



**HAL**  
open science

# Vers une pensée vraiment universelle: l'apport des auteurs non occidentaux à la construction de la modernité

Yves Schemeil

## ► To cite this version:

Yves Schemeil. Vers une pensée vraiment universelle: l'apport des auteurs non occidentaux à la construction de la modernité. Michel Wieviorka; Laurent Levi-Strauss; Gwenaëlle Lieppe. Penser Global. Actes du colloque international, Paris, 15-17 mai 2013, Maison des Sciences de l'Homme, 2015, 978-2-7351-1990-5. hal-01987273

**HAL Id: hal-01987273**

**<https://hal.science/hal-01987273v1>**

Submitted on 15 Feb 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Vers une pensée vraiment universelle ? L'apport des auteurs non occidentaux à la construction de la modernité\*

Yves SCHEMEIL

La pensée européenne est-elle la seule à être universelle ? Oui, si l'on considérait comme jadis que les auteurs, les ingénieurs, les artistes et les décideurs nés dans les pays phares de l'Occident (la Grèce, Rome, les cités-États italiennes, les provinces flamandes, la France et l'Angleterre, etc.) avaient incorporé à leur œuvre tout ce que le reste du monde aurait fait de bien et d'utile depuis les origines de l'humanité. Dans cette hypothèse, ce qui resterait aujourd'hui propre à un pays ou une région du monde serait en réalité peu digne de devenir universel. Oui, encore, si l'on acceptait l'idée extrême et à vrai dire indéfendable que la créativité particulière de l'Europe a rendu ses inventions à la fois supérieures aux autres et désirables par tous.

Non, quand on regarde l'histoire avec plus d'humilité. Il ne s'agit pas de tomber d'un extrême à l'autre comme le font les écrits dits « postcoloniaux » en affirmant que le processus d'eupéanisation a détruit ou rejeté dans l'ombre ce qui pouvait concurrencer les concepts occidentaux. Selon eux, il n'y aurait donc rien d'universel dans notre pensée occidentale, car, avant elle, tout ce qu'il faudrait savoir sur la bonne vie et la bonne gouvernance aurait déjà été pensé ailleurs. Mais comprendre d'où viennent les idées, dire en quoi leur forme actuelle s'écarte de leur sens initial sans dénaturer celui-ci, découvrir des idées rivales des

\* Cet article fait à partir d'une conférence prononcée à la Bibliothèque nationale de France le 16 mai 2013 dans le cadre du 50<sup>e</sup> anniversaire de la FMSH n'aurait pas été réalisable sans la tenue préalable d'un séminaire à la FMSH les 13 et 14 mai 2013, auquel ont pris part Tewfic Aclimandos, Rajeev Bhargava, Charles Butterworth et Jean Leca : qu'ils trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.

nôtres qui visent les mêmes buts qu'elles en se tournant vers d'autres régions du monde – tout ceci ne peut qu'enrichir et compléter opportunément la pensée occidentale elle-même pour la fondre dans une véritable pensée globale.

Nous avons tout à gagner à élargir notre vision. Que perdrait-on, sinon du temps, en nous penchant sur les textes venus d'autres ères et aires? Du crédit, peut-être: on pourrait croire que je veux à tout prix prouver qu'il y a eu un « avant » ailleurs; ou que je cherche à réhabiliter des pensées religieuses (hindouisme, islam); ou encore, que je fais remonter la comparaison avec l'Occident trop haut dans le temps et la pousse trop loin dans l'espace (par comparaison avec les auteurs qui s'arrêtent au début du XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe et dans ses appendices d'Amérique du Nord). C'est tout le contraire: quand on se décentre, se déporte ou se déplace dans l'espace-temps, on découvre que toutes les civilisations se sont posées les mêmes problèmes (comment vivre avec des gens qu'on n'aime pas et dont on se méfie? Comment combiner justice et efficacité, liberté et égalité, indépendance et ingérence? Comment déléguer suffisamment de pouvoir pour que son usage soit efficace sans autoriser personne à l'accumuler durablement?). Seules les réponses apportées ont varié. Celles qui furent trouvées dans le monde non occidental enrichissent notre propre compréhension de nos idées politiques. Ce sont les problèmes qui sont universels, pas leurs solutions.

Partout et de tout temps des énoncés familiers sont tournés de façon déroutante pour nous. Émis ailleurs, il y a longtemps, ils confirment l'universalité des nôtres. Nous comprenons d'un seul coup qu'il est impossible de définir ce qui est occidental et ce qui ne l'est pas, pas plus que nous ne pouvons vraiment décider de ce qui est universel (admis par chacun comme s'imposant à tous) et de ce qui est « pluriversel » (admis par certains comme s'imposant tout autant aux autres qu'à soi en dépit des différences reconnues entre régions du monde). Nous réalisons juste après qu'au lieu de nous en tenir à des termes dont personne, sauf ceux qui ont un programme politique antioccidental, ne discute plus la signification, il nous faut pénétrer dans le champ sémantique dont ils sont extraits, aller à la matrice de sens qui les lie à des notions voisines, en allant de proche en proche jusqu'à saisir l'intégralité de ce qu'elles veulent dire.

Pour redécouvrir ces feuillets cachés, il faut d'abord comprendre (dans une première partie) comment se sont formées en divers lieux et

à plusieurs moments des formes de modernité. Il faut ensuite plonger dans l'espace-temps et travailler sur les notions qui lui sont concomitantes (l'individualisme et la séparation entre le public et le privé, le sécularisme et la tolérance, le progrès intellectuel et matériel, l'extension des droits et les mécanismes de contrôle des gouvernants). Toutes ces notions gravitent autour des concepts centraux de la politique comme la démocratie, la délibération et la justice (deuxième partie).

## Une modernité plurielle

Il fut un temps où parler d'universel – et d'« universaux » – allait de soi. Comme ce vocabulaire était l'idiome des élites partout, la confusion entre universalité et occidentalité était facile. Puis, la longue séquence d'études « post » (postmodernes, postpositivistes, postcoloniales) est venue défaire ce bel accord sur le désir d'invariant, elle a rendu moins légitime la quête de valeurs suprêmes. Au plan méthodologique, la tentative structuraliste de trouver une explication unique à toutes les formes sociales s'est alors heurtée à l'opposition vigoureuse des culturalistes et des historicistes (les choix faits pour s'organiser dépendraient au moins autant du contexte que des problèmes à résoudre). Au plan philosophique, l'expansion du libéralisme a été freinée par la confusion que ses penseurs ont eux-mêmes suscitée entre protection des droits et idéal représentatif (la démocratie ne se limite pas aux libertés publiques). Enfin, les économistes ont commencé à douter du progrès sans pouvoir imputer les écarts de croissance à des facteurs culturels, qu'ils considèrent toujours comme des variables exogènes à leurs modèles explicatifs fondés sur une analyse des choix rationnels (elle-même née en Europe).

