**Revue d'Études Africaines. Littérature, philosophie et art.
La francophonie. 1^{er} semestre 2014**

**FRANCOPHONIE ET MONDIALISATION : ENJEUX ET
PERSPECTIVES**

André Liboire TSALA MBANI*

La francophonie est un lieu de mémoire, pour paraphraser le titre d'un ouvrage monumental de Jean Tabi Manga¹, c'est-à-dire un réceptacle de souvenirs, de représentations, des imaginaires et de valeurs qui sédimentent et cristallisent des identités multiples et diverses sous la bannière de la langue française. Historiquement, le terme « francophonie » voit le jour sous la plume du géographe français Onesime Reclus (1837-1916) en 1880 dans l'optique de désigner l'ensemble des populations, à l'échelle du globe, usant de la langue française. Le terme « francophonie » est donc un concept essentiellement linguistique².

Peu à peu, malheureusement, le concept va sombrer dans l'oubli. Comme s'il ne charriait aucune valeur ajoutée en termes de résonance et d'intérêt culturel et politique. Il a fallu s'armer de patience et attendre la période des indépendances politiques africaines pour voir émerger à nouveau le substantif « francophonie » sous la plume de Léopold Sédar Senghor³, à la faveur d'un article de notoriété universelle paru dans la

* Université de Dschang-Cameroun

¹ TABI MANGA, J., *Francophonie. Lieu de mémoire, projet d'espoir*, Paris, Afrédit Africaine d'Édition, 2010.

² GUILLOU, M., *Francophonie – Puissance. L'équilibre multipolaire*, Paris, Ellipses, 2005, p.16.

³ SENGHOR, L.S., « Le français, langue vivante », in *Esprit*, numéro spécial, novembre 1962, cité par GUILLOU, *ibid.*, p.18.

revue *Esprit* en 1962. Dans cette publication scientifique, en effet, l'homme de culture sénégalais en appelle à la définition d'une communauté politiquement organisée de peuples ayant en commun l'usage du français et partageant les valeurs humanistes. Cette approche senghorienne résonne comme le signe avant-coureur du concept structurant de « communauté organique » qu'il proposa autour des années soixante-dix et qui, lui-même, préfigurait la Francophonie politique.

Ce concept structurant hanta à coup sûr les travaux qui ont vu naître à Niamey au Niger l'Agence de Coopération Culturelle et Technique, première institution intergouvernementale de la Francophonie, en mars 1970. Les travaux de Niamey constituent la première étape de la Francophonie des États, tandis que le Sommet de Versailles en 1986, sous la présidence de François Mitterrand, en est la seconde étape.

En tout état de cause, les travaux de Niamey, qui portèrent la Francophonie politico-culturelle sur les fonds baptismaux, et ceux du Sommet de Versailles, qui consolidèrent cette nouvelle orientation, présentent un dénominateur commun : ils s'adosent à un socle axiologique bipolaire, à savoir le pôle communautaire de l'ancestralité africaine assorti des valeurs de solidarité et de partage, entre autres, et le pôle républicain d'inspiration française constitué des « valeurs humanistes et républicaines issues de la révolution culturelle et philosophique du XVIII^e siècle »⁴. Vue sous cet angle, la Francophonie, rapportée à la mondialisation néolibérale, dont le fondement axiologique est anglo-saxon, principalement américain, est substantiellement altermondialiste. Car elle repose sur un « projet mondialiste spirituellement différent et qui place l'homme au centre des préoccupations. La mondialisation francophone est humaniste en résonance avec l'idéal philosophique senghorien »⁵, lequel prône une Civilisation de l'Universel basée sur la diversité des expressions culturelles à l'échelle du globe, et non pas un universalisme fondé sur l'universalisation du pôle identitaire américain.

Au regard des enjeux économique-culturels que présente ainsi la mondialisation néolibérale, la communauté francophone va-t-elle se résigner à subir les contrecoups de celle-ci, dont la mécanique repose sur l'éthique marchande par-delà le bien et le mal, laquelle constitue une

⁴ TABI MANGA, J., *op.cit.*, p.79.

