

**55**

**RES SOCIALIS**

Dirigée par  
Marc-Henry Soulet

Danilo Martuccelli

**UNE « AUTRE »  
INTRODUCTION AUX  
SCIENCES SOCIALES**

SCHWABE VERLAG

<https://doi.org/10.24894/978-3-7965-4327-2>



**Res Socialis**

**Vol. 55**

**Dirigée par Marc-Henry Soulet**

Danilo Martuccelli

**Une « autre »  
introduction aux  
sciences sociales**

**Schwabe Verlag**

<https://doi.org/10.24894/978-3-7965-4327-2>

Cet ouvrage a été publié avec le soutien de l'Université de Fribourg



UNIVERSITÉ DE FRIBOURG  
UNIVERSITÄT FREIBURG



Information bibliographique de la Deutsche Nationalbibliothek  
La Deutsche Nationalbibliothek a répertorié cette publication dans la  
Deutsche Nationalbibliografie; les données bibliographiques détaillées peuvent  
être consultées sur Internet à l'adresse <http://dnb.dnb.de>.

© 2021 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur. L'œuvre ne peut être reproduite de façon  
intégrale ou partielle, sous aucune forme, sans une autorisation écrite de la maison d'édition,  
ni traitée électroniquement, ni photocopiée, ni rendue accessible ou diffusée.

Illustration couverture: © Vivianne Châtel, Fribourg

Relecture: Marc-Henry Soulet, Fribourg

Conception de la couverture: icona basel gmbh, Basel

Couverture: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg

Composition: Doris Gehring, Fribourg

Impression: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Livre imprimé 978-3-7965-4302-9

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4327-2

DOI 10.24894/978-3-7965-4327-2

L'e-book est identique à la version imprimée et permet la recherche plein texte. En outre, la table  
des matières et les titres sont reliés par des hyperliens.

[rights@schwabe.ch](mailto:rights@schwabe.ch)  
[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

# Table des matières

Introduction .....	11
La modernité et les sciences sociales.....	13
Une <i>autre</i> introduction.....	16
Lire le monde .....	19
Chapitre 1 : L'exceptionnalité de la modernité occidentale .....	25
Aux sources de la supériorité occidentale .....	25
L'hégémonie occidentale moderne : débats sur sa date de naissance .....	25
Les Autres après la « découverte » de l'Amérique .....	31
La vérité, la révolution industrielle et les autres .....	36
Stéréotypes civilisationnels et césure moderne.....	43
Comment rendre compte de l'exceptionnalité occidentale ?.....	47
La thèse canonique : protestantisme et capitalisme .....	47
La science moderne et l'Occident .....	52
L'État moderne et l'individualisme.....	55
Les grands items narratifs.....	67
Caractère unique.....	67
Endogène .....	68
Supériorité .....	70
Retard .....	71
Chapitre 2 : La modernité occidentale a-t-elle été exceptionnelle ?.....	75
Le protestantisme a-t-il été vraiment nécessaire dans l'avènement du capitalisme ?.....	76

Le capitalisme est-il vraiment né dans l'Occident moderne ? .....	81
Capitalisme marchand et capitalisme industriel .....	81
L'appât du gain.....	89
Le système-monde est-il vraiment une spécificité hégémonique occidentale moderne ? .....	95
Empires et hégémonies militaro-commerciales .....	95
La Chine : le premier système-monde ?.....	101
L'essor des techniques et de la science est-il vraiment une exclusivité de l'Occident moderne ?.....	108
L'individualisme est-il une invention occidentale moderne ?.....	114
L'État et l'individualisme en Europe avant l'Occident moderne.....	114
L'individualisme et la propriété privée .....	117
Individualisme et nationalismes non occidentaux.....	121
Variantes de l'individualisme .....	124
Chapitre 3 : Nouvelles narrations et géographies de la modernité ....	129
Reconsidérer l'hégémonie moderne occidentale .....	130
De la géographie et des interdépendances .....	131
Des voies de la modernisation aux modernités multiples.....	135
L'issue paradoxale de deux vieilles problématisations de la modernité .....	141
Le destin des nations : le ratrappage .....	143
La question de l'authenticité.....	149
Chapitre 4 : Industrialisme, civilisations, désencastrement : les nouveaux scénarios .....	163
L'industrialisme et les technosciences : vers l'universel-monde....	165
Industries .....	165

Technosciences .....	170
Retour vers le futur : la dynamique des civilisations .....	175
L'Occident à l'épreuve .....	176
Des civilisations incommensurables ?.....	182
Les expériences de désenchaînement.....	189
De l'expérience de la modernité, des individus désenchaînés...189	
Tensions et hybridations.....	193
Chapitre 5 : Une <i>brève cartographie du monde contemporain</i> .....	201
Modernités <i>occidentales</i> multiples .....	202
L'Occident et les deux rives de l'Atlantique.....	203
L'Europe et l'Occident multiples.....	206
Nouvelles puissances industrielles .....	209
Rattrapages réussis.....	211
Des individus .....	213
La rénovation des catégories sociologiques.....	218
Pendules civilisationnels.....	221
La Russie, l'impossible Eurasie .....	222
Les ambivalences indiennes.....	225
L'Islam et la modernité.....	230
Désenchaînements pluriels.....	236
L'Afrique et ses individus désenchaînés .....	236
Le chemin des Latinoaméricains .....	244
En dehors de la modernité et de la tradition.....	248
Conclusion.....	253



Ce livre a été écrit en français, en 2018, et a connu une première édition en castillan en 2020<sup>1</sup>. En étant publié en langue française, dans la collection *Res Socialis*, cet ouvrage retrouve ainsi ses origines, même si son aventure éditoriale témoigne, à sa façon, des réalités du monde contemporain.

Rédigé avant la crise sanitaire déclenchée par la Covid-19, il a pris à la lumière de cet événement une actualité grandissante. Pendant quelques mois, le monde est devenu un horizon ordinaire de comparaison et de perception ; l'objet et le sujet de conflits et de contrastes civilisationnels et géopolitiques. Au moment d'écrire ces quelques lignes, la pandémie est toujours loin d'être finie. Mais il est désormais clair que le monde est devenu une nouvelle exigence d'intelligibilité pour les sciences sociales.

---

1. Martuccelli D., *Introducción heterodoxa a las ciencias sociales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2020.



# Introduction

Je l'admetts : j'ai écrit ce livre en pensant au jeune étudiant en sciences humaines que j'étais il y a plus de trente ans, mais aussi au nouvel étudiant en sciences sociales de vingt ans que je pourrais être aujourd'hui<sup>2</sup>. Ce qui m'intéressait alors – et m'intéresserait sans doute encore – était d'avoir les moyens de comprendre le monde et ses problèmes, l'histoire en cours bien sûr, les idées et sans doute la politique. Malgré les illusions propres à tout récit rétrospectif, je suis persuadé que c'est pour ces raisons que je suis devenu sociologue. Somme toute le succès de la sociologie critique auprès de tant d'étudiants n'a pas d'autre raison d'être.

Bien sûr, la science sociale ne se confond pas avec l'actualité – ce dont je me suis d'ailleurs rendu compte à l'Université dès les premiers jours. Dès ce moment en effet j'ai ressenti – et c'est toujours le cas – une profonde insatisfaction devant les cours introductifs, un sentiment d'autant plus déroutant qu'à plusieurs reprises, en tant qu'enseignant cette fois il m'est arrivé de donner moi-même des cours d'introduction à la sociologie dans différentes universités de plusieurs pays, en formation initiale comme en formation continue. Chaque fois j'ai expérimenté un plan différent : plan par histoire de la discipline, par auteur-e-s ou courants théoriques, par construction de méthodes, ou bien par grands traits de la société contemporaine, ou enfin par combinaison de catégories d'analyse et de dimensions historiques, le point de départ étant toujours les deux grandes révolutions modernes – française et industrielle. Hors de France s'ajoutait presque immédiatement à ces exercices

---

2. Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre du projet Fondecyt n° 1180338 « Problématisations de l'individualisme en Amérique latine ».

un problème particulier : il était nécessaire de jongler entre la théorie sociale, toujours occidentale et moderne, et les études des auteur-e-s nationaux. Je l'admetts là encore : je pense avoir échoué dans chacun de ces cours. C'est pourquoi cet ouvrage est également une tentative de rattrapage, une manière comme une autre de me faire pardonner par tant d'étudiant-e-s qui ont eu à les suivre et peut-être à les subir.

Mais c'est aussi en pensant au lecteur des sciences humaines et sociales que je suis aujourd'hui que j'ai écrit ce livre, qui se veut une introduction non pas tant à la sociologie du XXI<sup>ème</sup> siècle qu'aux manières dont celle-ci a rendu et rend compte du monde, notamment autour du récit de la modernité occidentale qui structure son regard en tant que véritable arrière-plan analytique et historique depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle. Tous les termes sont essentiels. Conçu d'emblée comme une introduction dans une volonté explicitement *propédeutique* comme l'on disait autrefois, *exploratoire* ou *d'éveil intellectuel* comme l'on dit maintenant, cet ouvrage s'adresse autant à des étudiants qu'à tout lecteur des sciences sociales qui souhaite saisir le monde à la lumière de la sociologie.

Sur le fond, cette introduction aborde des thématiques largement communes aux sciences sociales, mais avec un regard propre à mon domaine qui revient sur quelques grands enjeux de la sociologie à partir d'une perspective historique et tente de situer les débats sociologiques relativement aux conséquences des deux grandes révolutions modernes citées plus haut. Mais il invite à aller plus loin, en réalité en deçà et avant un moment historique à proprement parler et le récit hégémonique occidental moderne qui l'a cristallisé. Cela touche à l'autre volonté majeure de cette introduction à la sociologie : elle a surtout été pensée en tenant compte des nécessaires aggiornamenti intellectuels que les grands changements de l'histoire du monde au XXI<sup>ème</sup> siècle imposent aux sciences sociales.

Le moment est venu de mettre en œuvre dès les premières années de formation des sociologues (et des étudiants de sciences sociales en général) un enseignement qui puisse articuler les avatars de diverses régions du monde autour d'un nouveau Récit, quelque peu consensuel dans ses grands enjeux. Ce qui, s'agissant d'une introduction, constraint à un nécessaire et inévitable schématisation narratif et analytique. Ce dernier point va bien au-delà des besoins courants d'un cours d'introduction : il concerne une limitation qu'il

faut accepter afin de parvenir à proposer un nouveau récit-monde. Les choses sont – et ont été – infiniment plus compliquées que les manières dont nous les raconterons dans cet ouvrage. Peu importe. À distance de tout simplisme analytique, cette simplicité narrative assumée est une nécessité pédagogique. Il faut raconter *autrement* et *succinctement* l'histoire des temps modernes aux jeunes sociologues – et souvent aussi aux moins jeunes, mais cela, convient-il de l'écrire ?

Mais à quoi bon s'intéresser comme sociologue aux grands récits de l'histoire ? Ne devrait-on pas plutôt, comme dans tant de manuels, insister dès les premières années sur la nécessaire prise de conscience de l'écart entre démarches et vérités des sciences sociales d'un côté et opinions et prénotions de l'autre ? Car c'est bien de cela qu'il s'agit : les grands récits de l'histoire opèrent activement à l'arrière-plan de nombreuses interprétations sociologiques. En fait, comme on s'attachera à le mettre en lumière, c'est un récit, c'est le grand Récit hégémonique occidental moderne qui travaille et structure en profondeur les sciences sociales en préformatant largement l'espace de leurs questions et réponses. Or, de l'indispensable travail critique des prénotions induites par ce récit de l'histoire, on ne trouvera étrangement guère de trace chez Émile Durkheim ou Max Weber, Talcott Parsons ou Pierre Bourdieu.

## La modernité et les sciences sociales

Si la pensée politique et sociale est irréductible aux seuls temps modernes, il est cependant vrai que dans la période dénommée « moderne » les avatars du monde ont été largement modelés par le regard que les intellectuels des sociétés européennes, puis états-uniennes, ont produit sur le monde. Depuis quelques décennies, avec une conscience chaque fois plus forte, nous vivons la fin de cette longue séquence historique.

Cette situation est un véritable défi pour la pensée sociologique, qui peut même déboucher sur une importante refonte, à condition de savoir dans quelle direction travailler. Évitons tout malentendu : au jour le jour, les études sociologiques ne sont et ne seront guère touchées directement par cette nouvelle donne. Ce qui changera en revanche en profondeur de façon durable est la manière dont la sociologie – et à travers elle le récit longtemps hégémonique de la modernité occidentale – rend compte de l'histoire du monde.

Dans un deuxième temps, cela exigera probablement un travail de réélaboration catégorielle qui aura des conséquences sur la manière même de penser et de pratiquer les sciences humaines et sociales.

Ainsi, dès sa formulation, notre projet est-il indissociable d'un moment historique. Rien d'étonnant à cela : les sciences sociales sont nées en lien avec les deux grandes révolutions de la modernité et afin de les penser. La présente étude, tout en s'inscrivant dans un processus pluriel bien plus large de réécriture de la modernité, proposera dans ce sens une révision critique du grand récit à l'arrière-plan de la sociologie avec une perspective commune à différentes sociétés, civilisations et périodes qui sera à la fois longitudinale et latitudinale, historique et géographique.

Si les sciences humaines – philosophie, histoire, littérature – ont souvent été différemment sensibles aux avatars historiques longs et aux altérités culturelles, les sciences sociales – sociologie, économie, en partie l'anthropologie – ont eu, elles, tendance à centrer et à organiser leurs problématiques en partant d'un moment historique particulier, celui des temps modernes (à partir du XV<sup>ème</sup> ou XVI<sup>ème</sup> siècle) ou bien celui de la modernité proprement dite (au tournant des XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles)<sup>3</sup>. Les différences entre les matrices disciplinaires sont importantes. Il y a bel et bien eu une historiographie d'autres périodes et civilisations – mais ce n'est nullement, ou très peu, le cas dans l'enseignement de la sociologie ou de l'économie. Sous la lumière de l'hégémonie du récit occidental moderne, la réalité de toutes les autres sociétés et périodes a été largement méconnue ou ignorée. Nous reviendrons sur les raisons de cette exclusion, mais la coïncidence de la naissance des sciences sociales avec les deux grandes révolutions modernes explique pourquoi progressivement le regard des Occidentaux s'est affecté d'un sentiment de supériorité envers les autres cultures ; attitude présente dès la période de la Renaissance et des conquêtes espagnoles et portugaises des Amériques, et qui devient une véritable évidence de sens au XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles.

Les sciences sociales auront ainsi été, dès leur origine et de manière durable, marquées par cette réalité sociale et historique. Autant dire qu'à la racine de la pensée sociale moderne, on trouve moins cette ambivalence

---

3. Dans cet ouvrage nous avons opté pour garder la temporalité occidentale de l'histoire au détriment d'autres types de calendriers.

envers les autres, perceptible encore à la Renaissance, qu'une indéniable arrogance. Il sera ainsi question, même implicitement, de hiérarchiser et de classer les êtres et les peuples, le plus souvent à partir d'une échelle temporelle dont la marche la plus haute n'est autre que le présent occidental. Cette attitude structure le récit hégémonique : certains se plaçaient devant les autres, les derniers se devant de franchir les étapes déjà passées par les premiers. Adossées à ce sentiment de supériorité, les sciences sociales modernes n'ont cessé pendant plus de deux siècles de bâtir des hiérarchies, tout en se pensant universelles.

Notre époque est désormais confrontée à un droit d'inventaire radical de ces présupposés. Seule une révision de ce type sera capable de faire vivre la véritable promesse des sciences sociales, à savoir la vocation de *comprendre* l'autre – c'est-à-dire l'individu – au-delà des clivages sociaux, civilisationnels ou historiques. Dans ce projet de connaissance sociale et politique, nul besoin de souffrir de la faim pour apprêhender la faim, ni d'être blanc pour cerner la culture occidentale. Les identités, quelle que soit leur consistance historique, ne peuvent être et ne doivent jamais devenir des verrous pour la compréhension.

À bien y regarder, ce projet de connaissance ne précède pas seulement la modernité occidentale proprement dite, il est même irréductible à la question de l'universel. Cette dernière interrogation est au fond une formule propre à *une* civilisation, issue d'*une* histoire particulière et d'un rapport spécifique à l'altérité. Le projet de compréhension des individus au-delà des cultures et des périodes ne se réduit, lui, ni ne se confond avec cette version historique et tardive de l'universel. La question de l'autre précède la question de l'universel.

Cependant, pour des raisons historiques qui n'ont cessé de se renforcer depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et que nous analyserons, la compréhension du monde (de la politique, de la société, de la culture, de l'histoire) s'est largement organisée sous l'hégémonie d'un regard particulier – dénommé justement occidental moderne. Ce regard, en se théorisant comme universel, a généré une série de réactions critiques qui ont fini par mettre en question la possibilité même d'un projet de connaissance partagé. Les langues ont été décrétées intraduisibles et les langages incommensurables ; les identités ont été essentialisées et érigées en remparts contre la communication ; l'oppression

historique et l'exploitation économique sont devenues des armes anti-épistémologiques ; même les ontologies en devenant plurielles conspirent contre une compréhension réciproque entre civilisations.

*Cette étude fait un autre pari.* Elle s'inscrit dans le sillage d'un très vieux désir de compréhension des autres, attitude active à différentes époques et cultures. Il y va du regard d'Hérodote ou d'Homère dans leur vocation préensive et souvent admirative des Perses ou des Troyens, mais aussi de la sollicitude du Livre de Jonas pour les habitants de Ninive. Ce regard est devenu, avec l'avènement des sciences sociales modernes, un projet de connaissance souvent articulé autour de la Raison. Notre étude en se produisant à l'intérieur de ce même projet, sera animée par cet ancien et vénérable désir.

Mais pour y parvenir, il sera nécessaire de ralentir le pas, tant, après deux siècles et demi du récit hégémonique moderne occidental, les écueils sont nombreux et nichés au plus profond de nos évidences de sens.

## Une autre introduction

[1.] L'enjeu de cet essai est ainsi d'élargir autant que possible le travail de compréhension dans le temps et dans l'espace ; autant dire, au-delà des deux grandes révolutions du XVIII<sup>ème</sup> siècle et des seules sociétés occidentales. Un de ses objectifs est donc de participer à la libération du regard socio-logique, loin du double enfermement dans lequel il se trouve : temporel, l'histoire se cantonnant de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle à aujourd'hui, et spatial, c'est-à-dire autour du seul Occident et des avatars de quatre sociétés-nationales : les États-Unis, la France, l'Angleterre et l'Allemagne.

Or, à la lumière des enjeux du XXI<sup>ème</sup> siècle, il n'est plus possible – à supposer que cela ait jamais été épistémologiquement acceptable – de continuer à travailler à l'intérieur de ce double rétrécissement géographique et historique. À cet égard, et malgré l'eurocentrisme de leurs visions, il faut rendre hommage aux classiques des sciences sociales. Leur imagination et leur solidité ne reposaient pas sur des compétences méthodologiques, souvent assez frustes, mais sur des connaissances historiques, une culture humaniste, qui les rendaient même capables d'interpréter les réalités de leur époque à la lumière d'autres périodes ou civilisations même si d'une façon que l'on jugera aujourd'hui hâtive. Cela est évident chez Adam Smith ou Montesquieu, Karl Marx ou Alexis de Tocqueville, Max Weber, Émile Durkheim ou Georg

Simmel, et bien sûr chez Talcott Parsons. Et cette curiosité est restée vivante, en tout cas en France, avec la génération qui émerge après-guerre, de Raymond Aron à Alain Touraine, de Georges Balandier à Alain Testart, avant que l'intérêt pour les regards larges et pluriels ne se raréfie progressivement et ne devienne au mieux qu'une sous-spécialisation – infiniment plus vivante aujourd'hui dans le monde anglo-saxon qu'en France.

Mais pourquoi ce double enfermement ? La réponse sera consensuelle et même évidente. Parce que la sociologie a fait de la modernité, dès sa naissance et sans même la nommer explicitement, son véritable et principal terreau d'étude. C'est là sa force, et sa faiblesse. Un anthropologue ou un historien, un philosophe ou un littéraire ne sont certainement pas à l'abri des effets du récit hégémonique moderne occidental mais ils peuvent infiniment plus facilement qu'un sociologue, y compris par leur horizon de formation, en repérer les limites. De fait leur monde connu est tout simplement plus vaste que celui des sociologues.

Nous ferons l'hypothèse qu'à cause de sa très longue identification avec la modernité occidentale, la sociologie est au contraire l'expression extrême d'une forme de compréhension du monde *et* une promesse féconde de sa mise en abyme. En tout cas face aux défis du XXI<sup>ème</sup> siècle, cet aveuglement peut s'avérer un atout. Pourquoi ? Parce que nulle autre discipline n'a mieux compris l'histoire du monde des deux derniers siècles autour des différentiels de puissance induits par la révolution industrielle. On peut – on doit – sans doute réécrire l'histoire, et en fait parfois tout simplement se rappeler et mieux reconnaître l'existence d'hégémonies non occidentales *avant* la modernité ou encore l'ancienneté des interdépendances hiérarchiques et réciproques entre sociétés. Mais cela ne change en rien la problématisation dominante de l'histoire depuis la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle. La révolution industrielle a été une césure, solide et inébranlable de l'histoire du monde. Les avatars contemporains et les inflexions analytiques qu'il est nécessaire d'accepter pour en rendre compte doivent s'observer en acceptant d'emblée cette réalité et sa portée.

[2.] Mettre en abyme le récit hégémonique occidental moderne, c'est alors travailler en amont et en aval de cette période. En amont, nous nous limiterons à évoquer un autre et bref récit du monde en rappelant une des plus fréquentes narrations de l'histoire, celle d'une succession d'hégémonies au

milieu d'un monde marqué d'abord par la relative faiblesse des interdépendances, voire des échanges. En aval, nous explorerons une série de grands changements mondiaux contemporains et leurs conséquences au niveau des cadres de la compréhension historique des sciences sociales. Entre les deux nous analyserons le récit hégémonique occidental moderne, ses grandes dates et ses items narratifs, puis les principaux débats dont il a été l'objet.

Ces trois mouvements seront abordés à une certaine distance *et* de la question de l'existence de formes universelles *et* de l'incommensurabilité des langues. Bien en deçà de ces subtilités analytiques, notre objectif sera de réfléchir aux cadres selon lesquels les sociétés et les civilisations se sont jaugées dans l'histoire, puis surtout à ce que la succession des diverses hégémonies militaro-économiques a entraîné – et entraîne – pour le regard historique des sciences sociales. Ce faisant, nous tenterons de proposer un autre récit de l'histoire du monde, capable, et là réside l'écueil, à la fois de reconnaître la force de la césure moderne et d'établir des passerelles entre périodes et civilisations. Il s'agira ainsi d'un effort particulier de recomposition historique de l'arrière-plan des phénomènes sociaux.

[3.] La possible réinitialisation des sciences sociales via un renouvellement de nos récits historiques exige donc de complexifier le moment fondateur de la modernité occidentale au travers d'un long détour analytique. L'idée – si naïve – de l'exceptionnalité occidentale moderne sera soumise à évaluation, à la suite de quoi nous explorerons d'autres modalités possibles de narration historique du monde. Principale exigence pour notre étude : travailler avec une cartographie élargie du monde.

Mais cela ne suppose en rien de larguer les amarres avec la modernité ou pis encore de nier toute validité intellectuelle aux canons de la sociologie occidentale. La modernité occidentale ne sera ici ni contournée ni moins encore déconstruite, elle se verra insérée dans une trame narrative plus globale, afin d'ouvrir l'analyse à de nouvelles problématisations.

On l'aura compris : ce livre n'est pas plus un ouvrage d'histoire de la sociologie que de théorie sociale ; il ne propose pas un nouveau canon socio-logique ; il n'est pas non plus un texte critique contre les insuffisances géographiques (l'eurocentrisme) de la théorie classique ou un éloge des avantages géographiques du sud-centrisme. Face au récit hégémonique occidental moderne et à son double rétrécissement dans l'espace et dans le temps, il est

une *autre* tentative d'introduction aux sciences sociales. Autre, c'est-à-dire *élargie*. Aucune situation sociale n'étant en dépit des apparences vraiment compréhensible indépendamment des autres.

Et si elle peut être plus ou moins contrôlée et plus ou moins explicite, la comparaison est devenue une dimension centrale quand il s'agit de la modernité. Elle naît en affirmant son auto-engendrement autour d'une rupture historique. Dès sa naissance la modernité est une comparaison et une réalité inséparable de la « conviction d'être moderne »<sup>4</sup>, un processus instaurant une ligne de partage irréductible entre le passé et le présent, un régime d'historicité dans lequel l'idée de rupture tient une place prépondérante. Le problème historique liminaire des sciences sociales dans les temps modernes s'inscrit dans le prolongement de cet acte fondateur, et cette césure établit l'évidence d'une frontière indépassable entre deux types de sociétés, l'une traditionnelle, l'autre moderne, dotées de formes radicalement diverses d'être et de conscience. Sur cet arrière-plan, toutes les comparaisons ont été frappées par d'inévitables jugements de valeur, et le restent à bien des égards. En traçant cette rupture entre le présent et le passé, le discours de la modernité place explicitement l'Occident moderne comme point de référence – voire d'aboutissement – et de jugement de l'histoire ; face à lui toutes les autres expériences sociales apparaissent comme prématurées, inachevées ou tronquées. Pour sortir de ce carcan, nous avons essayé de mettre en perspective des expériences diverses « sans jugement de valeur, sans visée typologique immédiate »<sup>5</sup> à une condition : qu'à aucun moment, cela ne mène à sous-estimer une évidence historique – le différentiel de puissance dont a joui l'hégémonie occidentale moderne pendant quelques siècles.

## Lire le monde

[1.] Comment mettre en œuvre concrètement une introduction aux sciences sociales à partir de ces coordonnées ? En réhabilitant la lecture, pour naïf que cela puisse paraître, au cœur de la formation et de la pratique des sciences sociales. En faisant partager au lecteur la curiosité et le goût de la découverte

---

4. Bayly C., *La Naissance du monde moderne (1780-1914)*, Paris, Éditions de l'Atelier/Le Monde diplomatique, 2007 [2004], p. 32.

5. Detienne M., *Comparer l'incomparable*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 64.

présents dans tout véritable itinéraire de lecture, lorsque l'acte de lire est lui-même conçu comme une démarche de recherche à part entière.

Je ferai un nouvel aveu. À la racine du présent travail, comme Janet Abu-Lughod l'a dit dans sa magnifique étude sur l'hégémonie mondiale avant l'hégémonie occidentale, se trouve l'envie de lire et non d'écrire<sup>6</sup>. Pendant des années en effet, j'ai cherché ce livre-ci en librairie, et c'est parce que j'ai dû finalement me résoudre à reconnaître que je n'allais pas le trouver, que je me suis décidé à l'écrire.

Mais comment transformer la lecture en terrain d'enquête ? Comment lire ? Qui ? Pour quelles raisons ? Quels découpages choisir ? Quelle période ? Quelle aire culturelle ou civilisation ? Disons-le d'emblée : il était en dehors de mes possibilités en tout cas d'envisager une étude comparative en règle, secteur par secteur, région par région et période après période. Les compétences m'ont fait immédiatement défaut – indépendamment des limites imposées par les langues ou l'accès à la littérature.

Cela aurait dû me décourager.

Mais une fois que je me suis persuadé que l'exercice valait la peine, j'ai accepté d'affronter tant bien que mal ces écueils. Accepté surtout que cette introduction représente un *essai*, autant dire une tentative de pensée. Ensuite et inévitablement accepté toutes mes dettes, mais surtout leur profondeur, envers les auteurs que je mobilise – ce sont leurs analyses qui sont véritablement la base (au sens fort du terme) de cette étude, et qui étaient ce travail sur ce qu'il faut bien dénommer un exercice assumé de confiance académique. Enfin, je me suis imposé la discipline de reconnaître explicitement et ouvertement devant le lecteur mes limites ou mon ignorance chaque fois qu'il m'a semblé indispensable de le faire, soit quant à la véracité d'une affirmation soit en cas de controverses aigües entre spécialistes. Cet ouvrage d'introduction assume et ne voile pas ses manques, mais une fois ce parti pris il espère, en soulignant les points de litiges entre spécialistes, stimuler l'imagination et la curiosité des lecteurs.

Plutôt que de concentrer mes lectures autour de quelques monographies érudites ou d'analyses détaillées de tel ou tel processus, j'ai fait le choix, au vu

---

6. Abu-Lughod J.L., *Before European Hegemony*, New York, Oxford University Press, 1991 [1989], p. XI.

de l'objectif introductoire de cet ouvrage, de mener des *lectures traverses*, en pariant sur la capacité progressive et abductive de connecter des phénomènes disjoints – dans la géographie et dans l'histoire. C'est de cette manière que j'ai essayé de contourner avec mes armes et à partir d'une démarche artisanale le problème indépassable de la masse des matériaux disponibles. Face à l'ampleur de l'horizon de comparaison visé (périodes, civilisations) mais surtout à cause de l'objectif premier de ce livre, qui est de proposer une introduction aux sciences sociales à partir de ses grands arrière-plans historiques, j'ai opté, tout en conservant quelques focales, de me centrer sur *l'esquisse d'une large fresque historique*. C'est une des raisons pour lesquelles cet ouvrage s'assume et se veut tout autant introduction qu'étude exploratoire ; c'est ce qui fait aussi que de très larges visions panoramiques alternent avec quelques analyses plus recentrées.

Cette fresque historique privilégie comme trame narrative la succession des hégémonies militaro-économiques (et très souvent partielles et épisodiques) au long de l'histoire, choix qui permet mieux que d'autres de la placer sous l'égide de l'expansion des contacts, des échanges, des influences et des guerres, voire des interdépendances entre civilisations. Il permet ainsi non pas de sortir de l'eurocentrisme et encore moins de le remplacer par d'autres régions-centrisme (la Chine, l'Islam ou l'Afrique), mais de déplacer la focale de l'analyse sous la lumière des différentiels de puissance entre civilisations au long de l'histoire. Et ainsi de rendre compte des manières, en termes de moment ou de modalités, dont les différentes civilisations se sont connectées à d'autres d'abord, puis au mouvement de plus en plus intégré du monde. Dans cette option, ce livre accorde sans doute à la géopolitique une importance majeure à l'heure de définir les arrière-plans historiques des sciences sociales – et c'est un choix qui peut être légitimement discuté. Mais il a un avantage et une double vertu. D'une part, il ne contraint pas l'analyste à identifier son point de vue à celui d'un acteur particulier (une civilisation, une période, le prolétariat, les classes subalternes, le Sud) ou un horizon d'émancipation : ce sont les asymétries de pouvoir qui structurent les décours de l'histoire responsables du glissement des focales selon les périodes. D'autre part, en reconnaissant – de *façon réflexive* – que l'arrière-plan historique des sciences sociales est infiniment plus structuré que ce qu'on le reconnaît d'habitude par les différentiels de puissance qui jalonnent l'histoire, et que ce

regard les insère à l'intérieur d'un devenir non pas discursif mais effectif du monde.