Les premiers se sont demandé comment ils avaient pu être aussi aveuglément et aussi longtemps européens dans leurs têtes<sup>1</sup> ; ils ont cherché à se débarrasser de tout structuralisme, qu'il soit anthropologique ou matérialiste. Les seconds ont distingué les chartes octroyées des marchandages constitutionnels ; ces derniers leur ont semblé plus déterminants pour l'avenir des régimes politiques car ils étaient plus concrets que

1. Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. de l'américain par O. Ruchet et N. Vieillescazes, Paris, Amsterdam, 2009.

les grands principes humanitaires<sup>2</sup>. Les derniers ont voulu comprendre pourquoi l'Europe (et ses appendices) seule ou presque seule – car le cas du Japon était pour eux fort embarrassant – s'était développée plus tôt que le reste du monde : ils ont à cette fin glissé de l'utilitarisme à l'institutionnalisme, remplaçant les décisions individuelles par des options collectives envers certains arrangements formels plutôt que d'autres<sup>3</sup>.

Au même moment les historiens révisaient leurs conceptions de l'histoire universelle : l'Europe n'aurait été qu'un *vecteur* de modernité et non pas sa *source*. Elle aurait puisé partout de quoi faire avancer le monde en fusionnant ces composants hétéroclites d'origines diverses dans le langage vernaculaire qui lui était propre : le grec, le latin, le français, puis l'anglais, à quoi s'ajouta la coutume vite adoptée de traduire des pensées diverses dans l'idiome juridique unique des droits de propriété<sup>4</sup>. Les racines de l'Europe ne sourdraient pas de notre continent, elles se situeraient en Afrique<sup>5</sup>, au Moyen-Orient<sup>6</sup> ou en Inde<sup>7</sup>, une thèse que la multiplication des fouilles archéologiques rend de plus en plus vraisemblable. De plus, les historiens de la pensée, les traducteurs et

2. Alan Ryan, *The Making of Modern Liberalism*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
3. Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
4. Rémi Brague, « Les intermédiaires invisibles. Entre les Grecs et nous. Romains et Arabes », in R.-P. Droit, *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, Paris, Le Monde Éditions, 1991 : 18-35 ; Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londres, Verso, 1996 [1974] [éd. française : *Les passages de l'Antiquité au féodalisme*, trad. de l'anglais par Y. Bouveret, Paris, La Découverte, 1977] ; Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962 [éd. française : *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, trad. de l'anglais par Michel Fuchs, Paris, Gallimard, 2004 [1971]].
5. Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Piscataway (NJ), Rutgers University Press, 1987 [éd. française : *Black Athena. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, trad. de l'américain par M. Menget et N. Genaille, Paris, Presses universitaires de France, vol. 1 : 1996, vol. 2 : 1999] ; Patricia Springborg, *Royal Persons. Patriarchal Monarchy and the Feminine Principle*, Londres, Unwin Hyman, 1990.
6. Yves Schemeil, *La politique dans l'Ancien Orient*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999 ; *Id.*, « Democracy before Democracy? », *International Political Science Review*, vol. 21, n° 2, 2000 : 99-120.
7. Jean-François Jarrige, *Les cités oubliées de l'Indus. Archéologie du Pakistan*, catalogue de l'exposition tenue au musée national des arts asiatiques-Guimet du 16 novembre 1988 au 30 janvier 1989, Paris, Association française d'action artistique, 1988.

les philosophes ont récemment mis à jour ou replacé au centre de notre attention des faits et des énoncés ignorés, occultés ou tout simplement négligés par les travaux académiques occidentaux.

### *Redéfinir la modernité*

Nous avons ainsi découvert deux choses essentielles : qu'il y avait une pensée moderne contemporaine voire antérieure à la nôtre ; qu'elle ne se résumait ni à des commentaires religieux comme ceux du christianisme médiéval et de l'islamisme originel, ni à une suite de « sagesse », de « miroirs des princes », et autres œuvres de type machiavélien destinées à armer les gouvernants contre leurs peuples. Comment ce virage fut-il possible ? Nous l'avons pris car nous avons redéfini la modernité. Au lieu d'être caractérisée par un progrès sans fin dans tous les domaines, la modernité gagne à être vue comme la généralisation de la démocratie, de la tolérance et du rationalisme. Plutôt qu'un mouvement interrompu d'individuation, elle se comprend mieux comme le fruit d'un processus de *civilisation* – et c'est d'ailleurs bien ainsi que les Japonais l'ont perçue quand ils ont basculé leur regard de la Chine vers l'Occident, ou bien les musulmans quand ils ont vu s'interrompre leur expansion vers le Nord. Alors qu'une pensée évolutionniste conduit inévitablement à dater la modernité (en la faisant partir de la Renaissance et des Grandes découvertes), une vision universaliste la trouve partout où on la cherche, où qu'elle se situe dans l'espace-temps. Des textes sont modernes non parce qu'ils viennent après une coupure historique, mais parce qu'ils expriment une pensée pluraliste, autoréflexive, voire utilitariste. Précisons que cette attitude ne fait pas de moi un relativiste : il n'est en effet pas opportun de croire que tous les raisonnements se valent, bien au contraire. Ce pour quoi je plaide ici c'est l'accession au rang de notion ou de valeur universelles de concepts issus d'une littérature négligée ou même inconnue.

C'est justement pour leur capacité à nous étonner par la modernité de leurs propos que des auteurs non européens sont devenus populaires en Occident, en commençant par les penseurs andalous, comme Averroès<sup>8</sup> et Avicenne. Le Maghrébin Ibn Khaldoun (xiv<sup>e</sup> siècle) nous a ainsi

8. Averroës, *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*, introduction, traduction et notes par Charles E. Butterworth, Provo, Brigham Young University Press, 2001.

légué une analyse scientifique des cycles dynastiques, bien différente du traité de droit constitutionnel emprunt d'idéologie conservatrice que l'on doit à Ibn Taymiyya (un siècle plus tôt) : tandis que le premier relève de l'universel, qu'il est toujours connu des spécialistes du monde arabe, et qu'il figure désormais au Panthéon des pères fondateurs de la sociologie, l'usage du second est limité à la communauté islamique, ce sont les salafistes qui le manipulent aujourd'hui : on voit bien l'intérêt de substituer le second au premier.

