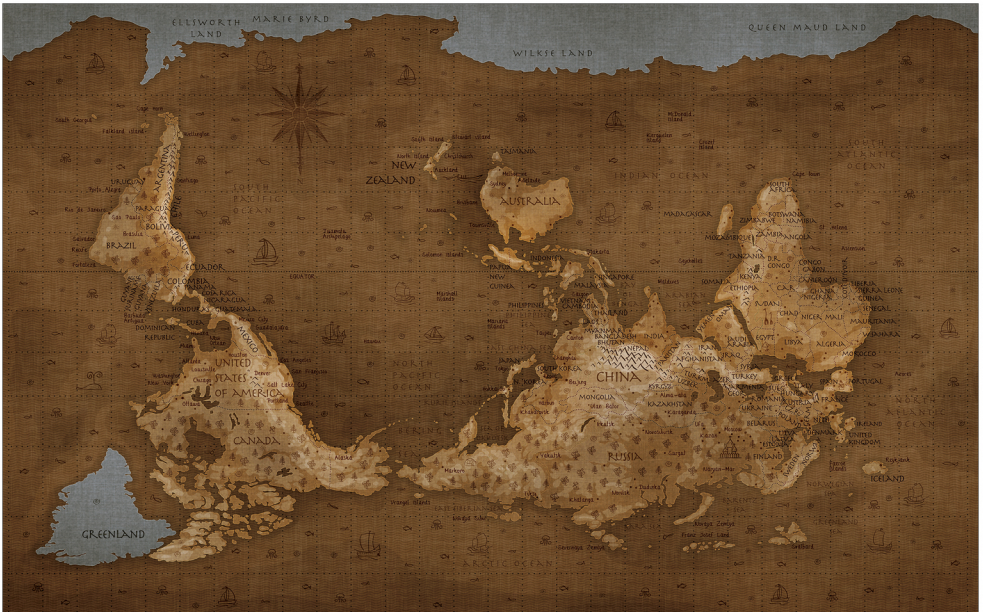


Concorder les civilisations

*Mélanges en l'honneur
d'Alain Supiot*



Sous la direction de
Samantha Besson et Samuel Jubé



SEUIL



COLLÈGE
DE FRANCE
1530

Concerter
les civilisations

Sous la direction de
Samantha Besson et Samuel Jubé

Concorder les civilisations

Mélanges en l'honneur d'Alain Supiot

ÉDITIONS DU SEUIL
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

ISBN 978-2-02-144060-7

© Éditions du Seuil, avril 2020

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Cet ouvrage n'aurait pas pu voir le jour sans de nombreux soutiens financiers. Nous tenons particulièrement à remercier les personnes et institutions suivantes :

Le Secrétariat d'État à la formation, la recherche et l'innovation (SEFRI) de la Confédération suisse pour la subvention à la collaboration entre l'Institut d'études avancées de Nantes et l'Université de Fribourg (2017-2020).

Le groupe Veolia, et en particulier Monsieur Antoine Frérot, président-directeur général et Monsieur Pierre Victoria, directeur du développement durable.

L'Agence nationale de la recherche au titre du programme « Investissements d'avenir » portant la référence ANR-11-LABX-0027-01.

Liste des illustrations

Pour le droit de reproduire les différentes images utilisées dans cet ouvrage, nous tenons particulièrement à remercier les personnes et institutions suivantes :

Couverture : « Carte du monde à l'envers » (Vladstudio), licence commerciale graphique acquise par Samantha Besson.

Chapitre *Solon et les Muses* (Cornélia Isler-Kerényi) : *Fig. 1* (dessin) : Apollon avec deux Muses sur un vase monumental des Cyclades : Athènes, Musée National inv. 3961 [911] : Werner Ekschmitt (*Kunst und Kultur der Kykladen II*, Mainz a. Rh., Philipp von Zabern 1986, p. 140 fig. 64) ; *Fig. 2* (dessin) : Apollon avec sept Muses sur un flacon à parfums de Corinthe : Rome, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia, sans numéro : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (V.1, Zürich/München, Artemis 1990, p. 164 Herakles 3331) ; *Fig. 3, 4a et 4b* (photographies) : Grand conteneur de vin pour le symposion et Huit Muses accompagnant le cortège des dieux : Londres, British Museum inv. 1971.11-1.1, The Trustees of the British Museum, licence commerciale graphique n° 125687 acquise par Samuel Jubé ; *Fig. 5 et 6* (photographies) : Grand conteneur de vin pour le symposion : Florence, Museo Archeologico Nazionale (Polo museale della Toscana) inv. 4209 (depuis Luca Giuliani, *Bild und Mythos. Geschichte der Bilderzählung in der griechischen Kunst*, Munich, Verlag C.H. Beck 2003, p. 139 fig. 23a) ; Neuf Muses accompagnant le cortège des dieux : Florence, Museo Archeologico Nazionale (Polo museale della Toscana) inv. 4209, détail (depuis A. Furtwängler – K. Reichhold, *Griechische Vasenmalerei*, Munich, 1904-1932, pl. 1-2).

Chapitre *Remarques philosophiques sur la mondialisation* (Pierre Musso) : « L'harmonie de la naissance du monde, (*Harmonia Mundi Nascentis de Musurgia Universalis*) » (Athanasius Kircher), Heritage Image Partnership Ltd/Alamy Banque d'images, licence commerciale graphique acquise par Pierre Musso.

Chapitre *L'Europe en questions* (Victor I. Stoichita) : *Fig. 1* : « Les conséquences de la Guerre » (Peter Paul Rubens), Florence, Palazzo Pitti ; *Fig. 2* : « *De Europae virginis, tauro insidentis, topographica atque historica descriptione liber* » (Franz Hogenberg et Michael von Eitzing) ; *Fig. 3* : « *Europa Prima pars Terrae in forma Virginis* » (Johannes Putsch) : droits de reproduction du Département d'histoire de l'art de l'Université de Fribourg.

Portrait d'Alain Supiot : John Foley/Agence Opale/Bridgeman Images, licence commerciale graphique acquise par l'IEA de Nantes.

Avant-propos

Samantha Besson & Samuel Jubé

Cet ouvrage rend hommage à Alain Supiot et à son travail. Celles et ceux qui écrivent ici sont des compagnons de voyage de l'Institut d'études avancées de Nantes ; certains l'ont accompagné depuis la création de l'institut il y a dix ans, tandis que d'autres sont montés à bord plus tard.

Plutôt que d'imposer une structure au livre, nous avons choisi l'ordre alphabétique des noms. Deux consignes seulement avaient été fournies. La brièveté, d'abord – quelques dizaines de pages, tenues par un nombre de mots. L'absence de notes, ensuite, pour livrer des textes de plain-pied. Restait, pour évoquer le monde d'Alain Supiot, à trouver une boussole. Nous n'avons cette fois indiqué qu'une direction, qui donne à ce volume son titre : concerter les civilisations.

Le thème choisi pour cet ouvrage est celui des conditions d'une véritable « mondialisation », fondée sur la richesse et la diversité des cultures, des langues et des civilisations, et non sur la perspective illusoire de leur uniformisation. Ce thème fait écho à de nombreux aspects de la réflexion d'Alain Supiot et à des interrogations qui lui sont chères. Il permet aussi de saisir la spécificité de son œuvre et de sa contribution aux sciences humaines et sociales (y compris, mais non seulement, au Droit).

La parution de ce livre n'aurait pas été possible sans le soutien et l'ouverture des éditions du Seuil, et notamment de ses éditrices Madame Séverine Nickel et Madame Barbara Le Goff, que nous remercions chaleureusement. Nous tenons aussi à témoigner notre gratitude à Madame Muriel Fabre-Magnan, professeure de droit privé à l'Université Paris 1, et à Madame Sandrine Palussière, directrice littéraire, pour leurs précieux conseils.

Last but not least, pour tout le travail long et minutieux de mise en forme du manuscrit et de relation aux auteurs, nous remercions Madame Sofia Balzaretta, doctorante et assistante diplômée auprès de la chaire

de droit international public et de droit européen de l'Université de Fribourg. Notre gratitude va aussi à Monsieur Étienne Nédellec, doctorant et attaché temporaire d'enseignement et de recherche auprès de la chaire droit international des institutions du Collège de France à Paris et à Madame Clémence Monnier, sous-assistante auprès de la chaire de droit international public et de droit européen de l'Université de Fribourg, pour leur aide à la mise en forme et la relecture des contributions.

Enfin, nous souhaitons aussi exprimer notre reconnaissance aux institutions qui ont soutenu ce projet financièrement et permis sa publication, et notamment le secrétariat d'État à la Formation, à la Recherche et à l'Innovation (SEFRI) de la Confédération suisse, le groupe Veolia et l'Agence nationale de la recherche (ANR) de la République française.

Paris/Fribourg & Grenoble,
le 6 novembre 2019

Liste des contributeurs

Mohammad Ali Amir-Moezzi, Islamologie, École Pratique des Hautes Études, Paris, France & Membre correspondant de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Perry Anderson, Histoire et Sociologie, Université de Californie, Los Angeles, États-Unis & Ancien résident de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Augustin Berque, Géographie, Études orientales et Philosophie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France & Membre correspondant de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Samantha Besson, Droit, Collège de France, Paris, France et Université de Fribourg, Suisse & Membre du Conseil scientifique et du Comité stratégique de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

José Emilio Burucúa, Histoire, Université Nationale de San Martín, Argentine & Ancien résident et Membre associé de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Sudhir Chandra, Histoire, Université Mizoram, Aizawl, Inde & Ancien résident et Ancien membre associé de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Roger Chartier, Histoire, Collège de France, Paris et École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France

Emilios Christodoulidis, Droit, Université de Glasgow, Écosse & Ancien résident de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Cristina Ciucu, Philosophie et Études juives, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France & Ancienne résidente de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Benoît de Cornulier, Linguistique et Langue et littérature françaises, Université de Nantes, France & Ancien résident de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Simon Deakin, Droit, Université de Cambridge, Royaume-Uni

Mireille Delmas-Marty, Droit, Collège de France, Paris, France

Souleymane Bachir Diagne, Philosophie, Université Columbia, New York, États-Unis & Membre associé de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Abaher El Sakka, Sociologie, Université de Birzeit, Palestine & Ancien résident de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Muriel Fabre-Magnan, Droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France

Matthew Finkin, Droit, Université de l'Illinois, Champaign, États-Unis & Ancien résident de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Matthieu Forlodou, Droit, Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Étienne François, Histoire, Université libre de Berlin, Allemagne & Ancien résident de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Mark Freedland, Droit, Université d'Oxford, Royaume-Uni

Adrián Goldin, Droit, Université de Buenos Aires, Argentine & Ancien résident de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Cornélia Isler-Kerényi, Archéologie, Zurich, Suisse & Membre correspondante de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Samuel Jubé, Droit, Grenoble École de Management, France & Ancien secrétaire général, ancien directeur et membre permanent de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Jean Lassègue, Anthropologie philosophique, Centre Georg Simmel – Recherches franco-allemandes en sciences sociales (CNRS/EHESS) et Institut des Hautes Études sur la Justice, Paris, France

Yannick Lemarchand, Sciences de gestion, Université de Nantes, France & Ancien résident et Ancien membre du Conseil scientifique de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Ota de Leonardis, Sociologie, Université Milan-Bicocca, Italie & Ancienne résidente et Présidente du Conseil scientifique de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Danouta Liberski-Bagnoud, Ethnologie, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, France & Ancienne membre associée et Membre correspondante de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Giuseppe Longo, Informatique, Mathématique et Épistémologie, Centre National de la Recherche Scientifique et École normale supérieure,