Pourquoi enfin avoir décidé d'assumer ces risques et de passer outre ces limitations ? Parce que, et toutes les raisons évoquées jusqu'à maintenant le laissent entendre, cela m'a semblé un enjeu suffisamment important. Il ne me reste qu'à espérer que cette introduction permettra aux étudiants et aux débutants en sciences sociales d'aiguiser leur curiosité pour le monde. Et, à titre plus personnel, qui sait, de ne pas rater – à nouveau – mon prochain cours d'introduction...

[2.] Le livre est divisé en cinq grands chapitres. Dans les deux premiers, nous présenterons les contours du récit hégémonique occidental moderne puis les manières dont nombre de ses affirmations se sont infléchies à mesure que les regards croisés entre les civilisations et les périodes se sont approfondis.

Le troisième chapitre aborde les nouvelles problématisations – justes mais parfois insuffisantes – par lesquelles il a été question de remplacer la narration de l'exceptionnalité moderne occidentale, enfin les quatrième et cinquième chapitres proposent, à la lumière des grandes transformations contemporaines depuis quelques décennies, un nouvel arrière-plan historique possible pour les sciences sociales de notre époque.

Dans toute cette démarche, nous mobiliserons la notion hautement polysémique de *civilisation*<sup>7</sup>. Si la notion en elle-même tend à être annexée comme un trait spécifique de la modernité occidentale, (seule « civilisation » ayant atteint un niveau élevé d'évolution), nous utiliserons le terme dans son acception plus large, comme manière de caractériser un ensemble de sociétés au-delà des frontières strictes des États-nations. Ce recours est en accord avec la définition plus ou moins labile de cette notion – de Arnold Toynbee à Fernand Braudel en passant par Jacob Burckhardt et Ibn Khaldûn. Si malgré ces imprécisions, peut-être indépassables, nous mobiliserons le

---

7. La littérature académique étant à ce sujet inépuisable, on lira avec intérêt, en lien avec les enjeux de cet ouvrage, les réflexions de Prasenji Duara autour de la notion de civilisation depuis le XVIII<sup>ème</sup> siècle jusqu'à la globalisation contemporaine. Cf. Duara P., « Civilizations and Nations in a Globalizing World » in Sachsenmaier D., Riedel J., Eisenstadt S.N. (eds.), *Reflections on Multiple Modernities*, Leiden, Brill, 2002, pp. 79-99.

terme c'est qu'il est – ou reste – la principale boussole analytique dont disposer les sciences sociales pour mettre en forme un autre récit du monde.



# Chapitre 1

## L'exceptionnalité de la modernité occidentale

IL EXISTE UNE MANIÈRE habituelle de raconter le monde aux étudiants en sociologie et, plus largement, par laquelle les sociologues racontent le monde : le récit de l'exceptionnalité de l'Occident moderne, qui, en s'affirmant, à fortement affirmé à son tour l'idée de la supériorité occidentale.

À propos du récit hégémonique occidental moderne, qui représente une véritable césure narrative de l'histoire, il est indispensable de distinguer trois dimensions. D'abord, la date de début et les modalités de la supériorité des occidentaux modernes. Ensuite, les interprétations que les analystes occidentaux eux-mêmes ont donné de l'exceptionnalité de l'Occident moderne. Enfin, les grands items narratifs qui ont permis de cristalliser et de structurer *et* un sentiment de supériorité *et* une narration du monde.

### Aux sources de la supériorité occidentale moderne

#### L'hégémonie occidentale moderne : débats sur sa date de naissance

[1.] Sur fond d'un fort consensus historiographique quant à la réalité de l'hégémonie occidentale moderne, il est possible de repérer un large conflit d'interprétations en fonction du siècle choisi pour son apparition, XIV<sup>ième</sup>, XVI<sup>ième</sup> ou XVIII<sup>ième</sup>. Dans les trois cas, même par des voies très différentes, il a été question d'établir une ligne de démarcation durable entre les Occidentaux modernes et toutes les autres civilisations.

La première date la naissance de l'hégémonie occidentale moderne à la Renaissance (notamment aux XIV<sup>ème</sup> et XVI<sup>ème</sup> siècles). Un tel récit tend, malgré les efforts titaniques de réhabilitation auxquels maints historiens se sont livrés, à passer par pertes et profits toute l'histoire du Moyen Âge. La raison narrative en est évidente : poser l'existence d'une longue période d'obscurité (une invention historiographique idéologiquement orientée propre aux Lumières) permet, tout en reconnaissant en partie le rôle de médiation des arabes, notamment en ce qui concerne la philosophie d'Aristote, de formuler l'hypothèse d'une (re)naissance de l'Occident à partir de processus avant tout endogènes. Il est en tout cas indéniable que l'Europe connaît, notamment au Sud, en Italie, une phase d'effervescence intellectuelle autour des Universités, qui se perpétuera dans les siècles suivants. Dès le XIV<sup>ème</sup> siècle, le « Tunisien » Ibn Khaldûn repère avec grande prescience des signes de déclin de la culture arabe devant ce qu'il entrevoit chez les chrétiens<sup>8</sup>. Or la Renaissance n'a pas été une re-naissance. Elle marque l'avènement d'une nouvelle civilisation qui se bâtira en amalgamant et reconstituant en profondeur les traditions grecque et romaine, en les mettant en relation et souvent en tension avec la tradition chrétienne d'une part, mais aussi avec toute une série d'autres traditions spirituelles ésotériques. La Renaissance invente un pont entre l'Antiquité gréco-romaine et la protohistoire moderne sous la figure de l'héritage. Cette opération idéologique permet dès lors et sous cette modalité d'évincer de la mémoire collective une Grèce et une Rome *historiques* tournées vers le Sud de la Méditerranée, l'Afrique du Nord et Constantinople.

Dans la deuxième interprétation, la consolidation de l'hégémonie occidentale moderne est liée à l'émergence du *premier système-monde* – si on se réfère à Fernand Braudel et Emmanuel Wallerstein – formé autour de l'Europe et de la Méditerranée au XVI<sup>ème</sup> siècle. La date est très importante. Même si tout en le reconnaissant ces deux auteurs n'insistent guère sur cet aspect, la montée en puissance économique de l'Europe suit un fait militaire majeur : la

8. Sous le regard du penseur arabo-musulman Ibn Khaldûn, au XV<sup>ème</sup> siècle déjà, les sociétés chrétiennes étaient soumises à des changements « sans équivalent dans les sociétés orthodoxes et dans celles de l'islam ». Cf. Pomian K., *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Éditions Gallimard, 2006, p. 223 ; sur le rôle des Universités dans ce processus, cf. Cheddadi A., *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Éditions Gallimard, 2006, p. 487.

conquête et la colonisation des Amériques<sup>9</sup>. Grâce aux armes et à la supériorité procurée par des siècles de guerres intra et extra-européennes mais aussi à un tragique effondrement démographique, l'Europe colonise les peuples indigènes et leurs terres. Le monde commence à prendre ses contours actuels. Cette annexion, grâce au surplus d'or et d'argent qu'elle exploitera en Amérique, fournira à l'Europe les ressources dont elle manquait cruellement et qui lui permettront d'acheter les produits venant majoritairement de la Chine qui, en 1492 – date de la « découverte » de l'Amérique – possède, avec Beijing (ou Pékin), la plus grande ville du monde<sup>10</sup>. L'Europe sortira ainsi d'une balance commerciale chroniquement déficitaire. Schématisons à l'extrême le circuit inter-civilisationnel qui se met alors en place : l'or de l'Amérique finit en Chine et en Inde via l'Europe. Une triade s'installe qui, sans la remplacer entièrement, bouscule la puissance commerciale des Arabes, avec les routes terrestres qu'ils continuent à contrôler. Nous y reviendrons, mais la conquête de l'Amérique au XVI<sup>e</sup> siècle est aussi le marqueur d'une césure historique dans ses liens avec l'invention du racisme moderne. En tout cas, cet événement va rapidement se lever de fonctions interprétatives colossales : il devient la voie d'une histoire universelle. Au point qu'en 1604 déjà, l'historien huguenot Henri Lancelot de La Popelinière signale la « découverte » de l'Amérique – mais aussi de l'Asie – comme un moyen pour « nous approcher de la perfection de l'histoire »<sup>11</sup>. La « découverte » de l'Amérique

9. Sur l'importance de la « découverte » de l'Amérique par les Espagnols davantage que les conquêtes portugaises comme tournant de l'histoire et du système-monde, cf. Chaunu P., *L'Expansion européenne du XIII<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 1969.

10. Martinotti G., *Sei lezioni sulla città*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 83.

11. Cité in Bertrand R., *L'Histoire à part égales*, Paris, Éditions du Seuil, 2014 [2011], p. 64. Le contraste est vif entre la « découverte » de l'Amérique au XV<sup>e</sup> siècle et la « (re)découverte » de la Chine un siècle plus tard. Dans ce « nouveau monde », l'Europe trouve – ou plutôt se représente – un monde « vide », en fait c'est un monde qu'elle vide symboliquement et pratiquement. « Elle a converti ou tué, sans rencontrer de résistance. Or, voilà que très peu de temps après dans le même siècle, alors qu'elle se tourne de l'autre côté du globe, côté chinois, il lui arrive l'expérience inverse. Ce monde est plein, sa civilisation étonne ; et les missionnaires partis pour l'évangéliser sont obligés de s'habiller à la chinoise, d'apprendre le chinois, de maîtriser les classiques, de respecter les rites », cf. Jullien F. & Marchaisse Th., *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême Occident*, Paris,

annonce donc une histoire-monde. L'importance de l'événement ne doit pas cependant en faire oublier un autre, tout aussi central : l'arrivée en Inde du Portugais Vasco de Gama en 1498. Elle ouvrira une toute nouvelle route commerciale qui contourne le cap de Bonne-Espérance, à l'écart des voies d'échange contrôlées par les Arabes et les villes italiennes, et signale une inflexion hégémonique majeure à leur détriment.

Dernière interprétation enfin, l'hégémonie occidentale moderne est associée à la révolution industrielle (et à la Révolution française) de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Et si bien des historiens préfèrent parler d'intensification des processus déjà existants plutôt que de véritable révolution, se produit dès cette période une accélération visible de l'activité économique en Grande-Bretagne. Un nouveau système industriel se met en place, qui articulera entre elles innovation technologique, division du travail, concentration des manufactures, croissance des villes, expansion des banques et de la finance, augmentation de la population et pour finir transformations dans l'agriculture. C'est une discontinuité productive qui s'affirme par rapport au passé et l'économie britannique la première entre dans une phase que l'on dénommera plus tard *démarrage (take off)* : le pays transite d'une économie à base agricole à une économie industrielle ce qui aura des conséquences colossales. Les changements dans les modes de vie, le sentiment de désorientation des individus, la formation de la classe ouvrière, le mal-être urbain mais aussi la croissance, la richesse de nouvelles puissances associées à l'essor industriel amèneront dès le dix-neuvième siècle à parler d'ère nouvelle<sup>12</sup>.

[2.] Ces récits différents associés à trois dates pour situer la naissance de l'hégémonie occidentale moderne n'en ont pas moins un point commun. Par des voies diverses et sans jamais lui octroyer un rôle actif central, c'est le visage de l'Amérique qui se dessine en filigrane derrière eux. Sa « découverte », menée par un commerçant génois – Christophe Colomb – est l'aboutissement de la Renaissance ; sa conquête est à l'origine d'une nouvelle carte du monde,

---

Éditions du Seuil, 2000, pp. 212-213. L'évocation de François Jullien est incroyablement élusive, voire simpliste, pour ce qui concerne l'Amérique ; elle n'en indique pas moins un contraste vu de l'Occident entre ces deux « découvertes ».

12. Osterhammel J., *La Transformation du monde*, Paris, Éditions Nouveau Monde, 2017 [2009].

connectant de nouveaux peuples sous hégémonie occidentale<sup>13</sup>; sa colonisation enrichira et entretiendra indirectement la puissance productive et commerciale de la Chine. Davantage encore : l'Amérique, en achevant prétendument le tracé des contours du monde (avant même l'inclusion de l'Océanie !), donne forme aux tous premiers récits-monde unifiés de l'humanité ; elle incorpore durablement à une nouvelle hégémonie militaro-économique les indigènes des Amériques et nombre d'habitants de l'Afrique subsaharienne (via l'esclavage surtout) dans une modalité subalterne et exploitée, explicitée par l'invention de la notion de race<sup>14</sup>. En résumé, il faut comprendre avec l'arrivée de l'Amérique une nouvelle étape dans le mouvement des interdépendances réciproques et hiérarchisées dans le monde.

Il reste que la date de naissance de l'hégémonie occidentale moderne n'est pas un passe-temps pour historiens. Les enjeux de généalogie historique sont indissociables d'une géopolitique. Remarque importante qui explique pourquoi, s'agissant de l'instauration de l'hégémonie militaro-commerciale occidentale moderne, la Renaissance n'a pu vraiment se consolider comme date de baptême face aux deux autres malgré son importance dans l'histoire culturelle occidentale.

En revanche, la question se pose pour les deux autres siècles prétendants. Si on retient le XVI<sup>ème</sup> siècle, il faut donc placer les armes à la base de l'hégémonie occidentale moderne. Ce sera donc une hégémonie *militaro-commerciale*. En revanche si l'on retient comme date de naissance la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, le Récit de l'hégémonie occidentale moderne varie. La révolution industrielle, bien plus que la révolution française, est alors à l'honneur. Certes à bien des égards il est légitime de penser que la route vers l'hégémonie ouverte dès le XVI<sup>ème</sup> siècle ne fera que se consolider au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Mais ainsi narrée, la reconstruction est erronée. Les deux récits sont différents et même opposés entre eux – ce dont atteste, on le verra, la thèse de Max Weber sur

---

13. Ajoutons qu'à partir d'un tout autre circuit et pour toutes autres raisons, c'est aussi à partir du XVI<sup>ème</sup> que les échanges entre la Russie et l'Europe commencent à se développer (après la phase liée à l'expansion mongole).

14. Notons cependant que l'esclavage est une institution très ancienne présente tout autant en Afrique qu'en Asie ou en Europe, et qui a existé pendant des millénaires indépendamment de la colonisation moderne occidentale. Cf. Testart A., *L'Institution de l'esclavage*, Paris, Éditions Gallimard, 2008.

l'exceptionnalité du capitalisme. Si celui-ci date l'hégémonie occidentale moderne de la formation des éthiques protestantes au XVI<sup>e</sup> siècle, pour lui le chemin ne passe pas par l'argent et l'or de l'Amérique mais par le travail, la science et la technique. L'invention de la science moderne (autant dans son versant rationaliste qu'empiriste, et surtout ses applications techniques croissantes) prend ainsi une prépondérance toute autre dans ce récit. À cette lumière, les différences entre les civilisations et le très ancien rejet de l'autre (et du barbare) se transmuent en un tout nouveau sentiment de supériorité des uns et d'infériorisation des autres. Le centre de gravité du récit se déplace des armes à l'industrie, dont l'essor rend compte en dernière analyse des conquêtes militaires et des profits commerciaux. Sur ce point, Karl Marx et Max Weber sont en parfait accord. La révolution industrielle serait donc la clé de voûte de l'hégémonie occidentale moderne, plus commerciale que militaire, ou plutôt militaire parce qu'industrielle. En bref, une hégémonie militaro-industrielle unique et sans précédents dans l'histoire. Derrière le baptême de l'Occident moderne et l'interprétation qu'il a voulu donner et imposer ensuite se joue une forme particulière de conscience historique.

[3.] Levons le suspense narratif : au regard d'une discipline comme la sociologie, le second récit a plus de véracité que le premier. En vérité, les deux révolutions – industrielle et française – sont devenues des bornes indépassables de l'historiographie sur laquelle s'est durablement adossé le regard sociologique<sup>15</sup>. Le dix-neuvième siècle verra se répandre et se consolider les colonisations britanniques et françaises de l'Inde à l'Afrique, sans négliger la mise sous tutelle de la Chine, et dans une moindre mesure les colonisations belges ou allemandes. On le verra à la fin du chapitre, la Révolution industrielle (et en partie la Révolution française) sont à la base des grands items narratifs autour desquels s'est cristallisée la thèse de l'exceptionnalité occidentale moderne : unique, endogène, supérieure et en avance.

Certes, et nous y reviendrons dans cet ouvrage, il est possible de critiquer – comme les études postcoloniales et dé-coloniales s'évertuent à le faire depuis quelques décennies – l'arrogance de cette vision de l'histoire. Cependant, à bien y regarder, certains items narratifs se révèlent plus proprement sujets à

---

15. Hobsbaw E., *L'Ère des révolutions*, Paris, Éditions Fayard, 1969 [1962] ; Nisbet R.A., *La Tradition sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, 1984 [1966].

critique que d'autres. L'hégémonie occidentale moderne n'est pas unique – il suffit de penser à l'histoire précédente. Elle n'a pas été endogène, tant sa puissance dépendait jusqu'à un certain point, (cela reste l'objet de maintes controverses), d'extorsion et d'exploitation d'autres peuples. En revanche, il est bien plus difficile de nier le différentiel de puissance militaro-industrielle sur lequel cette hégémonie s'est assise. Dans nombre d'études à vocation surtout critique, cette dimension est trop souvent négligée quand elle n'est pas déniée. Pourtant l'indiscutable différentiel de puissance dont l'Occident moderne a joué reste la donne historique massive de ces derniers siècles. Comme toute domination, l'hégémonie occidentale moderne a été accompagnée de manifestations idéologiques et d'arrogance culturelle ; mais leur critique ne doit pas servir de prétexte pour abolir une histoire longtemps faite sous son emprise. C'est par ce différentiel, à bien des égards inédit, que la révolution industrielle a permis de saisir que l'hégémonie occidentale moderne ne se bornera pas à imposer une domination ; elle sera aussi un projet plus ou moins conscient et volontaire d'oubli des autres – de leurs réalités, de leurs regards, de leurs versions de l'histoire. Comme le signale Pierre Chaunu dans le récit des expansions occidentales, ce n'est pas moins de 55% de l'humanité qui est oubliée<sup>16</sup>.

Autant le dire alors clairement : la *réalité* de l'hégémonie occidentale moderne a été telle, on le verra au chapitre 3, qu'au XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles la plupart des élites dans le reste du monde (des Égyptiens aux Chinois, en passant par les Russes et les Japonais, les Latinoaméricains ou les Turcs) ont toutes voulu s'approprier ce qui était pour elles à l'origine d'un différentiel de puissance : la technique, l'industrie, la culture, les institutions. Se focalisant à l'extrême sur de légitimes considérations idéologiques et culturelles et s'efforçant de déconstruire l'emprise des stéréotypes négatifs introjectés par tant de peuples, les travaux critiques finissent parfois par oublier la réalité – économique et militaire – du différentiel sur lequel s'est instaurée cette hégémonie.

### **Les Autres après la « découverte » de l'Amérique**

Le sentiment de supériorité des Occidentaux s'est surtout forgé autour de l'invention de la notion de race et autour de la puissance industrielle et technique : avec d'une part, la « découverte » puis la conquête de l'Amérique

---

16. Chaunu P., *op.cit.*, p. 260.

au XVI<sup>ème</sup> et XVI<sup>ème</sup> siècles et d'autre part, la formation de la science moderne et la révolution industrielle au XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles.

La « découverte » de l'Amérique entraîne une profonde modification dans la construction stéréotypée de l'Autre. Fruit d'un hasard de navigation et d'un baptême improbable de ces terres et de ces habitants (« Inde », « indiens »), cette invention de l'Autre engendre un imaginaire de longue portée dans le récit occidental moderne.

Il est important de bien comprendre la spécificité historique de l'invention du Grand Autre qui s'opère à la suite de la « découverte » de l'Amérique. À propos des conquêtes et de la cruauté des conquérants, les récits historiques se suivent et se ressemblent. Chaque fois la structure narrative est la même. Il existe d'une part des narrations soulignant tour à tour *et la tolérance et la cruauté* de chaque nouvelle civilisation conquérante. Il en existe d'autres décrivant *ou bien* la cooptation *ou bien* la décapitation par elle des élites locales. Les Romains sont ainsi alternativement cruels envers les Étrusques et les Carthaginois – qu'ils veulent éradiquer –, mais tolérants avec les Égyptiens. Les Mongols, en dépit de ce qu'une certaine mémoire historique (établissant d'ailleurs un très contestable lien entre les *barbares* Attila, Gengis Khan et Tamerlan) véhicule encore, inscrivent leurs actions dans cette dualité narrative. En fait, ils ont été plutôt respectueux des croyances religieuses tout en cherchant à effacer – violemment – les différences ethniques entre les peuples conquis (parfois obligés d'adopter leurs coutumes et leurs vêtements).

L'attitude quasi universelle de rejet de l'altérité ou du moins de suspicion devant l'autre prend cependant une toute autre dimension après la « découverte » de l'Amérique. L'Autre dont il est alors question crée un véritable principe de démarcation non seulement historique, mais proprement épistémologique et anthropologique. L'humanité se divise en deux blocs. D'un côté l'Occident ; de l'autre, les Autres.

À la base de l'invention du Grand Autre, aspect bien souligné par le tournant épistémique postcolonial, notamment dans la perspective décoloniale, se trouve une affirmation centrale : la production raciale des individus et ses effets sur l'épistémologie moderne et sur la *colonialité* du pouvoir<sup>17</sup>. Si la

---

17. Quijano A., « Colonialidad y modernidad/racionalidad » in *Perú Indígena*, vol. 13, n° 29, 1992, pp. 11-20 et « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina » in

« découverte » de l'Amérique s'inscrit dans le fil des grandes explorations du XV<sup>ème</sup> et du XVI<sup>ème</sup> siècles, ses conséquences se révéleront déterminantes autant pour ce qui relève de l'économie que de l'invention de la notion de race. De manière massive, à travers des processus historiques quelques peu différents, deux civilisations – les Indigènes en Amérique et les Africains sub-sahariens – connaîtront durablement dès cette période une connexion subalterne à l'histoire du monde. En tout cas, si l'esclavage précède cette période, c'est bel et bien dans la continuité de cet événement que se produit la période moderne de l'esclavage africain. Rien d'étonnant alors que la ligne de la race ait été évoquée par William Du Bois, Edward Franklin Frazier ou Frantz Fanon, en tant qu'élément fondateur d'une phénoménologie des subalternes et qu'elle ait été aussi mobilisée comme matrice générale d'une critique épistémologique de l'Occident moderne par les décoloniaux<sup>18</sup>.

Mais il faut bien cerner dans toute sa complexité la question de ce Grand Autre. Il sera moins l'objet d'un rejet univoque que d'un sentiment ambivalent – tour à tour porteur de l'image du bon sauvage et du Paradis, ou de la barbarie et du vice. Des éléments décisifs de l'imaginaire occidental de la modernité, notamment la dialectique de l'attraction et du rejet du Sauvage, prennent forme autour de ce récit. Personne n'a mieux résumé ce processus qu'Edmundo O'Gorman : l'Amérique a moins été découverte qu'inventée<sup>19</sup>. Processus historique d'invention que l'on a, par la suite, appris à reconnaître pour bien d'autres régions du monde<sup>20</sup>. Pour Edward Said, l'orientalisme, entreprise essentiellement anglaise et française, réside dans la construction de l'histoire autour d'une imagerie.

---

Lander E. (ed.), *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CLACSO, 2003 [2000], pp. 201-246.

18. Dans la démarche décoloniale, développée souvent par des auteurs ayant un lien avec l'Amérique latine, la révolution épistémologique s'enracine dans le dévoilement de l'« oubli » de la question raciale par le récit moderne. Cf. Lander E. (ed.), *op. cit.* Pour la sociologie noire aux États-Unis, cf. Saint-Arnaud P., *L'Invention de la sociologie noire aux États-Unis d'Amérique*, Laval, Les Presses de l'Université Laval, 2003.

19. O'Gorman E., *La invención de América*, México, F.C.E., 1958.

20. Said E.W., *L'Orientalisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2005 [1978] ; Mudimbé V.Y., *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988 ; Crane R., *Inventing India*, Basingstoke, Macmillan, 1992.

L'image du Grand Autre a pour l'essentiel été produite par des Européens qui fabriquent des stéréotypes sur les autres civilisations à partir d'un monopole effectif de la parole. Ce sont eux qui, au milieu de profondes discussions et contradictions, vont établir les contenus de cette altérité. Cela commence avec les carnets de voyage de Christophe Colomb ou les chroniques des *conquistadores*, cela continue avec Michel de Montaigne ou Thomas More, Bartolomé de las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda, Jean-Jacques Rousseau, bien sûr, mais aussi Daniel Defoe, Georg W.F. Hegel ou Karl Marx, sans oublier les débats sur l'esclavage. Comme le montre la diversité de ces noms, il serait erroné de voir dans ces écrits une idéologie unique, contrairement à ce qu'une certaine tradition critique tend souvent à affirmer. En partant de la révision critique de la face sombre de la modernité occidentale, les études décoloniales ont tendance à minimiser, voire nier, les débats internes de l'Occident moderne<sup>21</sup>. Si la percée progressive de l'égalité pour certains s'y est longtemps accompagnée de l'exploitation des autres, si ce n'est appuyée sur elle, cette réalité géopolitique ne permet toutefois pas de conclure à l'existence d'une idéologie occidentale unique et encore moins à l'incapacité de l'Occident de faire un retour critique sur sa propre histoire. La sensibilité historique actuelle et surtout le souci de la commune humanité doivent en tout cas beaucoup aux débats et aux luttes que le stéréotype du Grand Autre a suscités. Malgré cela, il est difficile de ne pas reconnaître que l'invention de l'Autre a fini par introniser un stéréotype où différence rime avec subordination. En fait, comme le résume Homi Bhabha, le processus a été traversé par une formidable tension logique : l'Autre est un Autre radicalement différent de soi, pourtant en dépit de cette altérité foncière la pensée occidentale

---

21. En partant par exemple du constat que l'institution politique de l'égalité en Occident a coïncidé avec l'exclusion de certains autres de l'humanité, via leur infériorisation raciale, la critique décoloniale invalide toute prétention d'universalité ou d'émancipation dans la vision occidentale. Cependant, affirmer que le sujet de l'humanisme *est* le sujet de l'impérialisme, que le je pense cartésien implique le *je conquistador* est un raccourci contestable. Cf. Dussel E., 1492. *El encubrimiento del Otro*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés-Plural Editores, 1994. Homogénéiser à ce point la tradition occidentale est une affirmation tout aussi idéologique que celle imposée jadis par le projet colonial. Pour une analyse critique, cf. Amselle J.-L., *L'Occident décroché*, Paris, Éditions Stock, 2008.

moderne est réputée capable de le connaître et de le classer<sup>22</sup>. Or même hiérarchisées entre elles, les interdépendances sont réciproques : cela a parfois été négligé, mais les peuples conquis ont tout autant que les Occidentaux fabriqué un imaginaire de l'Autre – et spécifiquement de l'Occidental – autour de leurs récits autocentrés de l'histoire.

À la racine du sentiment de supériorité occidental moderne se trouve donc un différentiel de puissance – notamment militaire – qui alimente une structuration nouvelle entre les peuples. Si le foyer initial de cette représentation de l'Autre en tant qu'altérité radicale (via son infériorisation raciale) se consolide lors de la conquête de l'Amérique et se cristallise dans la traite des esclaves noirs par laquelle elle se prolonge, ce qui se met alors en place est infiniment plus large : il y va d'un véritable système de perception par grades des êtres humains qui fait souvent de la race et de l'ethnie le véritable principe de la hiérarchie des êtres – par exemple, si les femmes blanches sont au-dessous des hommes blancs, elles sont au-dessus des hommes des autres races. C'est en s'appuyant sur cette représentation que les Hommes blancs occidentaux modernes se sont d'ailleurs souvent investis de la mission de sauver les Femmes de couleur de l'emprise des Hommes de couleur<sup>23</sup>. Mais cela ne doit pas faire oublier qu'en Occident *aussi*, bien des individus seront décrétés incapables d'être de « vrais » individus. Pour eux également – on le néglige souvent –, il a fallu construire des figures de déchéance et d'échec.

L'infériorisation de l'Autre a souvent pris le pas, pratiquement, sur l'affirmation de l'Individu souverain et désormais, et après plusieurs décennies de discours critique, on sait que l'invention de l'autre est loin d'être un facteur mineur dans la construction de soi. En fait, l'un suppose l'autre, pas forcément d'un point de vue logique, mais en tout cas historiquement et sociologiquement. Hors de l'Occident moderne, et en continuité avec la thèse du racisme, n'existaient que des individus soumis à la collectivité et décrétés incapables d'être véritablement des individus. Il a fallu alors inventer les autres mondes (l'Amérique, l'Orient ou l'Afrique) comme autant de copies ratées de l'Occident.

---

22. Bhabha H., *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994, pp. 70-71.

23. Spivak G.C., « Can the Subaltern Speak ? » in Nelson C. & Grossberg L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, 1988, p. 296.

## La vérité, la révolution industrielle et les autres

La seconde source du sentiment de supériorité occidental sera historiquement plus consistante. La Révolution industrielle et la connaissance scientifique (l'essor en fait de ce que l'on dénommera bien plus tard les technosciences) vont se révéler inséparables d'une dévalorisation radicale des autres formes de connaissance. C'est parce qu'ils ont le sentiment profond d'avoir un accès privilégié à la vérité et à la réalité objective du monde, et grâce au différentiel de puissance (militaire et technique) que cela leur transmet que les Occidentaux modernes se posent des questions inédites sur les croyances des autres sur des bases toutes nouvelles.

En fait, si les deux processus s'entremêlent étroitement il s'agit de deux ordres de réalité différents qu'il convient d'analyser successivement.