Selon Ibn Khaldoun, le mérite et la vertu sont indispensables pour accéder au pouvoir mais ils se dissolvent lentement dans le confort que ce dernier procure, au point que les héros d'hier deviennent les parias d'aujourd'hui. Cette analyse a l'élégance d'une équation. Elle autorise même la prédiction : quand ils seront suffisamment amollis et corrompus les gouvernants seront militairement battus par des hordes de purs, alliant les manieurs de sabre et les prêcheurs de morale, et la ville « civilisée » sera à nouveau aux mains des « barbares » du désert. Le modèle plaît d'autant plus qu'il semble capable de rendre compte du cycle des dynasties au Maroc impérial (pour lequel il a été pensé), de la conquête de la péninsule arabique par le tandem Ibn Séoud et Abd-el Wahhab, et du salafisme actuel en Égypte ou en Afghanistan. Il n'est pas non plus très différent du factionnalisme porté par un maître à penser irakien, Abdel Aziz ad-Duri, qui place les tribus, leur segmentation, leurs flux et leurs reflux au centre des mouvements historiques affectant son pays et les pays voisins<sup>9</sup>.

Ainsi, l'actualité des théories énoncées en dehors de l'Occident moderne est indubitable. Dans la période récente, plusieurs auteurs ont beaucoup fait pour repenser les rapports entre modernité « occidentale » et identité « orientale ». C'est le cas de l'Indien Amartya Sen et du Japonais KARATANI Kōjin. Le premier élargit dans l'espace les théories de John Rawls sur la délibération en s'appuyant sur les penseurs hindous antérieurs à la colonisation ; le second abolit la distance dans le temps entre histoire et actualité, postulant que le passé est toujours dans le présent. L'un et l'autre partagent la même conception d'un « espace communicatif » dans lequel une rencontre authentique avec autrui est possible. Pour eux, modernité et universalité ne peuvent être appropriées par l'Europe et ses prolongements, j'y reviendrai.

9. Abdel Aziz Ad-Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation*, Washington (DC), Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1983.

## Universalité et spécificité

À l'inverse, se réfugier dans une pseudo spécificité indigène serait une erreur de lecture philosophique. C'est pourtant l'attitude qui tente les penseurs musulmans depuis peu – mais pas au XIX<sup>e</sup> siècle, à l'époque décrite par Albert Hourani comme « un âge libéral » au cours duquel la possibilité et la nécessité de contribuer à la modernité allaient de soi chez les auteurs arabes<sup>10</sup>. Il devient difficile dans cette région du monde de réfléchir en termes purement séculiers aux problèmes politiques centraux qui se posent partout et depuis toujours.

C'est particulièrement visible chez des auteurs comme l'Égyptien Ibrahim Hanafi, rattrapé par l'actualité dans son pays, comme d'autres penseurs musulmans<sup>11</sup>. Quand on se situe au niveau de la communauté politique tout entière, seul lieu depuis lequel on peut s'adresser à tous, il est malaisé d'esquiver la discussion sur la radicalité de l'islam comme communauté de croyance ne nécessitant aucun autre espace délibératif que ceux qu'il prévoit. Les auteurs chinois s'en sortent en invoquant le syncrétisme spirituel, arguant de leur appartenance à plusieurs civilisations ou courants de pensée (la pensée chinoise classique, qui synthétise elle-même le bouddhisme, le taoïsme, et le confucianisme ; la pensée marxiste ; la pensée capitaliste « moderne » et « occidentale »). Certains vont même jusqu'à imaginer que dans le futur la civilisation chinoise ne disparaîtra pas avec la chute du capitalisme : bien au contraire, cet inévitable événement n'affectera pas la Chine qui deviendra l'unique modèle d'une modernité dépassant celle de l'ère capitaliste<sup>12</sup>.

Les penseurs non occidentaux peuvent donc être répartis en deux groupes : soit ils considèrent la modernité et l'universalisme comme radicalement extérieurs à leur culture ; soit ils estiment qu'elles en

10. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

11. Voir en particulier Abdellah Labdaoui, *Les nouveaux intellectuels arabes*, Paris, L'Harmattan, 1993 ; *Id.*, *Intellectuels d'Orient, intellectuels d'Occident*, Paris L'Harmattan, 1996 et Tewfik Aclimandos, « L'islam politique égyptien », *Confluences Méditerranée*, n° 75, 2010 : 167-179 ; *Id.*, « Les Frères musulmans égyptiens : pour une critique des vœux pieux », *Politique africaine*, n° 108, 2007 : 25-46.

12. Wu Xiaoming, « Spiritual construction in contemporary China and its ideological resources », *Social Sciences in China*, vol. 34, n° 1, 2013 : 5-21. Wu Xiaoming est professeur au département de philosophie de Fudan, spécialiste de la philosophie marxiste.

faisaient déjà partie bien avant la conquête occidentale. En dépit d'une tendance lourde du premier groupe à s'imposer dans les discours les plus connus, des auteurs se montrent plus confiants que d'autres dans le mélange produit par la rencontre très ancienne avec une Europe porteuse de technologies et d'ingénierie politique nouvelles.

Mais cette division est également vraie des penseurs occidentaux. Certains sont conscients des particularismes de leur pensée et de leurs institutions, qui n'ont pas forcément vocation à s'exporter. D'autres les tiennent pour désirables partout et toujours. Les premiers seuls affirment que la modernité occidentale peut avoir une originalité, quand ils pointent l'importance de l'organisation et du management dans les sociétés européennes et leurs appendices, ainsi que la vigueur exceptionnelle de la division entre public et privé. Il est en effet possible que l'on tienne là des formes de modernité propres à l'Occident, comme la plupart des pères fondateurs de la sociologie l'ont noté (notamment Weber, Durkheim et Elias). Les seconds imaginent que ces deux traits majeurs de leur civilisation doivent être copiés ailleurs que là où ils sont nés parce qu'ils seraient tout simplement meilleurs que des formes d'organisation basée sur la confiance et la loyauté interpersonnelles, où les formes de sociabilité ordinaire ne seraient pas maintenues par des agents étatiques mais par des rituels (comme au Japon des Tokugawa ou dans le monde musulman à l'âge d'or). Organisations, production et institutions de masse seraient incompatibles avec un monde de témoignages et de promesses verbales, elles ne conviendraient qu'à un univers de contrats écrits<sup>13</sup>. Nous n'en savons rien, donc nous devrions nous abstenir de le postuler constamment au risque de motiver les traditionalistes d'où qu'ils viennent, dans leur combat contre la modernité, toute la modernité, sans nuances et sans autre objet que de dénigrer la région dont elle est partie.