⁵ *Ibid.*, p.68.

négation même de l'humanisme francophone ? La Francophonie, en tant qu'espace géopolitique et géoculturel, du moins potentiellement, dont la locomotive se trouve être l'État français, celui-ci va-t-il sacrifier les intérêts de celle-là menacés qu'ils sont par la jungle économique antihumaniste contemporaine, à l'autel des intérêts de la communauté européenne qui semble l'interpeller le plus aujourd'hui ? Pour faire face à la violence teintée d'injustice qu'exerce la mondialisation néolibérale sur les pays francophones, notamment africains, n'est-il pas temps de faire émerger une Francophonie intégrale, celle-là même qui prend en compte la composante économique, notamment en construisant un espace économique intégré, à l'effet de faire converger culture et économie ?

La réponse à ces questionnements va s'appuyer tour à tour sur l'analyse de la Francophonie comme univers axiologique humaniste, le décryptage de la dérive marchande de la mondialisation néolibérale, et enfin, sur la mise en relief de la substantialité altermondialiste de la Francophonie, dont le projet mondialiste doit servir d'alternative à l'universalisme néolibéral, afin que le mouvement francophone devienne véritablement un projet d'espoir.

1. LA FRANCOPHONIE : UN UNIVERS AXIOLOGIQUE HUMANISTE

La Francophonie est un lieu de mémoire assorti d'une traçabilité historique dont la force et la visibilité ne souffrent d'aucune ambiguïté. Son point de départ, du moins dans sa trajectoire actuelle, nous l'avons dit, est l'Afrique qui a considérablement et durablement marqué cette organisation de son empreinte identitaire en termes de valeurs ancestrales de solidarité et de partage.

La configuration de l'axiologie communautaire de l'Afrique traditionnelle implique, en effet, comme le souligne Kwame Nkrumah dans son célèbre ouvrage *Le Consciencisme*, avec beaucoup de pertinence du reste, une attitude vis-à-vis de l'être humain qui, « dans ses manifestations sociales, ne peut être qualifiée que de socialiste, ceci, parce qu'en Afrique l'homme est considéré avant tout comme un être spirituel, doué au départ d'une certaine dignité, intégrité et valeur intérieure »⁶. En clair, la perception que l'Afrique traditionnelle a de l'homme est fondamentalement socialiste, en ce sens que la dimension spirituelle de celui-ci l'emporte sur sa dimension biologique. En conséquence, la dignité

⁶ NKRUMAH, Kwame, *Le Consciencisme*, Paris, Présence Africaine, 1976, p.87.

de l'homme, dont le fondement est spirituel, est conçue comme quelque chose qui lui est consubstantiel, et qui lui confère une valeur absolue. Dans cette optique, l'Afrique traditionnelle ne considère point l'être humain comme un simple moyen qu'on peut allègrement instrumentaliser pour atteindre un but qui lui soit extérieur, il est plutôt perçu comme une fin en soi. Cette théorie humaniste, l'on s'en doute, vibre en opposition de phase avec le dogme chrétien du péché originel et de la déchéance subséquente de l'homme, puisque celui-ci est appréhendé dans le contexte africain comme un cohéritier de la divinité, privilège exceptionnel que lui confère le pendant spirituel de son ontologie.

L'idée de la valeur originelle de l'homme nous astreint, pense Nkrumah, à des devoirs de type socialiste, c'est-à-dire des devoirs de solidarité. C'est cela même qui fonde ce qu'il appelle « communalisme africain », qui n'est rien d'autre que la solidarité africaine. « Ce fondement théorique s'est traduit, au niveau social, par des institutions comme le clan, qui souligne l'égalité initiale de tous et la responsabilité de tous pour un. Dans ce contexte social, il était impossible qu'apparaissent des classes au sens où l'entendait Marx »⁷. Il s'ensuit que l'idée de la valeur originelle de l'homme implique celle de l'égalité originelle, ce d'autant plus que les communautés africaines traditionnelles sont constituées de descendants d'un même ancêtre primitif mythique ou réel. Ce qui induit la responsabilité de tous les membres d'un clan envers chacun de ses membres. Toutes choses qui laissent aisément penser que les sociétés traditionnelles africaines ne sont pas construites sur le modèle féodal, et donc ne sont pas horizontalement stratifiées en classes sociales ; comme cela s'est observé au XIX^e siècle en Europe, à la faveur de la montée de la bourgeoisie industrielle, laquelle écrasait et brimait littéralement la classe prolétarienne. Cette domination des bourgeois sur les prolétaires était fondée sur la disproportion de pouvoir économique et politique. Rien de tout cela n'était possible dans la société traditionnelle africaine, dans la mesure où « aucun intérêt particulier ne pouvait être considéré comme déterminant ; les pouvoirs législatif ou exécutif ne soutenaient les intérêts d'aucun groupe particulier. Le but suprême était le bien du peuple tout entier »⁸.