[1.] Commençons par les croyances des autres : comment peut-on croire (ou avoir cru) à l'action plus ou moins ordinaire d'entités invisibles ? En fait, cette question se décline à l'infini : quelle réalité prête aux mythes des ancêtres ? Aux miracles racontés dans les grands récits religieux ? Sont-ce des constats littéraux d'un monde *alors* effectivement peuplé par des dieux ? Ou bien de simples allégories ou métaphores d'une tradition orale à vocation pédagogique ? Font-ils la preuve d'une pensée du mythe différente, opposée au logos ? Sont-ils une expression de la naïveté populaire ? Une idéologie ?<sup>24</sup> À partir du XVII<sup>e</sup> siècle et de la consolidation de la science dans l'Occident moderne, puis de son institutionnalisation, il deviendra progressivement fréquent puis évident d'affirmer les croyances contraires à *cette* représentation du monde comme des superstitions.

Un certain nombre de notions, y compris dans les sciences sociales – pensons par exemple à la notion de fonction latente – s'efforcent de donner

24. Nous sommes ici sur un terrain que Paul Veyne a bien su explorer en montrant que « les Grecs ont une manière, la leur, de croire à leur mythologie ou d'être sceptiques » (cf. Veyne P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p.15). Et il affirme que le statut d'une « fiction » ne prend son sens que dans le rapport collectif que les individus entretiennent avec elle – en tant que fiction – à partir du monde qui est le leur (c'est-à-dire, à partir de la manière dont ils tracent justement la frontière entre réalité et fiction). « L'objet n'est jamais incroyable en lui-même et son écart avec « la » réalité ne saurait nous choquer, car nous ne l'apercevons même pas, les vérités étant toutes analogiques » (*ibid.*, p. 33).

une version compréhensible de ces erreurs. Rappelons le raisonnement de Robert Merton<sup>25</sup>. En postulant d'emblée nulle, ce qui à ses yeux est alors une évidence, l'efficacité causale du rituel de la danse pour amener la pluie pratiquée par certains indigènes, il s'interroge sur les raisons fonctionnelles de cette coutume si mystérieuse. La possible incidence factuelle étant écartée, sa véritable fonction se doit d'être d'un autre ordre : puisqu'elle ne peut pas amener la pluie, qu'elle n'a pas conformément avec l'explication donnée par la science moderne ce qu'il dénomme la fonction manifeste du rituel, la pratique en détient cependant une autre, celle de souder le groupe face à l'épreuve d'une sécheresse ou de calmer l'inquiétude collective quant au non-avènement de la pluie, ce qu'il dénomme alors fonction latente et véritable fonction du rituel à ses yeux. Les représentations propres à une société sont recatégorisées – et réévaluées – à partir d'un autre univers de savoir. Une différence proprement épistémologique s'établit ainsi entre ceux qui ont accès au vrai et au réel, à une nature objective issue du regard de la science moderne occidentale et ceux qui, au contraire, restent accolés à la représentation d'une nature animée et enchantée propre à d'autres cultures (ou à la propre culture occidentale à d'autres périodes de son histoire !).

Nous sommes là devant une des plus importantes coupures introduites dans l'histoire par l'hégémonie moderne occidentale : la représentation d'un monde dans lequel, grâce à la science moderne avant tout, il serait possible d'instaurer sur de seules bases factuelles et révisables une ligne de partage solide entre la réalité et les fables. C'est donc sur une particulière épistémologie de la vérité que s'est élaborée une certaine version de la supériorité occidentale : là où les autres, tous les autres (y compris les Occidentaux avant l'ère moderne) baignent dans les fantaisies et l'obscurantisme, les modernes, eux et seulement eux, seraient maîtres de la vérité du monde.

Pourtant à bien y regarder, le sentiment de supériorité des Occidentaux repose largement, au-delà des redoutables questions épistémologiques posées par les différentes visions du monde, sur une caractéristique autrement plus palpable de la science et de la technique modernes, à savoir la supériorité de leur puissance pratique. Autant dire que l'histoire de la supériorité par la

---

25. Merton R.K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Librairie Plon, 1965 [1949].

Vérité s'entremêle à un autre récit, celui de la supériorité grâce à la Puissance pratique. Et c'est bien cette dernière qui a triomphé dans le monde contemporain. La supériorité n'est pas adossée sur les fondements de la Vérité (le Grand récit de la modernité selon Jean-François Lyotard), mais sur un différentiel d'efficacité et de puissance.

[2.] Il faut attendre le dix-neuvième siècle pour voir la connaissance scientifique, activement prise en charge par les institutions étatiques modernes (à propos des questions d'hygiène entre autres et plus tard de santé) devenir épistémologiquement hégémonique, et cela en lien avec l'affirmation d'un esprit positiviste. Mais surtout attendre ce dix-neuvième siècle pour assister vraiment à l'articulation croissante entre science et technique. C'est autour de cette dernière et de la puissance qu'elle promet – et transmet – que finissent par faire système l'idée de Progrès, la science moderne et une certaine philosophie de l'histoire. La science moderne est perçue – et s'auto-perçoit – comme une source de libération de toutes les limites imposées jadis par l'ignorance ; de manière encore plus décisive, elle sera dès le dix-neuvième siècle, notamment à mesure que les effets de la première puis de la seconde révolution industrielle se répandent, à la racine d'une promesse prométhéenne illimitée. L'articulation entre la science et l'industrie via le projet qui anime la technique – la construction d'un monde différent capable de se superposer en quelque sorte au monde existant – marquera à jamais le monde et finira par se loger au cœur de l'hégémonie occidentale moderne.

Le programme moderne de la technique – et la particulière association qu'elle assure entre science et industrie – est indissociable de l'imaginaire de la puissance instrumentale de l'individu occidental. Dans ce sens, Martin Heidegger a eu raison d'évoquer, à propos de la technique, sa double dimension instrumentale et anthropologique<sup>26</sup>. Là où les anciens attendaient une bonne récolte en se vouant éventuellement aux dieux, les modernes calculent, interviennent, contrôlent et transforment la nature pour satisfaire leurs besoins. Le monde est conçu comme un lieu d'expression de la volonté de puissance ; avec la technique, le subjectivisme moderne atteint son apothéose<sup>27</sup>.

---

26. Heidegger M., « La question de la technique » in *Essais et conférences*, Paris, Éditions Gallimard, 1958 [1953], pp. 9-48.

27. Heidegger M., « L'époque des conceptions du monde » in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Éditions Gallimard, 1962 [1938].

La différence entre l'objet et le sujet s'abolit au nom de la volonté de ce dernier de transformer l'objet à sa guise. La nature, la *physis*, n'est plus le fondement de l'être ; sa place est occupée par le sujet qui se place au véritable fondement de la réalité ; réalité qu'il est capable de plier à ses desseins grâce à ses potentialités techniques. Le culte voué depuis deux siècles par les modernes au progrès et à son incarnation dans la technique est l'expression maximale de ce projet illimité de pouvoir. La technique s'insère ainsi au cœur de ce qui, selon Hannah Arendt, est le grand signe de la condition humaine dans les temps modernes – le primat indiscutable de la *vita activa* sur la *vita contemplativa*, et surtout celle d'une *vita activa* où la *praxis* politique cède le pas à la *poiesis* technique<sup>28</sup>.

Progressivement d'abord, de façon exponentielle par la suite, la révolution industrielle structure véritablement la vie des sociétés modernes occidentales. La technique fait système avec l'économie. Une nouvelle vision de l'ordre social voit le jour autour d'une « harmonie naturelle des intérêts », imposant une toute nouvelle représentation anthropologique – celle des individus en tant que sujets économiques agissant sous l'emprise de l'intérêt – l'*homo oeconomicus*. Grâce à cette vision, c'est tout un pan des actions sociales qui s'émancipe de la religion, de la morale, de la tradition, à terme de la politique, et finit par être conçu exclusivement à partir de l'intérêt<sup>29</sup>. L'économie devient à la fois un domaine autonome et un regard spécifique : les préceptes traditionnels y seront jugés inutiles et même parfois contreproductifs. C'est bien sûr la *Fable des abeilles* de Bernard Mandeville qui en 1714 exprime le mieux ce mouvement : les intérêts égoïstes – les vices privés – engendrent le bien commun.

Pour la première fois, les fondements de la cité ne se trouvent plus dans la politique ou les valeurs morales mais dans la quête de son propre intérêt par chacun. L'ordre du monde repose sur une anthropologie bien particulière. C'est celle toute nouvelle de l'intérêt qui s'impose avec l'idée du marché, dont la forte séduction provient du fait qu'elle est en phase avec une perception des Temps modernes, celle de l'existence d'individus propriétaires d'eux-mêmes

---

28. Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Éditions Pocket, 1994 [1958].

29. Hirschman A.O., *Les Passions et les intérêts*, Paris, Presses universitaires de France, 1980 [1977] ; Dupuy J.-P., *Le Sacrifice et l'envie*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1992.

et indépendants les uns aux autres qui, tout en poursuivant librement des fins personnelles parviennent à un résultat contre-intuitif, la production d'une harmonie supérieure<sup>30</sup>. Le marché ainsi compris élargit alors, Pierre Rosanvallon l'a bien souligné, son horizon significatif : il est la réponse aux problèmes non résolus posés par les théoriciens politiques du contrat social au XVII<sup>ème</sup> et du XVIII<sup>ème</sup> siècle : la question de la guerre et de la paix entre les nations et celle du fondement de l'obligation du pacte social<sup>31</sup>.

Pourtant, même interprétée en termes émancipatoires, l'idée du marché est ambivalente. Si d'un côté elle permet une émancipation de l'économie et des hommes à l'égard de la morale et de l'ordre hiérarchique traditionnel, de l'autre elle les subordonne aussi à des mécanismes implacables<sup>32</sup>. Sous l'angle économique, les relations sociales sont transformées en échanges naturels et les relations aux choses prennent sur les relations entre les hommes. Le domaine économique participe ainsi à la consolidation d'un des grands traits distinctifs de la modernité occidentale – le triomphe de la rationalité (instrumentale)<sup>33</sup>. Le calcul remplace (et déplace) la tradition. La logique à l'œuvre dans l'économie s'identifie à la logique d'action propre à la modernité ; le mode économique devient un type normatif d'action. Les sociétés modernes, et seulement elles, s'orienteraient donc à partir de tout autres principes que les sociétés traditionnelles. Pour reprendre l'expression consacrée de Karl Polanyi, c'est *La Grande Transformation*.

Pour ce qui nous intéresse ici, cette transformation est indissociable d'une hégémonie moderne occidentale qui trouve son épicentre autour d'une formidable *expansion de la production et de la productivité* à la suite de la première et surtout de la deuxième révolution industrielle. Comprendre le

---

30. Macpherson C.B., *La Théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Éditions Gallimard, 2004 [1962].

31. Rosanvallon P., *Le Libéralisme économique*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

32. Dumont L., *Homo Aequalis I*, Paris, Éditions Gallimard, 1985 [1977], p. 84.

33. Comme le souligne de façon critique Maurice Godelier en s'appuyant sur un large échantillon d'auteurs (Max Weber, Werner Sombart, Walt Rostow, Oskar Lange) la rationalité économique, ou la rationalité tout court, naît avec le capitalisme, lequel développant les relations marchandes et monétaires rend nécessaire et évidente l'idée d'une optimisation du profit. Cf. Godelier M., *Rationalité et irrationalité en économie*, Tome 1, Paris, Éditions Maspero, 1969, p. 25.

surcroit de puissance produit par les révolutions industrielles n'a rien de mystérieux. Malgré l'essor très ancien des techniques tout au long de l'histoire, les « énergies » à proprement parler disponibles s'étaient limitées aux vents, à l'eau ou au feu partiellement, et à la force humaine et animale. La machine à vapeur, puis l'utilisation du charbon et du pétrole, et bien sûr l'électricité, les forces magnétiques ou le nucléaire bouleversent cette donne millénaire. L'énergie c'est la puissance. Le différentiel de maîtrise que les sociétés européennes acquièrent au niveau de l'utilisation et de l'exploitation industrielle de l'énergie (associé et prolongé par la mise en œuvre de nouvelles organisations du travail) leur donnera un véritable surcroit de puissance vis-à-vis des autres civilisations.

Évoquons rapidement en quelques chiffres les conséquences induites par les gains de productivité. Angus Maddison calcule ainsi, par exemple, que la richesse passe (en dollars de 1990) de 117 milliards en l'an mil à 694 milliards en 1820 au début donc du cycle de l'ère industrielle, puis à 33'726 milliards en 1998<sup>34</sup>. Que le lecteur ne se perde pas dans un labyrinthe de chiffres : pendant huit siècles, la richesse du monde se multiplie sept fois ; dès l'avènement de la révolution industrielle, et en moins de deux siècles, elle se multiplie presque cinquante fois. Dans la même veine, Tim Jackson parvient à affirmer que « l'économie mondiale est aujourd'hui 68 fois plus grande qu'en 1800 »<sup>35</sup>. Avec une inquiétude de même nature, plusieurs études se sont penchées sur les différentiels de revenu par tête d'habitant au long de l'histoire. Vers 1700 ou 1750, certains auteurs calculent un écart entre régions de 1 à 2,5 ; mais bien d'autres en donnent des estimations plus serrées : de 1 à 2,2 (David Landes), de 1 à 1,24 (Simon Kuznets) et même de 1 à 1,1 ou 1,3 (Angus Madison)<sup>36</sup>. Autant le dire simplement : jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle les écarts entre régions mesurés en termes de PIB ou en termes de revenus par tête d'habitant

---

34. Maddison A., *L'Économie mondiale. Une perspective millénaire*, Centre du Développement de l'OCDE, 2001, p. 28. Bien entendu ces chiffres, s'agissant de périodes historiques aussi diverses, sont sujets à caution ; ils n'en donnent pas moins une idée des évolutions.

35. Jackson T., *Prospérité sans croissance*, Bruxelles, Éditions De Boeck, 2010 [2009], p. 24.

36. Pour ces chiffres, Frank A.G. ReORIENT. *Global Economy in the Asian Age*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1998, p. 173.

étaient faibles<sup>37</sup>. Davantage encore, en ce qui concerne les revenus des habitants à proprement parler, certains spécialistes calculent que, vers 1800, ils étaient plus élevés en Chine et même dans certaines régions de l'Inde qu'en Europe<sup>38</sup>.

Mais donnons d'autres chiffres : aux États-Unis, le PIB par tête d'habitant ajusté à l'inflation est passé au long du XX<sup>ième</sup> siècle de 4'800 à 31'500 dollars. De façon encore plus spectaculaire : à peine 10% de la population la plus riche en 1900 avait des revenus supérieurs – en dollars constants – au seuil de pauvreté de l'an 2000<sup>39</sup>. La cause est toujours identique : les gains de productivité. Dans la même perspective, d'autres études ont pu ainsi montrer qu'entre l'an 500 et 1500 la croissance du PIB par tête d'habitant en Europe a été proche de zéro<sup>40</sup>. Par contraste les gains de productivité au XX<sup>ième</sup> siècle ont été tels que dans sa seule seconde moitié, les revenus par habitant à échelle mondiale ont presque quadruplé<sup>41</sup>. Jean Fourastié est devenu célèbre en établissant l'explosion des courbes de croissance de ce siècle : la richesse produite a été multipliée par dix, les kilomètres parcourus par neuf et – dans les pays développés – la durée de vie a été augmentée de 40%<sup>42</sup>.

Ces incroyables différentiels en termes de bien-être matériel se traduisent également, c'est le plus important pour ce qui nous concerne ici, en indéniables différentiels de puissance entre civilisations. Ce n'est en effet que vers 1800, à la suite de la révolution industrielle, que les écarts entre pays deviennent hautement significatifs.

37. C'est en s'appuyant sur ce type d'études que Daniel Cohen a pu conclure à une relative égalité de richesse entre nations jusqu'à la fin du XVIII<sup>ième</sup> siècle. Kenneth Pomeranz souligne aussi que, vers 1800, l'Orient et l'Occident sont encore très proches au point de vue économique. Cf. Cohen D., *Richesse du monde, pauvreté des nations*, Paris, Éditions Flammarion, 1997 et Pomeranz K., *Une Grande divergence*, Paris, Éditions Albin Michel, 2010 [2000].

38. Frank A.G., *op. cit.*, pp.174-175.

39. Wheelan Ch., *Naked Economics*, New York, W.W. Norton Company, 2002, chapitre 6.

40. Galor O. & Weil D.N., « Population, Technology and Growth : From Malthusian Stagnation to the Demographic Transition and Beyond » in *American Economic Review*, vol. 90, n° 4, September 2000, pp. 806-828.

41. Brown L.R., *Basculement*, Bernin, Souffle court éditions, 2011, p. 22.

42. Niveau M. & Crozet Y., *Histoire des faits économiques contemporains*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

En résumé le regard scientifique, progressivement institutionnalisé au point de devenir hégémonique dans l'Occident moderne d'abord puis on le verra dans tout le monde contemporain, est indissociable d'une modalité de réfutabilité épistémologique censée être supérieure à toutes les autres formes de connaissance, parce qu'objective et réelle mais aussi dotée de plus de traductions techniques et industrielles. Il y va de l'une des grandes origines de la supériorité des Modernes. Au fond, la complexité et la subtilité des controverses ontologiques et épistémiques se dissolvent devant la réalité des rapports de force sociaux. Personne n'a jamais donné une représentation aussi simple et brutale de cet écart que Steven Spielberg, dans son film *Indiana Jones à la recherche de l'Arche perdue*, lors du face-à-face entre un guerrier armé d'un énorme cimeterre qui, en dépit de la férocité de son expression et de ses gestes, se fait tuer d'un simple tir de revolver par Indiana Jones. C'est *in fine* sur cette réalité qui s'est bâti le sentiment de supériorité de l'Occident moderne. Différentiel de puissance dont les autres civilisations auront très rapidement conscience, comme en attestent les missions envoyées en Occident dès le dix-neuvième siècle par les Égyptiens ou les Japonais afin d'en appréhender les techniques.

### **Stéréotypes civilisationnels et césure moderne**

La césure a été profonde et durable. Longtemps la représentation du monde s'est structurée autour de l'existence de différentes civilisations, considérées comme culturellement diverses voire incompatibles entre elles, et sur le fond d'une *relative rareté* d'échanges ou de contacts. Il a ainsi souvent été question d'appréhender les civilisations comme étant dotées d'un noyau dur culturel – très souvent en lien avec une composante religieuse, à laquelle on a accordé implicitement, et plus souvent explicitement, une fonction déterminante.

Tout en se concevant comme différentes, hermétiques et incommensurables, ces civilisations n'ont donc cessé de se comparer avec plus ou moins de vigueur, chacune fabriquant des représentations positives d'elle-même et des stéréotypes négatifs sur les autres, plus ou moins semblables d'ailleurs. Au IX<sup>ème</sup> siècle apr. J.-C. par exemple, des prosateurs arabes et persans classent déjà les mérites des différents peuples : les Arabes sont courageux et généreux ; les Persans, diplomates ; les Grecs, philosophes ; les Indiens, sorciers ; les Chinois, d'habiles artisans ; durs à la tâche, les Noirs et les Turcs sont

décrits comme de sauvages guerriers<sup>43</sup>. Cela peut être quelque peu déroutant, mais ce qui est universel dans l'histoire est la commune vocation des civilisations, sinon à se rejeter réciproquement, du moins à produire des stéréotypes sur l'altérité. Les barbares sont toujours les autres. Il s'agit d'une dialectique fort bien établie par les anthropologues et les historiens : la représentation de l'Autre comme barbare, sauvage, violent et cruel et surtout manquant de valeurs est une constante historique.

Or ce travail de stéréotypie des autres a longtemps opéré à l'intérieur de limites évidentes. Dans leur majorité les autres étaient loin et rares les contacts ou les échanges avec eux. Si le commerce n'était pas absent, c'est la guerre et la conquête qui ont pendant longtemps organisé les relations entre civilisations. Elles se jugent et se jaugent entre elles sur cette réalité-là : l'autre – conquérant ou conquis – est un barbare ; les civilisations hégémoniques tour à tour respectent – ou non – les dieux et les coutumes des civilisations vaincues ; la tolérance, avec la cooptation des élites conquises, alterne avec la violence et la mise à mort des Rois déchus. Dans tous les cas les stéréotypes se renforcent : c'est ainsi, qu'après plusieurs siècles de domination les Romains avaient développé un tel sentiment de supériorité envers les Barbares – notamment les Germains – qu'à suivre certains historiens, elle les aurait rendus aveugles devant leur essor (dès le III<sup>ème</sup> siècle apr. J.-C.), minimisant le risque qu'ils représentaient pour l'Empire<sup>44</sup>.

C'est dans cette longue filiation, et en continuité sur bien des points avec ces thématiques, qu'il faut comprendre le changement que l'avènement des temps modernes (la « césure moderne ») amène au niveau de la stéréotypie entre civilisations. L'Occident moderne impose une nouvelle forme de dichotomie civilisationnelle et surtout développe à travers elle des sentiments croisés de supériorité et d'infériorité<sup>45</sup>. Les différences entre civilisations se

---

43. Lewis B., *Race et couleur en pays d'Islam*, Paris, Éditions Payot, 1982.

44. Heather P., *Rome et les Barbares*, Paris, Alma Éditeur, 2017 [2005], chapitre 2.

45. Sous cette modalité la distinction se cristallise vraiment autour de la modernité et pourtant, elle avait déjà eu quelques antécédents. Cette opposition n'est pas en effet sans rappeler la dualité des concepts d'Orient et d'Occident présente chez le perse Ibn Sinâ, dit Avicenne en Occident (980-1037), qui distinguait entre un « Est » (un Orient), monde des lumières et des anges et un « Ouest » (occidental), monde sublunaire et en déclin. Cf. Amir-Aslani A., *De la Perse à l'Iran*, Paris, Éditions L'Archipel, 2018, pp. 111-112.

transmuent en affaire explicite de hiérarchie. Se généralisent ainsi les divisions qui opposent par exemple un Occident « rationaliste » à un Orient « religieux et mystique »<sup>46</sup> ou à une Afrique « sauvage et vierge », ou encore, variante tout aussi habituelle, un Occident « agressif » et « matérialiste » à la culture de l'« harmonie » confucéenne. Notons-le : devant la contrainte d'une situation d'asymétrie de pouvoir, les stéréotypes des dominés visent souvent à établir une voie spirituelle supérieure à celle de l'Occident. À propos de la civilisation japonaise, Pierre-François Souyri résume ainsi le noyau de bien de ces représentations : « émergea alors l'idée que l'Asie avait formé des personnalités de premier plan dans le domaine de la spiritualité, là où l'Occident avait surtout formulé des discours dans le domaine de la politique, de la science et de la technique »<sup>47</sup>. Des oppositions du même type sont présentes chez les intellectuels en Afrique subsaharienne, chez Senghor, par exemple, lorsqu'il parle de « l'émotion nègre et de la raison hellène » ou dans la proposition de *Post-colonie* d'Achille Mbembe, qui donne une toute nouvelle version de la sauvagerie africaine. En Amérique latine on trouve aussi une dichotomie semblable dès l'œuvre *Ariel*, de José Enrique Rodó, publiée en 1900 et qui cristallise – notons-le – moins une opposition à l'Occident tout court qu'une confrontation entre deux Occidents, une Amérique anglo-saxonne « froide et instrumentale » et une Amérique latine « sensuelle et spirituelle » ; entre l'Amérique propre aux cultes protestants et celle de la contre-réforme catholique<sup>48</sup>.

---

46. Corm G., *Pensée et politique dans le monde arabe*, Paris, Éditions La Découverte, 2016, p. 99 et suivantes.

47. Souyri P.-F., *Moderne sans être occidental*, Paris, Éditions Gallimard, 2016, p. 244.

48. De Domingo Faustino Sarmiento à Claudio Véliz, en passant par José Enrique Rodó ou José Martí, l'histoire intellectuelle et politique de l'Amérique latine regorge d'oppositions de ce type – entre deux Occidents. Le recours à de telles divisions est fréquent, non seulement à propos de la construction d'un ensemble de stéréotypes envers l'Amérique anglo-saxonne mais aussi au travers d'une longue tradition d'études sur l'identité ou le caractère national. Ce serait une erreur d'accorder trop de vérité à ces stéréotypes, mais leur action performative est réelle, d'autant plus que de l'autre côté du Rio Grande bien des auteurs s'efforcent toujours d'expliquer le différentiel politique et économique entre les « deux » Amériques, anglo-saxonne et latine, par le rôle inégal des institutions. Cf. Fukuyama F. (ed.), *Falling Behind*, Oxford, Oxford University Press, 2011 [2006]. Notons par ailleurs qu'on retrouve bien des réflexions semblables à propos du développement inégal entre

Peu ou prou toutes les régions du monde seront aux prises avec ces dialectiques. La mise à l'écart des autres civilisations et leur infériorisation devant un Occident moderne ont été également actives face aux cultures japonaise, slave, arabe ou chinoise, sans oublier, au cœur même de l'Occident moderne, face au courant romantique (nous reviendrons sur ces dimensions dans le chapitre 3). Il est important de comprendre l'inflexion introduite par la césure moderne comme s'insérant dans une longue tradition de perception et de dévalorisation croisées entre civilisations. Sournoisement d'abord, progressivement ensuite, un stéréotype civilisationnel a eu tendance à s'imposer et à se figer en tant qu'étalon de comparaison majeur si ce n'est unique – l'Occident moderne. Depuis quelques siècles, pour jeter une ombre plus ou moins obscure sur l'histoire précédente, c'est presque toujours de la Civilisation occidentale qu'il est question. S'il y a – et s'il y a eu – des jeux de stéréotypes entre Chinois et Arabes, entre l'Afrique du Nord et l'Afrique subsaharienne, ces divisions sans pour autant disparaître ont dû céder tôt ou tard le pas à la grande division historique de la modernité à l'aune de laquelle les différentes civilisations ont fini par être pliées et contraintes de se comparer.

S'il faut donc reconnaître que la construction de stéréotypes sur l'altérité a été de mise dans toutes les cultures et périodes historiques, comme réaction première face à elle, on doit aussi admettre en s'inscrivant dans cette réalité millénaire que les temps modernes ont produit une variante hautement particulière de ce regard : la différence a cédé le pas à l'infériorisation – raciale d'abord<sup>49</sup>, militaire, économique, politique et culturelle ensuite. L'Occident moderne a fini par se représenter comme supérieur à toutes les autres civilisations ; et toutes ont été contraintes, tour à tour, de rendre compte d'une infériorité foncière par rapport à lui. Pour la première fois et avec une grande intensité, une civilisation s'est imposée à d'autres, qui ont fait état avec ostentation, quant à eux, de leur volonté d'emboîter ses pas.

---

l'Afrique francophone de l'Ouest « latine » et l'Afrique anglophone de l'Est et du Sud « anglo-saxonne ».

49. Delacampagne Ch., *L'Invention du racisme*, Paris, Éditions Fayard, 1983.

## Comment rendre compte de l'exceptionnalité occidentale ?

Tout sentiment de supériorité s'appuie sur une panoplie d'arguments déployant sous forme de causes le bien-fondé de la hiérarchie sur laquelle il repose. Cela exige un travail d'interprétation et de narrativité bien plus structuré que celui que nous avons évoqué dans le précédent paragraphe. Il s'avère nécessaire de présenter les raisons sous-jacentes de la supériorité occidentale moderne. La littérature à ce sujet étant très vaste, nous nous limiterons à présenter trois grandes explications de cette exceptionnalité triomphante<sup>50</sup>.

### La thèse canonique : protestantisme et capitalisme

Commençons par une thèse devenue le point de départ obligé de l'exceptionnalité occidentale moderne – la thèse de Max Weber et sa question princeps : pourquoi le capitaliste en Occident, et seulement là, se voue-t-il corps et âme au travail et à l'accumulation d'argent délaissant la jouissance de son capital ? Pour répondre, Max Weber introduit quelques distinctions qui s'imposeront comme de véritables évidences de sens au sein des sciences sociales. Si dans nombre de sociétés il existe des riches et des pauvres, il n'y a, dit-il qu'un seul système social – le capitalisme – qui soit orienté vers l'accumulation illimitée du profit. À ses yeux, c'est cette caractérisation historique qui fait du capitalisme un système unique dans l'histoire de l'humanité. Forçons un peu le trait : la question wébérienne ne consiste en rien d'autre alors qu'à comprendre l'origine de ce que l'on pourrait appeler, presque au sens clinique du mot, la névrose historique du capitaliste.

Avant de développer rapidement cette réponse de Max Weber, notons encore ce que d'emblée son étonnement implique. Il établit au départ que le capitalisme en tant que système de production orienté vers la consécration illimitée du profit est un système social unique. Cette caractérisation n'est pas de son seul cru. Elle hante le XVIII<sup>ème</sup> et surtout le XIX<sup>ème</sup> siècle européen.

---

50. S'agissant de la Révolution industrielle, par exemple, plusieurs raisons ont été évoquées, entre autres : la croissance du marché, les usines et l'organisation du travail, les inventions, l'éducation publique, la sécurité des droits de propriété, la révolution agricole, l'augmentation de la population et de la main d'œuvre, la croissance de la productivité, etc.

L'Europe se sent moderne, incarnant alors le Progrès. Là où pendant des millénaires les peuples se sont entrevus comme *differents* – se rejetant plus moins les uns et les autres en tant que « barbares » –, sans abandonner cette perception, la modernité l'infléchit vers un sens différent : dans l'évolution de l'humanité tous les peuples ne se trouveraient pas au même niveau. Cette représentation devenue ordinaire dans l'Europe de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle avait pourtant été fermement combattue par Michel de Montaigne au XVI<sup>ème</sup> siècle. Max Weber, à sa façon, la fait sienne : il la pose surtout au cœur des sciences sociales. Et puisqu'il pense que la névrose du capitaliste est une spécificité historique, il va être tenté d'y voir une des raisons majeures de l'exceptionnalité de l'Occident moderne et de son différentiel d'essor vis-à-vis de tous les autres peuples de l'humanité.

Voilà que la question de départ se mue en thèse : ce serait la spécificité de la névrose d'accumulation du capital propre au capitaliste qui rendrait compte de la puissance des pays occidentaux. Mais pourquoi diable le capitaliste se tuerait-il à accumuler du profit ?

Max Weber est d'une érudition gigantesque, mais comme tout un chacun il a aussi des présupposés intellectuels qu'il ne remet pas en question, non par aveuglement mais parce que justement ils l'aident à penser. Il décrète ainsi plus qu'il ne la démontre l'exceptionnalité occidentale de la figure du capitaliste. Certes, il évoque des situations extérieures à l'Occident mais ces illustrations ne font sens que parce qu'il est convaincu – et la plupart de ses lecteurs avec lui – de la justesse de ce qu'il avance : le capitalisme est une affaire occidentale moderne.