## Des visions convergentes de la modernité

Au-delà de ces oppositions parfois artificielles, de solides convergences existent, pourvu que nous soyons prêts à les repérer. Elles naissent d'une matrice commune, celle de la Loi (et des lois et règlements, des

13. Timur Kuran, *The Long Divergence. How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2010.

décrets et des édits). En effet, toutes les philosophies doivent résoudre le même problème, celui de l'acceptation de l'autorité<sup>14</sup>. Celle-ci naît de trois sources : la religion, l'État, et des groupes ou des agents privés. Le tableau suivant donne une idée de la façon dont ce problème se pose partout et toujours.

Loi	Droit religieux	Droit de l'État	Droit des particuliers
~ occidentale	canonique	public	privé
~ islamique	<i>qanoun</i>	<i>charia</i>	<i>namous</i>
~ universelle	loi constitutionnelle	décrets des gouvernants	procédure, jurisprudence

Ces convergences s'observent dans plusieurs domaines, et elles mériteraient d'être toutes examinées séparément, mais je ne m'attarderai ici que sur trois points en les regroupant : le privé et le public, la justice et la tolérance, la démocratie et la délibération.

### *L'individualisme et la coupure public/privé*

Comme l'avait déjà remarqué Clifford Geertz il y a longtemps, la notion de « personne » existe dans des contextes sociaux très différents les uns des autres<sup>15</sup>, ce qui n'est pas le cas de l'idée d'individu isolé, indépendant de tous, pour lequel les auteurs japonais ont dû forger au XIX<sup>e</sup> siècle un mot nouveau (*kojin*, de *ko* = un, et *jin* = personne) sans pour autant imaginer cet « individu » comme totalement extrait de son groupe, donc absolument libre en tant qu'être unique pourvu de droits imprescriptibles. Les hindouistes ont recyclé l'idée d'*ātman*, une âme dont les transmigrations sont réglées par les bonnes actions (*karma*) du corps qui la porte et lui permet de franchir la barrière des castes (lesquelles sont de sérieuses limitations à la liberté individuelle).

14. Jean Leca, « Political philosophy in political science: sixty years on », *International Political Science Review*, Part I : 31, n° 5, 2010 : 525-538 ; Part II : vol. 32, n° 1, 2011 : 95-113.
15. Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, trad. de l'anglais par D. Paulme, Paris, Presses universitaires de France, 1986 [éd. originale : *Local Knowledge. Further Essays In Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983].

L'opposition entre le public et le privé, en revanche, est plus ancienne, et plus largement répandue sur la planète qu'on ne pourrait le croire. On la trouve déjà au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle chez le Japonais OGYŪ Sorai (1666-1728), dans la consultation qu'il donna sur le meurtre collectif de l'assassin de leur seigneur par les 47 *rōnin* : du point de vue moral, donc « privé », ils étaient dans leur droit et auraient du être libérés ; du point de vue pénal, donc public, ils devaient être condamnés<sup>16</sup>. Son avis ressemble à celui d'Overton, le niveleur qui reconnaît aux agents royaux le droit de l'arrêter pour son opposition au monarque anglais, mais pas celui de venir l'appréhender dès potron-minet chez sa maîtresse<sup>17</sup>. Plus tard, au Japon encore, tout ce qui est commun au peuple dans son ensemble est déclaré public (*oyake*), tandis que les gens sont libres de vaquer à leurs affaires privées dans leur intérêt (*watakushi*), c'est du Benjamin Constant dans le texte, sans qu'il ait exercé la moindre influence sur les inventeurs japonais de ces deux termes. La séparation existe aussi dans l'islam, du moins tant qu'il restera des populations réfractaires au message divin : en attendant que le monde entier se soumette à la volonté d'Allah, il faut bien que les affaires publiques soient gérées par des professionnels au sein d'une bureaucratie – un jugement proche de celui des marxistes énonçant la thèse du « socialisme dans un seul pays » qui a autorisé le renforcement de l'État et sa répression au lieu d'en organiser la disparition. C'est d'ailleurs l'existence et le développement de l'administration qui comprime peu à peu la part du privé, au point que la principale différence entre les deux Orient et les deux Occidents réside dans l'usage de la science et de la technologie à des fins de gestion publique. En effet, les Tokugawa ont réussi à créer des bourses, des « autoroutes », une administration territoriale efficace, mais ils ne sont pas parvenus à faire éclore un Newton dans leur propre société<sup>18</sup>.

Pour ce qui concerne l'individualisme, maintenant, les Japonais ont élaboré leurs propres conceptions de l'utilitarisme et de ses bienfaits supposés. Chez KAIHO Seiryō, par exemple, pour réussir dans la vie il faut pratiquer l'amour de soi avant celui d'autrui. L'égoïsme tel qu'il le

16. MARUYAMA Masao, *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, trad. du japonais par J. Joly, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

17. David Wootton, « The Levellers », in J. Dunn (dir.), *Democracy, The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1992 : 71-89.

18. Selon les propos tenus à l'auteur par WATANABE Hiroshi, le 13 mai 2013.

conçoit est donc utile aux autres, comme dans la fable des abeilles de Mandeville. Surtout, il faut toujours imaginer les conséquences de son action sur chacun<sup>19</sup>. Cette posture est éminemment rationaliste, elle rend son auteur digne de figurer dans le groupe si occidental des individualistes méthodologiques et non pas idéologiques<sup>20</sup>. À l'inverse, aux yeux des penseurs occidentaux « l'amour de soi » n'est qu'une motivation parmi d'autres. C'est d'abord vrai chez Adam Smith lui-même (qui la flanque d'« empathie », de « générosité » et d'« esprit public »). Amartya Sen allongera encore la liste avec « le souci d'avoir un comportement décent » et de se montrer « tolérant ». C'est donc au prix d'un souci moral que la délibération essentielle au bon fonctionnement démocratique sera à la fois authentique (donc éthique) et efficace (donc économique), j'y reviendrai.