⁷ NKRUMAH, Kwame, *op. cit.*, p.87.

⁸ NKRUMAH, Kwame, *op. cit.*, p.87.

Il va sans dire que cette vision égalitaire, voire égalitariste des Africains traditionnels, avait en toile de fond cette autre valeur cardinale de la société traditionnelle africaine, à savoir le partage. Étant donné que tous les membres d'un clan avaient un devoir de responsabilité vis-à-vis de chaque membre dudit clan, le bonheur ne pouvait être envisagé que comme une affaire communautaire, et non pas individuelle. Sous ce rapport, les Africains traditionnels avaient une approche du bonheur similaire à celle des Anciens Grecs. Socrate, Platon, Aristote, etc., avaient en effet une vision collectiviste du bonheur, ils pensaient profondément qu'il n'y avait pas de bonheur à être heureux tout seul. La postulation sans mesure du bonheur individuelle est en soi dérisoire, voire déshumanisante, parce qu'elle correspond à un esclavagisme instinctuel, lequel hypostasie l'instinct égoïste régi par la frénésie de l'accumulation, au détriment de la logique rationaliste qui vaudrait que l'épanouissement de tout citoyen dans une communauté politique soit appréhendé comme un droit fondamental, et un devoir que la société se doit d'accomplir vis-à-vis de tous les citoyens.

Au demeurant, le socle axiologique communautaire de l'ancestralité africaine assorti des valeurs humanistes de solidarité et de partage, que nous venons de camper, a largement fécondé l'architecture axiologique de l'univers francophone. Toutefois, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, le socle axiologique hérité de la Révolution Française constitué des valeurs tout aussi humanistes et républicaines, l'a complémentaiement façonnée.

S'il y a quelque chose de fondamental en termes de valeurs que la Révolution Française catalysée par les Lumières a légué à l'humanité en général, et à la Francophonie en particulier, ce sont les droits de l'homme. Les droits de l'homme connaissent en effet leur émergence au XVIII^e siècle. Ils ont pour vocation de combattre l'absolutisme ou l'arbitraire du pouvoir monarchique, en parfaite cohérence avec la philosophie des Lumières. Un pouvoir arbitraire est celui dont la prévisibilité décisionnelle est nulle, simplement parce que les décisions sont inextricablement rattachées à la volonté du Prince, lui-même étant déterminé au gré des opportunités politiques ou des fluctuations de ses humeurs. Il s'ensuit que la caractéristique majeure du pouvoir arbitraire, du point de vue du « gouverné » ou du justiciable, c'est l'insécurité permanente. C'est pour pallier cette insécurité que les droits de l'homme vont voir le jour. Il s'agit d'un ensemble de protections minimales permettant à l'individu de vivre en toute dignité, tout à fait à l'abri des

empiètements de l'arbitraire étatique ou autre. Pour cela, ils bâtissent autour de l'individu une digue de protection en guise d'espace intangible, infrangible et inviolable. Bref, ils constituent une logistique juridique visant à relativiser et à limiter les pouvoirs de l'État. Toutes choses qui garantissent à l'individu les « libertés fondamentales »⁹.

Au regard de ce cadrage conceptuel, les droits de l'homme issus de la révolution culturelle et philosophique impulsée par les Lumières, apparaissent comme résolument liés à la philosophie individualiste, c'est-à-dire une philosophie qui vise la promotion et l'accomplissement de l'individu dans la société. Dès lors, le pouvoir « sera dit légitime s'il respecte un certain nombre de prérogatives accordées à l'individu comme tel. En d'autres termes, l'individu, avec ses droits, constitue le but de l'association politique, ce qui relie la conception des droits de l'homme à l'idée d'un pouvoir basé sur le contrat social »¹⁰. Le contractualisme¹¹, au sens rousseauiste du terme, suppose la subordination des intérêts du « Tout » ou de la collectivité, incarnée par l'État, aux droits fondamentaux de l'individu. Autrement dit, l'originalité de cette approche de légitimation du pouvoir réside en ceci qu'elle subordonne les intérêts du pouvoir à ceux des droits individuels inaliénables.