Sa proposition est aussi célèbre que tordue. Les deux études qui composent *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* donnent une réponse à cette spécificité historique en problématisant les rapports entre religion, économie et société. Max Weber part de ce qu'il établit comme un constat, à savoir la surreprésentation des protestants parmi les détenteurs du capital, les entrepreneurs et les individus hautement qualifiés. Cela le conduit à des interrogations centrales sur les particularités mentales de ces individus au début du capitalisme, car il lui semble repérer un rapport causal entre une atmosphère religieuse et l'inclination pour une forme spécifique de rationalisme économique. D'autant plus que chez les entrepreneurs capitalistes protestants, le sens des affaires coïncide avec une religiosité qui pénètre en

profondeur tous les aspects de la vie. C'est dans l'éthique protestante qu'il trouve donc l'esprit du capitalisme et la rationalisation d'une manière de vivre et de voir le monde.

Sur ce point, son analyse est précise : il distingue le traditionalisme, manière d'agir en accord avec des principes transmis par les ancêtres, largement compatible avec une tendance au gain en tant que telle, mais dont le goût effréné produit des résultats économiques irrationnels, et l'émergence d'un ethos propre au capitalisme moderne. Ce dernier permet justement de tempérer cette tendance au gain en limitant la dépense inutile et l'ostentation de sa puissance. L'entrepreneur des débuts du capitalisme moderne est défini par son ascétisme intramondain, par le fait d'être soumis à une idée de profession et de sacrifice de soi dans le travail. C'est de cette attitude, somme toute étrange puisque cet entrepreneur « ne *tire aucun profit* de sa richesse pour lui-même en dehors du sentiment irrationnel du devoir professionnel accompli », qu'il s'agit de rendre compte. Max Weber souligne l'absolue nouveauté de cette conduite : « Voilà précisément ce qui semble à l'homme précapitaliste le comble de l'inconcevable, de l'énigmatique, du sordide et du méprisable »<sup>51</sup>.

Pourtant, c'est bien dans le monde traditionnel et davantage au sein d'une religion hostile au capital que se trouve la source du capitalisme moderne. C'est dans la Réforme que Max Weber va trouver la représentation de la profession et de la vocation qui sera à la base de l'esprit capitaliste. Le lien est pourtant indirect et complexe. Si la Réforme a accentué le caractère moral du travail, la conception de la vocation dans le luthérianisme demeure traditionnelle. Même pour le calvinisme et d'autres sectes protestantes (piétisme, méthodisme, baptistes) où la relation est plus grande, le lien entre la vie pratique et les critères religieux est loin d'être explicite et immédiat. Au contraire même les effets de la Réforme sur la culture sont le résultat « des conséquences imprévues, *non voulues*, de l'œuvre des réformateurs, conséquences souvent fort éloignées de tout ce qu'ils s'étaient proposé d'atteindre, parfois même en contradiction avec cette fin »<sup>52</sup>. Autrement dit, pour Max Weber, il ne s'agit pas vraiment d'affirmer que le capitalisme est un produit de la Réforme (bien

---

51. Weber M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Librairie Plon, 1967 [1904-1905], p. 73.

52. *Ibid*, p. 105.

de ses traits y préexistent et surtout Ernst Troeltsch le notera avec raison, en sont indépendants), mais de souligner des affinités électives repérables entre une croyance religieuse et l'esprit du capitalisme.

Une affinité élective qui a néanmoins contribué à la formation de cet esprit et à son extension au travers notamment de la constitution de dispositions psychologiques particulières. Pourquoi ? L'interprétation wébérienne devient encore plus complexe : il croit trouver le point de départ dans le sentiment de solitude et d'angoisse qui s'empare des chrétiens devant la Réforme, doctrine qui affirme l'impossibilité pour les hommes de changer via leurs conduites les décisions divines quant à leur prédestination – ou non – au salut. Comment supporter cette angoisse ? Comment s'assurer d'être un élu ?

À partir de ces questions, l'analyse wébérienne se présente comme une suite séquentielle : de manière dogmatique le monde doit servir la propre gloire de Dieu ; la vie humaine n'a d'autre sens que de glorifier Dieu, le chrétien élu d'autre finalité que d'exécuter dans le monde les commandements divins ; or Dieu veut que cette action soit efficace afin de rendre la vie sur terre conforme à ses commandements ; il s'ensuit que le travail professionnel doit être mis au service de la collectivité. Et c'est ici qu'intervient « l'élément essentiel » : aux yeux de Calvin l'accomplissement du travail professionnel sans relâche n'est pas une manière d'infléchir la décision de Dieu, mais une manière, et la seule, de parvenir à une confiance capable de dissiper quelque peu le doute ; elle peut même être perçue comme un signe d'élection. Cette disposition à l'ascèse ne tarde pas, toujours dans la lecture de Max Weber, à envahir l'ensemble des activités de la vie. Elle se traduit par une conduite rationnelle de l'existence qui répand dans certaines couches sociales un esprit spécifique qui les sépare des autres<sup>53</sup>.

Le point culminant de son analyse se trouve alors dans le constat de la dissipation de la racine religieuse de cet ascétisme en une « froide vertu professionnelle ». Mais au terme de cette évolution, l'éthique protestante aura rendu deux services déterminants au capitalisme : d'une part l'affirmation d'une bonne conscience inédite pour ce qui est de l'acquisition de la richesse et de l'autre, la formation d'un mode de vie rationnel. Deux dimensions qu'elle a imposées par des voies détournées : « l'éthique rationnelle du puritanisme,

---

53. *Ibid.*, pp. 201-202.

orientée vers un *au-delà* du monde, a mis en œuvre le rationalisme économique *intramondain* jusque dans ses dernières conséquences, précisément *parce qu'en soi rien ne lui était plus étranger, précisément parce que le travail dans ce monde ne faisait pour elle qu'exprimer la poursuite d'un but transcendant* »<sup>54</sup>.

Par la suite Max Weber propose de comprendre les spécificités du capitalisme par l'essor d'une forme de rationalité largement associée à la calculabilité des pratiques<sup>55</sup>. Ce calcul est favorisé à son tour par les structures fondamentales du capitalisme : le marché, l'orientation instrumentale de l'action humaine, l'argent, un système hautement technicisé de comptabilité (aspect que l'on a souvent tendance, à tort, à minimiser) et une organisation bureaucratique de l'entreprise. L'expansion du calcul exige alors de sortir du monde des contraintes traditionnelles et de l'émotion pour entrer dans un ordre social où les acteurs sont guidés par d'autres orientations de valeurs.

Voilà pour le rappel de la thèse. Comment faut-il la comprendre ? Certainement pas comme la démonstration d'une causalité historique, on le verra au prochain chapitre. La thèse wébérienne a été, au vu de faits désormais mieux établis, l'objet d'un très grand nombre d'atténuations et de nuances, voire de critiques. Mais ces remises en cause n'ont pas ébranlé l'aura et la séduction qui l'entourent – elle est enseignée partout dans le monde dès les premières années de formation des sociologues. De fait, malgré son inexactitude historique, sa longue postérité ne s'explique pas seulement peut-être par le lien de causalité qu'elle induit entre le capitalisme (la Révolution industrielle) et l'individualisme (l'éthique protestante), mais surtout parce qu'elle a livré très tôt une interprétation jugée solide de la supériorité occidentale moderne.

Pas seulement. La thèse de Max Weber rappelle aussi, même de manière indirecte, quelque chose d'essentiel : à savoir que dans la vie sociale, les individus sont davantage mus par des normes (croyances, conviction) que par des intérêts. Lue de cette manière, elle devient un mode d'emploi fructueux de sa

---

54. Weber M., *Sociologie des religions*, Paris, Éditions Gallimard, 1996 [1920-1922], p. 407.

55. Weber M., *Économie et Société*, Paris, Librairie Plon, 1971 [1922], Première partie, chapitre II, points 1-14 surtout.

théorie ; elle oblige à se méfier des interprétations passe-partout sur l'« intérêt », mais aussi à reconnaître la part de passion, de croyance, d'irrationalité toujours à l'œuvre dans la vie sociale. Derrière les livres de calcul qui se seraient généralisés à la naissance du capitalisme, il est question de cerner l'ombre des angoisses métaphysiques. La théorie fait alors voir un « autre » monde autour de nous – infiniment plus complexe, et dans lequel, l'indéniable progrès de la rationalisation coexiste avec d'indéracinables excès humains. L'interprétation de Max Weber cesse alors d'être une seule question de vrai et de faux. L'accumulation des faits la rend désormais peu plausible ou en tout cas sujette à forte révision. Mais l'exercice de théorie sociale qu'il propose est toujours d'actualité. Non pas au sens de la douteuse valeur d'une vision du monde mais comme la mise en forme d'une contrainte de preuve qui invite à mieux comprendre, partout, les fonctions des croyances dans le monde.

En tout cas, le livre synthétise dès 1904 mieux que tout autre texte antérieur ou postérieur le grand imaginaire de la thèse de l'exceptionnalité occidentale moderne.

### **La science moderne et l'Occident**

Mais pourquoi l'Occident et seulement lui a-t-il pu développer une révolution industrielle elle-même en lien avec une forme spécifique de connaissance, basée sur l'idée d'un accès vrai à la réalité objective ? Les explications sont multiples, mais soulignons l'essentiel à ce stade : pendant très longtemps l'exceptionnalité de la science moderne a été davantage posée comme une évidence que démontrée comme une thèse historique, avec en fréquent corollaire une profonde méconnaissance de l'état des sciences dans d'autres régions du monde.

La Renaissance aurait ouvert une brèche dans la formation de la science moderne. Pour la première fois en Occident depuis des siècles, la méthode et la rigueur de l'observation se seraient imposées, comme le prouveraient l'invention de la perspective au Quattrocento, le vif intérêt accordé aux portraits individuels, la rupture avec la symbolique du Moyen Âge mais également la minutie avec laquelle les faits tendent à être décrits, jetant ainsi les

premières pierres du chemin vers la rationalité<sup>56</sup>. La passion pour l'étude de la nature révèle déjà un autre rapport au monde et une nouvelle valorisation de l'intramondain. Certes, la présence de thématiques religieuses est encore massive mais pourtant, comme le signale Jacob Burckhardt, l'individualisme de la Renaissance est indissociable d'un nouveau sensualisme qui permet justement une émancipation de l'ascétisme médiéval : en exaltant la nature (sur les traces de l'Évangile), il vante la joie de vivre<sup>57</sup>.

Sur ces bases, mais à leur distance, s'installera à terme une nouvelle vision de la nature, perçue et représentée par la science moderne comme une mécanique. La transition est attestée par des changements repérables au niveau de l'éducation, où on assiste progressivement à l'abandon de la valorisation des dimensions sensibles, symboliques et plus tard morales de l'humanisme, au profit du rationalisme et de l'empirisme de la science moderne<sup>58</sup>. La nature bascule d'un univers de représentation à un autre. Elle n'est plus un univers donné à la contemplation, une manière pour Dieu de se rendre sensible aux hommes (le Pseudo-Denys l'Aréopagite ne fut que le premier d'une longue liste d'auteurs s'évertuant à décrire dans la contemplation de la nature les signes de la volonté et de la majesté de Dieu). La transition est nette et il est impossible de minimiser le rôle du déisme dans ce processus : il a donné la grande vision qui a rendu acceptable l'idée d'un monde créé par Dieu, mais soumis à un ordre impersonnel<sup>59</sup>. En tout cas, à l'issue de la révolution du XVII<sup>ème</sup> siècle, la nature comprise par les temps modernes ne sera plus offerte à la contemplation, mais assujettie à la raison instrumentale. Elle est soumise

---

56. Panofsky E., *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris, Éditions Flammarion, 1976 ; Francastel P., *Peinture et société*, Paris et Lyon, Éditions Marius Audin, 1951 ; Todorov T., *Éloge de l'individu*, Paris, Éditions du Seuil, 2004 [2000].

57. Burckhardt J., *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Bartillat Éditions, 2012, [1860]. Mais il est aussi possible de voir dans cette attitude, comme d'autres l'ont proposé, un prolongement des travaux des philosophes comme Guillaume d'Ockham et sa volonté de formuler des propositions capables de garantir « à la fois la vérité et la réalité » sur des évidences immédiates sensibles. Cf. Gilson E., *La Philosophie du Moyen Âge*, Paris, Éditions Payot, 1952, p. 643.

58. Garin E., *Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Éditions Gallimard, 1969 [1954] et *L'Education de l'homme moderne 1400-1600*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1968 [1957].

59. Taylor Ch., *L'Âge séculier*, Paris, Éditions Seuil, 2011 [2007], chapitre 6.

à un plan immanent qu'il revient à la raison humaine de débusquer et de comprendre.

En fait, la transition vers ce nouvel imaginaire a été subtile. Si la nature cesse d'être objet de contemplation, elle est plus que jamais objet d'observation aux yeux de la science. Mais ce n'est plus en fonction d'une finalité cachée ou d'une majesté divine dont elle serait le signe. La nature, la *res extensa* dira René Descartes, est plutôt une réalité extérieure aux hommes qu'ils se doivent de scruter à partir d'un regard qui les place progressivement au centre de l'observation. C'est par cette voie, décentrement du divin et recentrement sur l'homme, que le regard scientifique finira par bannir *et* le souci de la présence de Dieu dans la nature *et* l'idée d'une nécessaire intervention divine continue dans la maintenance de l'univers. Même lorsqu'on accepte l'idée de sa création par Dieu, le monde est conçu comme réglé à la manière d'une machine. Avec ce déplacement, l'idée de réalité transite d'un concept bâti sur des bases cosmologiques à une représentation construite sur une conception anthropologique. On bascule, comme le montre la philosophie d'Immanuel Kant, vers une vision accordant à l'expérience humaine un rôle déterminant dans la connaissance de ce qu'est le monde.

Mais à côté de ces explications internes, soulignant ce qui revient aux transformations épistémologiques et culturelles proprement dites, on aimeraît attirer l'attention sur une thèse plus controversée, mais infiniment plus significative d'un point de vue sociologique. En fait, la pleine consolidation de la science moderne signe plutôt, l'étude de Stephen Toulmin le montre de façon convaincante, la mort intellectuelle de l'humanisme que son aboutissement<sup>60</sup>. La tolérance et la sensibilité de la Renaissance cèdent le pas à une toute autre conception du monde objectif désormais largement compris comme soumis au règne implacable des lois de la nature. Sans être entièrement abandonnée, la sensibilité envers la nature et la vie humaine propre encore à la Renaissance va prendre une toute autre direction. L'intérêt de cette étude est qu'elle propose explicitement une interprétation historique et même

---

60. Toulmin S., *Cosmopolis*, Chicago, Chicago University Press, 1992 [1990] ; cf. aussi Febvre L., *Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Albin Michel, 2003 [1947], chapitre III.

politique de la naissance de la science moderne. Derrière la quête épistémologique de lois naturelles, derrière la construction d'une forme de savoir ayant la spécificité de pouvoir trancher les controverses par des preuves irréfutables, se trouverait en fait un souhait particulier. La science, toujours d'après Stephen Toulmin, incarnera face aux guerres de religions du seizième siècle, la politique de la certitude dont le dix-septième a besoin pour sortir de l'expérience du chaos du monde. La tolérance est ressentie comme insuffisante pour ordonner le monde ; il faut un savoir capable de dire le vrai et le réel. Retenons l'essentiel pour notre propos actuel : la science moderne est une forme de connaissance dont, pour des raisons historiques que l'on peut associer aux guerres des religions et à la volonté d'en découdre, la fonction liminaire est inséparable du souhait historiquement inédit – avec cette intensité – de trancher des controverses.

Au fond, il n'est pas nécessaire d'opter de façon unilatérale pour l'une ou l'autre de ces interprétations (d'autant plus qu'il serait possible d'en évoquer bien d'autres). L'important est de comprendre la fonction que l'arrière-plan historique détient à l'heure de structurer des explications. Tout en jouant d'une indéniable autonomie épistémologique les interrogations des sciences sociales n'ont pas été à l'écart de l'ombre du récit hégémonique occidental moderne.

### L'État moderne et l'individualisme

Comme l'a signalé Fernand Braudel avec force et à propos, le capitalisme est inséparable de l'État. On connaît sa thèse : l'économie de marché n'est pas le capitalisme. La première n'est qu'un échange de marchandises, le second au contraire suscite un niveau particulier d'intermédiation institutionnelle et nécessite un rôle tout nouveau de l'État<sup>61</sup>. Le capitalisme est un système indissociable en Occident de la formation d'un État fort, étendu et efficace – et de l'expansion massive du salariat.

S'agissant de l'État et de l'affirmation de son exceptionnalité occidentale moderne, le travail idéologique a dû être infiniment plus complexe qu'à propos d'autres réalités. La raison est évidente : impossible de nier ou de faire oublier l'existence des États depuis des siècles – des millénaires en fait. C'est

---

61. Braudel F., *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Éditions Arthaud, 1985.

donc sur la continuité qu'il a fallu établir la spécificité de l'État moderne en termes tour à tour de capacité de régulation des conduites, d'efficacité bureaucratique, de création d'un droit formel, ou encore en termes d'institution catégorielle des individus. Nous nous centrerons sur trois questions.

[1.] Dans le sillage de l'œuvre de Max Weber, Norbert Elias a donné une version de l'exceptionnalité de la voie étatique occidentale moderne : le processus de civilisation est inséparable en Occident de l'articulation d'une socio-génèse de l'État et d'une sociogenèse du psychisme, en tant que deux faces d'un processus croissant d'autocontrôle personnel<sup>62</sup>.

Ce n'est pas le lieu ici de revenir sur les méandres de la thèse de Norbert Elias mais il est important de bien cerner la fonction centrale qu'il accorde dans son récit de l'exceptionnalité occidentale à l'État, qui se trouve à l'origine du passage de normes sociales imposées à l'individu de l'extérieur vers un rapport d'autocontrainte. Le processus de civilisation exige un degré croissant de pacification de la société, ce qui à son tour suppose une diminution de l'usage quotidien de la violence grâce à la formation d'États parvenant à la réguler ou à la contrôler. La violence est monopolisée par l'État et l'individu n'a plus le droit de se livrer au plaisir de l'attaque directe. Avec la formation des États modernes, la violence tend à se dépersonnaliser ; en tout cas, elle ne donne pas lieu à la même décharge affective que naguère, tant elle est concentrée entre les mains des quelques individus mandatés pour l'exercer<sup>63</sup>.

La sociogenèse de l'État traverse diverses étapes qui vont d'une phase de concurrence libre jusqu'à la formation de l'État moderne en passant par la victoire du monopole royal et du mécanisme absolutiste. Au fond la représentation livrée par Norbert Elias de la formation de l'État moderne suit de près, à bien des égards, l'interprétation wébérienne : il s'agit du passage d'une violence plurielle détenue par plusieurs seigneurs féodaux à une violence légitime et également d'une concurrence plus ou moins ouverte vers des luttes régulées de manière monopolistique<sup>64</sup>.

62. Elias N., *La Société de Cour*, Paris, Éditions Flammarion, 1985 [1933/1969].

63. Elias N., *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1975 [1939], p. 29.

64. Dans ses études sur le sport, Norbert Elias établit un lien étroit entre la mise en place en Angleterre d'un régime parlementaire et la sportivisation (*sportization*) de la société. À l'instar de la société de cour, le processus de civilisation avec la genèse sociale du sport comme activité de contrôle de soi est liée à une configuration particulière des rapports de

L'*habitus* de l'homme civilisé moderne est ainsi intimement lié au monopole étatique de la violence et à la solidité croissante des organes sociaux centraux. L'homme est à l'abri d'une attaque subite, mais il est aussi contraint de refouler davantage ses passions. La conduite des individus se rationalise, « l'individu est invité à transformer son économie psychique dans le sens d'une régulation continue et uniforme de sa vie pulsionnelle et de son comportement sur tous les plans »<sup>65</sup>. La prévisibilité de l'action humaine est ainsi chez Max Weber comme chez Norbert Elias au cœur du processus de modernisation. Mais surtout pour le deuxième, l'individuation propre à la modernité occidentale est inséparable de la double rationalisation des structures sociales et des structures psychiques, même si ce processus est possible de « régressions » historiques.

S'agissant de l'État et de son exceptionnalité en Occident, la thèse de Norbert Elias est une des plus connues mais elle est loin d'être la seule. Le rapport entre l'individu et l'État, et le rôle central de ce dernier dans la production de formes particulières d'individuation a fait l'objet de maintes études. En fait, rien de bien étonnant à ce sujet. Dans la mesure où l'État est le grand instituteur des catégories de représentation des sociétés modernes<sup>66</sup>, il lui revient, sans surprise, la fonction d'être – et d'avoir été – celui d'une des catégories jugées ô combien spécifique et emblématique de l'Occident moderne – l'individu. En fait, l'exceptionnalité de la fonction de l'État dans l'Occident moderne est double : d'une part, il a été le grand instigateur *catégoriel* de l'individu (au travers d'une histoire politique fortement marquée par la Révolution française) et, d'autre part, il a été une source *contraignante* majeure d'individualisation de tous et de chacun.

---

forces. Les luttes interminables entre, d'une part, les monarchies et leurs représentants et, de l'autre, l'aristocratie terrienne et la bourgeoisie citadine aboutissent au XVIII<sup>e</sup> siècle à une situation dans laquelle aucun groupe, à moins de déchaîner des violences à l'issue incertaine, n'est en situation d'imposer ses intérêts. La négociation et le compromis deviennent nécessaires ; ainsi se développe le régime parlementaire. Cf. Elias N. & Dunning E., *Sport et civilisation*, Paris, Éditions Fayard, 1994 [1986].

65. Elias N., *La Dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 201.

66. Bourdieu P., *Sur l'État*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

Janet Coleman, tout en insistant sur une histoire non téléologique en Occident entre 1300 et 1800, n'en affirme pas moins l'imbrication de l'apparition de l'État moderne et de l'individu ; une relation que l'historienne associe à une pluralité de facteurs : « catholicisme universel, féodalité, républicanisme civil et absolutisme, Réforme et Contre-Réforme, commerce et industrialisation capitalistes »<sup>67</sup>. Mais plus importante que cette liste elle-même est la conviction de l'auteure de l'existence d'un processus d'individualisation distinctif de l'Europe. « Un certain type d'individu est apparu, conséquence du pouvoir de pénétration des infrastructures des États modernes : c'est un acteur individuel protégé et théorisé qui a des libertés, des droits et des devoirs définis par l'État, un individu qui doit être considéré comme l'égal de tous les autres individus, indépendamment de son rang social, de sa religion, de sa fortune et même plus tard de son sexe : égalité et droits sont consacrés par la loi »<sup>68</sup>. Soulignons le plus important : « indépendamment de son rang » ; la spécificité de *cet* individu est mise en lien avec le caractère abstrait de l'individu tel qu'il a été institué – et uniquement – dans l'Occident moderne.

Que ce soit en soulignant le pouvoir contraignant ou la capacité d'institution juridique de l'individu, la thèse de l'État comme puissant facteur d'individuation a été mobilisée pour tracer entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes une séparation décisive qui devient un véritable fossé à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Non seulement la société moderne se définit alors explicitement au miroir d'une altérité (la société traditionnelle), mais elle est censée être porteuse d'une dimension émancipatrice universelle<sup>69</sup>. L'individualisme occidental moderne en abolissant les priviléges, en établissant au

67. Coleman J., « Introduction générale » in Coleman J. (éd.), *L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. XIV. Pour Janet Coleman, les institutions féodales n'ont pas été l'obstacle à la création de l'État moderne, au contraire elles ont favorisé le développement des stratégies centralisatrices des rois en favorisant les monopoles financiers et judiciaires. Cf. Coleman J., « L'individu dans l'État médiéval » in Coleman J. (s/s la dir. de), *L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, op. cit., pp. 12-13.

68. Coleman J., « Introduction générale », loc. cit., p. XVI.

69. S'agissant de l'individuation étatique, malgré l'importance des réticences et des craintes, ce processus a pour l'essentiel été lu en termes positifs dans l'histoire de la modernité occidentale. Bien entendu, il a aussi été l'objet – et avec quelle force ! – d'une série

socle du monde moderne l'égalité par contrat, en cessant donc de définir les individus avant tout par leurs appartenances (et à terme dans un rapport de dépendance avec des autorités supérieures symbolisées par la trilogie du Père, du Roi et de Dieu), forge l'individu comme acteur doté d'autonomie et pouvant légitimement aspirer à l'indépendance. D'ailleurs, c'est ce trait, imposé via l'institution catégorielle de l'individu une même règle à tous les citoyens, trait spécifique à l'État occidental moderne qui, jugé absent ou défaillant ailleurs, expliquerait son exceptionnalité.

[2.] La production catégorielle de l'individu via l'État est indissociable de l'extension des droits de propriété. L'affirmation sous cette modalité de la supériorité de l'Occident est idéologiquement centrale : par contraste – et en déficit – avec ce qui s'est produit en Occident, les autres sociétés et leurs modèles étatiques auraient insuffisamment reconnu les droits des individus en rétrécissant ainsi l'espace de leur action.

Dans l'Occident moderne, le capitalisme et son exceptionnalité sont étroitement associés au développement des droits de propriété privée garantis par l'État. Certes les droits de propriété excèdent largement la modernité, y compris dans le seul cadre de l'Occident, et elle est bien réelle déjà à Rome. Cependant, comme le signale Aldo Schiavone, le droit romain ne fut jamais un droit des individus mais tout au plus « un droit de citoyens, qui régulaient à travers lui les prérequis patrimoniaux et familiaux de leur existence dans la cité, puis un droit de possédants complètement soumis à l'arbitraire du prince, ancrés dans leur communauté ou dans l'élite qui gouvernait l'empire. Aussi fut-il toujours centré sur la propriété plus que sur le contrat : un droit de *status*, et non d'individus 'économiques' ayant mis le travail au centre de leur vie. Seule l'époque moderne en fera une lecture individualiste, forçant en cela ses caractères originaux – y compris à travers la leçon de la période chrétienne du Moyen Âge, qui apportera là une contribution essentielle – pour en permettre l'actualisation bourgeoise »<sup>70</sup>.

---

de critiques majeures (de la part du libéralisme avec le totalitarisme, comme agent de la torsion de la subjectivation en assujettissement). Malgré tout cela, l'État occidental moderne n'a cessé d'être associé à une voie d'individuation en général interprétée comme un facteur de progrès.

70. Schiavone A., *Ius. L'invention du droit en Occident*, Paris, Éditions Belin, 2008 [2005], p. 623.

Si nous avons longuement cité ce passage c'est qu'il synthétise bien ce qui est souvent signalé comme la double originalité occidentale moderne à propos du droit de propriété, avec d'une part l'efficacité rationnelle et patrimoniale des Romains et d'autre part une fonction et des dimensions spécifiques dans le cadre de l'individualisme moderne. C'est bien sûr ce dernier qui nous intéresse ici dans ses rapports avec les droits de propriété. Cette relation a eu, au moins, deux grands moments. D'un côté, notamment dans les versions initiales et libérales de l'individualisme possessif au XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles, la propriété est une manière d'affirmer la pleine possession de soi et de ses œuvres par les individus. De l'autre, bien plus tardivement et parfois en dialogue avec la tradition socialiste, la propriété privée – et ses possibles analogons – a été pensée comme un support indispensable pour l'existence des individus. C'est surtout le rôle de la propriété à la naissance du capitalisme qu'il nous intéresse de souligner.

Une vaste littérature s'évertue à le montrer : la propriété a été, via le droit, un facteur décisif de l'essor du capitalisme dans l'Occident moderne et de l'histoire de l'avènement de l'individu. De manière non négligeable ce fut la défense des droits de propriété privée qui borna d'abord ceux des seigneurs féodaux, avant de devenir un processus de limitation du pouvoir des autorités publiques et de l'État-nation<sup>71</sup>. Le renouvellement assez généralisé du droit romain à partir du XI<sup>ème</sup> siècle et surtout la progressive affirmation de la propriété comme « domaine discrétionnaire de l'individu » ont été des pièces maîtresses dans le processus de reconnaissance et de consolidation des individus, bien avant la tradition explicite de l'individualisme possessif<sup>72</sup>. Il n'empêche : c'est avec ce dernier que la propriété privée devient un pivot institutionnel majeur dans les sociétés modernes<sup>73</sup>.

À cet égard, si la centralité de la place de John Locke dans l'histoire de l'individualisme moderne est irréductible aux seules considérations qu'il a accordé à la propriété, celles-ci sont néanmoins constitutives de la représentation de l'individu qu'il impose. Étienne Balibar a bien souligné cette importance dans la généalogie de l'individualisme moderne : John Locke impose

71. Coleman J., « L'individu dans l'État médiéval », *loc. cit.*, p. 32.

72. Bedos-Rezak B.M. & Iogna-Prat D. (éd.), *L'Individu au Moyen Âge*, Paris, Éditions Albin Michel, 2005, p. 18.

73. Macpherson C.B., *op.cit.*

non seulement les termes de *self* (« soi-même »), de *consciousness* (l'idée d'une conscience psychologique clairement opposée à une conscience morale) ou de *self-consciousness* (en tant que conscience de soi-même), mais encore une des premières caractérisations de l'identité personnelle, en opposition à l'identité de substance. En fait, aux deux grandes caractéristiques de l'homme chez Aristote – le logos/discours/raison et la participation à la Cité –, John Locke oppose l'identité personnelle et l'appartenance à la société civile. L'une et l'autre, précise toujours Étienne Balibar, sont des expériences donnant accès à une histoire ouverte davantage qu'à des modèles réalisés ; ce processus s'enracine dans l'expérience d'un monde marqué par la circulation de biens en tant que « sociabilité naturelle », elle-même fondée sur le travail<sup>74</sup>. C'est parce que l'individu a le droit imprescriptible de la propriété de soi et sur soi que les fruits de son travail lui appartiennent de plein droit. La propriété est à la base de l'individualisme moderne occidental et la philosophie de l'individualisme possessif a accompagné les mouvements d'enclosures, de clôture et de privatisation des anciennes terres communales.