Venons-en à l'époque contemporaine. Le dualisme entre individu et tout est toujours aussi structurant que par le passé. D'après le philosophe japonais KARATANI Kōjin, un autre philosophe très connu, NISHIDA Kitarō, « un personnage central de l'école de Kyoto », déclara un jour dans un texte destiné à l'empereur :

Aujourd'hui, l'individualisme et le totalitarisme sont pensés comme opposés l'un à l'autre ; cela va sans dire, ce que l'on appelle individualisme est dépassé, mais le totalitarisme qui rejette l'individu n'est lui aussi qu'une relique du passé... Dans l'histoire de notre nation, la totalité n'a pas été opposée à l'individuel, et celui-ci n'a pas été opposé à celle-là : bien plutôt, la totalité et l'individuel ont été en relation de négation mutuelle<sup>21</sup>.

KARATANI Kōjin cite ce passage pour montrer que la synthèse modernisatrice à laquelle les penseurs de son pays se sont attelés après la révolution de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a puisé à toutes les sources de réflexion, anciennes ou récentes, asiatiques ou occidentales. Il rappelle aussi qu'elle a traversé chaque auteur, l'obligeant à prendre position

19. Olivier Ansart, « Le premier des modernes ? La conception du lien social chez 西園 退翁 Seiryō (1755-1817) », *Ebisu*, n° 37, 2007 : 71-95, en particulier : 80-81.
20. Bertrand Badie, « Communauté, individualisme et culture », in P. Birnbaum et J. Leca (dir.), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986 : 107-131.
21. KARATANI Kōjin, *History and Repetition*, édité et traduit par S. Lippit, New York, Columbia University Press [éd. japonaise, 2004] : 184.

sur cette importante question de l'entre-deux-guerres. Ainsi, NISHIDA Kitarō, l'idéaliste égocentrique, s'est-il tourné par déception vers le bouddhisme zen après avoir perdu la bataille politique qu'il menait, trouvant ailleurs que dans le monde intellectuel, et suite à sa défaite face à un État en formation, sa propre « intériorité ».

Quand l'individu s'incline face au tout, jusqu'à effacer son nom propre et disparaître derrière des noms collectifs (lignée, nom d'animal ou de végétal, nom de règne impérial, nom de croyance religieuse), n'est-ce pas le signe que le tout devient totalitaire, et que la tolérance n'est plus de mise ? Que le monde est devenu encore plus injuste faute de pouvoir respecter les droits de chacun ?

### *Justice et tolérance*

L'idée semble claire (chacun sait reconnaître une injustice ou un acte d'intolérance de la part d'autrui ou d'un gouvernement) ; et pourtant, elle recouvre des notions complémentaires distinctes dont la connaissance fine enrichit la vision purement économique des rationalistes libéraux. Dans sa version enrichie, la justice est à la fois commutative et distributive ; individuelle et cosmogonique ; substantive et procédurale ; individuelle et pluraliste. La tolérance est dirigée envers les croyances individuelles, même séculières ; ou seulement envers les croyances collectives, celle pour lesquelles Michael Walzer a forgé le terme de « *hyphenated* » (croyances traits d'union, comme dans la « social-démocratie » ou l'« afro-américanisme »<sup>22</sup>).

Quand on se tourne vers d'autres pensées que la pensée libérale occidentale, le juste est ce qui est à la fois correct et vrai (tableau 2). Dans les pensées orientales antiques ce qui est juste socialement est également juste arithmétiquement (donc « exact ») et éthiquement (au sens de « sincère », « pur »). L'Égypte pharaonique donne à la justice le nom de *ma'at* (qui signifie justement les deux au point qu'on traduit le terme par un nom composé, « vérité/justice »<sup>23</sup>). Le monde arabe moderne tire de la même racine HQQ la notion de vérité (*haqq*) et de droits (*houquouq*).

22. Michael Walzer, *On Toleration*, New Haven (CT), Yale University Press, 1997 [éd. française: *Traité sur la tolérance*, trad. de l'anglais par Chaïm Hutner, Paris, Gallimard, 1998].

23. Jan Assmann, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989 ; Yves Schemeil, *La politique dans l'Ancien Orient*, *op. cit.*

Le monde indien classique distingue deux idéaux de justice : la *niti* désigne une mesure ordinale à la source d'une justice procédurale (la conformité avec des principes éthiques juridiques et organisationnels, par exemple, la procédure électorale) tandis que la *nyaya* est une mesure cardinale à la racine de la justice substantive (la quête d'un bien, voire d'un optimum qui profite à chacun, par exemple la démocratie)<sup>24</sup>. C'est également vrai du japonais : dans la pensée de NAKAE Chōmin, qui était éditeur d'un grand journal en 1881 au moment de la révolution Meiji, la justice (*rigi*) est à la fois raison, logique, et rectitude (*dōri*). Elle obéit à des principes (*ri*) dont les actes quotidiens découlent. Les mettre en œuvre assure « la victoire de la raison et la défaite de l'injustice<sup>25</sup> ».

Tableau 2

Langue	Terme(s)	Contenu
ancien égyptien	Ma'at	vérité/justice
arabe	Adala/haqq/huquq	justice et équité/rectitude/droits
idiomes islamiques	Mohabbat	amour mutuel/amitié
hindi	Nyaya/Niti	justice substantielle/équité procédurale
japonais	Rigi	justice et justesse

Dans la théorie politique actuelle, dominée par les thèses de Rawls ou d'Habermas, le juste est un idéal à atteindre, dont la saisie n'est possible qu'en définissant *a priori*, avant tout acte ou toute pensée, ce que devrait être une organisation sociale pour être équitable (*fair*) – une thèse que conteste vigoureusement Sen, en quête d'une conception ex post des injustices évitées. Chez Sen, le raisonnement juste (au sens logique) ne sera juste (au sens moral) qu'en intégrant les raisons d'autrui à notre propre jugement, aussi impeccable nous semble-t-il. On se montrera

24. En épistémologie est juste et donc vrai ce qui est *rectifié* pour le purifier à la fois de ses inexactitudes et de ses contenus surabondants, ni nécessaires ni suffisants. Le juste n'est donc jamais donné mais atteint par révisions successives en fonction des critiques reçues et des expériences dissonantes avec les prédictions de la théorie. Voir à ce sujet : Yves Schemel, *Introduction à la science politique. Objets, méthodes, résultats*, Paris, Presses de Sciences Po/Dalloz, 2012.
25. WATANABE Hiroshi, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, trad. par D. Noble, Tokyo, International House of Japan, 2012 : 424.

ainsi « indulgent » et « permissif » envers le raisonnement des autres, même erroné, pour leur « rendre justice » comme on le dit dans la langue naturelle. Pour être juste, il faut donc adopter un raisonnement impartial reposant sur un examen bienveillant et empathique de la pluralité des raisons d'agir. Mais il faut aussi être juste au sens logique, car *seule la justesse d'une argumentation garantit la justice d'un jugement*. On retrouve là, comme Sen lui-même l'affirme, des réflexions conduites très tôt dans l'histoire indienne. Dès le III<sup>e</sup> siècle avant notre ère l'hindou Ashoka vise une cohabitation harmonieuse entre *pasanda* (les « voies religieuses ») afin de bâtir un monde commun (un monde de moralité), car toutes les *pasandas* ont en commun la quête de la *dhamma* ou vertu pieuse et la capacité d'autolimitation, bien utile en politique. Les cultes peuvent tous être pratiqués pourvu que chacun ne prive en rien ceux qui suivent les autres<sup>26</sup>.