Paris, France & Ancien membre associé de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Charles Malamoud, Histoire des religions et civilisation de l'Inde ancienne, École Pratique des Hautes Études, Paris, France & Ancien membre du Conseil Scientifique de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Pierre Maréchaux, Littératures latine et néo-latine, Université de Nantes, France & Ancien résident de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Annie Montaut, Linguistique et Littérature, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, France & Ancienne résidente et membre du Conseil scientifique de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Suleiman A. Mourad, Histoire de l'Islam, Smith College, Northampton, États-Unis & Membre associé de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Pierre Musso, Sciences de l'information et de la communication, Université de Rennes et Institut Mines Telecom, Paris, France & Ancien résident et Membre du Conseil scientifique de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Pierre-Yves Narvor, Informatique, Université de Nantes, France

Joachim Nettelbeck, Droit, Ancien Secrétaire Général de l'Institut d'Études Avancées de Berlin, Allemagne & Ancien résident et Membre du comité stratégique de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Jeseong Park, Droit, Institut du Travail de Corée, Sejong, Corée du Sud & Ancien résident de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Jean-Noël Robert, Études japonaises et Philologie, Collège de France, Paris, France & Ancien président du Conseil scientifique et Membre du Comité stratégique de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Supriya Routh, Droit, Université de Victoria, Canada & Ancien résident de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Yehouda Shenhav, Sociologie, Université de Tel-Aviv, Israël & Membre du Conseil scientifique de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Ousmane Oumarou Sidibé, Droit, Université des Sciences Juridiques et Politiques de Bamako, Mali & Ancien membre associé, Membre

du Conseil scientifique et Membre du Conseil stratégique de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Petros Stangos, Droit, Université Aristote de Thessalonique, Grèce & Ancien résident de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Victor I. Stoichita, Histoire de l'art, Université de Fribourg, Suisse

Ibrahima Thioub, Histoire, Université Cheikh Anta-Diop, Dakar, Sénégal & Membre associé de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Aiqing Zheng, Droit, Université Renmin de Chine, Pékin, Chine & Ancienne résidente de l'Institut d'Études Avancées de Nantes, France

Détachement et liberté en spiritualité iranienne

Mohammad Ali Amir-Moezzi

Les Gens du Blâme

Du III^e au IX^e siècle, grâce aux enseignements des maîtres tels que Ḥamdūn Qaṣṣār et ses disciples Abū Ḥafṣ Ḥaddād ou Abū ‘Uthmān Ḥīrī, se développa à Nīshāpūr, rayonnante capitale de l’immense province iranienne du Khorassan, un courant spirituel qu’on appellera très vite la Voie du Blâme, *Malāmiyya* ou *Malāmātiyya*. La lutte implacable contre l’ego, le moi haïssable, et contre toute forme de complaisance envers soi, formes souvent très subtiles qu’il fallait déceler et arracher par les racines, caractérisait la dure discipline spirituelle des Malāmātī-s. Cette lutte était plus particulièrement dirigée contre la complaisance dans l’accomplissement des actes pieux, des pratiques de dévotions ou des exercices spirituels. Les maîtres du Blâme ne cessaient de mettre en garde leurs fidèles contre le plaisir, dévastateur sur la voie de la perfection par le détachement, que peuvent procurer les actes d’obéissance religieuse, et aussi contre la valeur exagérée que les disciples pourraient attacher à leur accomplissement. C’est ainsi qu’était enseigné le blâme lucide, impartial et perpétuel de soi. On comprend aisément pourquoi la pensée et la pratique *malāmātī* étaient centrées sur deux notions fondamentales qui, toutes deux, désignent des modalités subtiles de « sincérité » : d’abord la notion d’*ikhhlās*, la pureté totale de l’intention, s’opposant au *riyā’*, à la fois ostentation, hypocrisie et recherche de considération d’autrui, défauts qui vident les œuvres de toute véracité. Ensuite, la notion de *ṣidq*, sincérité héroïque qui est la seule voie d’accès à la véritable foi. De même que l’opposé de l’*ikhhlās* est la considération de l’opinion d’autrui, de même l’opposé du *ṣidq* est, pour les hommes du Blâme, le regard de satisfaction porté sur soi-même, regard de complaisance de soi considéré donc comme la plus grande des faussetés.

Les Malāmatī-s continuaient, en l'enrichissant considérablement, la voie d'un certain nombre d'ascètes et de mystiques et aussi celle des *fityān* (singulier *fatā*) du Khorassan, ces « jouvenceaux-chevaliers de la foi » qui tous avaient fait de la sincérité et de la pureté de l'intention les clefs d'une spiritualité véridique. Mais l'apparition de la Voie du Blâme peut également être comprise, en partie tout au moins, comme une réaction envers une tendance quasi générale des élites de la communauté musulmane qui commençaient à goûter à la fabuleuse richesse des conquêtes et les privilèges du pouvoir, et aussi, plus particulièrement envers la mystique musulmane qui s'organisait de plus en plus systématiquement sous forme d'un soufisme figé et formalisé : tendance de religiosité affichée, de piété ostentatoire, de compétences canoniques criardes qui, à cette époque de l'imposition parfois violente des « orthodoxies », étaient autant de gages de respectabilité sociale, voire de réussite, dans les carrières religieuses et politiques.

Dans une première phase, l'attitude par excellence de l'homme du Blâme pour garder la pureté de sa sincérité consistait à préserver sa vie spirituelle des regards d'autrui. Il s'efforçait de rester anonyme, invisible dans la masse des croyants, « marchant et gagnant sa vie dans les souks et parlant paisiblement avec les gens ». Respectueux des usages de la vie en société et adoptant les coutumes et habitudes les plus ordinaires, le degré de spiritualité du Malāmatī, voire sa sainteté passaient totalement inaperçus. Le grand théosophe de l'Espagne musulmane Ibn 'Arabī dit « le Maître suprême », considérait cette attitude comme la plus haute manifestation spirituelle et plaçait les hommes du Blâme au sommet de la hiérarchie de la sainteté :

« Les gens du Blâme sont les hommes spirituels qui ont revêtu le plus haut degré de la sainteté. Il n'y a au-dessus d'eux que la station de la Prophétie. On ne connaît d'eux aucun miracle ; on ne les admire pas car ils ne se distinguent pas aux yeux des hommes par un comportement ostensiblement vertueux... Ils sont les occultés parmi les hommes. »

Ailleurs, le même mystique déclare :

« Ils sont entrés dans les Tentes du Mystère et s'occultent sous le voile des comportements ordinaires... Quand ils sont présents, personne ne fait attention à eux ; quand ils se retirent, nul ne prend garde à leur absence. Ils se fondent dans la masse des croyants : aucune ascèse

apparente, aucune dévotion surrogatoire visible ne les signale au regard. Le “blâme” c’est à la fois celui qu’ils s’adressent à eux-mêmes dans un effort sans relâche pour déceler leurs propres imperfections et celui auquel ils s’exposent de la part de “l’élite”. »

La seconde partie de cette dernière phrase semble faire allusion à une seconde phase de l’enseignement malāmātī. En effet, les gens du Blâme auraient pu se contenter de passer inaperçus, de se satisfaire de leur discrétion et de leur effacement volontaire. Mais il appert que, dans leur démarche, ils ont été amenés à aller plus loin encore en s’exposant courageusement au blâme d’autrui et en dissimulant volontairement leur condition spirituelle sous des apparences déplaisantes. C’est le principe de la Voie du Blâme connu sous le nom de *talbīs*, littéralement « travestissement » ou encore plus précisément le fait de « cacher la vérité et la manifester autrement qu’elle n’est ». S’appuyant en partie sur l’héritage des fameux « sages fous » (*al-‘uqalā’ al-majānīn*) qui les avaient précédés, certains hommes du Blâme déploierent désormais tous leurs efforts pour acquérir mauvaise réputation auprès de leur communauté et plus particulièrement auprès de « l’élite » à savoir les docteurs de la loi, les hommes du pouvoir ou encore les ascètes et les mystiques « officiels », reconnus et respectés comme tels. Ce passage de l’effacement, de l’anonymat à l’effronterie et à la provocation marque un tournant historique de la Voie du Blâme ou tout au moins celui de l’attitude de la plupart des spirituels se réclamant de cette voie, et semble se situer à la fin du IX^e et au début du X^e siècle. Le passage aurait également une valeur initiatique et disciplinaire individuelle puisque l’évolution de la première attitude à la seconde est parfois décelable chez un certain nombre de Malāmātī-s postérieurs, soit dans leurs œuvres soit à travers le récit de leur vie raconté par leurs biographes.

Qu’est-ce qui a motivé ce tournant ? Quelles sont les raisons de l’élaboration du principe de *talbīs* ? Il est difficile d’y répondre précisément tant il est vrai que la mise en place d’un cheminement spirituel garde toujours une grande part de mystère et ce d’autant plus dans le cas des gens du Blâme qui avaient fait de la discipline de l’arcane un devoir sacré. Cependant les écrits des auteurs sur lesquels je reviendrai sommairement un peu plus loin fournissent par allusion quelques éléments de réponse. Les raisons évoquées, bien qu’intimement liées, sont de deux ordres différents : une dimension individuelle et puis une

dimension sociale voire politique dans le sens large du terme. D'abord, les hommes du Blâme auraient senti que la spiritualité discrète vécue dans l'anonymat pouvait devenir une nouvelle source de satisfaction de soi et entamer la pureté de l'intention requise. Les comportements déplaisants, la mauvaise réputation, l'image négative auprès des autres, tout en cachant la véritable vie intérieure de l'individu qui y avait recours, faisaient éclore en lui un sentiment de détachement inébranlable vis-à-vis de lui-même et de ses semblables et déjouaient ainsi les subtils pièges de l'ego. En même temps, cette voie spirituelle est dite « voie de l'Amour ». Sans sincérité point d'amour. L'homme du Blâme est donc désormais comme l'amoureux qui, embrasé par le feu de la passion, s'adonne volontiers à la folie de son amour sans se soucier du regard des autres. Par ailleurs, selon les Malāmatī-s, l'hypocrisie, surtout dans le domaine religieux et spirituel, était devenue si envahissante et si préjudiciable à la fois que, désormais, toute forme de conformisme était jugée intolérable. Les discours et méthodes spirituels habituels étaient perçus comme inopérants sinon malfaisants et un violent choc salutaire était considéré comme nécessaire.

La dialectique de la sincérité et de l'hypocrisie dans la vie religieuse du croyant reste toujours la préoccupation centrale. Ascètes, docteurs de la loi, théologiens, soufis, juges, censeurs des mœurs, tous ceux qui dirigent et contrôlent la vie morale et religieuse sont désormais la cible des sarcasmes subversifs des Malāmatī-s qui les accusent de cacher sous le voile d'une religiosité suspecte leur avidité et leur soif d'intérêts et de privilèges dans ce monde et dans l'au-delà. Comment peut-on prétendre servir Dieu qui est le bien-aimé par excellence en recherchant d'autres choses que lui ? Au nom de la sincérité amoureuse, les Malāmatī-s se voient contraints à crier leur folie à la face des bigots calculateurs et intéressés. Si ces gens-là sont les musulmans vertueux, ne cesseront de dire en substance les maîtres du Blâme, alors nous sommes des impies et des débauchés et nous en sommes fiers puisque, libres et sincères dans notre amour sacrilège, dénonçant la piété hypocrite, nous ne pouvons qu'être purs aux yeux du bien-aimé.