On trouve chez Karl Marx bien entendu, une association explicite entre propriété et capitalisme, mais aussi une des premières remarques sur l'exceptionnalité des droits de propriété dans le capitalisme occidental – notamment dans quelques très rapides affirmations à vocation comparative<sup>75</sup>. « Le 'despotisme oriental' (en Turquie, en Iran et en Inde) est probablement le résultat ou la conséquence de l'absence de propriété individuelle. Dans ces sociétés de

---

74. Balibar É., « Sujet, individu, citoyen. Qu'est-ce que l'homme au XVII<sup>ème</sup> siècle ? » in Coleman J. (s/s la dir. de), *L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, op. cit., pp. 269-272. Robert Castel donne aussi à cet égard un rôle majeur à John Locke et à sa compréhension du rôle décisif de la propriété en tant que support de l'individu. Cf. Castel R. & Haroche Cl., *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2001, pp. 13-27.

75. La thèse du despotisme oriental, déjà présente chez Montesquieu, est désormais remise en question. Contre cette fiction, on a montré par exemple l'existence de mécanismes de régulation de l'arbitraire royal dans les sociétés « orientales », comme le montre un texte malais de 1603 (*Taj us-Salatin*). Cf. Bertrand R., *L'Histoire à part égales*, op. cit., p. 433. Pour des remarques dans le même sens à partir de l'expérience chinoise, cf. Gernet J., *Le Monde chinois*, Tome 1, Paris, Éditions Armand Colin, 2005, p. 50.

propriété commune (collective ou étatique), un 'individu privé et indépendant ne peut pas émerger' »<sup>76</sup>.

Cette remarque de Karl Marx – en fait, ce type de représentation – a connu une très longue postérité. Le récit hégémonique de l'Occident moderne n'a cessé de pointer les insuffisances ou les impossibilités de l'individuation dans d'autres sociétés à cause justement de l'absence de formes suffisamment légitimes de droit à la propriété garanties par l'État. Déjà Max Weber avait indiqué que si la Chine – et en partie l'Inde – n'avaient pas connu de régimes capitalistes, c'était à cause de leur régime corporatif de propriété et de leurs bureaucraties. Mais malgré les critiques dont il a été l'objet, c'est le travail de Karl Wittfogel qui incarne le mieux cette thèse<sup>77</sup> : il établit d'abord un lien de nécessité entre les grands travaux hydrauliques dont dépendaient l'agriculture chinoise et la consolidation d'une bureaucratie, puis entre ces deux réalités et le despotisme observable en Chine<sup>78</sup>. À cause du climat et des sols, les

---

76. Citée in Bozdémir M. « Le développement de l'individualisme en Turquie » in Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôle d'individus*, Paris, Librairie Klincksieck, 2014, p. 304.

77. Wittfogel K., *Le Despotisme oriental*, Paris, Éditions de Minuit, 1964 [1960]. Pour une mise en contexte du livre (années 1960) et des polémiques qu'il a suscitées, cf. Galcerán Huguet M., *La bárbara Europa*, Madrid, Traficantes de sueños, 2016, pp. 146-149. En fait, en étant critiquée, la thèse est pourtant souvent mise en avant, cf. Braudel F., *Grammaires des civilisations*, Paris, Éditions Flammarion, 1993 [1963], pp. 237-238 ; aussi Gernet J., *op. cit.*, pp. 50-51. Cf. aussi pour une étude sur le rapport entre l'avènement de l'État, la domestication et la consommation de céréales, Scott J.C., *Homo domesticus*, Paris, Éditions La Découverte, 2019 [2017].

78. Le raisonnement n'est pas exclusif à la Chine. Certains, comme chez Michael Mann, font remonter par exemple l'origine de la famille nucléaire en Europe à une forme d'agriculture non irriguée – ce serait cette structure de production qui aurait permis, via l'affirmation des familles nucléaires l'essor de formes plus individualisées de propriété, à la différence des sociétés marquées par une agriculture irriguée ayant besoin, pour pouvoir se reproduire, de travaux entraînant une dimension étatique centralisatrice et despotique. Dans son interprétation, c'est ce type de famille qui serait à la source de l'individualisme européen et bien plus tard à l'expansion de la propriété privée. Cf. Mann M., *The Sources of Social Power*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Dans un sens proche, Eric Jones souligne aussi un lien entre l'agriculture extensive de l'ancienne Europe, la consolidation des ménages dispersés (et donc de familles nucléaires) et le rôle de cette

sociétés hydrauliques seraient fortement dépendantes de l'accès et l'usage de l'eau qui demanderaient d'importants travaux publics – rendant ainsi la population fortement dépendante du pouvoir central. En devenant un facteur structurel de la société chinoise ces grands travaux nécessaires à la culture du riz auront des effets durables sur sa dynamique. Cette structure de production et de propriété rendra surtout impossible l'avènement des individus : le despote, en contrôlant les conditions matérielles qui permettent la reproduction sociale, dispose d'un pouvoir qui lui permet l'usurpation de l'essentiel du surplus économique. Notons que malgré quelques critiques, Étienne Balazs s'inscrit dans le sillage de Karl Wittfogel : dans ses études sur l'histoire du capitalisme en Chine, tout en reconnaissant l'impossibilité de dégager une conception linéaire (tant l'histoire chinoise a été objet d'importantes variations), il signale aussi l'absence d'espace pour l'entreprise individuelle. Le poids de la bureaucratie céleste aurait été tel qu'il n'y aurait eu ni liberté individuelle, ni sécurité pour l'entreprise privée – l'une et l'autre ne bénéficiant pas de protections suffisantes contre l'arbitraire et l'exaction des fonctionnaires ou de l'État<sup>79</sup>. « Sauf l'hérésie sporadique de quelques taoïstes et de rares révoltés excentriques, pas d'individualisme non plus »<sup>80</sup>.

En s'appuyant sur la diversité des structures de production ou sur des différences dues aux contextes géographiques, voire (comme ailleurs en Afrique ou en Amérique latine) sur l'existence de chefs ayant des pratiques hautement arbitraires du pouvoir, ces études ne cessent de souligner – par énonciation récurrente et par comparaison plus ou moins ferme – la fonction clé de l'État et de l'instauration des droits de propriété dans le chemin spécifique de l'individualisme institutionnel en Angleterre au XVII<sup>ème</sup> siècle. C'est l'État qui, en donnant et assurant les droits de propriété (à certains), devient un acteur majeur de l'affirmation de l'individualisme dans la société. Rien d'étonnant alors à ce que, de manière centrale depuis les travaux de Douglas

---

structure de production familiale en tant que matrice ayant favorisé l'individualisme. Cf. Jones E., *The European Miracle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

79. Balazs É., *La Bureaucratie céleste*, Paris, Éditions Gallimard, 1968, p. 311.

80. *Ibid.*, p. 42.

North, les droits de propriété soient considérés par certains historiens et économistes comme la clé de voûte ayant permis l'apparition du capitalisme<sup>81</sup> – et d'un mode particulier et exceptionnel d'individuation sous la double égide du marché et de l'État. En garantissant l'usufruit individuel des profits, les droits de propriété auront été une incitation décisive et unique pour l'Occident qui a permis l'expansion de l'activité économique et l'accumulation du capital. Par ailleurs, bien des auteurs marxistes soulignent l'importance décisive de l'État, politiquement et matériellement centralisé dans l'avènement du capitalisme en Angleterre, en termes notamment de création d'infrastructures légales et productives<sup>82</sup>.

La garantie par l'État des droits de propriété aura fini par faire système avec la représentation de *l'Homo oeconomicus* – et la vision, comme on l'a évoqué ci-dessus, d'une personne qui se conduit en fonction plus ou moins exclusive de ses intérêts et à travers le calcul de leur maximisation. Pour évidente qu'elle semble, cette représentation de l'individu, à laquelle les droits de propriété institués via l'État donneront sa véritable assise pratique, n'est en fait qu'une invention occidentale moderne récente – car c'est seulement au XVII<sup>ème</sup> siècle que les intérêts s'imposent aux passions<sup>83</sup>. Jamais auparavant l'intérêt n'avait été à ce point été érigé en guide des conduites.

Le contraste est grand, pour ne pas dire abyssal, entre les deux récits des sciences sociales sur l'essor de l'État occidental moderne. D'un côté, celui-ci examiné de l'intérieur ne cessera d'être l'objet de regards analysant la rationalisation contrainte qu'il met en œuvre, voire la large famille des techniques d'assujettissement qu'il va promouvoir. De l'autre côté, les mêmes auteurs parfois, le comparant à d'autres réalités étatiques (en fait en énonçant sa différence avec d'autres parties du monde) en viendront à souligner comme

---

81. North D.C., *The Rise of the Western World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

82. Wood E.M., *The Origin of Capitalism*, London, Verso, 2002, p. 99.

83. Hirschman A.O, *op.cit.* ; Laval Ch., *L'Homme économique*, Paris, Éditions Gallimard, 2007. Ce processus est passé tour à tour par une représentation anthropologique particulière autour de l'intérêt, une philosophie générale utilitariste, un ensemble d'instruments de mesure et bien sûr, la consolidation des droits de propriété privée.

Georg W.F. Hegel en 1820 dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire universelle*, son caractère émancipatoire vis-à-vis d'un Orient caractérisé comme une terre soumise au despotisme.

[3.] Enfin, il nous reste un aspect à soulever, dont on verra toute l'importance pour le monde contemporain dans les chapitres 3 et 4. Malgré la primauté octroyée à la production des individus dans l'État moderne occidental, la thèse de son exceptionnalité s'appuie sur bien d'autres facteurs – un type de gouvernementalité, des politiques sociales spécifiques, une bureaucratie... parmi lesquels il est indispensable d'en souligner un particulièrement, l'invention de la nation. Elle aura un rôle si déterminant dans le récit hégémonique de l'Occident moderne qu'on a pu affirmer que la véritable spécificité de l'État moderne est moins liée à l'individualisme qu'à l'émergence d'une identité nationale collective<sup>84</sup>. En fait les sociétés modernes, sur la base d'une conception abstraite de l'individu et concrète de la nation, ont été capables de remplacer l'intégration traditionnelle par des mécanismes juridico-politiques universels autour de la citoyenneté.

Il s'agit d'une dimension centrale dans la Révolution française avec la redéfinition qu'elle opère autour de la nation de la souveraineté et de la loyauté des citoyens. S'invente alors une forme de communauté entre citoyens (partageant la même nationalité) différente de celles bâties autour du lignage, de la fraternité religieuse ou de la commune : communauté citoyenne éparses sur un territoire plus ou moins vaste, structurée autour de l'affirmation – qui devient fondatrice – de l'égalité entre les individus (malgré maintes restrictions effectives) et confrontée, sur de nouvelles bases idéologiques, à la question de l'hétérogénéité et de l'intégration sociales. Pour faire face à tous ces défis, l'État et l'essor d'une administration deviennent indispensables mais la nécessité de produire une représentation intégratrice du Peuple autour de la Nation le sera tout aussi.

La véritable assise de l'État moderne ne fut pas ainsi l'individualisme mais une nouvelle conception de la souveraineté qui, rendue idéologiquement et pratiquement possible par la séparation de l'État et de l'Église, a sur cette base

---

84. Black A., « Individus, groupes et États. Une approche générale comparée » in Coleman J. (s/s la dir. de), *L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, op. cit., p. 388.

érigé et soudé diverses communautés de citoyens autour de la nation<sup>85</sup>. Au-delà des conceptions divergentes de la nation (autour d'un génie culturel ou d'un contrat politique) il est important de rappeler la fonction de ciment – encore une fois souvent dite exceptionnelle – qui revient à la nation dans l'Occident moderne. Derrière l'unité symbolique et la communauté imaginée de la Nation s'instituent les bases d'une articulation *sui generis* entre marché du travail et système éducatif ainsi qu'entre loyautés locales et devoir envers la patrie<sup>86</sup>. Certes, la différence est ici davantage de degré que de nature – les Empires avaient jadis eux aussi mis en œuvre un travail explicite de production idéologique. Mais jusqu'aux derniers siècles y compris, c'était à partir de faibles capacités factuelles d'imposition idéologique du reste largement occultées par l'historiographie et les rituels officiels.

Ce qui nous intéresse surtout, c'est que la nation inventée dans l'Occident moderne, va devenir un facteur important de son exceptionnalité. Sa force sera maintes fois opposée aux faiblesses des autres nations partout dans le monde, à leur inachèvement politique, à leur incapacité à dépasser les clivages ethniques ou régionaux, à leur difficulté à les construire séparément de la religion. La Nation aura été une voie de l'exceptionnalité occidentale ; une voie d'autant plus large que c'est souvent en son nom que l'expansion coloniale et les missions civilisatrices propres à l'Occident moderne ont été entreprises. La Nation a fait corps avec le différentiel de puissance.

Les trois interprétations que nous venons de présenter ne sont et ne visent aucune exhaustivité. Elles ont bien des points en commun et il est souvent question de défendre une vision enchevêtrée de l'exceptionnalité de

---

85. *Ibid.*, p. 392. Notons que, pour Anthony Black, la difficulté de l'État moderne dans les pays musulmans ne s'explique pas par une conception (insuffisante) de l'individu, mais par l'absence de légitimité de la séparation entre appartenance religieuse et appartenance laïque (*ibid.*, p. 392). Dans ce sens, les liens souvent explicites entre le concept moderne de nation et la matrice chrétienne contraste avec ce qui a eu lieu dans le monde musulman où l'umma a été profondément anti-nationaliste puisque favorable à une conception bien plus universaliste des univers politiques (au point de faire de l'islam, selon certains, un obstacle à la modernisation nationale des États arabes).

86. Anderson B., *L'Imaginaire national*, Paris, Éditions La Découverte, 1996 [1983] ; Gellner E., *Nations et nationalisme*, Paris, Librairie Payot, 1989 [1983] ; Hobsbawm E., *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Éditions Gallimard, 1992 [1990].

l'Occident moderne. Mais, même vulgarisées, ces représentations savantes ne concernent qu'un noyau restreint de spécialistes. Le récit hégémonique occidental moderne s'est souvent répandu à l'aide de discours et au moyen d'items narratifs autrement plus accessibles.

## **Les grands items narratifs**

Au-delà des trois grandes illustrations présentées (protestantisme, révolution industrielle et État), l'exceptionnalité de l'Occident moderne s'est cristallisée autour d'un ensemble de tropes littéraires-historiques où la modernité occidentale serait une expérience unique, endogène, marquant la supériorité des uns et les retards des autres.

### **Caractère unique**

Le premier, et peut-être le plus fréquent des items narratifs, consiste à transformer certains processus ou réalités historiques en caractéristiques uniques des sociétés occidentales modernes. L'affirmation de cette unicité passe souvent par la négation de l'existence de phénomènes similaires ailleurs. Ainsi le miracle européen se détacherait-il suite à une conjonction particulière de facteurs vue comme une réalité historique unique, parmi lesquels la coexistence dans un espace réduit de sociétés souvent en situation d'équilibre militaire et économiques est un élément-clé<sup>87</sup>. L'affirmation prend une dimension axiologique évidente. Même lorsqu'avec Arnold Toynbee on reconnaît dans l'histoire du monde la présence de vingt et une grandes civilisations, la civilisation occidentale, et pas seulement dans sa phase moderne, n'en jouit pas moins d'une exceptionnalité certaine, liée au caractère unique de ses transformations.

Pour établir le bien-fondé de l'unicité occidentale, un des grands recours narratifs consiste à surligner avec insistance les spécificités présentes dans la civilisation occidentale moderne. La démocratie, avec les formes historiques qu'elle y a prises et dont les spécificités sont certaines, sert ainsi d'arrière-plan explicite pour dévaloriser ou nier l'existence de pratiques qui y participent

---

87. Jones E., *op. cit.*

« ailleurs » (voire tout simplement celle de délibérations antagonistes). Affirmation qui fait largement l'économie – avec d'autres, semblables – de toute comparaison en bonne et due forme et permet de négliger tout bonnement ce qui a pu être observé chez les Iroquois (sans minimiser pour autant le rôle prééminent des chefs de guerre au cœur de leurs assemblées souveraines), ce qui a pu être établi chez les Germains ou les Gaulois<sup>88</sup>, ou encore ce qui relève de la pratique de la palabre en Afrique sub-saharienne<sup>89</sup>. Certes, toutes ces pratiques sont différentes et les institutions de la démocratie occidentale moderne y sont irréductibles, mais la fonction de l'item narratif de l'unicité occidentale moderne est autre : il veille à empêcher toute stratégie compréhensive en termes de ressemblance.

Ce procédé n'a jamais été aussi extrême – et longtemps probant – qu'à propos du processus d'individuation et de ses grands facteurs structurels. L'affirmation est même devenue consubstantielle à un certain regard sociologique : seul l'Occident moderne aurait connu un niveau suffisamment élevé de différenciation sociale pour permettre l'individualisation de ses membres. C'est en Occident seulement que l'État, l'essor économique ou les villes ont véritablement produit des individus : que l'existence de la famille nucléaire, de l'amour romantique ou de l'amour filial, mais aussi une valorisation plus intense de la vie privée, auraient permis l'individualisation. Or, on le verra dans le prochain chapitre, pour tous ceux que l'on vient d'évoquer ont été signalés depuis quelques décennies des processus similaires, avant et ailleurs que dans la modernité occidentale<sup>90</sup>.

## Endogène

Le deuxième grand item de l'exceptionnalité occidentale affirme le caractère endogène du processus de modernisation. Il n'est pas ici question de savoir si la modernité a été ou non une invention proprement occidentale ; mais d'affirmer que l'avènement des sociétés modernes est le fruit de processus

---

88. Testart A., *Éléments de classification des sociétés*, Paris, Éditions Errance, 2005, pp. 106-108.

89. Bidima J.-G., *La Palabre*, Paris, Éditions Michalon, 2015.

90. Goody J., *Le Vol de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 2010 [2006].

exclusivement endogènes aux sociétés occidentales. L'affirmation va ici aussi de pair avec un ensemble de dénégations.

Directement ou indirectement cet item sert davantage même que le précédent à différencier – et à hiérarchiser – les sociétés en fonction de leurs différentiels d'historicité, autant dire à partir de leur diverses capacités pratiques et culturelles à se cerner comme maîtresses ou pas de leur destin. Réalité constitutive de toute société même à des degrés différents, la dynamique entre le dedans et le dehors (entre ce qui est propre à une société et sous son contrôle et ce qui lui est externe et imposé) se traduit par une véritable bipartition civilisationnelle. Il est parfois seulement question des rythmes (sociétés « chaudes » et dynamiques ou « froides » et stables), mais d'autres fois bel et bien de sociétés maîtrisant leur devenir de façon endogène et d'autres hautement soumises aux diktats des acteurs et des facteurs externes (vision prêtant alors à ces éléments une toute puissance que rien, sinon un regard idéologique, ne justifie). Le changement est cerné comme un processus exclusivement endogène lorsqu'il est question des sociétés occidentales modernes ; dans les autres sociétés, soit la reproduction est de mise, soit le changement est imposé ou induit de l'extérieur (colonisation, invasion, pénétration commerciale). Cet item narratif a été particulièrement actif à propos de l'Afrique subsaharienne, ainsi longtemps dessaisie de son historicité.

Or l'historicité – la capacité et la *conscience* des sociétés de leur pouvoir d'agir sur elles-mêmes – est indissociablement un regard sur l'histoire<sup>91</sup>. Sur ce registre, comme l'a bien signalé Georges Balandier, les sociétés traditionnelles diffèrent des sociétés modernes : si les dernières sont obnubilées par le changement, les premières, tout en y étant soumises, se complaisent « dans la conservation du passé »<sup>92</sup>. Mais avec l'item du développement endogène, le différentiel des récits donne forme à tout autre chose : un classement des sociétés. Et en accord avec l'idéologie du changement endogène, la maîtrise du changement ne serait une réalité effective que dans les sociétés modernes occidentales.

---

91. Touraine A., *Production de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1973 ; Lefort Cl., *L'Invention démocratique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1981.

92. Balandier G., *Anthropo-logiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1974, p. 205.

## Supériorité

Le troisième grand item vient couronner les deux procédés narratifs précédents. Si bien des facteurs confluent autour de la question de la supériorité, c'est lui qui enracine vraiment le récit hégémonique de l'Occident moderne autour de l'exceptionnalité de la Révolution industrielle. Il y va dans cette opération intellectuelle de bien plus de ce que l'on reconnaît d'habitude : l'essor différentiel de la Raison instrumentale devient le grand leitmotiv de la modernité occidentale. Bien entendu cela ne suppose pas d'abandonner ou de négliger d'autres ressorts d'exceptionnalité (les Lumières, l'individualisme), mais d'ériger la Révolution industrielle – infiniment plus par exemple que la démocratie – comme véritable foyer de la supériorité.

D'ailleurs, sur ce point, le consensus est fort. À la suite de l'imposante révision critique d'une vaste littérature pluridisciplinaire, Jack Goody peut ainsi conclure qu'« une part de l'actuelle supériorité économique de l'Europe est clairement en lien avec la révolution industrielle »<sup>93</sup>. La conclusion est d'autant plus significative que l'auteur s'efforce de démontrer dans bien d'autres domaines l'existence d'une supériorité occidentale. Il s'agit là d'un point décisif. Si bien des facteurs considérés comme spécifiques à l'hégémonie occidentale moderne et ayant alimenté l'eurocentrisme ont pu être l'objet d'un fort travail de sape critique<sup>94</sup>, il semble cependant difficile de remettre en question le surplus de puissance détenu par les sociétés occidentales modernes à partir du XIX<sup>e</sup> siècle.

C'est là sans doute le socle du récit hégémonique occidental moderne : la Révolution industrielle est posée *in fine* comme l'élément clé de la divergence entre sociétés. La raison en est simple : il est difficile – sinon impossible – de nier les indicateurs d'accroissement qu'elle a apporté à la puissance occidentale moderne. L'item narratif de la supériorité européenne dans les temps

---

93. Goody J., *Capitalisme et modernité*, Paris, Les Presses du Calisto, 2016 [2004], p. 51.

94. Pour un travail de sape des principales thèses et tenants de l'eurocentrisme, et de la double thèse de l'exceptionnalisme occidental et du caractère endogène de son développement, cf. Blaut J.M., *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and the Eurocentric History*, New York and London, Guilford Press, 1993. En fait, l'auteur met à mal tous les topos du miracle européen (primat raciale, environnement, rationalité, technologie). On lira aussi avec profits les critiques de Frank A.G., *op. cit.*, notamment tout le chapitre 7.

modernes s'est solidement enraciné autour de l'essor de la science et de la technique, elles-mêmes en synergie avec le développement du capitalisme industriel. Or, sur ce différentiel de puissance, l'item de la supériorité, on l'a bien vu ci-dessus, entraîne des affirmations plus contestables visant à rendre compte de cet écart essentiellement pour des raisons endogènes, qui dévalorisent les autres. L'essor de la navigation occidentale à l'ère moderne serait ainsi dû à cette supériorité, ce qui est loin d'être une évidence : les historiens signalent par exemple l'existence d'un savoir cartographique mixte – javanais et arabo-musulman – de haut niveau, et un art poussé des cartes terrestres largement à la hauteur de celui des Occidentaux au début du XVI<sup>e</sup> siècle, mais aussi des connaissances comparables en navigation, particulièrement en ce qui concerne l'allure des vaisseaux<sup>95</sup>. De telles réalités s'effacent ou s'oublient devant la supériorité occidentale moderne.

### **Retard**

Le quatrième item n'est extérieur qu'en apparence à la narration hégémonique occidentale moderne. En fait il *en* est aussi constitutif, et sinon plus que les trois précédents. Comme on vient de le voir avec l'exemple de l'art de la navigation, le récit de l'exceptionnalité se prolonge naturellement par une affirmation de l'infériorité des autres. C'est l'idée d'un retard du reste du monde. L'inflexion est subtile mais importante : sans renier forcément l'idéologie de l'infériorité raciale, l'item narratif du retard interprète l'histoire des autres civilisations en termes d'anomalies, d'insuffisances ou de blocages laissant cependant entrevoir malgré tous ces écueils la possibilité d'un changement, à condition que ces sociétés fassent leurs les institutions modernes de l'Occident. C'est cet item qui transforme définitivement la différence en infériorité. Si le processus précède et excède Georg W.F. Hegel, c'est avec son œuvre que le regard occidental moderne immobilise vraiment les autres peuples dans une réalité intemporelle et figée, sans télos ni histoire à proprement parler.

D'ailleurs ce n'est vraiment qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, au fur et à mesure que l'essor économique et militaire de l'Europe – industrialisation et colonisation – pèse sur les autres régions du monde que s'affirment des visions

---

95. Bertrand R., *op. cit.*, pp. 99-101.

négatives et surtout un sentiment de supériorité, notamment envers les « Orientaux » (arabes, indiens ou chinois). Auparavant, la différence civilisationnelle n'engendrait pas forcément l'idée d'une infériorité et encore moins celle d'un retard des autres.

Un peu partout dans le monde, la dynamique entre la supériorité et l'infériorité a cristallisé un sentiment particulier d'attrance et de méfiance envers les Occidentaux. Une attitude, la ruse, rassemble souvent ces sentiments ambivalents. Cette représentation, qui n'est pas exclusive des temps modernes (pensons aux regards croisés entre Grecs et Troyens), y prendra une vigueur indéniable, en partie parce que les contacts seront plus fréquents mais aussi parce que progressivement les asymétries de pouvoir déséquilibreront fortement et durablement la place des uns et des autres. Les accusations réciproques de ruse se multiplient entre Européens et Javanais<sup>96</sup> ; entre Espagnols et Indigènes, les premiers se questionnant pour savoir si les seconds avaient une âme, les derniers s'interrogeant pour savoir si les premiers avaient un corps<sup>97</sup> ; entre Chinois et Européens (« l'expression chinoise 'perdre son pays pour une peau de bœuf' qui signifie 'se faire entourlouper par un Européen' reste en usage jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle »)<sup>98</sup>. C'est aussi dans ces termes que, face à un représentant de la Couronne britannique qui vantait au XIX<sup>ème</sup> siècle le désir altruiste de l'Angleterre de lui apporter la civilisation, le chef africain Asantehene répondait : « Votre motivation ne peut être celle-là. Pour ce qui est de l'industrie et des arts, vous nous êtes supérieurs. Mais nous sommes en relation avec un autre peuple, les Kong, qui est par rapport à nous aussi peu civilisé que nous le sommes par rapport à vous. Or il n'y a pas un seul de mes sujets, même parmi les plus pauvres, qui accepterait de quitter son foyer dans le but de civiliser les Kong. Maintenant comment espérez-vous me persuader que vous avez laissé la prospère Angleterre pour un motif aussi absurde ? »<sup>99</sup>. Si au long de l'histoire, la méfiance envers l'Étranger a été de rigueur, dans les

---

96. *Ibid.*, p. 196.

97. Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 16.

98. Bertrand R., *op. cit.*, p. 199.

99. Cité in Bayart J.-F., *L'État en Afrique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2006 [1989], p. 52.

temps modernes, cette attitude a pris, marquée par les expériences du retard et de la domination, une nouvelle signification politique.

\* \* \*

Grâce au différentiel de puissance atteint, le récit hégémonique occidental moderne va écrire l'histoire de toutes les autres civilisations en termes largement – sinon exclusivement – négatifs. Elles seront toutes définies et cernées par ce qu'elles ne possèdent pas vraiment, par leurs insuffisances ou leurs anomalies. La lumière des uns entraîne les autres dans l'ombre ; l'hégémonie occidentale moderne aimante les récits sur les autres civilisations : elle est censée imposer aux autres – inéluctablement – l'horizon et le chemin.

N'existerait en dehors de l'Occident moderne, à suivre le récit hégémonique, que des sociétés traditionnelles, arriérées, communautaires. Dans son squelette minimal l'interprétation du monde se réduit alors à la question du nécessaire passage de la communauté à la société – seule voie possible pour parvenir à la Grande Convergence sous l'égide de la modernité occidentale, tant prônée. C'est pourquoi, d'un point de vue proprement analytique, il n'est pas exagéré d'affirmer que le propre de la figure de la communauté est de ne pas posséder d'avatar théorique. Aujourd'hui encore, il suffit de se référer à la description faite par Ferdinand Tönnies à la naissance de la sociologie, en 1887, pour disposer de son profil<sup>100</sup>. Cette permanence n'est compréhensible que si l'on prend acte de la fonction analytique de cette figure – qui a servi de ligne de démarcation entre différents types de collectivités. Le membre de la communauté a toujours été décrit comme un acteur soumis à la collectivité, à la fois façonné par elle et incapable de s'en séparer, animé par la chaleur du groupe et disposant d'un espace d'initiative personnelle faible ou inexistant.

Ce cadre rend compte de l'invention d'autres mondes – Afrique, Amérique, Inde, Orient comme copies ratées ou étapes dépassées par l'Occident moderne. On aurait tort, malgré le crépuscule actuel de ce type de vision dichotomique, de décréter sa disparition : il se décline encore aujourd'hui dans la confrontation entre un Occident sécularisé et un

---

100. Tönnies F., *Communauté et société*, Paris, Retz-CEPL, 1977 [1887].

islamisme fondamentaliste, un Occident individualiste et un asiatisme traditionnaliste.

Si la question de la comparaison entre civilisations n'a pas vraiment attendu les temps modernes pour se poser, l'interrogation prendra une tout autre ampleur et une autre signification au tournant du XIX<sup>ème</sup> siècle, à mesure que la Révolution industrielle creuse les écarts entre pays en termes de richesse et de puissance.

En résumé, le récit hégémonique occidental moderne est inséparable d'un processus qui a instauré un partage irréductible entre le passé et le présent, tant il adosse son auto-perception à un régime d'historicité où l'idée de la rupture occupe une place prépondérante. La thèse de la césure moderne introduit un épineux problème au cœur de toute comparaison sociologique. Elle établit l'évidence d'un partage indépassable entre deux types de sociétés, l'une traditionnelle et l'autre moderne, dotées d'acteurs radicalement divers. En traçant cette rupture, l'Occident s'est *autoplacé* grâce au discours de la modernité comme point de référence voire d'aboutissement de l'histoire. Face à lui, toutes les autres expériences sociales apparaissent prématurées, inachevées ou tronquées. La comparaison est toujours évaluation. Conséquence immédiate et apparemment inévitable : les sociétés extérieures à l'Occident moderne sont des figures inachevées ou tronquées ; elles stagnent dans une étape antérieure, dépassée par l'Occident ; aux prises avec des logiques traditionnelles ou communautaires qui empêchent leur essor, et dans lesquelles elles sont enfermées.