Les croyances religieuses des autres méritent d'être honorées à un titre ou à un autre. En les honorant, on exalte sa propre foi tout en rendant un service à la foi d'autrui. (Ashoka, décret XII<sup>27</sup>)

Bien plus tard, au XVI<sup>e</sup> siècle, comme on le voit sur le tableau 3, le musulman Akbar trouve un fondement supplémentaire à l'idée d'égalité entre les religions, l'amour mutuel (*mohabbat*) qui conduit mécaniquement à l'équité (*insaf*). Comme l'écrit Rajeev Bhargava : « Ainsi la coopération sociale est-elle obtenue par l'administration de la justice en conformité avec la loi, elle est protégée et promue par le roi dont les principaux instruments de contrôle (de la population) sont l'affection, les faveurs et la justice plutôt que la simple obéissance. » En d'autres termes, un souverain juste parce qu'il se réfère à la vraie ambition des religions obtient sans effort le consentement de sa population aux décisions qu'il prend car il n'abuse jamais de son pouvoir<sup>28</sup>.

26. Rajeev Bhargava, « The distinctiveness of Indian secularism », in T. N. Srinivasan (dir.), *The Future of Secularism*, Oxford/Delhi, Oxford University Press, 2006 : 20-53 ; *Id.*, « Beyond toleration: civility and principled coexistence in Ashokan edicts », in A. Stepan et C. Taylor, *Boundaries of Toleration*, New York, Columbia University Press, 2014 : 173-202.
27. Cité dans Rajeev Bhargava, « Beyond toleration... », art. cité : 200 (nous traduisons).
28. Rajeev Bhargava, « Forms of secularity before secularism. The political morality of Ashoka and Akbar », in S. A. Arjomand, E. P. Reis (dir.), *Worlds of Difference*, Londres, Sage, 2013 : 94-120, en particulier : 113.

Tableau 3

Dans le temps et dans l'espace	Au niveau de la Foi	Au niveau de la pratique
Inde védique (VI <sup>e</sup> siècle avant notre ère)	<b>Dharma</b> (sacrifice)	<b>Karma</b> (action) ; <b>Vacaguti</b> (auto-limitation verbale) ; <b>Yajna</b> (rite)
Inde hindouiste (Ashoka, III <sup>e</sup> siècle avant notre ère)	<b>Dhamma</b> (la Voie)	<b>Pasanda</b> (une communauté religieuse)
Inde musulmane (Akbar, XVI <sup>e</sup> siècle de notre ère)	<b>Insaf</b> (équité grâce à la réserve personnelle)	<b>Mohabbat</b> (amour mutuel)
Monde arabe	<b>Charia</b> (la Voie)/ <b>Din</b> (la Religion)	<b>Ta'ifa</b> (une communauté religieuse) ; <b>Milla</b> (une communauté ethnoreligieuse)
Japon	<b>Bouddhisme</b> (« une sorte de religion ») + la Voie (confucéenne)	<b>Shukyo</b> (les enseignements d'une secte ; « quelque chose comme le christianisme » ; shintoïsme, culte de l'empereur)

Est-ce « moderne » ? Si l'on en croit Alan Ryan, il faut coupler cette tolérance collective avec une tolérance individuelle pour parvenir à une conception différente de celle des anciens Grecs, par exemple, car ce qui est en jeu dans le libéralisme aujourd'hui c'est « l'inviolabilité de la conscience »<sup>29</sup>. Il reste que, même quand la tolérance et la justice sont ancrées dans une tradition religieuse et commandées par la « peur » d'irriter Dieu, elles peuvent être pluralistes. Dans ce cas, on a affaire à une tolérance et une justice substantielles, et non pas seulement procédurales (comme on l'observe trop souvent dans le libéralisme moderne<sup>30</sup>). Elles se situent au niveau des grands principes et de la Foi, pas uniquement à celui de leur respect dans la pratique (tableau 3). Seule la multiplication des angles de vision et la comparaison des notions utilisées par les penseurs de tous les temps dans tous les lieux permettent

29. Alan Ryan, *The Making of Modern Liberalism*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

30. Yves Schemel, « Democracy before Democracy? », art. cité.

d'arriver à cette version enrichie de la justice qui est en même temps essentielle et pluraliste. Pour mettre en œuvre les principes, en effet, il faut les interpréter et leur donner les vecteurs dont ils ont besoin pour exister, s'incarner, devenir visibles. Parmi eux, il y a la confrontation des idées et des arguments, qui suppose elle-même l'égalité entre les locuteurs : donc, le débat contradictoire, sinon la délibération démocratique.

## *La démocratie et la délibération*

Chez les politistes du monde entier il est généralement admis que la politique professionnelle, en tout cas celle qui fonctionne comme nous la concevons, est née en Europe avec la centralisation de l'administration royale, l'archivage des documents officiels dans une capitale de l'État, la création de contrepoids comme les parlements nationaux et des élections pour en choisir les membres<sup>31</sup>. Pour éviter les dérives habituelles de la professionnalisation (corruption, arrogance, mépris pour le peuple et méconnaissance de ses problèmes quotidiens, arbitraire de la répression), des textes sont venus garantir les droits des citoyens, à commencer par les chartes des droits individuels (*Bills of Rights*), les lois électorales, et les constitutions. L'autorité de l'État a donc produit son antidote, la société civile et ses appendices les plus bruyants, partis et syndicats. Les nominations par le haut se sont accompagnées de choix par le bas. Si cette séquence historique était universelle, alors la démocratie et la délibération seraient des créations modernes – encore que leur datation pose de nombreux problèmes.

