estimation Lancet, bilan de 186 000 morts palestiniens selon Israël », France24 [en ligne], 11 juillet 2024. Le Monde.fr

France24. « Netanyahu devant le Congrès : à un moment critique pour Gaza », France24 [en ligne], 24 juillet 2024.

Larousse. « Déclin », Larousse [en ligne], sans date.

Larousse. « Optimisme », Larousse [en ligne], sans date.

Larousse. « Progrès », Larousse [en ligne], sans date.

Le Monde. « En direct : guerre Israël-Hamas, le chef de l'ONU atterré par l'intensification des opérations israéliennes à Rafah », Le Monde [en ligne], 14 mai 2024.

Philosophie Magazine. « Le déclin de l'Europe », Philosophie Magazine [en ligne], sans date. Consulté sur : https://www.philosophie-magazine.com

Annexes

Liste des tableaux :

Tableau 1 : Ce tableau montre clairement selon Emilie la notion de culture s'est développée en Allemagne alors que celle de civilisation s'est développée en France……...175

Résume

Cette thèse explore l'idée de la civilisation aux XVIIIe et XIXe siècles, en relation avec les concepts de culture, progrès et histoire, à travers les pensées de Mirabeau, Rousseau, Kant et Hegel. Elle se penche ensuite sur l'avenir de la civilisation occidentale en comparant la vision pessimiste de Spengler, qui anticipe son déclin, avec celle de Toynbee, plus optimiste, qui voit une possibilité de régénération par une "minorité créatrice". En conclusion, elle intègre les réflexions contemporaines de penseurs comme Elias, Cheikh et Huntington pour éclairer les dynamiques actuelles de la civilisation.

Mots clés

Civilisation, La philosophie de la civilisation, Civilisation occidentale, L’avenir de la civilisation occidentale contemporaine, Culture, l’Histoire, La philosophie de l’Histoire, Le Déterminisme historique, L’état nature, L’état civil, Lhomme sauvage, L’Homme civil, L’éthique Le pessimisme, Les pessimistes, l’optimisme, Les optimistes, Le progrès, Le déclin de l’occident, le destin, Le suicide de l’occident, Le choc des civilisations, La Succession périodique des civilisations.

Abstract

This thesis explores the concept of civilization in the 18th and 19th centuries, in relation to the ideas of culture, progress, and history, through the perspectives of Mirabeau, Rousseau, Kant, and Hegel. It then examines the future of Western civilization by comparing Spengler's pessimistic outlook, which foresees its decline, with Toynbee's more optimistic view, which envisions the possibility of regeneration through a 'creative minority.' In conclusion, it incorporates contemporary reflections from thinkers such as Elias, Cheikh, and Huntington to shed light on the current dynamics of civilization.

Keywords

Civilization, The philosophy of civilization, Western civilization, The future of contemporary Western civilization, Culture, History, The philosophy of history, Historical determinism, The state of nature, The civil state, The savage man, The civil man, Ethics, Pessimism, The pessimists, Optimism, The optimists, Progress, The decline of the West, Destiny, The suicide of the West, The clash of civilizations, The periodic succession of civilizations.