Toutefois, les droits de l'homme ne constituent point les seules valeurs républicaines empreintes d'humanisme impulsées par les Lumières, il y a également en bonne place la nation. La nation est, selon Tabi Manga, un « système de cohérence et de cohésion, en référence à une mémoire partagée, lieu de détermination d'un certain nombre de valeurs, de projections et d'aspirations collectivement assumées »¹². Il s'agit donc d'un cadre mémoriel qui définit un système de valeurs, d'aspirations et d'idéaux communs à un peuple, lesquels cristallisent l'identité de celui-ci. Dans cette optique, il est parfaitement loisible de dire avec Ernest Renan que la nation, c'est l'âme d'un peuple, d'une communauté. Et qui

⁹ TSALA MBANI, A.L., *L'ingénierie procréatique et l'émergence d'une génération bâtarde des droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2013.

¹⁰ HAARSCHER, G., *La philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, p.12.

¹¹ Voir ROUSSEAU, J.-J., *Le contrat social*, Paris, Flammarion, 2001.

¹² TABI MANGA, J., *op.cit.*, p.67.

dit âme, fait nécessairement référence à la dimension sentimentale de la nation. Celle-ci mobilise notre affectivité, notre émotivité, et c'est cela qui fait revêtir au lien qui nous unit à notre nation et à nos concitoyens un caractère ontologique. Ce lien ontologique entre la nation et nous repose sur un agrégat de souvenirs à nous légués par nos ancêtres, lesquels souvenirs sont souvent truffés d'embûches, de vicissitudes et de souffrances que nos ancêtres ont dû braver au prix d'efforts, de sacrifices et d'abnégation. C'est cette bravoure ancestrale qui nous donne le courage et l'envie de sauvegarder et de pérenniser l'héritage reçu. Renan ne voit pas différemment les choses lorsqu'il appréhende épistémologiquement l'idée de nation à travers ces propos éblouissants de pertinence :

« Une nation, martèle-t-il, est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. L'homme, messieurs, ne s'improvise pas. La nation, comme l'individu, est l'aboutissement d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. Le culture des ancêtres est de tous le plus légitime ; les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes »¹³.

Au demeurant, l'espace francophone regorge d'un riche socle axiologique bipolaire : le pôle communautaire africain sous-tendu par des valeurs de solidarité et de partage, d'une part, et le pôle républicain hérité de la Révolution Française de 1789, elle-même impulsée par la philosophie des Lumières. C'est ce patrimoine axiologique et culturel empreint d'humanisme que la mondialisation marchande est en train de saper aujourd'hui dans ses fondements.

2. LA DÉRIVE MARCHANDE DE LA MONDIALISATION NÉOLIBÉRALE

La mondialisation contemporaine revêt une connotation universaliste, dont les racines sont ancrées dans l'économie néolibérale dominante, d'inspiration américaine. Pour cela, elle suscite des sentiments mitigés teintés d'espoir, de peurs et d'inquiétudes. L'universalisme

¹³ RENAN, E., *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Londres, Presses Pocket, 1992, p.54.

néolibéral américain, dont est assortie la mondialisation du même profil, fait miroiter en effet des espoirs d'opportunités d'affaires inouïes du fait de l'accroissement exponentiel du flux des capitaux et des marchandises à l'échelle planétaire. Toutes choses qui sont propices à l'épanouissement individuel et collectif.

Cependant, des peurs et des inquiétudes sont légion eu égard à « l'aggravation des situations de pauvreté dans les pays du Sud en dépit des plans et des programmes d'ajustement économique »¹⁴. La mondialisation néolibérale emporte avec elle en effet l'arbitraire, l'injustice et l'arrogance, lesquels sont allègrement entretenus par des instruments du système ultralibéral américain : le Fonds Monétaire International (FMI), la Banque Mondiale, l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC), pour ne citer que les plus en vue. Une image célèbre que rappelle Joseph E. Stiglitz¹⁵ a fait le tour de la planète et scandalisé les pays du Sud qui ploient sous le joug des impératifs du FMI : on y voit le Président du FMI, debout, le regard sévère, dominant de la taille le Président indonésien qui, humblement soumis, paraphe les conditionnalités rigoristes et drastiques qui lui sont imposées à l'effet de pouvoir bénéficier de l'octroi d'un prêt. Le contraste est saisissant : arrogance de l'un et soumission de l'autre. Cette image, souligne Stiglitz, a une forte valeur symbolique, car elle illustre de façon visuelle une réalité profonde. A travers la personne du Président humilié, c'est tout le Sud-est asiatique et, plus largement, le monde pauvre qui se sentaient offensés.