Les voyous de la taverne

L'École Malāmatiyya proprement dite n'eut qu'une vie éphémère, mais les idées et les pratiques des gens du Blâme vont imprégner

une part non négligeable de la spiritualité musulmane. En particulier la pratique de *talbīs*, « le travestissement de la réalité », ainsi que l'emploi constant du vocabulaire d'amour dans la description de l'itinéraire spirituel trouvèrent un terrain favorable en Iran et connurent un développement fascinant. Naturellement, les premières grandes figures de ce mouvement étaient toutes originaires du Khorassan, berceau de la Voie du Blâme : Abū Sa'īd Abū l-Khayr (mort en 1049), Aḥmad Ghazālī de Ṭūs (m. 1126) ou encore Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (m. 1230). Chose significative, la plupart de ces auteurs ont choisi la poésie pour moyen d'expression et le persan pour langue. Était-ce pour se distinguer de « l'élite » qui écrivait principalement en prose arabe ? Cherchait-on à introduire une dimension sacrée dans la poésie d'expression persane qui, dorénavant, deviendra la langue par excellence de la poésie mystique en terre d'islam ? La poésie était-elle perçue comme le moyen artistique et littéraire le plus efficace pour véhiculer le message mystique et toucher la conscience profonde de l'interlocuteur ? En tout cas, à partir du XI^e siècle, la poésie mystique d'expression érotique et de tendance malāmātī deviendra le genre le plus puissant et le plus populaire de la littérature en langue persane et touchera tout l'Orient musulman de l'Asie Mineure à l'Inde, l'Asie centrale et même le Turkestan oriental.

Le représentant, sans doute le plus génial, de ce courant fut Ḥāfeẓ de Shiraz (m. vers 1390), surnommé « la langue de l'Invisible » et que beaucoup considèrent comme le plus grand poète persan de tous les temps. On a souvent discuté de « l'originalité », tant de la forme que du fond, propre à Ḥāfeẓ. Il apparaît en effet à lui seul comme le confluent de plusieurs traditions littéraires et mystiques : la poésie persane de tendance malāmātī dont il vient d'être parlé ; la mystique poétique du symbolisme de « la beuverie » ; la littérature satirique, avec des auteurs d'un mordant sarcastique célèbre comme 'Ubayd Zākānī (m. 1370) ; la tradition des « fidèles d'amour » pour qui l'amour divin et l'amour humain sont inextricablement liés et la beauté humaine est une manifestation de la beauté divine et dont les auteurs les plus représentatifs, Rūzbehān Baqlī (m. 1209) et le grandissime poète Sa'dī (m. 1291), étaient tous deux concitoyens de Ḥāfeẓ. Celui-ci renoue également à sa manière avec la vieille tradition de la poésie arabe du « libertinage et de la débauche » représentée au VIII^e siècle, principalement en Irak et en Syrie, par un courant bachique, hédoniste et humoristique que tout lettré musulman connaissait. Ḥāfeẓ gardera de cette tradition le

vocabulaire cru et choquant du libertinage et de l'immoralité, en le rendant admirablement en persan et surtout en insufflant aux termes et expressions un contenu hautement spirituel. On va y revenir. Fait remarquable, les deux plus grands poètes libertins arabes, à savoir Bashshār b. Burd (m. 783) et Abū Nuwās (m. 810), étaient d'origine iranienne et il leur arrive assez fréquemment de chanter la gloire et la grandeur de la culture iranienne préislamique. Or, Ḥāfez, tout en étant reconnu comme un musulman convaincu, présente une sensibilité manifeste envers cette culture, plus particulièrement envers la sagesse iranienne antique, et, s'adonnant à sa grande prédilection, il en fait un autre facteur de provocation. Ses fréquentes allusions à « la religion des mages », au « mage » identifié au sage par excellence, au « culte du feu », etc., sont bien entendu autant de « chiffres » pour désigner « la mauvaise religion » ; d'autant plus qu'à l'époque on surnommait les tenanciers des tavernes et les fabricants de boissons enivrantes les « mages ». Mais, étant donné son érudition et sa maîtrise de plusieurs terminologies techniques, il aurait très bien pu choisir d'autres expressions.

L'originalité de Ḥāfez réside justement dans le fait qu'il a su réunir l'ensemble de ces traditions et ces lexiques dans un système doté d'une grande cohérence et d'une inégalable esthétique poétique. Son apport sans doute le plus génial et en tout cas le plus durable est l'élaboration, en langue persane, du symbolisme de « la débauche » intimement lié au vocabulaire de « la beuverie », symbolisme mis au service de la Voie du Blâme et celle des fidèles d'amour et qui caractérisera, après lui, la Voie des Hommes Rusés (*ṭarīq-e rendān*). En effet, Ḥāfez utilise toute une série de termes et expressions qui, à son époque, étaient des plus péjoratifs et des plus grossiers. Il n'est pas le premier à le faire mais la cohérence de son discours et sa maîtrise de l'ambiguïté font de lui un véritable fondateur et sont telles que, souvent, à la lecture de tel ou tel poème on s'interroge sur la possibilité d'une lecture autre que littérale. Seule une vision synoptique de l'œuvre permet de déceler, sous le masque de l'immoralité, de profondes significations spirituelles et c'est ce qu'ont fait effectivement les nombreux commentateurs classiques et modernes de Ḥāfez. Illustrons tout de suite notre propos par quelques exemples en nous aidant justement de ces commentateurs. Dans les traductions, on respectera les règles de la décence mais il faut savoir qu'en réalité les mots font partie de l'argot vulgaire, le vocabulaire des maisons closes en particulier, de l'époque :

Rend : sens littéral : rusé, voyou, hors-la-loi, qui déjoue toute autorité et se moque d'elle. Sens caché : le plus grand sage initié, libre et sans attache, intérieurement et extérieurement, le plus passionné des amoureux et donc le plus sincère des hommes.

Kharābāt : sens littéral : ruines, cabaret, taverne, maison close. Sens caché : lieu de l'initiation, demeure du maître spirituel, cœur du mystique.

Nazarbāzī : sens littéral : « jouer avec le regard » d'où voyeurisme, volupté ressentie à la vue d'actes de lubricité. Sens caché : vision théophanique, faculté de percevoir l'incréé à travers le créé, le transcendantal à travers l'immanent.

Shāhedbāzī : sens littéral : « jouer avec l'éphèbe » d'où l'hédonisme, amour de jeunes adolescents, pédérastie. Sens caché : contemplation transcendante, faculté de percevoir la beauté absolue à travers la beauté créaturelle et surtout humaine.

Une polysémie analogue caractérise le lexique de la beuverie ou celui de l'érotisme. L'espace qui nous est imparti et la complexité du sujet ne permettent pas de traiter chaque cas en détail ; disons seulement que des termes tels que l'ivresse, le vin, la coupe, la lie, l'échanson, etc. désignent principalement les états de conscience de l'amant, les étapes de son itinéraire spirituel, les moyens et les aides dont il dispose dans son parcours initiatique. De même, les différentes parties du corps de l'aimé ou les détails de sa beauté sont autant d'allusions imagées aux subtiles et multiples modalités de manifestations du divin à l'œil spirituel du mystique visionnaire. On comprendra aisément que ces couches sémantiques superposées, ces différents symbolismes magistralement agencés et l'équivocité permanente des expressions déterminent et dirigent la lecture et l'intelligence des vers et en rendent la traduction quasi impossible.

Lorsque Ḥāfez se décrit :

« Je suis un passionné, un rusé, un voyeur, je le dis ouvertement
Afin que tu saches de combien de vertus je suis orné, »

On peut tout aussi bien comprendre le premier hémistiche comme suit :

« Je suis un amant mystique, un initié, un visionnaire des théophanies... »

Ou bien lorsqu'il confesse :

« Dans la taverne des faiseurs de vin je vois la lumière de Dieu,
Merveille ! Quelle lumière je vois et grâce à quel endroit ! »

Le premier hémistiche peut se traduire également ainsi :

« Je vois la lumière de Dieu dans le lieu d'initiation des mages
d'amour. »

Ou encore :

« Les palais du paradis sont la récompense d'actes pieux
Le cabaret des impies nous suffit, nous, les gueux et les voyous, »

Où le second hémistiche contient simultanément le sens suivant :

« L'école des maîtres de sagesse (littéralement : le couvent des mages)
nous suffit, nous les pauvres (dans le sens mystique) et les libres (ou
"rusés sans attaches" ou encore "adeptes initiés"). »

Ḥāfez présente l'amour comme étant l'essence de la Voie de la Ruse. La sincérité demeure donc la vertu cardinale de l'homme rusé. L'opposé de celui-ci, le stupide, le borné, l'entravé, est le non-amoureux, l'égoïste, l'hypocrite calculateur soit, dans le langage de Ḥāfez, le pieux, l'ascète, le soufi, le prédicateur, tous hommes de meilleure réputation et représentant, aux yeux de la communauté, l'autorité religieuse et morale. Être l'opposé de cette « élite » bien-pensante et respectable est donc une fierté et même plus, une revendication :

« Quoi d'étonnant à ce que le pieux ascète ne comprenne pas la ruse
L'amour est une œuvre qui nécessite guidance.
L'eau du cabaret emporta mon manteau de piété,
Le feu de la taverne incendia la demeure de ma raison.
Mon cœur est crispé par le couvent des soufis et le froc de l'hypocrisie,
Entre écouter la prédication et le son du luth, mon choix est fait. »

L'homme de la Ruse sait qu'il suffit d'être un amoureux sincère. Compter sur ses efforts, se satisfaire de sa propre piété, attendre des résultats de ses œuvres vertueuses et de surcroît mener les autres sur le même chemin n'est qu'égoïsme, hypocrisie et ambition, autant de

vices sournois qui ne trouvent nulle place sur le chemin de l'amour. La Ruse consiste à savoir, de tout son être, qu'il n'y a rien à faire si ce n'est polir et purifier son besoin d'amour car alors le reste est fait, est donné par le bien-aimé. Ce « non-faire », fondement de la véritable liberté, est, pour le Rusé, le secret de l'amour :

« Le bigot pieux, sa présomption et sa prière, moi, mon ivresse et mon indigence
On verra lequel des deux choisira la grâce.
Le pieux ascète, plein de vanité, ne sut trouver le salut,
Grâce à son indigence, le rusé trouva la demeure de la paix.
Ô chef des pèlerins de La Mecque ! Ne t'enorgueillis pas pour moi,
Car tu vois la Maison alors que moi, je vois le Propriétaire de la Maison. »

Les hommes du détachement absolu

Le cours banalisant du temps rattrapa la Voie de la Ruse. Très vite, Ḥāfez fit « école », ce qu'il n'avait probablement jamais cherché lui-même. La poésie de « débauche-beuverie-érotisme » marquera dorénavant, d'une manière indélébile c'est-à-dire pratiquement jusqu'à nos jours, la mystique en langue persane. La force symbolique de Ḥāfez de Shiraz était perçue avec une telle intensité que moins d'un siècle après lui, on avait oublié le sens premier, originel des termes pour ne retenir que leurs significations cachées spirituelles. *Rend* ne signifie plus « le voyou rusé client des maisons closes » mais seulement « le sage » ; le « vin » désignera seulement l'amour divin, « les rondeurs du corps de la femme » ne seront perçues que comme les manifestations de la beauté céleste. Le choc du langage, à l'origine ressenti comme une gifle, était désormais amorti ; la ruse, ou tout au moins son mode d'expression, n'était plus efficace. L'alchimie de Ḥāfez, qui transmuait le grossier en subtil, le vulgaire en sublime n'était plus opérante. La Ruse était devenue « l'habitude » de tout lettré. La sincérité amoureuse, ne tolérant nulle habitude ni banalisation, et qui, jusque-là, était sauvée grâce à un processus d'inversion du discours et des valeurs en s'appuyant sur plusieurs langages symboliques avait désormais besoin d'un autre mode d'expression.