### La cité démocratique

Pourtant, cette analyse est inexacte. Il est au contraire attesté que les préoccupations démocratiques se sont manifestées chaque fois qu'un autocrate est apparu, et dès qu'il a prétendu accaparer le pouvoir, qu'il soit entouré d'une administration expansionniste et invasive ou non. Voici à titre d'exemple ce qu'écrivait au début du x<sup>e</sup> siècle le musulman Al-Fārābī, en pleine époque d'expansionnisme étatique et d'impérialisme islamique<sup>32</sup> :

31. Jacques Lagroye, *Sociologie politique*, Paris, Presses de Science Po/Dalloz, 1991.

32. Charles Butterworth, *Al Farabi: Political Regime, Nicknamed Principles of the Being*, Ithaca, Cornell University Press, à paraître.

La cité démocratique est celle dans laquelle aucun de ses habitants n'est contraint, chacun étant libre de faire ce qui lui plaît. Ses habitants sont égaux, et leur loi traditionnelle édicte qu'aucun être humain n'est supérieur à un autre en aucun domaine.

Et encore :

Le public, qui ne possède pas ce que les gouvernants ont, a autorité sur ceux que l'on dit gouvernants. Ceux qui les gouvernent le font seulement par la volonté de ceux qu'ils gouvernent, et les gouvernants sont eux aussi sujets aux passions des gouvernés. Si l'on examine leur situation de près, il s'avère qu'en vérité, il n'y a parmi eux ni gouvernant ni gouvernés.

Ceux qui sont loués et honorés parmi eux sont ceux qui donnent la liberté aux habitants de la cité [...] tout en réfrénant leurs propres désirs au seul nécessaire.

Le dirigeant vertueux est celui qui excelle dans la délibération [...]. Il ne prive pas les gens de leur argent et se limite à [prélever] seulement ce qui est nécessaire à l'exercice du pouvoir.

Les ennemis de la démocratie et de la cité vertueuse sont les opportunistes (ils détournent ses règles à leurs fins propres), les « déformateurs » (ils les transgressent car elles les empêchent d'agir à leur guise), les schismatiques (qui les méconnaissent)<sup>33</sup>. Et, bien sûr, tous les avides et tous les corrompus.

Loin du Moyen-Orient qui n'est, après tout, que le continent jumeau de l'Europe sinon son hinterland, tournons-nous à nouveau vers la lointaine Asie. Le Japonais Shōeki affirme vers 1753 que, le corps et l'esprit étant identiques chez tous les êtres humains, il n'y a aucune raison de les répartir entre seigneurs et serviteurs. Ce serait d'autant moins fondé que le pouvoir des seigneurs n'est considéré comme légitime que dans

33. Charles Butterworth, *Al Farabi: Political Regime, Nicknamed Principles of the Being*, *op. cit.* : § 113-122. Al-Fārābī distingue la cité vertueuse (guidée par un leader intellectuel inspiré, où le bonheur est atteint par la délibération rationnelle sur ce qui est juste et bon) des cités ignorantes (et d'autres encore, comme les sociétés errantes). Parmi ces dernières il distingue la cité « nécessaire » (née de la simple nécessité de survivre), la cité ploutocratique, timocratique, hédonistique, despotique, et enfin, démocratique. La raison et la vérité y tiennent moins de place que l'utilité et la liberté. De plus, l'égalité en droit est une fiction car la société est faite d'inégalité de talents, de mérites, et de vertus.

les écrits des sages chinois: si « sage » n'est qu'une autre manière de nommer un criminel », les « penseurs » si respectés par les confucianistes se sont discrédités en entérinant l'appropriation du pouvoir et du territoire par la force<sup>34</sup>. Selon Shōeki :

Nos esprits et nos cœurs sont uns; les myriades de peuples sont comme un seul être. De cet être, comment pourrions-nous dire qui doit être roi, qui doit être sujet? Regardez bien les myriades de peuples. Parmi eux, il n'y a pas de grandes différences. Ils sont identiques en esprit et de corps jusqu'au moindre détail<sup>35</sup>.

De même, KAIHO Seiryō ne voit entre les humains que des différences morales, il refuse (vers 1790) les distinctions sociales et les considère tous également, qu'ils soient aristocrates ou roturiers, riche ou pauvres, indépendants ou dépendants, d'une race ou d'une autre :

Les gens sont fondamentalement égaux. Ceux qui occupent des positions élevées n'en sont pas moins des gens [...]. Et c'est une chose très difficile d'obtenir des gens ce que vous voulez qu'ils fassent.

Au lieu de réprimer leurs protestations, il convient donc de les écouter, comme ce fut le cas à différents moments de l'histoire du Japon, quand les différends et les procès étaient populaires même parmi les moines, les gens du peuple et les paysans.

### La délibération

Amartya Sen cherche à tirer tout le bénéfice espéré de la posture du « spectateur impartial » d'Adam Smith – celui dont le jugement sera arrêté quand il aura suffisamment évalué ses arguments à l'aune de faits puisés hors de son environnement immédiat. Ainsi informé « par les yeux du reste de l'humanité », il échappera aux risques de localisme et aura l'occasion de connaître « de stimulantes objections absentes des débats politiques locaux »<sup>36</sup>.

34. WATANABE Hiroshi, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, op. cit. : 260.

35. *Ibid.* : 204.

36. Amartya Sen, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2009 : 481 ; Yves Schemeil, « Pour une comparaison élargie des raisons d'agir : Amartya Sen, débatteur impartial », *Revue française de science politique*, vol. 61, n° 2, 2011 : 282-321.

Douter est ainsi consubstantiel à la démocratie délibérative. KAIHO Seiryō le dit avec fermeté : « le doute est une vertu ». Les intellectuels japonais confrontés à une demande occidentale répétée d'ouverture ont plaidé pour une délibération généralisée avant toute décision hâtive. Cette posture mentale les a même conduits à en accepter d'avance les conséquences logiques, même les plus indésirables. Consultés par le Shogun sur les demandes du Commodore Perry, ils lui recommandèrent ainsi à l'unisson d'accéder à ses demandes jugées raisonnables (ne pas manquer une opportunité d'entrer dans la mondialisation marchande dont le Japon devrait bénéficier plus que d'autres pays, rapatrier les naufragés afin de les traiter humainement au lieu de les garder chacun chez soi faute de relations diplomatiques entre les deux États<sup>37</sup>). C'est encore vrai aujourd'hui. Selon un philosophe très connu au Japon, KARATANI Kōjin, puisqu'une « rencontre authentique » est possible entre personnes qui ne partagent pas les mêmes règles communes, ce qui est universel ne peut être que l'ensemble de ces règles de discussion. On est là très proche de John Rawls qui, comme le dit très bien Alan Ryan, a pour but « de mettre en place un schéma constitutionnel qui puisse convenir à des personnes de religions ou de convictions métaphysiques très différentes, sans dépendre de la vérité d'aucune d'entre elles<sup>38</sup> ». Comme chez A. Sen, cette discussion ne se déroule pas seulement entre contemporains, les personnages du passé y participent aussi (Ryan écrit : on parle à des morts). Tous sont coprésents dans un « espace communicatif » situé entre plusieurs communautés, « un lieu de radicale extériorité et d'échange (*kōtsū*) où une rencontre authentique avec les autres (ceux qui ne partagent pas les mêmes règles) est possible<sup>39</sup> ».