Joseph E. Stiglitz ne croyait pas si bien décrire le calvaire que vivent les peuples du Sud, en général, et ceux d'Afrique, en particulier. Car les conditionnalités rigoristes et drastiques dont il parle, les peuples africains les vivent comme un drame social. Tenez : pour implanter l'idéologie néolibérale en Afrique et, partant, arrimer cette dernière à la mondialisation du même ton, il a été imposé aux pays africains des programmes économiques dits Plans d'Ajustements Structurels (PAS)¹⁶, dont la mécanique est constituée d'équations et des paramètres économiques qui ignorent complètement l'humain ; lequel devrait

¹⁴ TABI MANGA, J., *op.cit.*, p.66.

¹⁵ STIGLITZ, J.E., *La grande désillusion*, Paris, Fayard, 2002.

¹⁶ Voir TSALA MBANI, A.L., *Les défis de la bioéthique à l'ère « éconofasciste »*. *Décryptage d'une prise en otage par des intérêts economico-idéologiques*, Paris, L'Harmattan, 2009.

pourtant en être l'heureux bénéficiaire, si tant est que la finalité de tout programme économique est l'épanouissement de l'homme. Impulsés par les stratèges de la Banque Mondiale et du Fonds Monétaire International, les Programmes d'Ajustements Structurels ont débouché sur des licenciements et des mises en chômage massifs du fait de la privatisation des entreprises relevant du portefeuille de l'État et du dégraissage de la Fonction Publique ; et, enfin, ils ont débouché sur la fermeture des écoles d'infirmiers et d'instituteurs, dont

« l'effet le plus immédiat est pourtant, souligne Hubert Mono Ndjana, la progression de la maladie et de l'analphabétisme. La médication purement mathématique de la part des institutions clés de la mondialisation présente ainsi le mérite de tuer la maladie en même temps que le malade. Les relations économiques et commerciales acquièrent une autonomie totale en même temps que l'homme disparaît sous la trappe »¹⁷.

Mais l'une des peurs les plus grandes est la mise sur pied d'une politique de déconstruction de la sécurité identitaire, qui se manifeste par un rapport déséquilibré entre la sphère nationale et la sphère mondiale. La ligne d'horizon est en effet marquée par deux sphères dominantes : la mondiale et la nationale. La mondialisation, à l'improviste, a chamboulé les rapports qu'entretiennent les deux sphères. Il va sans dire que le déséquilibre est défavorable à la sphère nationale. J.L. Roy est en phase avec ce diagnostic implacable : « Nous ne sommes ni préparés, ni habitués à vivre sur les deux registres du national et du mondial, à vivre les rapports nouveaux qui font du mondial la force montante au détriment, apparemment, du national »¹⁸.

Le chamboulement des rapports entre les sphères nationale et mondiale est lié à la révolution technoscientifique qui détermine la dynamique mondialiste. La mondialisation marchande est en effet induite par l'exceptionnelle mutation des sciences et des technologies. Elle s'adosse à leur implémentation dans les domaines des transports, de l'informatique et des télécommunications.

¹⁷ MONO NDJANA, H., « La place de l'homme dans le nouveau système du monde », communication présentée lors de la Journée d'Étude organisée par l'Université Catholique d'Afrique Centrale, sur le thème : « Humanisme et mondialisation », Yaoundé le 02 juin 2001.

¹⁸ ROY, J.L., *Mondialisation, développement et culture. La médiation francophone*, HMH, Canada, 1995, p.11.

J.L. Roy fait observer que la dynamique technoscientifique, dont l'amorce est perceptible à la fin de la seconde guerre mondiale, a radicalement changé le cours ordinaire de la vie dans tous les domaines : économie, communication, médecine, militaire. Les données liées à la sécurité nationale, aux stratégies militaires ont été substantiellement bouleversées. Ces bouleversements atteignent les domaines culturel et social, et donc l'imaginaire, l'identitaire qui est le siège des valeurs.

La première valeur qui soit dans le collimateur de la mondialisation néolibérale est la nation. Les nations, comme l'affirme J. L. Roy, ont toujours été au cœur du monde, mais le monde n'a jamais été aussi présent dans les nations. Cette présence, intense, constante, prégnante, a transformé l'offre politique, culturelle et même médiatique. Elle atteint l'ordre de représentations ou des valeurs. En débordant l'économie, la mondialisation marchande, néolibérale tend à gommer la nation, car, selon J.L. Roy, « elle brouille tranquillement la possibilité d'établir la territorialité, au sens d'appartenance nationale, de certaines composantes de l'économie. Bref, la cohérence des systèmes nationaux est partout ébranlée »¹⁹.