Puisque seul était perçu le symbolisé, le symbole n'avait plus de raison d'être ; on va donc adopter le langage le plus simple, le plus

sobre qui, justement par sa simplicité et la sincérité de son ton, frappera les esprits et brisera les habitudes. Un groupe de maîtres spirituels, se rattachant expressément à la Voie du Blâme et à celle de la Ruse, semble avoir essayé de relever ce défi. Il s'agit des descendants spirituels du Yūsuf Hamadānī (m. 1140), connus sous le nom de « Seigneurs » (*Khājegān*) et dont l'enseignement connut un grand rayonnement en Asie centrale jusqu'au Turkestan oriental et dans le subcontinent indien. Les grandes figures des *Khājegān*, principalement des Persans et des Turcs, sont à l'origine de puissantes confréries musulmanes mais bon nombre d'entre eux se disaient étrangers aux clivages doctrinaux et confrériques et étaient affiliés à plusieurs ordres ou bien n'étaient attachés à aucun. Au sein des *Khājegān*, certains maîtres, conjuguant la simplicité des premiers gens du Blâme et les méthodes choquantes des Rusés, optèrent pour l'exposition la plus claire et la plus simple des vérités spirituelles, même les plus secrètes. Selon eux, le secret est son propre gardien, il n'y a donc rien à cacher ; le secret est caché substantiellement et seuls peuvent le découvrir réellement ceux qui en sont dignes. Étant donné la tendance à la banalisation et à la récupération, la sincérité spirituelle exigeait désormais la provocation et la rupture des habitudes par le discours le plus simple et le plus spontané. Ces maîtres donnèrent à leur voie le nom d'*iṭlāq*. Ce terme arabe signifie à la fois « lâcher quelque chose que l'on tient » et « rendre absolu ». C'est pourquoi je traduis ici l'*iṭlāq* par « la Voie du détachement absolu ». Dans cette voie, ce qui est visé, au-delà même de l'amour et de la connaissance, c'est la liberté totale du croyant, le détachement tranquille à l'égard de tout, même à l'égard des valeurs les plus sacrées aux yeux de la communauté et ses gardiens de « l'orthodoxie ». Cette liberté louée en termes simples et sans équivoque ne manqua pas en effet de scandaliser encore une fois « l'élite ».

Je trouve utile de terminer mon propos par la traduction d'un beau texte persan très représentatif, à mon sens, de la Voie du Détachement. La limpidité du discours et la sincérité du ton magistralement mises au service du message de liberté rendent ce texte plus parlant que n'importe quelle conclusion. Il s'agit de *L'Épître sur le sage* (*Resāle-ye 'āref*) d'un maître de l'*iṭlāq* appelé Khāje Khord, littéralement : « petit seigneur (de sagesse) », qui était originaire de la région de Kaboul et vécut au xvii^e siècle :

« Frère ! Le sage fait le bien sans nul désir et évite le mal sans nul jugement. Il fréquente tout le monde sans aucun attachement, reste séparé de tous sans aucune pensée de fuite et voit Dieu à travers tout sans qu'il y ait nul dualisme. Sa manière d'être est différente de toute autre sans qu'il y fasse la différence, il adopte toutes les manières d'être sans être touché par aucune. Il désire Dieu sans nulle imploration et il L'oublie parfois sans distinguer la réalité de l'oubli de celle du rappel. Il est présent dans l'oubli et oublieux dans la présence. La femme est pour lui le témoin théophanique par excellence et suivant la directive du plus parfait des envoyés Muḥammad, il goûte le plaisir sans chagrin dans tous ses états et dans tout ce qu'il fait et ressent les chagrins dans le plaisir pur sans plaisir. Le sage est en même temps Dieu et créature. Il trouve le Seigneur dans l'état de servitude et trouve cet état identique à l'état seigneurial. Si tu demandes au sage s'il connaît quelque chose ou s'il trouve quelque chose, il te répondra qu'il ne sait rien et qu'il ne trouve rien. Si tu lui demandes si quelque chose lui est inconnu ou s'il cherche quelque chose, il te répondra que rien ne lui est inconnu et qu'il ne cherche rien car tout lui est connu et se trouve en lui. Le sage sait tout et ne sait rien. Il va de contradiction en contradiction et de perplexité en perplexité et cela ne lui cause aucun souci. Il est à lui-même sans lui-même. Il ne cherche rien ni n'évite rien. Le sage est celui qui connaît mais cela n'est qu'une expression, il est identique à l'objet de sa connaissance. L'objet de connaissance n'est qu'une expression, il est identique à celui qui connaît. Connaissant et connu ne sont que deux mots illusoire, il n'y a ni connaissant ni connu. Voici la réalité sans réalité et voici l'ultime limite de la connaissance qui n'est que perplexité et ignorance. Mais quelle connaissance ? Quelle perplexité ? Elles sont toutes deux perdues dans la réalité essentielle du sage. Le sage est au-delà de l'espace et du temps ; ce monde ci et l'autre lui sont indifférents, le paradis et l'enfer lui sont indifférents. Écoute bien ! Il n'y a pas lieu d'être prolix. Rappelle-toi de Dieu sans en faire une idole. Abandonne ton moi sans t'oublier. Respecte la Loi sans aucune intention ni prétention et évite ce que la Loi t'interdit sans jugement ni crainte. Sois bon sans t'attacher à tes actes et sois satisfait de ce qui t'arrive sans t'y attarder. Ne sois ni présent ni absent, ni serviteur ni Seigneur. Sois et ne sois pas. Suis les directives du plus parfait des envoyés. Ne distingue pas Muḥammad de la vérité mais ne limite pas la vérité à Muḥammad. Voici la perfection de la perfection. Dieu connaît mieux la réalité des choses. Il est la réalité des choses. Paix. »

Bibliographie

- Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989.
- Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Chanter la douceur de la prière. De quelques aspects méconnus du vocabulaire technique de la poésie mystique persane », *Journal des Savants*, janvier-juin 2014, p. 121-141.
- Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, Gallimard, 1986.
- Charles-Henri de Fouchécour, *Hâfez de Chiraz : le Divân*, Paris, Verdier, 2006.
- Muhammad Sulamî, *La Lucidité implacable, Épître des Hommes du Blâme*, trad. de l'arabe et présenté par R. Deladrière, Paris, Arléa, 1991.
- Le texte persan de *L'Épître sur le sage* a été édité, avec une introduction, par William Chittick dans la revue *Soufi* 4 (1989) et 5 (1990) (revue iranienne publiée à Londres), p. 22-26 et 11-12, et traduit en anglais par l'auteur.

Spengler and After

Perry Anderson

Reflection on the modern fortunes of the term “civilization” can take as a starting-point – one of a number that are possible – Oswald Spengler’s work *The Decline of the West*, published in Germany during the last months of the First World War, in July 1918, a work more paradoxical than its later suspect reputation. Spengler’s aim was what he called a “morphology of world history” capable of doing justice to all human societies. He was one of the first critics of Eurocentrism. “The most appropriate designation for the current West European scheme of history, in which the great Cultures are made to follow orbits round us as the presumed centre of all world-happenings”, he wrote,

“is the ptolemaic system of history. The system that is put forth in this work I regard as the Copernican discovery in the historical sphere, in that it admits no sort of privileged position to Western culture as against the cultures of India, Babylon, China, Egypt, the Arabs, Mexico – separate worlds of dynamic being which in point of mass count for just as much in the general picture of history”.

He then went on to explain what he meant by a culture.

“I see, in place of that empty figment of *one* linear history, the drama of *a number* of mighty cultures, each springing with primitive strength from the soil of a mother-region to which it remains firmly bound throughout its whole life-cycle; each stamping its material, its mankind, in *its own* image; each having *its own* idea, *its own* passions, *its own* life, will and feeling, *its own death*. Here indeed are colours, lights, movements, that no intellectual eye has yet discovered. Here the Cultures, peoples, languages, truths, gods, landscapes bloom and age as the oaks and stone-pines, the blossoms, twigs and leaves. Each Culture has its own new possibilities of self-expression, which arise, ripen, decay and never return [...] These cultures, sublimated life-essences,

grow with the same superb aimlessness as the flowers of the field. They belong, like the plants and animals, to the living Nature of Goethe, and not the dead Nature of Newton” (Spengler, 1959, p. 13-14).

Civilization, by contrast, Spengler understood as the antithesis – more exactly *rigor mortis* – of culture. It was the moment when “this marvellous waxing and waning of organic forms” approached extinction. “Civilizations”, he explained, “are the most external and artificial states of which a species of developed humanity is capable. They are a conclusion, death following life, rigidity following expansion, intellectual age and the stone-built petrifying world-city following mother-earth [...] they are an end, irrevocable, yet by inward necessity reached again and again”. Such a moment had been reached in the West, which was why it was now appropriate to speak of its “Decline” – the German term *Untergang* is much stronger, closer to “Sinking” or “Downfall”. For Spengler, the symptoms of this passage of a once living culture into a moribund civilization were on every side. First was the new imperialism of the West. “Imperialism”, Spengler wrote, “is civilization unadulterated. In this phenomenal form the destiny of the West is now irrevocably set [...] Expansionism is a doom, something daemonic and intense, which grips, forces into service and uses up the late humanity of a world-city stage”.

Industrialism, too, after brilliant beginnings, had become a doom – the

“economy of machine-industry forces the entrepreneur not less than the worker to obey it. *Both* become slaves, and not masters of the machine, that now for the first time develops its occult power. Western industry has diverted the ancient traditions of other Cultures. The streams of economic life move towards the seats of King Coal and the great regions of raw materials. Nature becomes exhausted, the globe sacrificed to Faustian energetics” (Spengler, 1959, p. 504).

But in this Western civilization there was a yet greater power than the machine.

“Titanic, too, is the onslaught of money upon this intellectual force. Industry is earth-bound like the yeoman. It has its station, and its materials stream up out of the earth. Only high finance is *wholly* free,

wholly intangible. Since 1789 the banks and bourses have developed from the credit-needs of an industry growing ever more enormous into a power on their own account, and they will be the only power” (Spengler, 1959, p. 505).

But the victory of finance would not endure. For “money too is at the end of its success and the last conflict is at hand in which Civilization receives its conclusive form – the conflict *between* money and blood. The coming of Caesarism breaks the dictatorship of money and its political weapon democracy [...] Money is overthrown and abolished only by blood”. This would be the final historical episode of this culture. With its completion, history would cease in the West. For, Spengler wrote, “man is not only historyless before the birth of Culture, but again so soon as a Civilization has worked itself fully to the definitive form which betokens the exhaustion of the last potentialities of its significant existence”.

The antinomy that Spengler coded as a contrast between “culture” and “civilization” was a peculiarly German one, which did not travel into other languages. Yet the tension between the two would recur as an underlying duality in usages of the term “civilization” itself, first systematically traced a decade later by Lucien Febvre, who in 1929 reconstructed the historical evolution of its meaning, as it moved from singular ideal – the refinement of humanity extolled by the Enlightenment, identified with Europe – which he dated to the third quarter of the eighteenth century, to plural fact – the existence of widely differing forms of culture and society across the world – which he placed at the close of the Napoleonic epoch. In 1944-1945 he devoted his last lecture course to “Europe: genesis of a civilization”, and a year later added the word *Civilisations* to *Économies et Sociétés* in the title of the *Annales* as a journal itself. Just before he died, he penned a sharp note approving a dismissal by a colleague of Valéry’s famous dictum that this civilization had now realized it was mortal: “In fact, it is not civilizations that are mortal. The current of civilization persists across passing eclipses.”