De surcroît, et sur ce point l'apport de KARATANI Kōjin est décisif, une délibération ne met pas en présence des êtres existants réellement, elle passe aussi par les personnages de roman et leurs inventeurs. Selon lui, en effet, nous sommes les uns envers les autres en situation de « parallaxe<sup>40</sup> » : tout dépend du point d'où nous voyons un phénomène

37. Voir aussi WATANABE Hiroshi, *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, *op. cit.* : 341-348.

38. Alan Ryan, *The Making of Modern Liberalism*, *op. cit.* : 8.

39. Seiji Lippit, « Introduction », in KARATANI Kōjin, *History and Repetition*, *op. cit.*

40. « La parallaxe émerge de la différence entre voir quelque chose en fonction d'une périodisation particulière et la voir à partir d'une autre périodisation historique », KARATANI Kōjin, *History and Repetition*, *op. cit.*

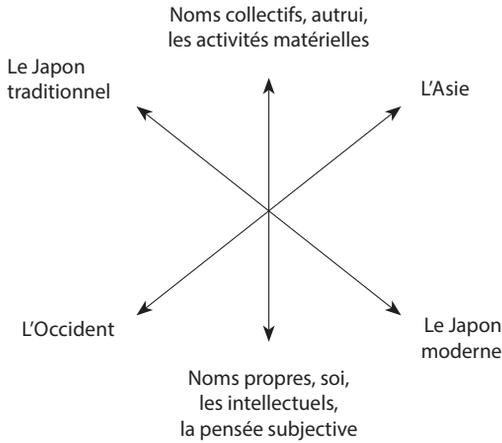
dont l'explication ou l'intelligibilité dépend de la mise en synergie de toutes les observations possibles, quelle que soit leur origine dans l'espace et dans le temps, et leur position idéologique conservatrice ou libérale, nationaliste ou cosmopolite<sup>41</sup>. La vérité d'un objet dépend donc des écarts significatifs entre les descriptions qu'on en fait<sup>42</sup>.

KARATANI Kōjin n'hésite donc pas pour étayer son point de vue à s'appuyer sur les romans de ŌE Kenzaburō ou de MURAKAMI Haruki, eux-mêmes analysés par des commentateurs académiques qui empilent ces différents supports les uns sur les autres, en abyme<sup>43</sup>. Il montre comment tous ces auteurs tournent autour d'un même problème : comment le Japon peut-il appartenir à la fois au monde d'hier et à celui d'aujourd'hui, à l'Asie et à l'Europe, à l'univers de l'individualisme et à celui du holisme ? La réponse ne peut pas être « postcoloniale », ni même « postmoderne », bien que ces auteurs soient souvent classés dans cette catégorie. Le Japon relève de tout cela à la fois, il est un médiateur ou une interface entre des catégories opposées, en tout cas distinctes, de la pensée et de l'histoire. À lui seul, ce pays nous indique comment la réflexion sémantique sur des notions philosophiques débouche sur une synthèse de l'occidental et du non-occidental (graphique 1).

## Conclusion

Au lieu d'opposer les conceptions occidentales et non occidentales de la politique et de la société, sans parler de l'opposition classique mais dépassée de la modernité et de la tradition, j'ai essayé de montrer comment différents courants de pensée ont contribué tous ensemble à l'édification d'une pensée moderne. Les traductions et les commen-

41. Notons que ce postulat est semblable à celui de Claude Lévi-Strauss (qui mettait sur le même plan les récits mythologiques et les usages matrimoniaux réels) ou de Clifford Geertz (pour lequel les notes prises par un témoin au siècle pénultième, celles d'un anthropologue du début du siècle suivant, et les théories actuelles ont la même valeur).
42. Ainsi le célèbre romancier NATSUME Sōseki, sur lequel s'appuie beaucoup KARATANI Kōjin, fait dire sur le suicide de Sensei, l'un de ses personnages dans son roman *Kokoro* : « *Perhaps you will not understand clearly why I am about to die, no more than I can understand why General Nogi killed himself. You and I belong to different eras, and so we think differently [emphasis in the text]. There is nothing we can do to bridge the gap between us.* » (Tokyo, Charles E. Tuttle, 1957 : 234.)
43. MURAKAMI Fuminobu, *Postmodern, Feminist and Postcolonial Currents in Contemporary Japanese Culture. A Reading of Murakami Haruki, Yoshimoto Banana, Yoshimoto Takaaki and Karatani Kōjin*, Londres, Routledge, 2009.



Graphique 1 – La carte conceptuelle de KARATANI Kōjin

taires qui se multiplient rendent aujourd'hui possible un premier bilan de ces apports, venus du monde musulman, du monde arabe, du monde indien, du monde chinois et du monde japonais. Ils permettent d'infirmer l'idée que les valeurs dites universelles seraient en réalité purement occidentales, car elles ne sont pas nées uniquement en Europe mais proviennent aussi de sources non européennes.

Dans son itinéraire vers la modernité et l'universalité, la pensée européenne a posé de sérieux problèmes de cohérence et de pertinence à ses rivales chinoise, indienne, japonaise, arabe ou persane, sans parler des obstacles tenant aux différences de conceptions métaphysiques et spirituelles non traitées directement ici. Elle s'est donc heurtée à des doctrines militantes comme l'asianisme, l'eurasianisme, l'arabisme (et d'autres encore, plus récentes comme le « bolivarianisme » ou le « postcolonialisme »).

Au-delà de ces manifestations idéologisées d'un fonds de pensée qui se situe hors de la politique pratique, une pensée forte ancrée dans l'antiquité refait aujourd'hui surface. Les courants qui la composent sont à la fois convergents et capables de traiter des mêmes problèmes dans des termes logiques, y compris quand ces problèmes ont été résolus de façon différente ici et là. Ceci, en retour, enrichit notre connaissance de ces obstacles à une vie en commun à l'échelle du globe et notre panoplie des moyens de s'en affranchir.

sous presse