La conséquence logique de cet état de choses est naturellement la perte effrénée et effroyable de sens, de cohérence et, par ricochet, de la gouvernance du monde. L'identité individuelle et collective sombre dans l'évanescence, la fugacité et la volatilité. En guise de substitut, la globalisation néolibérale fait la proposition d'une identité mondiale faite d'images, de représentations d'emprunt, venues d'ailleurs, nivelées et standardisées à l'aune des normes du marché ; laquelle identité standardisée, parce qu'accusant un déficit, voire une vacuité ontologique, est absolument illusoire. C'est précisément cette vacuité ontologique, synonyme de néant ontologique, que la mondialisation marchande d'inspiration américaine impose au reste du monde, qui suscite parfois des réactions violentes manifestées par certains peuples, simplement parce que ceux-ci ont le sentiment que leur identité n'est plus en sécurité. Autrement dit, comme le souligne J. Tabi Manga, « l'universalisme unipolaire que porte la globalisation marchande est source d'instabilité des communautés humaines. En effet, poursuit-il, les conflits en cours ou résorbés s'expliquent par une insécurité identitaire partout dans le monde

¹⁹ *Ibid.*, p.12.

»²⁰. Dans la même mouvance analytique, R. Dehaybe²¹ pense que les événements du 11 septembre 2001 sonnent comme un message de haute importance qu'il convient de décrypter dans le sens de la recherche et de la promotion d'un dialogue des civilisations et des religions, à l'effet de conjurer la vision apocalyptique du choc des civilisations, notamment celle développée par S. Huntington²².

Mais il n'y a pas que la peur suscitée par le gommage de la nation qui ébranle la Francophonie aujourd'hui, voire le reste du monde, il y a également la menace tout aussi effroyable parce qu'elle s'attaque à ce qui constitue la richesse du monde : la diversité. Le patrimoine immatériel du monde n'est pas métonymique, c'est-à-dire qu'il n'est pas l'universalisation de l'expression de la Partie, c'est-à-dire celle d'une entité culturelle, au détriment de la Totalité, c'est-à-dire l'ensemble des spécificités culturelles. Il a plutôt le profil d'une combinaison non aliénante, cohérente et complémentaire des valeurs et des expressions culturelles nécessairement pluralistes et diversifiées. Dans la même veine, J. Tabi Manga affirme que

« le monde n'est pas le résultat d'un nivellement des formes d'expression et d'agir. Il tire toute sa puissance d'enrichissement et de renouvellement dans la diversité du dire et la pluralité du faire. C'est ce qui restitue l'unité du sens, alors que la globalisation marchande crée partout des facteurs de dislocation du sens, des lignes de fracture et de brisure de l'humain »²³.

La Francophone, ainsi que le souligne fortement J. Tabi Manga, est, sans conteste, en plein dans la mondialisation. Par son étendue, son cadastre et sa présence remarquable et remarquée dans les cinq continents, elle est mondiale. Elle refuse cependant la culture marchande que la globalisation néolibérale charrie, parce que contraire à son éthos foncièrement humaniste. Elle est donc « ipso facto » substantiellement altermondialiste.

²⁰ TABI MANGA, J., *op.cit.*, p.69.

²¹ DEHAYBE, R., « La Francophonie au quotidien », in *La Francophonie aujourd'hui et demain*, Paris, Flammarion, 2008, p.21.

²² HUNTINGTON, S., *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000.

²³ TABI MANGA, J., *op.cit.*, p.68.

3. LA SUBSTANTIALITÉ ALTERMONDIALISTE DE LA FRANCOPHONIE

Le projet mondialiste défini par la communauté francophone, nous l'avons indiqué dès l'entame de notre réflexion, est spirituellement différent du modèle anglo-saxon, notamment étasunien, dont nous venons de démonter quelques-uns de ses mécanismes structurels et fonctionnels, parce qu'elle place l'homme au centre de ses préoccupations, en parfaite cohérence avec l'idéal philosophique senhorien. Mais à quoi correspond exactement la mondialisation humaniste que propose la Francophonie à l'humanité tout entière? Elle est, ainsi que le souligne pertinemment J. Tabi Manga,

« un projet de réinstauration de la sécurité identitaire à travers la nation, la promotion de la diversité des expressions culturelles, artistiques et linguistiques. Pour cela, il convient d'encourager des alliances culturelles parentes pour un dialogue interculturel, intercivilisationnel »²⁴.