Writing at the turn of the sixties, Braudel reiterated Febvre’s conviction that Valéry was wrong:

“les civilisations sont une réalité de très longue durée. Elles ne sont pas ‘mortelles’, à l’échelle de notre vie individuelle surtout, malgré

la phrase trop célèbre de Paul Valéry. Je veux dire que les accidents mortels [...] les frappent infiniment moins souvent qu'on ne le pense. Dans bien des cas, il ne s'agit que de mises en sommeil. D'ordinaire, ne sont périssables que leurs fleurs les plus exquises, leurs réussites les plus rares, mais les racines profondes subsistent au-delà de bien des ruptures, de bien des hivers" (Braudel, 1959, p. 233).

It was true that in the modern world there was also such a thing as civilization in the singular – essentially that of Western machinery and technology – which had proved irresistible everywhere. The result might be “*une inflation de la civilisation*”, but “*il serait puéril de la voir, au-delà de son triomphe, éliminant les civilisations diverses, ces vrais personnages, toujours en place*”. That seems categorical enough. Characteristically, however, Braudels’s conclusions oscillated. In one register, the singular and plural collaborate fruitfully: “*Pluriel et singulier dialoguent, s’ajoutent et aussi se distinguent, parfois à l’œil nu, presque sans besoin d’être attentif*”. On the next page, a very different note is struck: “*Une lutte féroce, aveugle, est engagée sous divers noms, selon divers fronts, entre les civilisations et la civilisation. Il s’agit de dompter, de canaliser celle-ci, de lui imposer un humanisme neuf*”, and “*dans cette lutte sans précédent bien des structures culturelles peuvent craquer, et toutes à la fois*”.

Half a century later, we may ask, has civilization in the singular been subdued by civilizations in the plural, as he hoped it would be? We live in a different intellectual world from that in which Spengler conceived his system. Yet some strange resemblances have started to loom out of the mists of our own *fin-de-siècle*. Once again the theme of the end of history became a major public *topos*, with the world-wide success of Francis Fukuyama’s work of that title – but now no longer as a concomitant of the decline of the West, but as the logical outcome of its universal triumph, following the collapse of communism in the Soviet bloc. Fukuyama drew his conception from the work of Alexandre Kojève, who after the Second World War had argued that Hegel had correctly foreseen a terminus of history with the victory of Napoleon at Jena, announcing the regulative principle of modernity as a “universal and homogeneous state”. That condition Kojève had originally associated with communism, equated with the supersession of the master-slave dialectic of Hegel’s phenomenology, but eventually identified with liberal-democratic capitalism

– a homogeneous civilization that, if it was still not quite universal, allowed only for a continuing “alignment of the provinces” with it, in Togo, Papua or such far-flung corners of the earth.

After reproducing this schema in his famous work *The End of History and the Last Man* in 1992, four years later Fukuyama added a coda to it. *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity* argued that the very universality of the triumph of liberal-democratic capitalism as an institutional matrix threw into relief cultural differences as the residual sources of significant variation between societies. Since war was now improbable between advanced industrial states that shared common democratic principles, the field of international contest has shifted to peaceful economic competition. It was there that culture, understood as inherited ethical habit, specific to a nation rather than to a region or any wider unit, becomes critical. For it is the culture of a society that sets its patterns of industrial organization, and the levels of trust displayed in its economic transactions – its *social capital*; and it is these in turn which determine its overall efficiency and competitive capacity.

In keeping with his Hegelian origins, Fukuyama then classified the economic agents in a capitalist economy into three types: family businesses, managerial corporations, and state enterprises. Of these the third was inherently least efficient, while the first had certain inbuilt limitations. It was the second which was the appropriate form for civil society, as the domain of economic life in Hegel’s schema. Cultures could be divided into those in which large-scale corporations relying on broad patterns of impersonal trust predominate, and those that revealed an inferior combination, at much lower levels of trust, of small family firms and big state industries. Outstanding among the former group were, in different ways, the USA, Japan and Germany; while leading examples of the second group were Italy, France and China. In each country, Fukuyama explored the specific cultural legacies which made for spontaneous sociability (that is, high trust) or lack of it: sectarian Protestantism in America, feudal adoption in Japan, guild traditions in Germany, Confucian ethics in China, and so on. Universality there was: capitalism had won, even if the alignment of the provinces had still to be completed. But not, at a lower level, homogeneity: there diversity persisted, as so many distinct cultures of differing economic effect. Braudel would not have been comforted, but with quite other valences his duality had reappeared.

Though Fukuyama's *End of History* was conceived within Reagan's State Department, there were nevertheless those – no less passionately committed to American victory in the Cold War – who dissented from its claim, warning against the dangers of complacency it might induce. Chief among these was Samuel Huntington, counter-insurgency expert for the Johnson administration in Vietnam, and now director of the Institute for Strategic Studies at Harvard University. A year later, in the summer of 1993, Huntington published his rival diagnosis of the trend of the times, in an essay under the programmatic title *The Clash of Civilizations?*, expanded into a full-length book in 1997. The end of the Cold War, with the complete defeat of the USSR, Huntington argued, had indeed brought ideological conflict to a close across the globe, with the elimination of any alternative to capitalism. But this did not mean the end of history as an antagonistic process. Simply, “the fundamental source of conflict will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among human-kind and the dominating source of conflict will be cultural [...] The clash of civilizations will dominate global politics”.

By civilizations, Huntington explained, he meant “the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species”. Spengler's pejorative connotation has been eliminated. Civilizations for Huntington were simply super-cultures, of which he listed eight: Western, Sinic, Japanese, Islamic, Hindu, Slavic-Orthodox, Latin-American and (more doubtfully, for he wonders if it is really civilized?) African. Such civilizations are bound to clash, because they embody conflicting value-systems that are much deeper and more durable than mere differences between political regimes. What differentiates them, above all, is religion. For “in the modern world”, Huntington declared, religion is “perhaps *the* central force that motivates and mobilizes people”. Where were then the most dangerous fault-lines between civilizations? The principal abyss lay between what Huntington called “the West and the Rest”. For only Western civilization truly valued “individualism, liberalism, constitutionalism, human rights, equality, liberty, the rule of law, democracy, free markets”, and other civilizations resisted its efforts to propagate these.

This was a clash all too likely to proceed from ideas to arms, because civilizations are systems not just of belief but of power. The West was now, Huntington remarked, at an extraordinary peak of

military, economic and political power, able under the mask of the UN or the IMF to settle issues across the planet more or less at its pleasure. As he candidly put it, “the very phrase the ‘world community’ has become the euphemistic collective noun to give global legitimacy to actions reflecting the interests of the United States and other Western powers”. But the West had to brace itself to deal with growing threats from rival civilizations who did not share its democratic, free-market values. The most menacing of these would be a combination of the Confucian and Islamic enemies of the West, whose first ominous signs were visible in arms trafficking by China in the Middle East. The United States – itself facing the disturbing prospect of a majority Hispanic or non-white population by the middle of the next century, whom it must assimilate to its values or perish – had to remain on its guard. Huntington concluded. “History has not ended. The world is not one. Civilizations unite and divide humankind [...] Faith and family, blood and belief, are what people identify with and what they will fight and die for.”

What was the logic of the discursive rediscovery of civilization and culture in these American reflections? Spengler’s counter-position of the two concepts, a widespread trope in Germany between the wars, was no longer active. Now the two notions had become more continuous – the principal difference between being one of geographical scope. Civilizations are typically regional for Huntington – though not always, since Japan is viewed as a civilization of its own (Spengler had difficulty classifying Japan as well: he viewed modern Japanese society as part of Western civilization). Cultures, by contrast, are essentially national for Fukuyama. The two thinkers also differed in their diagnosis of the times. Huntington shared something of Spengler’s foreboding about the long-term future of the West, and like him treated civilizations as essentially incommensurable, even impermeable wholes. Fukuyama, convinced of the definitive global victory of capitalism, was more sanguine, and willing to treat cultures as relatively mutable, even if not amenable to deliberate social modification.

The common theoretical move that both writers made, however, was to shift the register of strategic attention – now that the cause of the Free World, embodied in markets and parliaments, had triumphed over totalitarian Communism – from the economic and political battlegrounds of the Cold War, to cultural contrasts as the principal dividing-lines

of the post-Cold War world. Everything happens, in other words, as if an unsleeping capitalist hegemony, after establishing the sway of a homogeneous political economy throughout most of the world, was now moving remorselessly on to the residues of cultural heterogeneity that remain, and annexing them in turn into its ideological service – either as warning-systems to maintain it on military alert (Huntington), or as servo-mechanisms of vital economic competition (Fukuyama). Behind this general operation, there lay in both cases an immediate local anxiety. Huntington and Fukuyama differed as to the extent of capitalist world dominion today. But they were agreed in fearing that the supremacy of the United States as its unchallenged overlord was under threat, both from external rivals (China and Islam for one, Japan for the other), and from internal woes (criminality, ethnicity, individualism). A new social cohesion was needed in America, which could only be regained on the terrain of culture, in contest with figures of alterity abroad. For both thinkers, culture – or civilization – was understood as a complex of beliefs or habits inherited from the pre-capitalist past, whose typical cement was a transcendental faith. Here these theorists rejoined Spengler, who had written that “the essence of every culture is religion”. In a more immediate background was Daniel Bell, who declared in 1977 that: “Today culture has clearly become supreme” – as “the last dynamic component of our civilization, outreaching the dynamic of technology itself” – a dangerous and destabilizing, antinomian dynamic for Bell, whose antidote was again religion, that “return to the sacred” which he described as the fulcrum of his book *The Cultural Contradictions of Capitalism*.

Huntington’s book, though intended as rallying-call to the civilization of the West, could equally be read as a vindication of vigorous resistance to it by non-Western civilizations, and was so in China – where the book was a popular best-seller – and, if less widely, in the Muslim world, the two zones identified by Huntington as the major threats to the dominion of the West. Naturally, his arguments also met criticism there, especially in the Middle East, where his claim that “Islam has bloody borders”, a feature not attributed to any other civilization, was unlikely to gain general favour. Nor was publication of *The Clash of Civilizations* well received in the West, where it attracted a great deal of attention, but at the time – regarded as needlessly provocative – little agreement. The most prominent response to it came within close to a year of its appearance, when at

a meeting of the UN General Assembly in December 1998 the then President of Iran, Mohammad Khatami, called for the UN to declare 2001 a Year of Dialogue Between Civilizations, for which he had been setting out the case in a series of speeches since his election the previous year. Coming from a head of the country whose Islamic revolution was generally regarded as the most implacable expression of Muslim hostility to the West, yet openly appealing to such philosophical icons of the West as Socrates and Habermas, Khatami's intervention was widely welcomed and his call adopted by the UN, which in due course proclaimed 2001 at its outset to be the Year of Dialogue Among Civilizations.