## Chapitre 2

# La modernité occidentale a-t-elle été exceptionnelle ?

L'EMPRISE DU RECIT HÉGÉMONIQUE occidental moderne est toujours fort dans le *mainstream* des sciences sociales qui s'enseigne encore dans la plupart des universités, notamment pendant les premières années. Et la sociologie est une des disciplines qui a le plus de mal à se débarrasser, sinon de son occidentalocentrisme, n'ayant pas en principe de problème pour reconnaître que toute connaissance sociale est située, mais de sa tendance plus fâcheuse et structurelle à distordre et à déformer les réalités historiques différentes à la lumière de la thèse de l'exceptionnalité de l'Occident moderne – parfois en maltraitant même les réalités occidentales d'avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle <sup>101</sup>.

Depuis quelques décennies, Jack Goody est devenu le grand pourfendeur de la thèse de l'exceptionnalité de l'Occident moderne <sup>102</sup>. Comme peu d'autres et avec une érudition qui force le respect, il s'est efforcé de déceler dans plusieurs sociétés et à des périodes différentes la présence d'éléments considérés comme propres aux modernes occidentaux, par exemple les « explications rationnelles non magiques » ou l'essor de la comptabilité. Par ailleurs, il s'est évertué à montrer comment nombre d'éléments jugés spécifiques à une période (individu, amour), sont communs à bien d'autres périodes et civilisations. Relativement au récit hégémonique, ses études ont

---

101. Tilly Ch., *As Sociology meets History*, New York, Academic Press, 1981.

102. Goody J., *Le Vol de l'histoire*, *op. cit.*

introduit un grand nombre de nuances nécessaires. Certes le travail monumental de Jack Goody avait des précédents ; pensons, par exemple, à ceux qui s'étaient attachés à mettre en évidence, contre l'idée d'une rupture historique radicale, les profondes racines de la modernité au Moyen Âge ; mais, parce qu'il sort du périmètre occidental, le changement de regard qu'on peut repérer depuis quelques décennies est bien plus radical. Pour deux raisons : d'une part, parce que Jack Goody – avec un grand nombre d'études développées dans cette direction critique – va infiniment plus loin dans la déconstruction de l'exceptionnalité de l'Occident moderne et d'autre part, et de manière peut-être encore plus significative, parce que, *pour des raisons qui tiennent largement au nouveau scénario géopolitique*, les sciences sociales sont désormais contraintes de reconnaître ces vérités.

Dans le chapitre précédent, nous avons laissé en suspens une question qu'il faut maintenant aborder. Sans être exhaustif, passons en revue quelques dossiers.

### **Le protestantisme a-t-il été vraiment nécessaire dans l'avènement du capitalisme ?**

Du vivant de son ami Max Weber, et tout en reconnaissant l'importance de sa thèse, Ernst Troeltsch souligne bien mieux que lui non seulement l'affinité entre calvinisme et modernité d'un côté, et les distances entre luthéranisme et la modernité de l'autre, mais surtout la complexité de la dialectique des rapports entre protestantisme et modernité<sup>103</sup>. Certes le calvinisme, qui fait reposer la foi religieuse avant tout sur des convictions personnelles et intimes, affirme l'autonomie du croyant en opposition à l'autorité de l'Église, mais il rappelle aussi à quel point le protestantisme reste circonscrit à la culture ecclésiastique du Moyen Âge catholique<sup>104</sup>. Davantage encore, Ernst Troeltsch souligne la complexité des rapports entre l'individualisme religieux d'un côté et le fait qu'il n'ait jamais vraiment cessé malgré tout d'être médiatisé par la parole de Dieu et la prédication de l'Église de l'autre : « toute conviction

---

103. Troeltsch E., *Protestantisme et modernité*, Paris, Éditions Gallimard, 1991 [1909-1913].

104. *Ibid.*, p. 33 et p. 47.

individuelle et singulière est restée cependant une conviction encore étroitement rattachée au dogme et à l'Église »<sup>105</sup>.

Sa vision ne décentre pas seulement la question de l'origine hors du protestantisme, elle englobe celui-ci dans une dynamique plus large dont il finit par dépendre lui-même. Ce n'est qu'à mesure de ses interactions avec la culture moderne elle-même que le néo-protestantisme (comme le nomme l'auteur) accentue ses dimensions proprement individualistes. D'où l'affirmation qu'au-delà de sa véritable fonction dans la genèse du monde moderne et du capitalisme, « le néo-protestantisme n'est lui-même qu'une composante de cette culture moderne »<sup>106</sup>. Il lui arrive même d'être encore plus explicite : « notre enquête a débouché sur ce résultat ambigu que le protestantisme a stimulé souvent de manière puissante et décisive le monde moderne, bien que, dans aucun des domaines observés, il n'en ait jamais été simplement l'initiateur »<sup>107</sup>. En tout cas, pour Ernst Troeltsch un grand nombre des fondements du monde moderne – « dans l'État, la société, l'économie, la science et l'art » – sont apparus tout à fait indépendamment du protestantisme<sup>108</sup>.

Mais ce n'est pas seulement l'affinité élective exposée dans l'analyse wébérienne – avec l'idée que l'on sait désormais contestable dans les faits que les protestants seraient plus nombreux parmi les premiers capitalistes – qui a été objet de discussion. On a aussi questionné par exemple la nouveauté de la disposition rationnelle au calcul parmi les protestants – disposition démontrée comme présente ailleurs de manière analogue, mais par une voie propre et à partir de tout autres considérations. Giacomo Todeschini a montré qu'entre le XI<sup>ème</sup> et le XV<sup>ème</sup> siècle, tout un corpus de débats s'est développé parmi les catholiques sur la question de la propriété, de la possession, de l'échange, de la circulation ou de l'accumulation du capital. En tant que telle cette réflexion exprime, on le verra un peu plus loin, le pouvoir acquis par les marchands au sein de la Chrétienté et donc la nécessité d'une révision des doctrines ecclésiastiques<sup>109</sup>. Dans ces débats, comme ceux qui ont lieu parmi les Franciscains, l'enjeu porte sur l'extrême pauvreté et l'excessive richesse,

105. *Ibid.*, p. 154.

106. *Ibid.*, p. 52.

107. *Ibid.*, p. 111.

108. *Ibid.*, p. 44.

109. Todeschini G., *Les Marchands et le Temple*, Paris, Éditions Albin Michel, 2017 [2002].

mais aussi sur la nécessaire valorisation progressive du marchand actif – qui fait fructifier son capital par le travail, augmente ainsi le bonheur citadin et participe par ses donations à la pérennité de l'Église<sup>110</sup>. Bref, le catholique doit faire un bon usage de ses biens, et s'il a le droit de soustraire (d'accumuler) de la richesse, c'est au vu de son administration pour le double bien-être du corps social et de lui-même en tant que membre de celui-ci<sup>111</sup>. Difficile de sous-estimer désormais tous les éléments que le catholicisme a apporté au développement – et à la justification – du capitalisme.

Aux côtés des catholiques, on a pu faire remarquer les apports que les juifs ont fait au capitalisme naissant – comme Werner Sombart surtout l'a signalé. Max Weber lui-même avait déjà attiré l'attention sur certaines similitudes éthiques entre judaïsme et calvinisme, avant que Werner Sombart dans *Les Juifs et la vie économique* n'applique explicitement la démarche wébérienne à ces derniers afin de montrer leur rôle dans la consolidation du capitalisme<sup>112</sup>. Si nous évoquons la question des liens historiques entre le catholicisme ou le judaïsme avec le capitalisme c'est parce qu'il s'agit d'un très ancien domaine d'exploration qui n'a cessé de faire l'objet d'études, même si toutes n'ont pas la même vocation. Si certaines formulent une critique des soubassements intellectuels de la thèse de Max Weber, d'autres – et en partie le travail de Werner Sombart – en sont un mode d'emploi particulier qui n'a cessé de se renforcer depuis plusieurs décennies : il y est question de trouver dans différentes religions des équivalents fonctionnels au protestantisme, à l'heure d'expliquer l'émergence du capitalisme ailleurs qu'en Occident.

Robert Bellah a mobilisé un raisonnement de ce type afin d'établir que le Japon avait connu pendant la période Tokugawa (1603-1868) un équivalent

---

110. Todeschini G., *Richesse franciscaine*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2008 [2004].

111. Todeschini G., *Les Marchands et le Temple*, *op. cit.*, pp. 352-379.

112. Sombart W., *Les Juifs et la vie économique*, Groupe Saint-Rémi, 2012 [1911]. Notons que pour Ernst Troeltsch cette association avait été exagérée, tant à ses yeux une véritable différence sépare un capitalisme orienté vers le commerce et le prêt financier (dans lequel les liens sont effectifs entre judaïsme et morale économique) et un capitalisme bourgeois et industriel (dans lequel le lien est moins évident à ses yeux). Cf. Troeltsch E., *op. cit.*, p. 96. Plus largement, la thèse de Werner Sombart est souvent considérée comme dépassée, cf. Kocka J., *Histoire du capitalisme*, Paris, Éditions Markus Haller, 2017 [2014], p. 20.

fonctionnel de l'éthique protestante, tandis que marquée par le confucianisme, la Chine n'aurait pu se développer (que le lecteur porte attention à la date de parution de cette étude) <sup>113</sup>. Plus significatif encore peut-être, Shmuel Eisenstadt, en raison de son évolution intellectuelle vers la thèse des modernités multiples – nous y reviendrons au prochain chapitre – s'est attaché avec d'autres chercheurs à trouver des équivalents fonctionnels au puritanisme dans d'autres contextes historiques – citons la religion Tokugawa au Japon de l'ère Meiji, certaines traditions de l'islam en Afrique du Nord ou encore l'hindouisme de Gandhi. Chacune de ces religions aurait pu faire office de facteur de modernisation de même nature <sup>114</sup>. Plus tard, mais dans le même sens, dans le livre coordonné en 1988 par Peter Berger et Michael Hsiao Hsin-Huang, les auteurs, une fois ouvertement questionnée la thèse wébé-rienne, montrent le rôle que le confucianisme, mais également le bouddhisme et le taoïsme, ont développé dans le capitalisme de l'Est de l'Asie donnant forme à une version « non individualiste de la modernité capitaliste » <sup>115</sup>.

Sans surprise eu égard à son essor industriel précoce, les premières études de ce type se sont effectuées à propos du Japon. Or à bien y regarder et malgré la volonté d'instaurer d'autres liens de nécessité entre une religion et le capitalisme, ces interprétations ne constituent souvent face aux faits historiques que des rationalisations (au sens freudien de justifications) de l'existant. Rien n'en atteste mieux que l'évolution du confucianisme : rejeté comme religion incapable de produire l'essor capitaliste par Robert Bellah en 1957, il sera, quelques décennies plus tard, promu par Michio Morishima comme facteur décisif de l'émergence du capitalisme asiatique <sup>116</sup>.

Il n'y a pas nécessairement de mal à chercher des équivalents fonctionnels entre religions et sans doute le travail de description historique y gagne-t-il en acuité. À condition de reconnaître qu'en mobilisant de cette sorte la thèse ou plutôt l'esprit de la démonstration de Max Weber, on fait exactement le

---

113. Bellah R., *The Tokugawa Religion*, Glencoe, The Free Press, 1957.

114. Eisenstadt S.N. (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization*, New York, Basic Books, 1968.

115. Berger P. & Hsin-Huang M.H. (s/s la dir. de) in *Search of an East Asian Development Model*, New Brunswick, Transaction Publisher, 1999 [1988].

116. Morishima M., *Why has Japan « succeeded » ? Western Technology and the Japanese Ethos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

contraire de ce qu'il a explicitement voulu dire. Réinterprétée de cette manière, la thèse wébérienne devient toute autre chose : la religion, certaines religions en fait, sont alors appréhendées comme des facteurs historiques possibles du développement économique. Le lien exclusif entre protestantisme et capitalisme cède le pas à un ensemble d'études historiques quant à la diversité d'agencements possibles entre religions et capitalisme, et la thèse de l'exceptionnalité de l'Occident moderne via le protestantisme se brouille.

La littérature critique autour de la thèse wébérienne est inépuisable. C'est tour à tour l'idée de la causalité du protestantisme dans l'avènement du capitalisme qui a été contestée mais aussi la définition trop restrictive que Max Weber donne du capitalisme en tant que système économique orienté vers le profit ; ou encore certaines de ses caractérisations du protestantisme et surtout ses mésinterprétations du catholicisme ; enfin de nouvelles données disponibles ont fortement affaibli la pertinence empirique de la thèse, au point que la géographie du capitalisme naissant dessinée par lui résiste mal à l'épreuve des faits.

Malgré tout sa thèse a longtemps résisté tant elle était – et reste – une pièce maîtresse de l'imaginaire de la supériorité et de l'exceptionnalité occidentale moderne. Même si pour cela elle a dû largement ignorer l'anomalie du Japon dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'importance productive de la Chine dès 1400 (et les dispositions favorables au commerce qu'artisans et marchands ont trouvées dans le bouddhisme), puis auparavant, l'importance du droit d'orientation musulman pour donner une base aux contrats industriels et commerciaux et contracter des crédits et des dettes<sup>117</sup>. Davantage encore : le monde du XXI<sup>e</sup> siècle et l'essor industriel dans différentes régions ébranlent désormais sérieusement la pertinence du raisonnement. Certes, une chose est la question de l'origine et toute autre est celle du ratrappage ou de l'expansion de l'Occident (Max Weber, à sa façon, le reconnaît explicitement dans son étude). Il n'empêche. Face à la géopolitique et aux développements économiques du monde contemporain, il est indispensable de réviser les soubassements de la thèse de l'exceptionnalité économique de l'Occident moderne.

---

117. Kocka J., *op. cit.*, pp. 39-43.

## Le capitalisme est-il vraiment né dans l'Occident moderne ?

S'agissant de la question du capitalisme dans le cadre de cette exceptionnalité, les discussions sont légion. Faut-il le dater du XVI<sup>ème</sup> siècle ou de quelques siècles auparavant en Occident, ou plutôt du XIII<sup>ème</sup> siècle, plus particulièrement à Venise ? Doit-on parler des marchands médiévaux comme d'acteurs précapitalistes, même s'ils exerçaient leur activité au cœur du féodalisme, le régime dominant à l'époque ?

Le dossier est controversé pour les historiens et il est difficile de se faire une opinion tranchée. Toutefois comment ne pas reconnaître à Gênes ou à Venise au XIII<sup>ème</sup> siècle l'existence de marchands capitalistes – c'est-à-dire d'acteurs orientés vers l'investissement et la mobilisation du capital afin d'augmenter de manière régulière leurs profits ? Activités dans lesquelles par ailleurs la famille a souvent été le support majeur de la constitution des firmes commerciales comme cela a été le cas dans bien d'autres périodes et sociétés et continue à l'être en partie<sup>118</sup>. De ce très vaste dossier, limitons-nous à soulever deux points.

### Capitalisme marchand et capitalisme industriel

La distinction est aujourd'hui de rigueur dans les sciences sociales et elle pose la pertinence de la séparation entre un capitalisme industriel et un capitalisme marchand. Elle permet aussi de différencier deux personnages historiques : le capitaine d'industrie moderne et le marchand d'autrefois. Elle est importante même si, au vu de l'envergure de la production industrielle et du commerce en Chine avant le XVIII<sup>ème</sup> siècle, elle doit être nuancée. Pourtant la séparation a l'avantage de la clarté : s'il y a toujours eu des marchands, il n'y a pas toujours eu de capitalistes. À condition cependant de reconnaître comme Jürgen Kocka toute la centralité du capitalisme marchand dans l'histoire du capitalisme<sup>119</sup>. Mais centrons-nous sur les marchands : leur très longue présence historique introduit d'importants bémols dans le récit hégémonique occidental moderne et la spécificité du capitalisme.

---

118. Abu-Lughod J.L., *Before European Hegemony*, op. cit., pp. 115-116.

119. Kocka J., op. cit., chapitre 2.

[1.] Revenons d'abord vers cette figure éponyme de la modernité occidentale. Sans s'y réduire, c'est lui à bien des égards qui est derrière la figure de l'étranger de Georg Simmel, la synthèse entre la vie *errante* et l'attachement à un lieu. Contrairement à ce que cette figure est parfois devenue notamment dans l'École de Chicago, à savoir un symbole de la marginalité, elle est *chez Simmel* synonyme de médiation, d'autant plus que dans ses relations aux autres l'étranger établit un lien entre le détachement et l'objectivité. Parfois identifié à l'argent tout court « réduit au commerce intermédiaire, et souvent à la pure finance, comme si celle-ci en était la forme sublimée, il [l'étranger] en acquiert la caractéristique spécifique : la *mobilité* »<sup>120</sup>. Dans l'histoire, l'étranger est souvent un commerçant<sup>121</sup>. Pour ce qui nous intéresse, il est à noter qu'aux yeux de Georg Simmel en tout cas les marchands (et pas seulement les industriels) sont emblématiques d'une des spécificités de l'Occident moderne.

Reste que son affirmation est pour le moins surprenante. En effet, si une chose est constante dans les études sur les systèmes économiques, c'est bel et bien la présence de marchands partout et toujours, aussi bien dans l'univers aztèque et maya qu'au Dahomey ou entre les Berbères ou encore en Inde<sup>122</sup> ; sans oublier, parmi tant d'autres, la situation particulière des marchands Karimi (marchands musulmans ayant eu un rôle très actif dans l'Océan indien) au XIII<sup>ème</sup> siècle<sup>123</sup>. Vere Gordon Childe n'avait-il pas déjà indiqué la présence du marchand en tant que figure particulière dans bien des civilisations antiques, et sa fonction dans l'essor des cités de la civilisation mésopotamienne<sup>124</sup> ? Davantage encore : à l'orée des temps modernes, ce sont surtout les marchands Arabes et Italiens (Vénitiens, Génois) qui développent le

120. Simmel G., « Digressions sur l'étranger » in Graefmeyer Y. & Joseph I. (éd.), *L'École de Chicago*, Paris, Éditions Aubier, 1984 [1908], p. 55.

121. Georg Simmel a aussi abordé la figure de l'étranger à travers l'histoire économique des commerçants juifs. Cf. Simmel G., *Philosophie de l'argent*, Paris, Presses universitaires de France, 1987 [1900], pp. 262-268

122. Polanyi K. & Arensberg C., *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Éditions Larousse, 1975, surtout la seconde partie.

123. Abu-Lughod J.L., *op. cit.*, pp. 227-230. Plus largement à propos de l'intense activité marchande dans l'Océan indien, toujours au XIII<sup>ème</sup> siècle, voire la troisième partie.

124. Gordon Childe V., *De la préhistoire à l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1963 [1942].

commerce (bijoux, épices, porcelaine) et qui tirent le plus grand profit y compris à l'aide de fréquentes alliances concurrentielles tissées entre eux bien au-delà des clivages religieux ou civilisationnels. En ce qui concerne les marchands italiens, ils ont su profiter des Croisades et de leur échec militaire pour tisser des contacts et des arrangements commerciaux privilégiés avec les Arabes au grand dam d'autres chrétiens de l'époque.

Nous reviendrons sur son travail dans un moment, mais tout en développant une perspective bien plus large, l'étude de Janet Abu-Lughod sur le monde avant l'hégémonie européenne peut aussi être lue comme un essai d'histoire-monde à partir des marchands et des circuits économiques établis au XIII<sup>ème</sup> siècle. Non seulement son ouvrage montre l'essor articulé de l'activité économique du nord-ouest de l'Europe jusqu'à la Chine, à partir des différentes routes commerciales (loin d'être toutes sous mainmise occidentale, elles s'étendaient déjà à cette époque bien au-delà des voies d'échange entre chrétiens et musulmans), mais il expose surtout la force des communautés de marchands qui se sont constituées un peu partout dans différentes parties du monde. Marco Polo fait ainsi état implicitement dans ses récits de l'existence d'un très grand nombre de commerçants musulmans dans l'Empire Mongol au XIII<sup>ème</sup> siècle, en clair contraste avec le caractère plutôt rare de la présence des commerçants italiens, souvent due à des liens de famille<sup>125</sup>. Si l'auteure reconnaît l'intelligence de Fernand Braudel – un des premiers à avoir pleinement vu l'existence d'une économie capitaliste, commerciale et même industrielle en Italie au XIII<sup>ème</sup> siècle – elle lui reproche cependant son eurocentrisme à l'heure d'admettre l'existence préalable voire conjointe d'autres systèmes d'économie-monde, auxquels se serait rattaché l'Occident. En tout cas sa lecture transversale lui permet de repérer un grand nombre de *similarités* entre les formes de capitalisme asiatiques, arabes et occidentales.

Même si ces travaux ne font pas l'unanimité, Jack Goody a également eu le mérite de bien poser les termes de la discussion : « lorsqu'on se concentre sur le rôle du capitalisme industriel et sur la production manufacturière occidentale, et que l'on fait du capitalisme marchand à ses débuts la variante d'un phénomène plus répandu, on se donne les moyens d'une étude beaucoup plus attentive des traits spécifiques des systèmes de savoir, y compris dans leur

---

125. Abu-Lughod J.L., *op. cit.*, pp. 166-167.

dimension 'technologique', qui ont rendu possible les différentes formes du capitalisme »<sup>126</sup>. La prise en compte élargie de l'histoire ne l'amène pas à nier les particularités de l'essor Occidental moderne, mais à souligner la nécessité d'insérer celui-ci dans une histoire plus large d'interdépendances. À Jack Goody de résumer sa position : « le vrai terreau d'une modernisation possible semble avoir été une culture développée, lettrée et marchande, qui fut commune à l'Orient et à l'Occident. L'invention anglaise de la machine à vapeur intensifia singulièrement la production manufacturière de coton et le développement parallèle de la production du charbon et d'acier, et fut incontestablement une contribution majeure de l'Occident, le processus s'étendant rapidement à d'innombrables autres marchandises. Mais c'est l'existence de cultures marchandes lettrées hors d'Europe qui permit l'adoption rapide de ces nouveaux modes de production à l'échelle de la planète »<sup>127</sup>.

Si au détriment d'autres thèses nous évoquons celle-ci en détail, c'est que tout en reconnaissant peut-être même involontairement une singularité européenne dans les temps modernes, Goody n'en replace pas moins celle-ci dans un cadre historique préalable, questionnant surtout ainsi la conviction – fruit d'un travail actif de refoulement – d'une prééminence et d'une exceptionnalité permanentes de l'Europe<sup>128</sup>. En tout cas, s'il y a eu en Occident supériorité économique plutôt qu'exceptionnalité, pour ce qui nous concerne, elle doit moins être associée avec le capitalisme marchand (tout aussi développé en Orient qu'en Occident) qu'avec la production et le capitalisme industriel<sup>129</sup>. Affirmation qui doit cependant faire ses preuves face à l'importante réalité manufacturière de la Chine ou de l'Inde avant le XVIII<sup>ème</sup> siècle.

[2.] Plus encore, s'agissant des marchands, ce qui frappe surtout c'est, au-delà de l'évidence historique de leur existence dans de nombreuses périodes, la similarité de bien de leurs caractéristiques : il a été maintes fois souligné en effet le rôle des minorités expatriées dans leur formation. Chinois en Asie de l'Est et du Sud-Est, Indiens en Afrique orientale, Libanais en Afrique occidentale, juifs et calvinistes dans la majeure partie de l'Europe,

126. Goody J., *L'Orient en Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 [1996], p. 288. C'est Danilo Martuccelli qui le souligne.

127. *Ibid.*, p. 290. C'est Danilo Martuccelli qui le souligne.

128. *Ibid.*, p. 307.

129. *Ibid.*, p. 192.

Italiens ou Arabes en Amérique latine – si les cas de figure sont trop divers au long de l'histoire pour que l'on puisse en tirer une quelconque conclusion, la récurrence du phénomène invite à la réflexion. Et à rebours, elle invite à réexaminer le discours de l'exceptionnalité de certaines minorités marchandes en Occident – à commencer par les Juifs<sup>130</sup> – et donc comme on vient de l'évoquer, celui de la figure de l'étranger chez Georg Simmel. La situation de cette minorité en Occident est loin, très loin, d'être exceptionnelle. « En Turquie, le commerce était une affaire de minorités qui n'étaient pas considérées comme étant pleinement des citoyens, comme les grecs, les arméniens ou les juifs. »<sup>131</sup> Bien entendu, cela ne veut pas dire que les commerçants aient partout été des étrangers : au Japon par exemple, pendant l'essentiel du processus de modernisation, la plupart des commerçants ont été japonais.

Cependant, leur extranéité au tissu local a donné lieu à une autre grande caractéristique. Leur forte inscription dans des réseaux de clientèle mais surtout de parentèle (« où les relations entre oncles, neveux et cousins fonctionnent sur le mode de leur protection et de la dépendance ») est également une réalité commune chez eux dans beaucoup d'autres périodes et civilisations<sup>132</sup>. L'idée que la famille étendue aurait été un obstacle à l'essor du capitalisme marchand ne résiste pas l'analyse – à bien des égards, il ne s'agit que d'une invention idéologique tardive dans l'Occident moderne, tributaire du modèle désincarné propre à la figure de l'Individu abstrait.

L'importance des rapports extra-économiques notamment de type familial est une constante dans le capitalisme italien au XIII<sup>ème</sup> et XIV<sup>ème</sup> siècles : l'activité commerciale est solidement encastrée dans la société familiale, indispensable ressource pour asseoir la confiance mutuelle. Rien d'étonnant alors à la valeur accordée par les familles à la transmission économique autant que professionnelle<sup>133</sup>. Malgré les soupçons réitérés envers les obligations familiales comme entrave à l'esprit du capitalisme, les liens entre les sociétés familiales et les entreprises économiques ne se sont donc jamais démentis – en

---

130. Goody J., *Capitalisme et modernité*, op. cit., p. 43.

131. Pena de Matsushita M., *Modernidad y modernización en Argentina, Japón, Rusia y Turquía*, Buenos Aires, Ediciones Kaicrón, 2013, p. 85.

132. Bertrand R., op. cit., p. 309 ; Kocka J., op. cit., p. 45.

133. Laval Ch., op. cit., p. 44.

Occident moderne comme ailleurs. Ils sont toujours à la base de la constitution de dynasties entrepreneuriales, de stratégies de reproduction des classes moyennes à capital économique, de pratiques d'entre soi et de mariages arrangés parmi les classes supérieures.

Jack Goody, encore, a fort bien montré comment la famille étendue a été une puissante ressource économique, puisqu'elle a favorisé de complexes transactions financières autant dans le passé que dans l'actualité. « La réalité indienne montre que nous devons réviser la thèse des sociologues (et d'autres) selon laquelle la présence d'un réseau de parenté large entraverait la 'modernisation' économique. Ces réseaux de famille, de parenté, de caste ou de classe, représentent des avantages évidents pour certains types d'activités marchandes »<sup>134</sup>. En tout cas, l'importance de l'industrie textile en Inde, une des plus puissantes de la planète entre le XVI<sup>ème</sup> et le XVII<sup>ème</sup> siècle, est attestée par sa force exportatrice vers l'Asie du Sud-Est et à l'ouest jusqu'au Mexique (au point que ce pays en a parfois été désigné le destinataire final, comme la Chine, de l'or de l'Amérique). Si des limites sont repérables quant à l'essor d'un capitalisme industriel en Inde, ce résultat selon Jack Goody serait davantage imputable au rôle des banques et à leur tendance à faire des prêts à court terme qu'à un quelconque obstacle du côté des logiques familiales ou culturelles<sup>135</sup>. Quant à la thèse de la responsabilité directe et principale de la colonisation dans la désindustrialisation de l'Inde à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle, les avis divergent<sup>136</sup>.

[3.] En résumé, il semble difficile désormais de négliger la réalité et la force du capitalisme avant la modernité occidentale. En fait, tout bien considéré, un des grands points de controverse à propos des marchands tourne autour de leur rôle économique et surtout de l'étendue de leur pouvoir. Ont-ils été – ailleurs que dans l'Occident moderne – autonomes vis-à-vis du pouvoir politique ?

---

134. Goody J., *L'Orient en Occident*, op.cit., p. 192.

135. *Ibid.*, p. 206.

136. Pouchepadass J., « L'Inde : le premier cycle colonial » in Ferro M. (s/s la dir. de), *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2010 [2003], pp. 381-382. Pour une vision large des relations entre l'industrialisation occidentale et ses obstacles ailleurs dans le monde, cf. Osterhammel J., *La Transformation du monde*, Paris, Éditions Nouveau Monde, 2017 [2009], pp. 865-910.

La réponse semble plutôt positive à condition de comprendre cette autonomie de manière plus large que ne le fait une certaine historiographie – c'est-à-dire en cherchant des équivalents fonctionnels stricts avec l'essor des bourgeois en Europe. Si l'on opte pour une conception plus large de l'autonomie des marchands afin de mieux rendre compte de la complexité de leurs situations à différentes périodes, le panorama se complexifie rapidement dans le monde.

Dès la dynastie Song (960-1279) avant l'invasion mongole en Chine, les commerçants par leur richesse accumulée ont joui d'un statut social élevé<sup>137</sup> au point que certains historiens ont même parlé d'une « révolution commerciale ». À l'époque Tokugawa au Japon, il a pu être établi à propos des commerçants que « leur statut réel et leur pouvoir économique étaient bien plus grands que ceux que permettaient de supposer leur position dans l'échelle sociale »<sup>138</sup>. Dans un sens proche, l'étude de Janet Abu-Lughod met aussi à mal au moins en partie l'idée d'un corps de marchands qui dès le XIII<sup>e</sup> siècle auraient vu sérieusement limiter leur envie de pouvoir par d'autres groupes sociaux – notamment les gouvernants ayant des centres d'intérêt différents. Cette affirmation est l'objet d'une légitime discussion ; mais en déplaçant le regard hors du seul Occident et bien avant le XVI<sup>e</sup> ou le XIX<sup>e</sup> siècles, l'auteure n'a pas moins le mérite de montrer un pouvoir de façonnage effectif d'une économie-monde par la vigueur des activités marchandes. Cette affirmation coïncide avec celle de Jack Goody pour qui, s'agissant du capitalisme marchand à proprement parler, la dualité entre marché locaux et grands marchés serait une caractéristique ancienne et commune à différentes sociétés<sup>139</sup>.