Postuler la restauration de la sécurité identitaire, c'est définir une synergie stratégique entre les sphères nationale et mondiale, à l'effet de les ériger en leviers et piliers efficaces et efficients du développement. Ces propos interrogatifs de J.L. Roy donnent plus de relief encore à cette vision : « Comment réconcilier ces deux registres du national et du mondial, rendre ces puissances convergentes, trouver dans l'une et l'autre des lieux de propositions crédibles, des espaces d'expression pour tous, des leviers d'intervention efficaces ? »²⁵.

La conciliation et la réconciliation des sphères nationale et mondiale nécessitent une « médiation », qui pourrait se traduire par la définition d'une plate-forme mémorielle cohérente quoiqu'hétéroclite. Pour cela, il convient de prendre en compte, martèle Tabi Manga,

« la réalité incontournable, intangible des nations. Elles constituent le premier lieu d'organisation de la mémoire commune, source et référence des savoirs, du spirituel, du savoir-être, du savoir-faire qui caractérisent ultimement l'identité [...]. Ensuite, en rendant intrinsèquement complémentaires le national et le mondial, ces deux pôles sont

²⁴ *Ibid.*, p.68.

²⁵ ROY, J.L., *op. cit.*, p.14.

des espaces ouverts à l'initiative, à l'action humaine. Cette action est destinée à la création des communautés d'hommes et de femmes rendues solidaires au regard du projet poursuivi. Assemblés, rassemblés dans ces lieux de signification, ils doivent y inventer des alliances, des connivences qui sont la signature de leur *Vivre ensemble différent* »²⁶.

Ainsi, la mondialisation francophone, d'essence humaniste, est incontestablement médiation, dialogue. Toutefois, elle n'est pas que cela, elle est aussi et surtout multipolaire, puisque interculturelle et intercivisationnelle. Elle projette une multipolarité du monde dans le dessein de prendre le contre-pied de l'universalisme unipolaire promu par la globalisation marchande, lequel est source d'instabilités communautaires, d'insécurité identitaire et de nouvelles formes de violence, dont la plus emblématique nous avait été servie un certain 11 septembre 2001. Il s'ensuit que la réponse de la mondialisation humaniste à la vision apocalyptique du choc de civilisations, annoncé par S. Huntington, est la promotion de la diversité culturelle et linguistique pour préserver la richesse d'expressions du monde. Celui-ci est « caractérisé essentiellement par la pluralité du dire et du sentir. Lui refuser cette dimension, ce serait le priver de son oxygène pour sa parfaite respiration »²⁷.

Mais, il faut le souligner avec force, pour que la Francophonie puisse peser de tout son poids sur le cours des événements du monde, en plus d'être un espace géoculturel, elle devrait se muer en un espace géopolitique volontariste par-delà les discours d'intentions et des effets d'annonce. La Francophonie politique doit être une réalité vivante, même si on assiste à un ballet de sommets de Chefs d'État et de Gouvernement depuis les années 80, mais dont les résolutions restent très souvent malheureusement lettres mortes. L. S. Senghor donnait déjà à ce projet d'organisation d'un espace géopolitique, qu'il appelait de tous ses vœux, la dénomination de « Communauté organique ». Pour les Africains, il s'agit d'organiser à l'échelle planétaire une communauté authentiquement politique regroupant le Nord et le Sud autour d'une langue partagée, en vue de bâtir des programmations de coopération technique et culturelle pour un dessein de développement solidaire des peuples. C'est cette partie du rêve francophone que les spécialistes de la Francophonie appellent

²⁶ TABI MANGA, J., *op.cit.*, p.69.

²⁷ *Ibid.*, p.70.

« l'âme de Niamey ». Mais ce rêve ne pourra être réalité que si la France, qui est le porte étendard de ce mouvement, lui accorde autant d'attention qu'elle accorde à la communauté européenne.

Bien plus, le rêve d'une Francophonie véritablement politique et influente sur la scène internationale ne prendra corps que s'il s'appuie sur un espace économique francophone intégré. La Francophonie a vocation à être intégrale. Il est temps de prendre conscience que l'économie est une composante incontournable et de faire enfin converger culture et économie. C'est bien ce que pense Aymeric Chauprade : « Le combat étant mené sur tous les fronts, la Francophonie qui s'est organisée autour de la culture et du politique doit aujourd'hui devenir une Francophonie à la fois économique, culturelle et politique »²⁸.