The timing was not auspicious. In September, Al-Qaeda struck the Twin Towers and the Pentagon, and the US declared a Global War on Terror, initiated with an attack on Afghanistan, continued with an invasion of Iraq, followed by military interventions in Pakistan, Somalia, Libya, Yemen, Syria and assorted countries of the Sahel, assisted according the theatre of hostilities by assorted allies from Europe – above all Britain and France, but including Germany, Spain, Italy, the Netherlands, Belgium, Denmark, Norway, Poland. All the target lands were Muslim. Khatami, re-elected in 2001 before this sequence, came to the end of his Presidency in 2005, having lost support across the political spectrum in Iran, his successor Mahmoud Ahmadinejad reversing virtually all his policies. In 2006, Iran was subjected to economic sanctions by the Security Council of the UN for failing to obey an instruction that it halt its nuclear development programme, punishment steadily escalated at the instance of the United States and Europe, and with the intermission of two years currently bringing the country's economy to the brink of ruin. Meanwhile, at the UN the Dialogue Among Civilizations was converted into an Alliance of Civilizations – sponsors Rayyip Erdogan and José Luis Zapatero – and a University Institute in its name established in Barcelona, which lasted four years before petering out. By then Islamophobia had never been so widespread in Europe. At the other end of Asia, in 2018 the United States struck China with a trade war, demanding that it alter its economic model to conform to Western principles, and imposing sanctions on firms and persons that failed to comply with the blockade of Iran. In early 2019, the Director of Policy Planning in the State Department explained that “It was a really important Western concept that opened the door to undermine the Soviet Union, a totalitarian state,

on human rights principles.” But that was not possible with China. “This is a fight with a really different civilization”, one impermeable to such notions, “the first time we will have a great power competitor that is not Caucasian”. In China itself, the discourse of civilization acquired a new twist with the emergence of a self-description of the country as neither a nation-state nor – still less – an empire, but something grander and more historic, a “civilization-state”: a notion soon picked up in Russia, and no doubt destined for further fortune elsewhere.

Such is a contemporary landscape in which more than one inkling has come to pass. Huntington would surely have felt that world history had vindicated his predictions – the civilization of the West had entered into the necessary battle he had foreseen with the two great civilizations whose enmity he had identified, even if, thankfully, they had not yet combined against it. Fukuyama might observe that even variant models of capitalism were under pressure, China summoned to abandon its differences with the West. Spengler’s scenario of an ultimate contest between money and blood could well be read as a prevision of the stand-off between a triumphalist neo-liberalism and xenophobic populism that commands the political stage within the West today. Essentially, what all these differing constructions offer is the alternative: either “civilization” signifies the steamroller of a deadening homogenization of human societies, or it betokens the battleground of a mortal conflict between them. Unconditional unity or irreconcilable hostility. Excluded, in any serious sense – beyond occasional empty phrases or inconsistent gestures – is the prospect that gives its title to this collection, and has inspired so much of the work of Alain Supiot, a thinker who has always thought in contraflow to the fashions of the hour: neither a compression nor a conflict, but a concert of civilizations. Reflection on it requires more depth, more patience, more imagination than standard figurations of the times. For a start: read *Homo Juridicus*.

References

- Fernand Braudel, Roselyne de Ayala et Paule Braudel (éd.), *Les Ambitions de l’Histoire* (1959), Paris, Éditions de Fallois, 1997.
- Oswald Spengler, *The Decline of the West* (1959), trad. C. F. Atkinson, New York, First Vintage Book Edition, 2006.

« East is East and West is West », vraiment ?
Réflexions mésologiques sur *Logos et lemme*,
de Yamauchi Tokuryû

Augustin Berque

Germaniste, helléniste, pratiquant couramment les classiques chinois, le philosophe japonais Yamauchi Tokuryû (1890-1982 – les anthroponymes d’Asie orientale seront ici donnés dans leur ordre normal, patronyme avant le prénom –) fut l’élève de Husserl et celui de Nishida. Il enseigna la philosophie grecque à l’Université de Kyôto, avant de se spécialiser dans l’histoire de la pensée bouddhique. C’est à plus de quatre-vingts ans, dans la conjonction de ces « deux ailes de la pensée mondiale » qu’étaient pour lui l’Orient et l’Occident, qu’il écrivit *Logos et lemme* (*Rogosu to renma*, 1974), dans le but avoué de faire mentir l’adage fameux de Kipling *Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet*, par lequel s’ouvre *The Ballad of East and West*. Yamauchi montre que ce qu’il appelle le « lemme », c’est-à-dire le tétralemme utilisé dans la logique indienne et plus particulièrement dans la « voie du milieu » du bouddhisme du Grand Véhicule, est d’une logique plus profonde et plus englobante que celle du « logos », dont dérive la logique proprement dite, du moins celle qui a dominé la pensée occidentale, et que régit le principe du tiers exclu. Le tétralemme, au contraire, inclut le tiers, c’est-à-dire à la fois la binégation (ni A ni non-A) et la biaffirmation (et A et non-A). Soulignons que Yamauchi inverse l’ordre habituel du tiers et du quart lemme : la binégation n’est pas chez lui placée en dernier, car cela ne mène littéralement à rien, mais en troisième position, comme moyen vide d’un raisonnement qui, avec le quart lemme (la biaffirmation), irradie vers tous les possibles.

J’ai tenté une traduction de *Logos et lemme*, paru dernièrement aux éditions du CNRS. Le propos de cette traduction, écrivais-je en préliminaire, était de contribuer à la construction d’une logique des milieux. Ma première lecture de *Logos et lemme* m’avait en effet

persuadé que la « lemmique » mise en avant par Yamauchi pouvait en donner sinon *la* clef, du moins certaines clefs. C'était là partir d'une hypothèse : et si le lemme qu'exalte Yamauchi était *la méso-logique propre à la réalité concrète, celle des milieux* où l'on existe effectivement ? Quelque chose d'autre et de plus profond que la logique abstraite et « logosique » formellement dérivée du logos lui-même ?

Situons d'abord la perspective. Formé à « l'école française » de géographie humaine, j'étais depuis ma jeunesse convaincu de l'erreur du déterminisme – l'idée que les conditions environnementales détermineraient causalement les civilisations –, et au contraire de la justesse du « possibilisme » que l'historien Lucien Febvre (1878-1956), dans un ouvrage resté fondateur pour les sciences sociales, *La Terre et l'évolution humaine, introduction géographique à l'histoire*, présenta en 1922 comme le principe de la méthode de Paul Vidal de la Blache (1845-1918), le père de l'école française de géographie. Cette idée-là, c'était qu'à donné environnemental comparable, des sociétés différentes *peuvent* développer des genres de vie différents. D'où ce terme de « possibilisme » – que, du reste, Vidal lui-même n'employait pas – ce qui revenait à insister sur la contingence et l'historicité du rapport des sociétés humaines à la nature.

Febvre, cependant, parlait de « milieu » sans conceptualiser particulièrement ce terme, et ce dans une perspective positive classique, où il s'agissait d'un donné objectif. Cette conception restait à peu près la même que celle du médecin Charles Robin, disciple d'Auguste Comte, qui avait proposé en 1848, à la séance inaugurale de la Société de biologie, d'établir une « science des milieux », que du même coup il avait baptisée « mésologie ». C'est dans cette perspective que le terme est défini en 1906, dans la première édition du Petit Larousse, comme « partie de la biologie qui traite des rapports des milieux et des organismes ». Pourtant, l'idée que le terme de « possibilisme » portait en germe conduisait à une tout autre conception des milieux, phénoménologique celle-là ; et c'est cette autre conception qui, sous le nom d'*Umweltlehre*, s'épanouissait alors dans les travaux du naturaliste germano-balte Jakob von Uexküll (1864-1944), l'un des pères de l'éthologie, et le précurseur de la biosémiotique.

Uexküll a résumé ses vues en 1934 dans un petit livre fort accessible et magnifiquement illustré par son collègue Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre* « Incursions dans les milieux d'animaux et d'humains.

Étude de la signification », dont il existe deux traductions françaises : par Philippe Muller, *Mondes animaux et monde humain* (Paris, Denoël, 1965) ; par Charles Martin-Fréville, *Milieu animal et milieu humain* (Paris, Rivages, 2010). Notons que cette deuxième version ne comporte pas la *Théorie de la signification (Bedeutungslehre)*, qui figure dans l'original et dans la première traduction.

Cet ouvrage a pour sous-titre, significativement, *Un livre d'images de mondes invisibles (Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten)*. Lesdits « mondes invisibles », ce sont les milieux (*Umwelten*) propres à chaque espèce vivante, et que les autres espèces – dont la nôtre – ne peuvent percevoir, justement parce que chacune *vit son propre milieu*. Or, ces espèces différentes vivent pourtant *dans* un environnement qui, objectivement, est le même. De là, Uexküll a tiré un principe fondateur : le donné environnemental (*Umgebung*) n'est pas le milieu (*Umwelt*). C'est un universel abstrait, alors que le milieu, comme la vie de l'être concerné lui-même, est concret et singulier.

Tel est donc le premier principe de la mésologie refondée par Uexküll comme science *des* milieux (*Umweltlehre*), par contraste avec l'écologie (*Ökologie*), qui est la science de l'environnement. Ce principe-là, corrélativement, a pour jumeau celui-ci : tout être vivant – Uexküll, il est vrai, ne parle que des animaux – est un sujet (*Subjekt*), qui en tant que tel, par les sens et par l'action, interprète l'environnement d'une manière qui lui est propre ; ce qui, à partir de cette matière première, élabore le milieu qui lui est non moins propre. Il y a donc, entre l'animal et son milieu, une corrélation spécifique, un appariement baptisé par Uexküll « contre-assemblage » (*Gegengefüge*). Il en résulte une règle : l'environnement serait-il pessimal pour d'autres espèces, le milieu est toujours optimal pour l'espèce concernée. C'est en effet le sien propre, indissociable de ce qu'elle est elle-même.

Quoiqu'il ait expérimentalement prouvé cette corrélation, Uexküll n'étant pas philosophe, il n'en a pas tiré d'ontologie. Voilà en revanche ce qu'a fait le philosophe japonais Watsuji Tetsurô (1889-1960), dont on peut penser qu'il avait entendu parler d'Uexküll lors d'un séjour qu'il fit en Allemagne en 1927-1928. Il s'intéressait en effet particulièrement à la philosophie de Heidegger, lequel, à l'époque, était si profondément influencé par les travaux d'Uexküll qu'il leur a consacré une bonne partie de son séminaire de 1929-1930. Toujours est-il qu'à partir de 1928, Watsuji écrit une série d'articles qu'il regroupera en 1935 dans un livre, *Fûdo* (j'ai traduit ce livre sous le titre *Fûdo. Le milieu*

humain, Paris, CNRS, 2011), lequel porte sur les milieux humains d'un point de vue homologue à celui de la mésologie d'Uexküll : dès les premières lignes, il pose que le milieu (*fûdo* 風土) n'est pas l'environnement naturel (*shizen kankyô* 自然環境), parce qu'il résulte d'une interprétation singulière de celui-ci par le sujet humain. Et dès la première phrase, il énonce et définit un concept ontologique : « Ce que vise ce livre, c'est à élucider la médiance en tant que moment structurel de l'existence humaine (*ningen sonzai no kôzô keiki toshite no fûdosei* 人間存在の構造契機としての風土性) ».

Ce concept, la médiance (*fûdosei* 風土性), correspond à ce qu'Uexküll, de son côté, avait qualifié de *Gegengefüge* (contre-assemblage, appariement). Cela signifie pour Watsuji le couplage dynamique (le « moment structurel ») de l'humain et de son milieu, lequel est donc autre chose que les simples données de l'environnement naturel. Et corrélativement, Watsuji récuse d'emblée le déterminisme environnemental. Ledit couplage dépend en effet de la subjectivité (*shutaisei* 主体性) de l'être humain, à travers ses diverses formes culturelles. D'où la méthode qui pour lui s'impose en mésologie (*fûdoron* 風土論) : celle de l'histoire, jointe à la phénoménologie herméneutique. Pour comprendre un milieu, il faut pénétrer la subjectivité d'une certaine culture, telle qu'elle s'est élaborée historiquement en élaborant son milieu. Ce n'est donc pas l'environnement qui, du moins tel quel, déterminerait les civilisations.