Hors de toute polémique, si globalement la longue subordination des marchands au pouvoir politique et religieux est une solide affirmation historique, cette vérité n'empêche pas de reconnaître que derrière la question de leur degré d'autonomie se joue une affaire de jugements de valeurs. Sans remettre en question le bien-fondé de la subordination (en fait la très longue existence d'un conflit entre commerçants et noblesse), il est en tout cas nécessaire aussi de reconnaître le pouvoir effectif des marchands et les capacités

---

137. Kocka J., *op. cit.*, p. 38 ; Gernet J., *op. cit.*, Tome 2, pp. 46-47.

138. Pena de Matsushita M., *op. cit.*, p. 86.

139. Goody J., *L'Orient en Occident*, *op. cit.*, p. 282.

qu'ils ont eues, à différents moments et dans différentes régions, à composer grâce à l'argent avec le pouvoir des dieux et des rois.

[4.] Or, même en reconnaissant la longue histoire du capitalisme marchand, on n'élude pas l'existence d'une spécificité au niveau du capitalisme industriel dans l'Occident moderne dès la révolution industrielle, et donc une interrogation sur les raisons de ce phénomène.

Le grand intérêt et l'importance de l'étude de Kenneth Pomeranz est d'avoir infléchi la discussion tout en posant à nouveau la vénérable question des raisons – uniques – de l'essor du capitalisme industriel dans l'Occident moderne<sup>140</sup>. Il faut le dire, sa thèse n'est pas consensuelle. Elle n'en a pas moins bouleversé les termes du débat à propos de la révolution industrielle. En comparant deux parties du monde à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la Chine dans la vallée du Yangzi et la Grande Bretagne, il explique leur différentiel de développement par les discontinuités liées aux combustibles fossiles (notamment le charbon), à l'accès aux ressources du Nouveau monde (aliments) et à une agriculture plus intensive. Par la précision des facteurs mis en comparaison, son étude est une sévère mise en question de la thèse de Max Weber. À l'origine de la révolution industrielle ne se trouverait plus un nouvel ethos, mais une crise écologique. Dans la vallée du Yangzi, l'usage destructif des sols, la déforestation et une importante démographie auraient exigé un surcroit de main d'œuvre agricole pour produire les aliments nécessaires à la population. Dans ce contexte les paysans n'ont pu devenir des ouvriers. En Grande-Bretagne en revanche, l'utilisation massive du charbon et les ressources venant des colonies (notamment les aliments à bas prix) auraient rendu possible l'exploitation massive des paysans et leur progressive transformation en ouvriers. Forçons un peu le trait : l'essor de l'industrialisation en Angleterre s'expliquerait par un accident géographique. L'existence de gisements de charbons facilement accessibles aurait permis de résoudre le problème énergétique. C'est donc une réalité géographique qui, offrant l'accès à la fois au charbon et au fer, aurait rendu possible – ou en tout cas facilité – la révolution industrielle<sup>141</sup>. Facteur auquel l'auteur – soulignons-le – ajoute le rôle des

---

140. Pomeranz K., *Une Grande divergence*, Paris, Éditions Albin Michel, 2010 [2000].

141. Il faut à cet égard noter une analogie possible avec le rôle que les terres rares, largement et quasi exclusivement présentes en Chine, pourront jouer dans la troisième révolution industrielle.

États-Unis, sous contrôle anglais jusqu'en 1776 : les colonies produisent à la fois des matières premières et un marché pour les biens manufacturés.

L'infexion est importante. Si la supériorité technique et industrielle amenée *in fine* par la révolution industrielle n'est pas contestée, en revanche l'explication du différentiel de développement entre la Chine et la Grande-Bretagne souligne le caractère infiniment plus conjoncturel et contingent de la supériorité occidentale.

### L'appât du gain

S'agissant de la question du profit, il faut reconnaître d'emblée l'étrange vision historique qui a fini par s'imposer à la lumière d'une certaine réception du récit de l'exceptionnalité occidentale moderne. Est souvent sous-entendu parfois de manière explicite un manque d'intérêt pour le profit dans des sociétés non modernes qui néglige ce dont témoigne une très large littérature historique et anthropologique, à savoir que les processus d'enrichissement sont présents depuis fort longtemps dans un nombre très élevé des sociétés. Cela ne questionne pas le bien-fondé des thèses de Marshall Sahlins ou de Karl Polanyi quant aux spécificités des sociétés de marché capitalistes<sup>142</sup>, mais constraint à lire cette réalité en rapport avec bien d'autres sociétés où les acteurs aussi furent mus par un souhait très fort d'enrichissement.

[1.] Max Weber, on l'a vu, admettait l'avarice comme une attitude universelle et lui accordait même la capacité d'être souvent à la base de conduites irrationnelles, mais réservait aux seuls Occidentaux modernes le sens de l'industrie, du calcul et de l'accumulation illimitée. Encore une fois cette affirmation n'est plus tenable si à travers elle on affirme, par exemple, que dans un pays comme l'Inde marqué par l'emprise de *l'Homo hierarchicus* traditionnel, une société dans laquelle le religieux enveloppe le politique et ce dernier l'économique, l'essor industriel serait impossible faute de capacités de calcul et d'utilitarisme<sup>143</sup>. Plus largement, et à l'encontre de la thèse de l'exceptionnalité de la rationalité occidentale, le calcul est présent dans d'autres civilisations (des Azandé aux Chinois), ce qui devrait conduire à des études confrontant

---

142. Sahlins M., *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Éditions Gallimard, 1976 [1972] ; Polanyi K., *La Grande transformation*, Paris, Éditions Gallimard, 1983 [1944].

143. Goody J., *L'Orient en Occident*, op. cit., p. 132.

historiquement les divers usages des procédés de rationalisation plutôt qu'à des affirmations péremptoires sur un contestable monopole occidental<sup>144</sup>. En tout cas, Jack Goody montre de manière convaincante avec l'exemple de la Chine ou du Caire médiéval qu'il y a bel et bien eu dans ces sociétés l'usage effectif de la comptabilité, outil dont l'invention a été indépendante du lien établi entre comptabilité religieuse et marchande sous l'emprise du protestantisme<sup>145</sup>. De son côté, Kenneth Pomeranz souligne la rationalité économique dont les producteurs et les marchands chinois font preuve au XVIII<sup>ème</sup> siècle<sup>146</sup>. Enfin, en Europe, Giacomo Todeschini cite « la discipline mentale des marchands » et le développement de cette disposition aux XIV<sup>ème</sup> et XV<sup>ème</sup> siècles<sup>147</sup>.

Tout change bien sûr selon que l'on fait – ou non – remonter le curseur historique des temps modernes jusqu'au Moyen Âge, mais le recours à la comptabilité et surtout au dispositif des deux colonnes, débit et crédit, a eu très tôt des effets importants sur les esprits (dimension cognitive bien repérée par Max Weber), comme le montre l'apparition d'une comptabilité fixant le « prix du passage » vers l'au-delà à travers un calcul proportionnel entre les bonnes actions dans ce monde et les récompenses dans l'au-delà<sup>148</sup>. Et c'est toujours un souci évident de profit mis en œuvre par l'intensification du calcul qui rend compte dans les villes italiennes de l'élaboration des techniques d'assurance (le mot *riscio*, d'origine italienne, a depuis été incorporé par un grand nombre d'autres langues), de la généralisation des contrats, des pratiques d'inventaire ou de tenue des comptes. Le calcul devient dès cette période une habitude<sup>149</sup>. C'est dans les grandes villes commerciales de l'Italie que le mot même de « capital » commence à prendre dès le XIII<sup>ème</sup> siècle son sens moderne.

Mais rien peut-être ne met mieux en évidence la puissance de l'appât du gain entre marchands que les raisons évoquées au long de l'histoire pour les

144. *Ibid.*, p. 58.

145. *Ibid.*, p. 92.

146. Pomeranz K., *op. cit.*, chapitre 1.

147. Todeschini G., *Les Marchands et le Temple*, *op. cit.*, pp. 277-292.

148. Laval Ch., *op. cit.*, p. 41.

149. Renouard Y., *Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Âge*, Paris, Éditions Armand Colin, 1968, pp. 224 et suivantes.

exclure des fonctions de gouvernement. C'est parce qu'ils ont été souvent représentés comme trop attirés par le gain personnel, au détriment des règles de bon fonctionnement de la collectivité, que l'on a justifié leur éviction. En étudiant le monde javanais, Romain Bertrand souligne ainsi par exemple que le fait de s'engager dans le commerce était perçu comme une façon de s'éloigner de la Voie et du respect des devoirs envers Dieu ou le Roi<sup>150</sup>. Et de fait, on trouve trace d'un tel récit dans un très grand nombre des sociétés. En réalité, le marchand est un des premiers grands héros anonyme et individualiste de l'histoire. À quelques très grandes exceptions près (pensons à Marco Polo), il n'a pas de nom ni de visage (il faudra attendre pour cela en Europe la Renaissance flamande), ni de singularité, mais il incarne mieux que les Princes, les Guerriers, les Saints, une forme d'individualité intramondaine pleine d'avarice et d'égoïsme, une figure porteuse d'une double menace pour les nobles et pour les pauvres.

Il est primordial de voir derrière la méfiance ou l'opprobre dont les commerçants ont été affectés dans l'histoire ce que dévoile cette crainte séculaire : l'appât du gain et le commerce sont deux puissants facteurs d'individualisation présents dans l'histoire bien avant l'Occident moderne. Et en Occident peu de choses attestent mieux de l'importance acquise par les marchands que les discours tenus à leur égard par l'Église chrétienne quant à l'impossible compatibilité entre éthique capitaliste et rudesse nécessaire dans les affaires d'un côté et de l'autre, le respect des obligations du chrétien<sup>151</sup>.

[2.] Mais revenons à l'appât du gain à proprement parler. Dès que l'analyse se débarrasse d'une certaine chronologie à consonance normative s'impose dans l'histoire la nécessité de reconnaître *et la force de l'appât du gain et la vigueur de l'intérêt proprement économique des familles*. Pensons, par exemple, aux stratégies familiales visant à assurer la mobilité sociale des fils – comme à l'époque de la Régence à Tunis au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>152</sup>. Ce souci a pu induire à différentes périodes des pratiques familiales visant à éliminer certains enfants (ou à restreindre fortement les naissances), afin de parvenir à

---

150. Bertrand R., *op. cit.*, p. 124.

151. Laval Ch., *op. cit.*, p. 46.

152. Ben Tahar J., « Salah Shibub al Jerbi : itinéraire sinueux d'un mkhazni dans la Régence de Tunis au 19<sup>e</sup> siècle » in Cherif M.-H. & Hénia A. (s/s la dir. de), *Individu et pouvoir dans les pays arabo-méditerranéens*, Paris, Éditions Maisonneuve & Larose, 2009, p. 242.

une planification optimale des ressources au vu des intérêts de la reproduction familiale. Il faut mettre en relation cette pratique *ancienne* avec celles de certaines familles populaires des sociétés modernes, où la gestion des naissances fait explicitement partie d'un projet de mobilité sociale – fortement teinté d'une préférence pour les enfants-hommes. De telles stratégies révèlent un individualisme plus répandu que ce qu'on affirme habituellement<sup>153</sup>. Notons que le principal mode d'héritage en Occident au Moyen Âge n'avait pas d'autre fonction – le primat de l'aîné (souvent masculin) sur les cadets était au service de la reproduction familiale et par ce truchement, il n'était pas étranger à un certain individualisme<sup>154</sup>. Bien au-delà, des familles ont adopté des stratégies particulières de reproduction dans leur quête de profit ou de statut social. Plutôt qu'à une opposition entre individu économique et logique familiale, il semble juste de conclure à une longue connivence et de fortes articulations entre individus, familles et enjeux économiques.

Or sous l'emprise du récit hégémonique occidental moderne, ces attitudes et ces stratégies ont longtemps été bannies ou ignorées et en fait largement marginalisées par les sciences sociales, occultées par des représentations édulcorées du passé et des communautés. Contre l'évidence et sous la forte égide de la culture du don, les sociétés traditionnelles ont plutôt été décrites comme maîtrisant les effets individualisants de l'échange marchand et de l'appât du gain.

En vérité ce qui a changé est la fonction de cet appât du gain. L'essor de l'industrie et du capitalisme dans l'Occident moderne s'est accompagné par l'invention d'une norme anthropologique particulière. Jusqu'à l'avènement des sociétés modernes à proprement parler, la position sociale et les obligations qui lui étaient afférentes primaient sur toute autre considération à l'heure de caractériser un individu. La société détenait une valeur morale supérieure. C'est contre cette réalité que s'insurge l'individualisme moderne : il va prescrire institutionnellement l'individualisation de tous les êtres humains et nier à la fois leur assujettissement à la dimension symbolique.

---

153. Goody J., *Capitalisme et modernité*, op. cit., pp. 125-137.

154. Abercrombie N., Hill S. & Turner B.S., *The Dominant Ideology Thesis*, London, George Allen and Unwin, 1980.

Dans ce processus, une fonction décisive revient à l'intérêt – au point qu'il constitue le critère normal de l'action humaine.

Ce processus, plus que l'appât du gain à proprement parler, est indissociable du triomphe de l'économie dans les temps modernes. Là où, non sans tensions, la sainteté religieuse et l'héroïsme guerrier ont pu malgré tout faire système avec les obligations collectives, la quête de l'intérêt personnel finira par introduire une inflexion de taille. *L'homo aequalis* comme l'a fort bien compris Louis Dumont est avant tout un *homo oeconomicus* – un individu aux yeux duquel les relations aux choses prennent sur les relations aux autres hommes<sup>155</sup>. C'est dans son sillage que l'économie, en fait l'idée de l'utilité et du bien-être, s'empare de la politique et même de la morale.

Pourtant en dépit de cette force et d'une litanie de critiques quant au rôle dissolvant de l'individualisme dans les sociétés modernes, les intérêts individuels doivent composer avec des obligations proprement morales et collectives dans l'Occident moderne *aussi* – et souvent s'y plier. La valeur des individus – y compris lorsqu'ils sont censés poursuivre légitimement leur intérêt personnel – ne se mesure *in fine* qu'à leur contribution à la collectivité. C'est l'utilité pour les autres et pour la société qui fonde *aussi* la valeur des personnes. L'équation de cette tension et sa résolution est déjà présente dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. En fait, l'individualisme occidental moderne n'a cessé de naviguer entre l'individu particulier, celui des intérêts, et l'individu universel, celui des Droits humains ; entre l'individualisme de l'intérêt personnel et la soumission aux devoirs envers la collectivité – à commencer par le devoir de mourir pour la patrie<sup>156</sup>.

Certes cette conception économique de l'individu est historiquement une nouveauté propre à l'Occident moderne – au point de devenir, nous le verrons, une grande cible critique. Mais cette représentation, dans son indéniable force structurante, peut difficilement faire oublier à quel point, tout au long de l'histoire, les sociétés ont dû faire face à la vigueur des désirs de profit, et à l'appât du gain.

---

155. Dumont L., *Homo Aequalis*, op. cit.

156. Kantorowicz E., *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.

L'individualisme, comprenons dans ce contexte des orientations d'action à partir du primat de l'intérêt propre, est une réalité répandue dans le monde. Aux illustrations déjà évoquées, on pourrait ajouter les observations réalisées sur la communauté Kaqchikel de Panajachel (des indigènes de Guatemala). « Dans la culture indigène on concède de l'importance à l'individualisme. La concurrence pour le gain économique est renforcée, non limitée, par des facteurs sociaux et cérémoniaux. Et l'éthique des sociétés indigènes est similaire à celle qui a primé en Europe pendant l'essor du capitalisme. Il est évident que l'économie régionale des indigènes de Guatemala est analogue à celle des grandes économies commerciales ». Avant que l'auteur ne précise : « Il m'est difficile d'imaginer des gens dotés d'un esprit d'entreprise commerciale plus grand que les indigènes. Probablement il n'y a pas un seul indigène à Panajachel de plus de 10 ans qui n'ait pas étudié une manière de gagner de l'argent avec les ressources qui se trouvent à sa disposition »<sup>157</sup>. Si nous citons ce témoignage, c'est parce qu'il est exemplaire de très nombreuses observations du même ordre. Certes, la présence d'une attitude de ce type parmi les indigènes à Panajachel est à mettre aussi en relation avec la pénétration et l'expansion des rapports sociaux capitalistes. Il n'empêche. L'appât du gain et l'accumulation du profit – même limités – ne sont pas forcément perçus et vécus en rupture avec leur tradition par les indigènes eux-mêmes.

Faut-il alors conclure que le capitalisme et le règne de l'argent ne relèvent pas d'une spécificité occidentale moderne ? Non. Mais il faut comprendre qu'il est moins question d'appât du gain à proprement parler voire de désir de profit illimité, que d'un régime politico-économique, le capitalisme, qui a accordé une légitimité inédite à la richesse au point d'ancrer et de construire les hiérarchies sociales sur l'argent<sup>158</sup>. Dans ce sens, et avec cette intensité et cette fonction, le profit et la richesse ont pris des formes propres à la modernité occidentale. Mais cela ne doit pas occulter les fonctions analogues de l'appât du gain tout au long de l'histoire. Des nuances et des bémols s'imposent.

157. L'étude est de Sol Tax, *El capitalismo del centavo*, publiée en 1959, mais l'enquête avait été effectuée en 1936. Cité in López García J., « Teléfonos celulares en la era de los mayas : representaciones y usos entre los Ch'ort'I de Guatemala » in Pitarch P. & Orobio G. (eds.), *Modernidades indígenas*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2012, pp. 99-100.

158. Sahlins M., *Âge de pierre, âge d'abondance*, op. cit.

## Le système-monde est-il vraiment une spécificité hégémonique occidentale moderne ?

L'indéniable essor industriel de l'Occident moderne ne peut pas mener à négliger (ignorer, refouler, travestir) – bien que *de facto* il a longtemps exercé cet effet interprétatif – les réalités géopolitiques et économiques mondiales antérieures au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Nul ne doute que l'histoire ne commence pas au XVI<sup>ème</sup> ou au XVII<sup>ème</sup> siècle ; mais reconnaître l'histoire précédente, c'est-à-dire la mobiliser *activement* comme arrière-plan historique des sciences sociales, avec les diverses hégémonies militaro-économiques qui furent effectivement dominantes à différentes périodes, est une démarche qui s'attaque d'emblée au voile analytique que l'hégémonie occidentale moderne a projeté rétrospectivement sur l'histoire du monde. À cet égard, même de manière très schématique, il est utile de différencier d'un côté empires et hégémonies militaro-commerciales et de l'autre côté la formation de véritables systèmes-monde.

### Empires et hégémonies militaro-commerciales

[1.] L'Empire *romain* a instaurée une hégémonie militaro-commerciale autour du pourtour de la Méditerranée et ses environs, le Nord de l'Afrique, le Proche et le Moyen Orient. Malgré l'expansion impériale vers le Nord et l'Est du continent européen, la péninsule ibérique d'où sont issus par ailleurs la plupart des grands Empereurs romains du II<sup>e</sup> siècle après J.C., la Gaule, Britannia, les Carpates et les Balkans et jusqu'aux frontières de l'Empire avec les Germains, l'axe de gravité intellectuel, militaire et commercial de Rome s'est toujours trouvé autour de la Méditerranée. Réalité qui imposera au III<sup>ème</sup> siècle la constitution d'une seconde capitale à Constantinople (auparavant Byzance et aujourd'hui Istanbul). Même le christianisme, faut-il le rappeler, qui s'étendra à travers l'Empire jusqu'à la conversion de Constantin et plus tard, est né en Asie, à savoir – pour reprendre la désignation des Romains – en Palestine<sup>159</sup>.

---

159. L'expansion du christianisme en Europe sera lente, s'étalant du V<sup>ème</sup> au VIII<sup>ème</sup> siècle pour bien des peuples Germains ou « Barbares », du VI<sup>ème</sup> au VII<sup>ème</sup> siècle (pour les Iles Britanniques), aux IX<sup>ème</sup> et X<sup>ème</sup> chez les Slaves et Russes, enfin au XI<sup>ème</sup> siècle pour la Scandinavie.

Dès le III<sup>ème</sup> siècle après J.C., Constantinople devient sinon la capitale de l'Empire, en tout cas son vrai centre géographique et stratégique. Les Empereurs qui dès lors ne séjournent que temporairement à Rome n'y siègeront pas toujours – mais la ville, située à la confluence de tous les grands axes de communication, prend un indéniable ascendant<sup>160</sup>. Si le centre de gravité du monde se trouve incontestablement autour de la Méditerranée (en Europe du Sud, Afrique du Nord et au Proche Orient), il s'étend aussi vers l'Est jusqu'à la Perse.

L'Empire romain malgré son ampleur ne peut rendre compte du monde dans tout son étendue. Les contacts sont inexistantes avec la Chine<sup>161</sup>, l'Amérique n'est toujours pas « découverte » et les échanges avec une petite partie de l'Afrique à peine sont rares. Cependant sans méconnaître les développements autonomes de ces régions dans cette période – et la présence en leur sein de puissances locales – une vaste historiographie fait état de la vigueur de l'hégémonie *militaro-commerciale* romaine, (la colonne vertébrale de la domination se trouvant pendant des siècles dans les Légions). Elle se situe au Sud de l'Europe, en Méditerranée, s'étend progressivement vers Constantinople, jusqu'aux frontières avec les Perses. Soulignons un aspect important, trop souvent négligé en Occident par les manuels scolaires : la Perse, et il s'agit d'un cas rare dans l'histoire mondiale, connaît un regain de puissance (militaire, commerciale et culturelle) bien après la conquête d'Alexandre, d'abord avec les Parthes (248 av. J.-C. et 224 apr. J.-C.) au point qu'elle tiendra longuement tête aux Romains et forcera même ces derniers à signer une Paix en 166 apr. J.-C. puis, elle infligera de lourdes défaites à Rome avec les Sassanides et le Roi Shahpur I (240-271 apr. J.-C.). L'Empire perse et la Germanie seront les vraies frontières de l'Empire romain.

---

160. Heather P., *Rome et les Barbares*, Paris, Alma Éditeur, 2017 [2005], p. 43.

161. Signalons que l'Empire chinois des Han est contemporain à l'Empire romain et même qu'il fut plus vaste que lui. On a même pu établir des parallèles importants entre la Chine et le monde gréco-romain : « un âge des philosophes et de royaumes combattants, un âge d'unification et d'empire, et enfin un âge de décomposition et d'effondrement du pouvoir central ». À quoi s'ajoutent les menaces, dans les deux cas, des barbares sur leur frontière nord et de l'expansion des religions étrangères sur leur territoire – bouddhisme ou christianisme. Cf. Fairbank J.K. & Goldman M., *Histoire de la Chine*, Paris, Éditions Tallandier, 2013 [2006], pp. 84-85.

Le centre de gravité de ce projet d'hégémonie militaro-commercial se trouve donc à Rome. Mais on comprend facilement que cet univers, en dépit de ce qu'a fini par figer – ou projeter – le récit hégémonique occidental moderne de façon largement rétrospective, n'est en rien « occidental » si par le terme on désigne un ensemble de caractéristiques culturelles, sociales et politiques, qui ne prendront racine qu'au XIII<sup>ième</sup> ou XIV<sup>ième</sup> siècle en Europe. Les Anglo-saxons, les Germains et les Francs – peuples dominants dans l'Occident moderne – sont largement absents et même exclus de cette hégémonie-monde. Quant aux Latins – les Romains – leur civilisation se construit davantage par des contacts (guerres, influences, emprunts, interdépendances) avec le Nord de l'Afrique, le Proche Orient et l'Asie mineure qu'avec l'Europe du Nord ou de l'Est.

[2.] En 622 de notre ère, date de l'Hégire, un nouveau projet religieux et politique à vocation hégémonique voit le jour : c'est la naissance de l'Islam. La montée en puissance relativement rapide des arabo-musulmans s'expliquerait en partie à sa genèse par les tensions et surtout par l'équilibre du pouvoir entre les Perses et l'Empire byzantin<sup>162</sup>. Les Arabes vont ainsi profiter au début des failles d'une hégémonie militaro-commerciale partagée (avec néanmoins un avantage de la Perse sur Constantinople) pour étendre progressivement leur contrôle militaire, leur activité commerciale et l'expansion d'une nouvelle religion, l'islam, sur une vaste partie du monde, de la péninsule ibérique – al-Andalus – à Damas et Bagdad (qui, en 932, était la plus grande ville du monde avec plus d'un million d'habitants<sup>163</sup>), jusqu'à la Mecque.

Entre le VIII<sup>ième</sup> et le XI<sup>ième</sup> siècle la première hégémonie militaro-commerciale sera à dominante arabe, même si jamais tout à fait uniforme, car elle fut plutôt le fait d'une diversité des Califats<sup>164</sup>. Notons que la séparation qui

---

162. Le rejet pendant des siècles « hors de l'histoire » de l'Europe est profond, ou plutôt « hors » de cette histoire de contacts à vocation hégémonique militaro-commerciale. Certes, les peuples européens y conservent plus de contacts que bien d'autres régions, comme la Chine, une bonne partie de l'Afrique et bien sûr l'Amérique, mais pendant l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge et même au-delà, leur fonction et leur vocation hégémoniques sont marginales.

163. Martinotti G., *Sei lezioni sulla città*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 83.

164. Comme en terres perses, l'expansion de l'Islam en Afrique du Nord date du VII<sup>ième</sup> siècle, et elle se poursuivra pendant quelques siècles ; dans la péninsule ibérique, elle date

s'instaure alors entre un islam oriental et un islam occidental, une coupure pendant des siècles interne au monde musulman, va, après la chute de Grenade (en 1492), devenir la frontière entre l'Orient et l'Occident – cette fois-ci entre un monde chrétien et une terre d'islam<sup>165</sup>. En tout cas, malgré sa division, l'expansion militaire, les places commerciales dominantes et l'essor de la culture attestent de la force de cette nouvelle hégémonie. Soulignons notamment un aspect majeur : de manière plus structurelle que dans les phases précédentes se tissent dès cette période des liens commerciaux durables – et des guerres – entre les Arabes, l'Inde et déjà la Chine.

Sans occuper une fonction déterminante, l'Europe n'est pas exclue de ce commerce. Cependant, la thèse selon laquelle, dès le VIII<sup>ème</sup> siècle l'axe du monde se déplace vers l'Europe du Nord sous l'Empire carolingien (entre le Rhin et la Seine), à la suite de la transformation en barrière d'une Méditerranée sous contrôle musulman, paraît controversée<sup>166</sup>. C'est en Méditerranée, au Sud, toujours entre Afrique du Nord et Asie, et par suite de plus en plus vers l'est – Inde et Chine – que s'établit le centre de gravité du pouvoir et de la richesse. Dans ce mouvement, l'expansion de l'influence musulmane est décisive. Dès le XIII<sup>ème</sup> siècle se jettent les bases de l'Empire ottoman – la Turquie – qui se développera jusqu'au début du XX<sup>ème</sup>, en devenant malgré la défaite de la flotte turque à Lépante en 1571 une puissance mondiale entre le XVI<sup>ème</sup> et le XVII<sup>ème</sup> siècle, en s'établissant sur une partie de l'Afrique du Nord, l'Europe centrale et le Caucase, et en devenant une zone d'interaction privilégiée entre l'Occident et l'Orient. Par ailleurs, dès le X<sup>ème</sup> siècle les musulmans pénètrent en Inde. Au début du XIII<sup>ème</sup> siècle s'établit le Sultanat de Delhi, qui protégera le Nord de l'Inde des invasions mongoles et imposera une première domination. Après quelques siècles d'interruption, à la fin de l'éphémère Empire turco-mongol de Tamerlan, une nouvelle domination se

---

d'un siècle après, au VIII<sup>ème</sup> siècle, comme son expansion vers l'Asie centrale et l'Inde – même si sur ces régions elle sera plus longue et instable ; en Turquie elle n'a lieu qu'au XI<sup>ème</sup> siècle ; et pour l'Indonésie il faudra attendre les XIII<sup>ème</sup> et XIV<sup>ème</sup> siècles.

165. Libera A. de, *La Philosophie médiévale*, Paris, Presses universitaires de France, 2016 [1993], p. 137.

166. Pirenne H., *Mahomet et Charlemagne*, Paris, Éditions Tallandier, 2015 [1937].

recompose avec l'Empire Moghol entre le XVI<sup>ième</sup> et le XVIII<sup>ième</sup> siècle (il déclinerà de façon continue jusqu'au milieu du XIX<sup>ième</sup> siècle) <sup>167</sup> qui marque l'apogée de l'expansion des musulmans en Inde. Ces derniers étant largement « persanisés », on assistera à une période d'essor de la culture indo-persane.

En creux, rien n'atteste mieux de cette hégémonie arabo-musulmane que les Croisades chrétiennes du XI<sup>ième</sup> et XIII<sup>ième</sup> siècles. Celles-ci montrent en effet à quel point les Chrétiens ont conscience que la richesse se trouve « là-bas », en Terre Sainte, au Proche Orient... En même temps, leur échec militaire montre les limites de la visée d'expansion armée des Royaumes européens à cette période. Notons-le : la prise de Jérusalem par les Croisés en 1099 donne aux auteurs arabes l'occasion, parmi tant d'autres dont l'histoire garde la trace, d'une vive et forte description de la cruauté d'un peuple conquérant envers des populations soumises <sup>168</sup>. Notons aussi que malgré le substrat idéologique qui anime les Croisades – le combat contre les impies et la récupération des lieux saints – les Croisés ne se gênent pas, dans leur désir de richesses, pour piller la très chrétienne ville de Constantinople en 1204.

Cette période située entre le VIII<sup>ième</sup> et le XI-XII<sup>ième</sup> siècles voit l'Europe se reconfigurer en profondeur. Son centre de gravité connaît une première migration, encore timide, vers le Nord. Les phénomènes qui marquent une inflexion historique sont l'empire de Charlemagne d'abord, puis la conquête normande de l'Angleterre et l'instauration des Royaumes sur la base d'un système féodal qui disséminera pouvoir et richesse, sans oublier d'importantes transformations culturelles qui voient le jour et se renforcent par la suite. Mais tout cela s'opère en mineur par rapport à ce qui existe et se développe – notamment d'un point de vue commercial dans le monde arabo-musulman <sup>169</sup>. Les contacts et les routes commerciales devancent l'hégémonie

---

167. Que le lecteur ne confonde pas l'empire mongol – venu des steppes au XIII<sup>ième</sup> siècle – avec l'empire Moghol, plus tardif, à dominante musulmane, qui s'instaure en Inde à partir du XVI<sup>ième</sup> siècle.