Malheureusement, J. Tabi Manga, qui est un observateur averti de la réalité économique francophone, fait la remarque qu'alors que s'amplifient les appels à la structuration économique de la Francophonie, se dressent, et de plus en plus nettement des difficultés de mise en œuvre. Tout en rappelant les difficultés économiques et infrastructurelles, l'échange inégal et l'effet centrifuge des politiques régionales, J. Tabi Manga souligne un point qui fait mal : l'absence d'opérateurs économiques francophones dynamiques, visionnaires et ambitieux. Aussi propose-t-il des actions concrètes. Il insiste notamment sur la nécessité de mettre en place des PME-PMI francophones et de donner à la Francophonie économique, au-delà du volet classique, un volet immatériel.

C'est le prix à payer pour faire émerger ce que certains appellent « Francophonie puissance ». Ce concept signifie « avoir la capacité à susciter, à créer et à inventer l'espoir dans de nombreux domaines stratégiques d'intervention afin d'impulser véritablement un développement durable dans les pays membres du Sud »²⁹. La Francophonie est un lieu de mémoire, certes ; quant au projet d'espoir, il a encore du chemin à faire.

CONCLUSION

La Francophonie est face à une alternative aujourd'hui : où bien elle devient un espace humaniste intégral constitué d'une mixture cohérente du culturel, du politique et de l'économique pour servir ainsi de contrepoids à une mondialisation de plus en plus féroce, impitoyable,

²⁸ CHAUPRADE, A., cité par TABI MANGA, J., *op. cit.*, p.131.

²⁹ TABI MANGA, J., *op. cit.*, p.79.

déshumanisante, voire antihumaniste, ou bien alors elle continue d'être hésitante, tâtonnante et balbutiante relativement à cette option du fait des protectionnismes et des égoïsmes nationaux de tout acabit, et pour cela, se fait engloutir par le rouleau compresseur qu'est la mondialisation néolibérale américaine. La conjuration de cette seconde option, qui est pour le moins suicidaire, dépend pour une large part de la France, qui est la locomotive et le porte étendard de cette organisation. À cet effet, elle devrait s'y impliquer plus fortement qu'elle ne le fait jusqu'ici. La France est en effet visiblement préoccupée par la construction d'un espace économique, monétaire et politique communautaire européen. Ce qui en soi n'est nullement condamnable. Mais ce qui l'est davantage, c'est la relative négligence affichée vis-à-vis de l'espace francophone qui, pourtant, contribue au rayonnement et à l'enrichissement de la culture et de la langue françaises. Encore que, à y regarder de près, participer à la construction concomitante de la communauté européenne et de la communauté francophone n'est point incompatible ; les deux communautés pouvant d'ailleurs conjuguer leurs forces pour infléchir la posture résolument hégémoniste de la globalisation marchande d'inspiration étasunienne, à défaut de l'anéantir complètement. L'avenir de la Francophonie dépend donc de ce que la France voudra bien qu'il soit.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

DEHAYBE, R., « La Francophonie au quotidien », in *La Francophonie aujourd'hui et demain*, Paris, Flammarion, 2008.

HAARSCHER, G., *La philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989.

HUNTINGTON, S., *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000.

GUILLOU, M., *Francophonie-puissance. L'équilibre multipolaire*, Paris, Ellipses, 2005.

NKRUMAH, Kwame, *Le consciencisme*, Paris, Présence Africaine, 1976.

MONO NDJANA, H., « La place de l'homme dans le nouveau système du monde », in *Humanisme et mondialisation*, le 02 juin 2001.

RENAN, E., *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Londres, Presses Pocket, 1992.

ROY, J.L., *Mondialisation, développement et culture. La médiation francophone*, HMH, Canada, 1995.

SENGHOR, L. S., « Le français, langue vivante », in *Esprit*, numéro spécial, novembre 1962.

STIGLITZ, J.E., *La grande désillusion*, Paris, Fayard, 2002.

TABI MANGA, J., *Francophonie. Lieu de mémoire, projet d'espoir*, Paris, Afrédit Africaine d'Édition, 2010.

TSALA MBANI, A.L., *Les défis de la bioéthique à l'ère « éconofasciste ». Décryptage d'une prise en otage par des intérêts économique-idéologiques*, Paris, L'Harmattan, 2009.

-*L'ingénierie procréatique et l'émergence d'une génération bâtarde des droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2013.