Un premier rapprochement s'impose entre la médiance et la « coattente » (*sôdai* 相待) mise en avant par la lemmique de Yamauchi. En effet, pour être ce qu'ils sont respectivement, le sujet et son milieu se co-attendent. Ils n'existent qu'en fonction l'un de l'autre. En termes logiques, c'est poser que A est fonction de non-A, qui est fonction de A. Cela entraîne qu'il n'y a de nature propre ni de A, ni de non-A. Autrement dit – et nous retrouvons ici le tiers lemme de Yamauchi, celui de la binégation – tant le sujet que le milieu ne sont proprement ni A, ni non-A : ils se co-attendent pour être ce qu'ils sont, en boucle indéfinie.

Ramené à une terminologie plus familière, c'est dire que dans la réalité concrète, ces deux pôles abstraits que sont le sujet et l'objet n'existent pas comme tels. Les divers étants ne sont ni proprement des sujets, ni proprement des objets. *Fûdo*, malheureusement, ne nous dit pas de quelle sorte d'esséité ou d'onticité – Yamauchi écrirait : de *sonzaisei* 存在性 – il pourrait bien s'agir. Cette carence de la mésologie

watsujienne m'avait, dans les années quatre-vingt, poussé à chercher un complément conceptuel à la médiance, apte à exprimer ce que sont les étants s'ils ne relèvent ni vraiment du subjectif, ni vraiment de l'objectif ; et m'inspirant d'un verbe qu'emploie Montaigne, « trajecter », j'en étais arrivé dans *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature* (Paris, Gallimard, 1986) à la terminologie suivante : *trajection, trajectif, trajectivité*. La trajection, qui produit la médiance, c'est l'incessant échange par lequel, dans la réalité concrète, les étants se co-suscitent et croissent donc ensemble – *cum crescent*, ce dont le participe passé *concretus* nous a donné « concret », le préfixe *trans* (tra-) signifiant pour sa part que cette trajectivité, cette concrescence des étants outrepassa les frontières théoriques du subjectif et de l'objectif.

La trajection en ce sens rejoint ce que le grand naturaliste Imanishi Kinji (1902-1992), à propos de l'évolution des espèces, entendait comme une « subjectivation de l'environnement, environnementalisation du sujet (*kankyô no shutaika, shutai no kankyôka* 環境の主体化、主体の環境化) ». D'Imanishi, l'on pourra lire à ce sujet *Shutaisei no shinkaron* (La subjectivité dans l'évolution, 1980), que j'ai traduit sous le titre *La Liberté dans l'évolution. Le vivant comme sujet* (Marseille, Wildproject, 2015). J'ai cadré ces questions du point de vue mésologique dans *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie* (Paris, Belin, 2014). Cette vue est fondamentalement la même que celle qui mena Leroi-Gourhan, dans *Le Geste et la parole* (1964), à interpréter l'émergence de notre espèce comme une extériorisation de certaines des fonctions du « corps animal » en un « corps social » déployé en systèmes techniques et symboliques, et un effet en retour de ce corps social sur le corps animal, entraînant l'hominisation. Cela revient en somme à dire qu'il y aurait eu co-suscitation – Yamauchi eût écrit : *engi* 縁起 – entre l'« anthropisation » (de l'environnement par la technique), l'« humanisation » (de l'environnement par le symbole) et l'« hominisation » (du corps animal par le corps social).

Cosmisation du corps animal en milieu (*Umwelt*) et somatisation du milieu en corps animal – soit une « cosmosomatisation » –, dans le moment structurel de la médiance, telle donc serait la trajection qui produit la réalité. Cette perspective ontogénétique est à première vue étrangère au propos de Yamauchi, toutefois. Quel est du reste son rapport avec la logique ? Là s'impose un retour à la mésologie

d'Uexküll. Pour celui-ci, l'appariement de l'animal et de son milieu fonctionne en combinant des « signes sensibles » (*Merkmalen*) et des « signes agibles » (*Wirkmalen*), lesquels sont présents à la fois dans le milieu et dans le corps animal, et rendent donc la notion d'objet impropre en la matière. Uexküll pose explicitement que, pour l'animal, il n'existe pas d'objet comme tel ; ce qui existe, ce sont les « choses » propres à son milieu, c'est-à-dire les objets dans la seule mesure où ils sont concrètement liés à l'existence de l'animal, cela sous un certain rapport qu'Uexküll appelle *Ton* (ton) ; par exemple *Esston* (en tant que nourriture), *Wohnton* (en tant qu'habitat), *Hinderniston* (en tant qu'obstacle), *Schutzton* (en tant que protection), etc. Uexküll appelle cette interprétation *Tönung* (tonation). Cela équivaut clairement au concept de trajection que l'on vient de voir. Dans le milieu concret d'un être vivant, les choses ne peuvent donc pas être seulement objectives ; ce ne sont pas non plus seulement des représentations subjectives ; combinant trajectivement le sujet et l'objet, elles sont « trajectives ».

C'est dire qu'à tel ou tel objet de l'environnement, chaque espèce a un accès particulier, lequel *fait exister cet objet en tant que quelque chose* (*als etwas*, dira Heidegger), qui est propre à son milieu et donc irréductible à l'environnement objectif. Toute la question de l'existence est dans ces en-tant-que – équivalents du *soku* 即 dans la lemmique de Yamauchi –, d'où naît la réalité des étants ; lesquels – tiers lemme : *ni... ni...* – ne sont ni l'en-soi de l'objet, ni un simple pour-soi qui serait pur fantasme de la part de l'animal. Or ils évoquent irrésistiblement ces « portes » (*mon* 門) dont Yamauchi parle à la suite de Xuanzang (602-664). Ces en-tant-que, ce sont les portes de la réalité, mais ils ne sont pas le Réel, dont l'être ne suppose nulle interprétation. L'être est, point. Mais pour exister – pour *ek-sister* hors de la gangue de son en-soi, et nous devenir accessible comme réalité empirique –, il doit en passer *par les portes de l'en-tant-que* – par les portes du *soku* 即.

Un autre rapprochement s'impose. Dans *Logos et lemme*, curieusement, Yamauchi n'a pas un mot pour ce que Bachelard qualifiait dès 1934 de « nouvel esprit scientifique » dans l'ouvrage de même titre, et qui l'a poussé à mettre en avant sa *Philosophie du non* en 1940. Pourtant, faire du tiers lemme (la binégation) le nœud de la lemmique, n'est-ce pas à la lettre une philosophie du non ? Prouver expérimentalement qu'une même particule peut être, *selon le dispositif de l'expérience*, à la fois A ou non-A, une onde ou un corpuscule, n'est-ce pas une magnifique illustration de la validité du quart lemme,

la biaffirmation ? Et le dispositif de l'expérience, n'est-ce pas justement *la porte qui fait exister* la particule en tant qu'onde ou en tant que corpuscule ?

Le quantique, avec les méthodes que seul le logos a rendues possibles, a ainsi prouvé que la lemmique est à l'œuvre au plus profond de la matière, de même qu'en biologie, à la même époque, Uexküll prouvait que l'en-tant-que fonctionne au cœur de la réalité du vivant. Regrettons que *Logos et lemme* ait négligé de faire ces rapprochements avec la science ; car ce sont la physique et la biologie elles-mêmes, à la pointe de ce que Yamauchi appelle une des deux ailes de la pensée mondiale – l'aile du logos et non celle du lemme – qui nous somment aujourd'hui de reconnaître que le lemme pourrait bien fonder le logos lui-même ; c'est-à-dire exactement ce qui était le propos de *Logos et lemme* !

Et les sciences sociales, dans tout cela ? D'elles non plus, Yamauchi ne se préoccupe guère ; il se borne en la matière à des exemples de sens commun, tel le rapport parent/enfant pour illustrer la coattente (le parent n'est tel qu'en fonction de l'enfant, et réciproquement). Mais n'accusons pas un historien de la pensée de n'avoir pas été ce qu'il n'était pas – un anthropologue ou un géographe, par exemple. La mésologie quant à elle, en tant que perspective épistémologique générale, n'en doit pas moins établir des liens qu'on ne trouvera pas dans *Logos et lemme*, lequel pourtant regorge d'occasions magnifiques pour ce faire. C'est particulièrement le cas du concept de *sesetsu* 施設, qui fait l'objet de tout un chapitre. Je l'ai traduit par « agencement », mais c'était seulement pour ne pas provoquer d'assimilation anachronique au vocabulaire d'auteurs modernes et contemporains. Du point de vue de la mésologie, en effet, un agencement, c'est l'ensemble des en-tant-que – des portes, dirait Xuanzang – qui, dans un certain milieu, font exister les choses en tant que la réalité propre à ce milieu-là ; ce qui donc, par définition, n'est pas le Réel en soi mais quelque chose de trajectif. C'est ce qui, dans un milieu, fait que toute chose existe sous un certain jour propre à ce milieu-là. Et ici, un rapprochement s'impose avec ce que Marx appelait *Produktionsverhältnisse* (« rapports de production »), Heidegger *Gestell* (« dispositif »), Foucault *dispositif*, etc., et dont Agamben a plus récemment proposé une interprétation générale (*Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Payot & Rivages, 2007).

Or aucun de ces auteurs n'a défini la logique propre à de tels « dispositifs ». Serait-ce une lemmique ? C'est Heidegger qui s'en rapproche

le plus lorsqu'il parle, dans son séminaire de 1929-1930 – publié après sa mort sous le titre *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit-Einsamkeit (Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1983) – il parle de l'« être-ouvert prélogique (*vorlogische Offensein*) » (p. 498) que serait « l'évidence de l'étant (*Offenbarkeit des Seienden*) » (p. 409) dans la « structure d'en-tant-que (*die ›als‹-Struktur*) » propre au « phénomène de monde (*Weltphänomen*) » (p. 450). Heidegger, toutefois, ne va pas plus loin du point de vue de la logique. Notamment, il ne parlera pas de la « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri* 述語の論理), dite aussi « logique du lieu (*basho no ronri* 場所の論理) », mise en avant à la même époque par Nishida Kitarô (1875-1945), et dont pourtant il a certainement entendu parler un jour ou l'autre par ses nombreux visiteurs nippons. Il s'agissait là de rien de moins que de substituer le principe de l'identité du prédicat à celui de l'identité du sujet, qui caractérise la logique aristotélicienne. Nakamura Yûjirô a plus tard montré, dans son *Nishida Kitarô* (1983), que le principe de l'identité du prédicat n'est autre, en fait, que ce que le psychiatre Silvano Arieti appelait « paléologique », et a mis en évidence chez les schizophrènes. Tout illogique qu'elle soit, néanmoins, cette paléologique est non seulement ce qui est à l'œuvre dans notre inconscient comme dans la métaphore en général, mais on la met couramment à profit dans la réalité sociale. C'est bien par exemple le principe de l'identité du prédicat qu'utilise systématiquement la pub dans ses paléo-syllogismes du genre « 1. George Clooney boit du Nespresso ; 2. or je bois du Nespresso (*i.e.* en achetant une machine à Nespresso) ; 3. donc je suis George Clooney ». Je singe ici l'exemple d'une jeune schizophrène, patiente d'Arieti, qui se prenait pour la Sainte Vierge, et dont Nakamura, p. 104, analyse le « raisonnement » sous la forme de ce paléo-syllogisme : « 1. La Sainte Vierge était vierge ; 2. or je suis vierge ; 3. donc je suis la Sainte Vierge ». La Sainte Vierge et la jeune fille ayant le même prédicat (être vierge), la jeune fille s'identifie à la Sainte Vierge.

Comme cet exemple le montre, la paléologique est illogique, mais elle fonctionne. C'est même la condition de toute pensée, comme, combinant linguistique et sciences cognitives dans leur *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought* (1999), Lakoff et Johnson l'ont montré en poussant plus avant l'analyse de ce que Merleau-Ponty qualifiait de pensée préréflexive

ou antéprédicative. Il s'agit là pour eux d'un « inconscient cognitif », enraciné dans la chair, lequel en outre structure ce qui est la partie consciente de la pensée, et la rend donc possible comme telle ; cela sur la base de quelques centaines de « métaphores primaires » comme : « *Affection is warmth* », « *Important is big* », « *Happy is up* », « *Intimacy is closeness* », « *Bad is stinky* », etc. Ces métaphores vont d'une source qui est le domaine sensori-moteur vers une cible qui est l'expérience subjective, la source étant en position de prédicat – par exemple « chaleur » dans « affection est chaleur » (p. 50).

Être la condition de toute pensée, toutefois, ce n'est pas être toute pensée. La conscience à son tour interprète la chair dans ses propres termes et selon ses propres règles. En l'oubliant, Lakoff et Johnson commettent à mon sens une erreur homologue à celle que Nishida commit en absolutisant le prédicat, identifié au néant absolu (*zettai mu 絶対無*). Inutile de préciser que cette façon de voir devait beaucoup au zen, que Nishida pratiquait depuis sa jeunesse. Et c'est derechef une erreur homologue que Yamauchi commet en absolutisant le tiers et le quart lemme, en tant que « Sens Vainqueur » (*shôgi 勝義*). Cette absolutisation est un bond mystique, un bond non seulement permis mais requis par la pensée religieuse, celle-là qui fit dire à Tertullien son fameux *Credo quia absurdum*. Quant à elles, ni la philosophie, ni *a fortiori* la science ne peuvent se le permettre. En revanche, elles peuvent et doivent, comme la physique et la mésologie l'ont fait au xx^e siècle, montrer la prégnance des dispositifs – fussent-ils ceux des expériences de la physique, ce sont tous des *sesetsu 施設* – qui produisent la réalité, laquelle à jamais sera donc pour nous *non pas le Réel* (l'en-soi de S : le sujet du logicien, l'objet du physicien) mais *la réalité* (S en tant qu'un certain prédicat P, soit S/P).

Mais pourquoi donc Yamauchi, si acharné à construire logiquement sa lemmique, n'a-t-il pas tenu compte que, si tant est que le Sens Vainqueur relève de l'éveil bouddhique, il doit être ineffable ? Et pourquoi a-t-il cherché à dépasser le logos dans la verbalité de la logique même, hors du temps et de l'espace et non pas dans la concrescence, la contingence de la réalité physique et biologique ? Car hors du temps et de l'espace concrets, la lemmique ne peut dépasser l'absurdité du thermostat de Bateson : s'il s'allume, il s'éteint, s'il s'éteint, il s'allume ; alors que dans la réalité concrète, spatio-temporelle d'un certain local, il fonctionne très logiquement selon la sinusoïde des températures. Risquons une hypothèse : c'est parce qu'il était doublement pris dans

les dispositifs – dans les *sesetsu* 施設 – que sont, d’une part, la religion bouddhique (laquelle, comme toute religion, est un dispositif au sens foucauldien), et d’autre part la langue japonaise.

N’épiloguons pas sur le bouddhisme, qui est d’abord une religion comme l’illustre l’idée même de « loi (*hō* 法, *dharma*) », toute religion ayant ses Tables de la Loi, i.e. ses dogmes, qui sont des lemmes – soit dit ici au sens de Kant (*Logik*, § 39) : des propositions qu’une science suppose vraies, sans en donner la démonstration –, le bouddhisme quant à lui posant le *dharma* comme à la fois les phénomènes et la parole de Bouddha. Quant à la langue japonaise, je n’en soulignerai qu’une caractéristique : cet « aspectivisme » qui fait que la prose de Yamauchi peut librement faire coexister des temporalités différentes, ce que le français par exemple s’interdit par la règle de la concordance des temps. Traduire *Logos et lemme* m’aura donc maintes fois obligé, pour rendre cet aspectivisme, à violer cette règle, par exemple en écrivant dans une même phrase un « c’est » puis un « c’était », ou inversement. Là interfèrent des temps rapportés à des points de vue différents : soit le présent intemporel de l’auteur lui-même (Yamauchi), soit, historiquement situé, celui de l’un des actants de son propos (par exemple Parménide). Le japonais peut se le permettre parce que, tout comme Xuanzang reconnaissait la pluralité des portes ouvrant à la réalité, il reconnaît une pluralité d’aspects (*sō* 相) à quelque propos que ce soit ; et cela, parce que la binarité abstraite S-P (sujet-prédicat), propre à nos grammaires comme à la « logosie » qui en dérive, ne fonctionne pas en japonais. Cette langue fonctionne plutôt selon une ternarité concrète S-I-P, où I est l’interprète implicite pour qui, justement, S existe en tant que P. Autrement dit, cette langue a une affinité structurelle avec le propos même de Yamauchi : montrer que, selon l’être concerné, il est diverses portes (P, P’, P’’ ...) à un même objet (S), et qu’ainsi, la réalité, toujours, sera *S en tant que P pour I*.

Or cela, c’est le principe même de la mésologie ; et c’est pourquoi, bien que Yamauchi lui-même ait conclu sur d’autres perspectives – celles d’un bond mystique absolutisant le tiers et le quart lemmes –, les références foisonnantes qu’il donne à son propos font de *Logos et lemme*, comme il l’ambitionnait, une passerelle entre Orient et Occident¹.

1. Ce texte reprend sans grands changements une partie de la postface à ma traduction de *Logos et lemmes*, de Yamauchi Tokuryû, CNRS Éditions, Paris, 2020.

L'autorité légitime du droit international comparé :
Quelques réflexions autour du *monde*
et du *droit des gens* de Vico

Samantha Besson

« [Le droit naturel des gens est] le droit ordonné [...] sous la dictée des nécessités ou utilités humaines elles-mêmes, et qui est observé également chez tous les gens. » (SN 25, § 14)

« Le droit naturel des gens est certainement né avec les coutumes de ces gens. » (SN 25, § 8)

« [Le monde des gens] est ordonné par de tels ordres et maintenu par de telles lois que, dans ses corruptions mêmes, il prend les formes d'État qui seules lui permettent de se conserver partout et de durer perpétuellement. » (SN 44, § 1107)

Le droit international comparé est en vogue et les publications sur le thème fleurissent (Roberts *et al.*, 2018). Leurs auteurs insistent sur l'importance des pratiques nationales du droit international, et notamment de leur comparaison pour l'identification et le développement d'un droit international commun et donc d'un droit international certes universel, mais respectueux des différences entre cultures juridiques nationales.

Ce faisant, ces contributions semblent découvrir ce qui est en fait une question bien ancienne. Ce n'est en effet pas la première fois dans l'histoire du droit international que les juristes s'intéressent à la comparaison des modalités par lesquelles le droit universel applicable à tous les États est reçu dans chacun de ces ordres juridiques nationaux, voire en émane sous la forme d'un droit commun par une convergence de pratiques étatiques. La dernière occurrence au *XX^e* siècle, et ce n'était pas la première bien sûr, remonte à la guerre froide. Durant cette période, en effet, on a pu observer un regain d'intérêt chez les juristes internationalistes pour les cultures juridiques nationales et les différences d'interprétation du droit international d'une culture à

l'autre (Butler, 1985 ; Mamlyuk & Mattei, 2011). Les années 1990, et la foi en un droit global unique qu'elles auront nourrie, auront pourtant eu raison de cette résurgence du comparativisme chez les internationalistes, du moins pour un temps (Koskenniemi, 2009 ; Urueña, 2014).

Si la question de l'universalité dans la diversité d'un droit international commun aux différents États, communautés politiques, peuples ou « gens » (du latin *gentes*) qui constituent l'ordre international et celle du rôle de la comparaison pour identifier ce droit, puis l'interpréter reviennent périodiquement dans l'histoire du droit international, c'est qu'elles sont inévitables et surtout redoutablement difficiles. Avoir oublié ces résurgences antérieures n'amène pas seulement une certaine myopie, dès lors, mais prive les internationalistes d'aujourd'hui des réflexions de leurs prédécesseurs à ce sujet.

S'il y a un juriste dont il serait providentiel (sans mauvais jeu de mots) de se souvenir désormais dans ce contexte, c'est bien Giambattista Vico et sa *Science nouvelle* ou *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des gens* (1744 ; son titre original de 1725 ajoutait encore « par laquelle on trouve un autre système du droit naturel des gens »). Cette œuvre magistrale (qui traite aussi bien de questions d'histoire, de philosophie que de droit) est tellement foisonnante, toutefois, et sa langue si difficile, qu'elle est aujourd'hui souvent mal comprise. Invoquée comme chef-d'œuvre tant des contre-lumières que des lumières, et notamment aussi bien du rationalisme que de l'anti-rationalisme (Berlin, 2007), voire des deux à la fois dans un récit dialectique aujourd'hui à la mode, elle demeure encore à bien des égards controversée. Elle a surtout, et de surcroît, longtemps été ignorée des juristes et des juristes internationalistes en particulier (à quelques exceptions près : Rech, 2015 ; Pons, 2015).

Loin des débats sur la réception variable de Vico au sein des sciences humaines et sociales contemporaines (Marshall, 2011), la présente contribution se propose, bien plus modestement, de démontrer en quoi la pensée juridique vichienne peut contribuer à la théorie du droit international comparé contemporain.

Plus précisément, il s'agit d'expliquer comment sa théorie du *droit des gens* (*diritto [naturale] delle genti*) offre des réponses à trois questions avec lesquelles se débattent encore les internationalistes. La première est celle de savoir si le droit international comparé ou, plus précisément, le droit commun ainsi identifié, est bien du *droit*, et comment justifier son autorité en droit national en pratique (1.). La

Pierre Maréchaux	
Les avatars de Justice : le regard juridico-pathologique de Ferdowsi sur le cycle des âges de l'humanité dans l'épopée persane du <i>Livre des rois</i>	299
Annie Montaut	
Leçons indiennes de l'écoumène	309
Suleiman A. Mourad	
Behold the Jurists ! The Indispensable Interpreters of God in Islam	319
Pierre Musso	
Remarques philosophiques sur la mondialisation	331
Pierre-Yves Narvor	
La main d'Alain	343
Joachim Nettelbeck	
Le génie de l'administrateur	347
Jeseong Park	
L'introduction d'Alain Supiot en Corée du Sud	359
Jean-Noël Robert	
L'anglais est-il une langue sacrée ?	369
Supriya Routh	
Dogma or Common Value of Humanity: A Prospective Account of Human Rights	379
Yehouda Shenhav	
La trahison des intellectuels	391
Ousmane Oumarou Sidibé	
Le pluralisme juridique : une voie pour la juridicisation des relations de travail dans l'économie informelle ?	403
Petros Stangos	
La protection des droits sociaux dans le cadre du libre-échange régulé par l'Union européenne	417
Victor I. Stoichita	
L'Europe en questions	429
Ibrahima Thioub	
De l'État nourricier aux régimes de prédation en Sénégambie : intégration subalterne à la mondialisation et transformations des imaginaires politiques	439
Aiqing Zheng	
L'origine du sens de quelques caractères chinois utilisés en droit social	449
Titres et travaux d'Alain Supiot	453