168. Maalouf A., *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris, Éditions J'ai lu, 1999 [1983].

169. À quoi il faut encore ajouter l'importance et la variété des *translationes studiorum* (transfert d'études) qui se produisent entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge période dans laquelle s'articulent et se succèdent les philosophies arabo-musulmane, juive et chrétienne. Cf. Libera A. de, *op. cit.*

militaire. Toujours au XIV<sup>ème</sup> siècle, ce seront les aventures d'Ibn Battuta, un voyageur marocain et musulman de l'époque, qui marqueront les esprits<sup>170</sup>.

[3.] Entre le XIII<sup>ème</sup> et le XIV<sup>ème</sup> siècle s'impose avec une grande rapidité une nouvelle hégémonie militaro-commerciale, qui atteint même une extension qu'aucune autre n'a été capable de reproduire dans l'histoire. L'empire mongol déferle depuis les steppes situées aux frontières de la Russie et de la Chine aujourd'hui – le « plateau du monde » longtemps, signalons-le, sous forte influence perse – vers la Chine et l'Europe de l'Est mais aussi vers le Sud jusqu'aux confins de Constantinople. Autrement dit, ce sont les Mongols qui établissent la connexion du nord de la Chine avec l'Inde, avec les califats musulmans, l'empire byzantin et même l'Europe latino-germaine. Or des invasions d'Attila au V<sup>ème</sup> siècle, en passant par l'épopée de Gengis Khan et ses fils au XIII<sup>ème</sup> jusqu'à l'Empire turco-mongol de Tamerlan au XIV<sup>ème</sup>, l'histoire construite sous l'égide du regard occidental garde en mémoire une représentation particulièrement péjorative des empires des steppes<sup>171</sup>. La cruauté et la barbarie des Mongols ont été d'autant plus décriées que leur expansion militaire a coïncidé avec une des plus grandes épidémies dont le monde ait gardé la trace – celle de la peste noire du XIII<sup>ème</sup> siècle, qui s'étendra de la Chine à l'Europe<sup>172</sup>.

Pourtant l'Empire mongol produit un réseau d'enchevêtrement commercial jusqu'alors inconnu entre l'Asie centrale et l'Extrême Orient<sup>173</sup>. Plus et autrement que les Arabes, les Mongols établissent un pont commercial entre des régions non connectées – ou très faiblement – entre elles.

Pendant ces siècles, du point de vue *militaire*, ce sont d'abord et partiellement les Arabes, puis surtout les Mongols qui, de façon infiniment plus

170. Dunn R., *The Adventures of Ibn Battuta*, Berkeley, University of California Press, 2012 [1986].

171. Grousset R., *L'Empire des steppes*, Paris, Éditions Payot, 2015 [1939].

172. Dans cette histoire, une partie de l'Afrique partage un trait d'isolement géographique – pour des raisons autres – avec les Amériques. La désertification du Sahara a raréfié les échanges entre le nord du continent et l'Afrique tropicale pendant des siècles, au point que même la peste (qui secoue le nord de l'Afrique au XIV<sup>ème</sup> siècle) épargnera pendant des siècles la partie australe du continent. Cf. Iliffe J., *Les Africains*, Paris, Éditions Flammarion, 2016 [2007], p. 14, p. 67 et p. 79.

173. Frankopan P., *Les Routes de la soie*, Bruxelles, Éditions Nevicata, 2017 [2015], p. 211.

étendue, dominent le monde face à une Europe encore recroquevillée sur elle-même, « battue » lors des Croisades et aux prises avec maintes guerres intestines. En revanche, la situation est déjà différente d'un point de vue *commercial* et économique. Même sous contrôle mongol, la Chine devient dès le XIII<sup>e</sup> puis avec une grande force entre 1400 et 1800, un haut lieu mondial de production et d'échange commercial. Entre elle, l'Inde, le monde arabe et par ce truchement l'Europe, le commerce ne cessera de s'intensifier pendant ces siècles.

Il est important de situer l'hégémonie occidentale moderne dans le sillage des précédents projets de conquête. Le désir d'une expansion militaire, économique et politique, culturelle et religieuse a bien existé chez les Chrétiens et les Musulmans, les Mongols et les Romains comme chez les Perses et les Turcs, et il est donc impossible de le cerner comme une quelconque spécificité occidentale moderne.

### **La Chine : le premier système-monde ?**

La question reste cependant objet de polémique entre historiens : la Chine est-elle déjà le « centre » du *monde* sous la Dynastie Song (960-1279) ? Ou faudrait-il plutôt attendre le XIV<sup>ème</sup> siècle pour parler vraiment d'une hégémonie chinoise ? Si le point est controversé, pour le siècle qui s'étend entre 1250 et 1350 nous disposons d'une grande fresque et d'une analyse approfondie et comparée des échanges commerciaux (et de la création d'un premier système-monde) entre diverses régions de la planète. D'après l'étude de Janet Abu-Lughod, corroborée depuis par d'autres, la Chine jouissait, dès cette période, d'une prééminence commerciale et productive indiscutable. En tout cas dès ce moment et sous cette modalité, l'introduction de la Chine dans ce récit a comme conséquence immédiate la transformation des hégémonies militaro-commerciales précédentes (Rome incluse) en hégémonies au mieux régionales, tant elles ont laissé hors de leur mainmise de très vastes régions du monde. Cependant, s'agissant de la Chine à cette période, son importance commerciale et sa probable force productive ne doivent pas être inutilement surestimées : les échanges et les contacts culturels (mais aussi les guerres) entre civilisations sont à l'époque largement subordonnés aux interdépendances plutôt locales ou régionales.

Le grand mérite du livre de Janet Abu-Lughod est d'avoir établi l'existence d'un système-monde avant l'hégémonie européenne moderne. Même si on a critiqué sa tendance à surestimer les liens entre les continents, l'étude est importante : en déplaçant la formation d'un système-monde autour de l'Occident du XVI<sup>ème</sup> siècle (thèse classique d'Immanuel Wallerstein et de Fernand Braudel) au XIII<sup>ème</sup> siècle, et au niveau mondial, elle met la perspective de l'occidentalisme immédiatement sous tension. Non seulement l'étude montre l'existence de phénomènes analogues ailleurs, mais elle souligne avec à propos l'évidence d'un monde dont le centre était éloigné de l'Occident : au XIII<sup>ème</sup> siècle, si l'on suit son analyse, il était en Chine<sup>174</sup>.

Première vertu de cette étude : souligner que, toutes proportions gardées, l'hégémonie occidentale est un phénomène à la durée relativement courte à l'échelle de l'histoire. En montrant la concomitance des phénomènes dans des situations fort distantes dans l'espace, Janet Abu-Lughod rend plausible l'idée d'une interdépendance certes partielle mais effective de différentes régions au XIII<sup>ème</sup> siècle<sup>175</sup>. De plus, en remontant le curseur au XIII<sup>ème</sup> siècle, l'auteure peut affirmer que, si l'Occident s'impose effectivement au XVI<sup>ème</sup> siècle (tenant la place de l'ancien système-monde qui a failli au XIV<sup>ème</sup> siècle – événements dans lequel les aspects démographiques tiennent un rôle majeur), l'idée que l'Europe seule ait pu réussir par ses institutions et sa culture doit être sérieusement nuancée<sup>176</sup>.

Ce dernier point est plus controversé, mais nous aimeraisons souligner ici les deux autres conclusions majeures. L'étude de Janet Abu-Lughod montre de manière convaincante qu'au XIII<sup>ème</sup> siècle d'une part, une diversité de cultures et de systèmes économiques (grandes sociétés agricoles, petites villes-états, lieux de production de matières inexistantes ailleurs...) coexistent et coopèrent bien que concurrentes, et que d'autre part *toutes* les cultures et religions de la période – christianisme, bouddhisme, islam, confucianisme –

---

174. Abu-Lughod J. L., *op. cit.*, chapitre 10.

175. On trouve une preuve supplémentaire de cette interdépendance avec la peste noire. L'arrivée de pandémies consécutives à des contacts entre civilisations éloignées s'est également produite lors de la conquête et de la colonisation de l'Amérique par les Européens au XVI<sup>ème</sup> siècle.

176. Abu-Lughod J.L., *op. cit.*, p. 354.

ont permis et même encouragé le commerce, la production, l'échange et la prise de risque économique.

La réalité d'une hégémonie mondiale non occidentale avant les temps modernes est en soi tout sauf une nouveauté historique. Là réside cependant une véritable question et surtout un écueil : cette réalité historique fut négligée (ignorée, refoulée, travestie) à mesure que la césure introduite par l'Occident moderne devenait une frontière politique et épistémologique. C'est cette démarcation – et ce qu'elle occulte – historiquement qui fait désormais objet d'une légitime révision.

La thèse d'un système-monde chinois est confrontée à un écueil. Dans un épisode qui garde son mystère (la littérature spécialisée est divisée sur le sujet, évoquant tour à tour des raisons structurelles ou épisodiques), l'Empereur chinois décide au XV<sup>ème</sup> siècle de mettre un coup d'arrêt à l'expansion de sa flotte<sup>177</sup>. L'abandon par la Chine en 1424, sous la Dynastie Ming (1368-1644), de ses ambitions maritimes bouleverse la géopolitique mondiale à l'orée des temps modernes. L'Amérique ne sera pas ainsi « découverte » par les Chinois (même si des polémiques existent à ce sujet) mais par les Espagnols et les Portugais<sup>178</sup>. Les aventures de Zheng He (1369-1433) – eunuque chinois musulman – ne deviendront dès lors qu'une simple trace mémorielle. Les Chinois ont décidé d'abandonner les mers pour plusieurs siècles, d'abord aux Arabes et aux Italiens, puis aux Espagnols, Portugais et Hollandais et enfin aux Anglais. En fait, ils ne désertent pas seulement les mers, leur retrait est plus prononcé : l'organisation – plus que le contrôle – des routes terrestres permettant la circulation des marchandises vers le monde arabe et l'Europe ne sera désormais que marginalement investi par les marchands chinois. Et c'est là le paradoxe d'un empire qui n'utilise pas son différentiel de puissance commerciale pour asseoir sa puissance militaire.

---

177. Fairbank J.K. & Goldman M., *op. cit.*, pp. 209-213 ; Gernet J., *op. cit.*, Tome 2, pp. 36-145.

178. À condition de ne pas sous-estimer l'importance pendant plusieurs siècles des exploits, voyages, cartographies, de la flotte chinoise et même celle de quelques navigateurs renommés comme, le commerçant Zheng He (1369-1433). Pour une analyse de cette époque maritime chinoise, cf. Menzies G., *1421. El año en que China descubrió el mundo*, Barcelona, Grijalbo, 2003.

Mais cet événement n'aurait pas *in fine* compromis la centralité productive et commerciale de la Chine pendant des siècles – même si les dates sur l'emprise chinoise sont bien plus discutées. Pour certains, elle ne serait plus effective après le XVI<sup>ème</sup> siècle<sup>179</sup> ; pour d'autres l'hégémonie commerciale chinoise – faute d'être militaire du fait d'un recentrage du pays sur lui-même, l'Empire du Milieu – serait déjà effective dès le XIII<sup>ème</sup> siècle et s'étendrait jusqu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Reste qu'autant en termes de volume de commerce qu'en termes de production, la Chine s'est bien trouvée au centre d'une hégémonie économique – aspect emphatiquement reconnu par Adam Smith en 1776<sup>180</sup>.

Pour certains analystes qui reconnaissent l'importance de son apport, Janet Abu-Lughod aurait eu donc tort de restreindre l'hégémonie non-occidentale du monde aux seuls XIII<sup>ème</sup>-XIV<sup>ème</sup> siècles : l'hégémonie chinoise s'étendrait jusqu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Ce point excède largement l'enjeu de notre étude, mais donnons un rapide aperçu des deux principales perspectives. D'un côté, Janet Abu-Lughod coïncide avec Immanuel Wallerstein, mais aussi Fernand Braudel, quant à l'invention d'un système-monde sous hégémonie européenne vers 1450 ou 1550, indépendant de celui dont elle a tracé l'existence entre 1250-1350<sup>181</sup>. De l'autre côté, Andre Gunder Frank soutient

---

179. La centralité productive et commerciale de la Chine au moins jusqu'au XVI<sup>ème</sup> siècle, sans être complètement consensuelle, est souvent reconnue entre spécialistes. Pour d'autres, dès 1550 le primat de l'Europe serait une évidence historique. Cf. Ferguson N., *Civilisations : nous et le reste du monde*, Paris, Éditions Saint-Simon, 2014 [2011].

180. Pour une analyse des propos d'Adam Smith sur la Chine et sa reconnaissance de la supériorité productive chinoise, cf. Frank A.G., *ReORIENT. Global Economy in the Asian Age*, *op. cit.*, pp. 278-281. Enrique Dussel attire aussi l'attention sur ce point en le citant plusieurs fois lorsque, dans *La Richesse des nations* (1776), il signale à partir des informations dont il dispose la Chine « comme un pays beaucoup plus riche que n'importe quelle partie d'Europe ». Cf. Dussel E., *Política de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, p. 147.

181. Fernand Braudel situe à la fin du XVI<sup>ème</sup> siècle le déplacement vers l'Europe de l'hégémonie mondiale ; Andre G. Frank et Kirti N. Chaudhuri pensent que ce déplacement ne se produit vraiment qu'à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Cf. Braudel F., *Grammaires des civilisations*, Paris, *op. cit.* ; Frank A.G., *op. cit.* ; Chaudhuri K.N., *Asia before Europe. Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

contre cette thèse qu'il existe bien au-delà une continuation de l'hégémonie chinoise (donc « avant » celle des Européens), jusqu'aux alentours de 1800 ; il fait même remonter la naissance de cette hégémonie au XI<sup>ème</sup> ou XII<sup>ème</sup> siècles sous la dynastie Song<sup>182</sup>.

Au-delà des légitimes discussions entre spécialistes, ce qui change est en fait que l'hégémonie non occidentale du monde est désormais reconnue comme une réalité qu'un historien comme Peter Frankopan déplace de quelques millénaires en amont par exemple<sup>183</sup>, et s'agissant de l'hégémonie chinoise, une réalité que Andre Gunder Frank prolonge en aval de quelques siècles cette fois, montrant la centralité politique, culturelle et économique de la Chine jusqu'à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle<sup>184</sup>. D'ailleurs, au-delà des questions de « centralité », une chose est certaine : au long de son histoire, en tout cas jusqu'à la « découverte » de l'Amérique, l'Occident n'a cessé de regarder vers le sud et l'est. C'est donc seulement dans les temps modernes, au XVII<sup>ème</sup> siècle au moins, que le balancier penchera vraiment au profit du Nord de l'Europe – en dépit du développement des villes flamandes dès le XIII<sup>ème</sup> siècle.

L'eurocentrisme, invention de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, aurait au contraire délibérément bâti un récit d'une histoire universelle organisée autour de l'Europe, inventant des étapes – Grèce, Rome, la Renaissance... – et trouvant une expression philosophique achevée dans l'œuvre de Georg W.F. Hegel. Questionné sur bien des points, ce récit historique fut cependant *conforté* dans son axe idéologique par les travaux sur l'émergence d'une économie-monde

---

182. Frank A.G., *op. cit.*, p. 108.

183. Frankopan P., *op. cit.*

184. Frank A.G., *op. cit.* À propos de la supériorité économique de la Chine des Song sur l'Europe, cf. Gernet J., *op. cit.*, Tome 1, pp. 45 et suivantes. Le livre de Andre Gunder Frank (*ibid.*, chapitre 3) analyse, très en détail, la circulation de l'argent entre 1400 et 1800 – avec une attention particulière au circuit entre l'Amérique et la Chine via les Européens. Il insiste sur l'avantage que possède la Chine en termes de production pendant toute cette période. Frankopan (*op. cit.*) dans son histoire du monde réduit le primat productif de la Chine après le XVII<sup>ème</sup> siècle. Mais un certain consensus se dégage entre spécialistes : jusqu'au XVII<sup>ème</sup> ou XVIII<sup>ème</sup> siècle, la production chinoise (par exemple, dans le textile) dépasse nettement celle de l'Europe (*ibid.*, pp. 164-165), et il faut rappeler l'importance de la production textile en Inde à la même période.

européenne et son affirmation, via la constitution d'un marché mondial sous commandement européen après la « découverte » de l'Amérique à la fin du XV<sup>ème</sup> siècle<sup>185</sup>. Notons-le : malgré leur force critique et par leur association avec le marxisme (et son eurocentrisme), les travaux sur le système-monde y compris leurs prolongements dans l'école de la dépendance (en Amérique latine ou en Afrique), ont *in fine* participé à l'intronisation du récit de la centralité de l'Occident depuis les temps modernes, et cela sans contestation possible.

Comme on l'a évoqué dans le chapitre 1, c'est à ce moment que l'Amérique est connectée à l'histoire du monde et qu'elle participe à l'essor de l'Occident<sup>186</sup>. Le rôle de la Renaissance et des premières grandes découvertes scientifiques s'accroît avec l'arrivée de l'or et de l'argent, mais aussi de la main d'œuvre indigène, puis de l'esclavage noir (du XVI<sup>ème</sup> au XVII<sup>ème</sup>) et de la capacité à mettre en exploitation de nouvelles mines et de vastes terres : l'or de l'Amérique aura permis à l'Europe d'équilibrer sa balance commerciale vis-à-vis de l'Asie (notamment de la Chine) et d'acheter des produits, surtout manufacturés, sans bouleverser vraiment les rapports de pouvoir économiques. En fait, il ne faut pas centrer l'attention seulement sur la Chine : au XVI<sup>ème</sup> siècle, à l'intérieur ou aux confins de l'Europe, trois empires s'affrontent pour l'hégémonie – celui de Charles V, en Espagne, 1500-1558 ; de Soliman I, le Magnifique, dans l'Empire Ottoman, 1520-1566 ; et celui d'Ivan IV, le Terrible, dans l'Empire russe, 1530-1584. L'argent et l'or des Amériques auront leur poids à l'heure de faire pencher la balance au profit de l'Occident et de Charles V<sup>187</sup>.

Les désaccords entre spécialistes sont importants mais les grandes lignes sont désormais suffisamment sûres pour établir quelques conclusions. L'essor de l'hégémonie occidentale moderne (*the Rise of the West*) vient prendre la place laissée libre par le déclin de l'Est (l'Asie) ; dans ce mouvement, grâce aux

185. Wallerstein I., *Le Système du monde du XV<sup>ème</sup> siècle à nos jours, Tome 1, Capitalisme et économie-monde, 1410-1640*, Paris, Éditions Flammarion, 1980 [1974].

186. Cette affirmation doit être comprise en dehors de toute volonté d'établir un quelconque « centrisme » autour de cette région. Dans sa volonté de critiquer l'eurocentrisme, Enrique Dussel – et d'autres – ne sont pas loin d'introniser une autre « centralité » des Amériques même dépendante ou subalterne dans l'histoire du monde.

187. Dussel E., *Política de la liberación*, op. cit., p. 165.

métaux et richesse tirés de l'Amérique *et* à toute une série de processus internes, l'Europe parvient pendant quelques siècles à structurer un système-monde autour d'elle. Le capitalisme européen, celui des travailleurs libres contraints en Europe de vendre leur force de travail, a signé en Afrique subsaharienne et en Amérique latine l'extension de l'esclavage et du travail forcé<sup>188</sup>.

Nous y reviendrons, mais il est essentiel de bien comprendre ce qui se joue derrière ces mises en garde critiques. Il y va d'une puissante mise en question idéologique de l'Occident moderne. La représentation de l'histoire varie substantiellement si les raisons du différentiel d'essor économique de l'Occident moderne tiennent à des processus endogènes (comme dans le protestantisme pensé par Max Weber) ou si elles résident dans les gains issus du commerce international et de la colonisation des Amériques, ce qui établit en tant que facteur premier de l'avènement du capitalisme une réalité géopolitique et marchande qui précède de plus de deux siècles la première révolution industrielle. Le débat sur l'importance des autres économies mondiales (via la conquête, la colonisation, l'esclavage) dans le développement occidental a ainsi trop souvent pris une tournure idéologique, à mesure que les discussions se sont enlisées pour savoir si leur apport a été décisif ou pas<sup>189</sup>. Parfois, comme le fait l'historien sénégalais Cheikh Anta Diop, la traite d'esclaves et la colonisation sont moins évoqués comme facteurs primordiaux de l'essor occidental moderne que comme causes de l'arrêt du développement en

---

188. Williams E., *Capitalism and Slavery*, NC., The University of North Carolina, 1994 [1944] ; Bagú S., *Economía de la sociedad colonial*, Buenos Aires, El Ateneo, 1949. Soulignons cependant que s'agissant du travail forcé existait une tradition préhispanique dans certaines sociétés andines, cf. Bernand C., « Impérialismes ibériques » in Ferro M. (s/s la dir. de), *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Éditions Fayard, 2010, p. 196.

189. Le point est, comme on l'a indiqué, toujours objet de controverse entre spécialistes. Pour un bilan signalant l'importance de l'apport des Amériques, cf. Bairoch P., *Victoires et déboires*, Tome 3, Paris, Éditions Gallimard, 1997 et *Mythes et paradoxes de l'histoire économique*, Paris, Éditions La Découverte, 1999. Dans ce débat, Andre Gunder Frank insiste sur l'importance des contingents d'or et d'argent des Amériques dans le développement de l'Europe, mais aussi celle de la forte exploitation de la main d'œuvre, et il conteste surtout l'idée d'un développement strictement endogène de l'Europe. Cf. Frank A.G., *op. cit.*, p. 277 et p. 289.

Afrique<sup>190</sup>. Pour l'Amérique Latine, les deux thèses ont souvent eu tendance à se superposer : le pillage des matières premières en terres américaines expliquerait et l'essor de l'Occident et les limites du développement dans la région<sup>191</sup>. Or, plus important que de trancher cette controverse (à jamais ouverte probablement à polémique) est de reconnaître l'interdépendance réciproque et hiérarchisée entre sociétés.

Les études sur le système-monde sont, on le comprend, décisives pour la révision critique du récit hégémonique occidental moderne. Mais elles ont même implicitement la fâcheuse tendance de tout réduire à l'économie, en négligeant ou en minimisant d'autres dimensions qui ont activement participé à étayer le sentiment de supériorité des Occidentaux modernes – à commencer par la science, le racisme ou la démocratie. En tout cas, il serait erroné de voir uniquement derrière la question de l'exceptionnalité de l'Occident une question idéologique largement induite par un différentiel de pouvoir dans l'histoire. Elle était aussi – et elle reste – non sans ambiguïté, une légitime interrogation scientifique.

## L'essor des techniques et de la science est-il vraiment une exclusivité de l'Occident moderne ?

Le lien que Max Weber a établi entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme a été prolongé par Robert Merton qui a également souligné l'importance du protestantisme dans l'avènement de la science moderne<sup>192</sup>. La thèse est pour le moins controversée et s'oppose à la vision de tous ceux qui affirment que la science moderne n'est pas née via l'ascétisme intramondain, mais à la faveur d'une nouvelle conception de la vérité dans des cercles catholiques liant certitude objective et certitude intime<sup>193</sup>. Encore une fois les

---

190. Cheikh Anta Diop, *Nations noires et cultures* (1954). Cité in Robert A.-C., *L'Afrique au secours de l'Occident*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions ouvrières, 2006, p. 101.

191. Galeano E., *Les Veines ouvertes de l'Amérique latine*, Paris, Éditions Pocket, 2001 [1971].

192. Merton R.K., *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, New York, Harper and Row, 1971.

193. Santiago J., *Siete lecciones de sociología de la religión y del nacionalismo*, Barcelona, Anthropos, 2015.

débats font rage. Cependant malgré leurs désaccords, ces deux perspectives partagent un présupposé – si évident qu'il n'est même pas énoncé – de la naissance et du destin occidentaux de la science moderne. Mais qu'en est-il lorsqu'on regarde ailleurs ? La révolution industrielle occidentale moderne est-elle vraiment la fille prodigue de la science et de la technique ?

Cette interrogation ramène encore une fois à la relation entre l'Occident et la Chine. Si un certain consensus s'impose entre spécialistes pour affirmer que jusqu'au début du XVI<sup>ième</sup> existait une supériorité technique de la Chine sur l'Europe, les principales controverses tournent autour de la question de savoir à quel moment et pour quelles raisons c'est en Occident et non en Chine que la science a été capable de développer de substantielles améliorations technologiques. Certains datent ce processus du XVII<sup>ième</sup> siècle – avec la dénommée révolution scientifique – d'autres le font démarrer au XIX<sup>ième</sup> siècle<sup>194</sup>.

Impossible d'évoquer cette question sans faire référence aux travaux de Joseph Needham : depuis quelques décennies, les débats sont engagés dans le sillage de ses réflexions. Tout en corigeant – souvent de manière sévère – un certain regard naïvement euro-centrique il propose une interprétation proprement sociologique de la difficulté qu'aurait rencontrée la civilisation chinoise à engendrer une science moderne. Notons-le : à l'instar de Stephen Toulmin, qui a lié la prétention de la vérité scientifique à trancher les controverses à l'agonistique débat des guerres de religion du XVI<sup>ième</sup> siècle, Joseph Needham rend compte des difficultés d'invention et d'innovation de la science chinoise par le facteur socio-politique du poids de la bureaucratie céleste. Si, dans le système chinois, les marchands pouvaient acquérir beaucoup de richesses, ils n'étaient pas à l'abri des taxes extraordinaires imposées par le gouvernement, et d'ailleurs l'ambition des fils de marchands était bien d'entrer dans la bureaucratie officielle. Pour Joseph Needham les marchands n'ont pas pu obtenir en Chine l'influence et le pouvoir qu'ils ont acquis en Europe depuis la Renaissance. Sa conclusion est sans équivoque : « celui qui voudrait expliquer l'échec de la société chinoise à développer une science moderne

---

194. Le dossier est objet de forte controverse entre spécialistes ; pour une éclairante mise au point de la littérature spécialisée, cf. Frank A.G., *op. cit.*, pp. 185-204.

devrait commencer par expliquer pourquoi elle n'a pas connu le développement du capitalisme mercantile, puis du capitalisme industriel »<sup>195</sup>.

En fait l'explication proposée pour rendre compte du différentiel d'essor de la science et la technique entre la Chine et l'Occident est largement bien plus complexe – on le verra bientôt – et va bien au-delà de la seule question de l'indépendance économique et politique des marchands. Mais le lien est important : tout en frayant une autre voie d'analyse que celle labourée par Max Weber, la question de l'autonomie de la société civile et des individus revient comme enjeu majeur dès qu'il est question de comparer l'Occident moderne aux autres civilisations.

En vérité, l'explication proposée par Joseph Needham pour rendre compte de ce différentiel entre la Chine et l'Occident est complexe et articule structures sociales, intellectuelles et économiques<sup>196</sup>. À côté de facteurs proprement sociaux (sur lequel nous attirons ici l'attention), il insiste sur la différence existante au niveau de la pensée entre un univers chinois resté organiste (« chaque élément est lié à tous les autres suivant un ordre hiérarchique ») et une pensée occidentale construite autour d'une vision mécaniste (et davantage analytique) du monde<sup>197</sup>. D'autre part, refusant explicitement toute vision unilatérale, il ne s'interroge pas seulement sur la supériorité de l'Occident et de l'universalité de la science moderne (grâce à la mathématisation de la nature qui commence avec Galilée), mais aussi sur les raisons pour lesquelles entre le « II<sup>ème</sup> siècle avant notre ère et le XVI<sup>ème</sup> siècle de notre ère, la culture de l'Est asiatique a appliqué avec beaucoup plus d'efficacité que l'Occident européen la connaissance humaine de la nature à des fins utiles »<sup>198</sup>. Sa réponse est profondément sociologique : c'est un type d'organisation sociale bureaucratico-féodale et centralisé – il fait lui aussi référence aux grandes constructions hydrauliques et à la thèse de Karl Wittfogel – qui a longtemps permis le développement des sciences appliquées<sup>199</sup>, qui, dans un

195. Needham J., *La Science chinoise et l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1977 [1969], p. 40.

196. *Ibid.*, p. 124.

197. *Ibid.*, p. 14.

198. *Ibid.*, p. 11.

199. *Ibid.*, pp. 24-25.

autre contexte historique, se serait révélé un obstacle pour l'essor de la science moderne<sup>200</sup>.

S'agissant de la genèse de la science moderne proprement dite, Joseph Needham a donc le grand mérite de différencier d'un côté les facteurs y ayant participé directement, qui ont facilité – ou non – son essor ultérieur, et d'un autre côté la science à proprement parler et ses applications technologiques. C'est un enchaînement complexe de facteurs (innovation technologique, capitalisme mercantile, possibilité de critique sociale) qui aurait permis l'essor différentiel de la science et de la technologie, menant à une révolution industrielle en Occident et non en Chine. La question n'est donc pas, bien entendu, l'absence dans ce pays de technologie et de science mais le différentiel d'essor de celles-ci avec l'Occident à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle. Joseph Needham insiste avec force sur ce point : il y a eu un grand nombre de découvertes en Chine et elles ont été « la plupart du temps, largement mises en pratique ; mais, cela, sous le contrôle d'une société qui avait des normes très stables »<sup>201</sup>. En fait si les découvertes technologiques chinoises ont ébranlé l'Occident, elles n'ont pas ébranlé la société chinoise elle-même ; qui par la suite, s'est longtemps montrée étrangère à la technologie et la science modernes<sup>202</sup>.

L'enjeu épistémologique est en fait, un enjeu de puissance. D'ailleurs c'est dans des termes de puissance que la question épistémologique se pose dès les premières rencontres des missionnaires chrétiens avec la civilisation chinoise : les sciences naturelles sont le seul domaine où ils montrent une

---

200. Une interprétation similaire a été avancée pour rendre compte des relations, positives puis négatives, entre le système soviétique et l'industrialisation en URSS. Cf. entre autres, Castells M., *L'Ère de l'information*, Tome 3, *Fin de millénaire*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

201. Needham J., *op. cit.*, p. 102.

202. Bien de ces affirmations sont sujettes à caution et en tout cas, objet de vive polémique entre spécialistes. Janet Abu-Lughod (*op. cit.*, p. 322 et suivantes) signale ainsi, par exemple, que la thèse de Joseph Needham, si elle a eu le grand mérite de faire reconnaître l'importance de la science chinoise, a, comme d'autres spécialistes le suggèrent, admis beaucoup plus difficilement l'existence d'une « véritable » révolution scientifique en Chine à la période Song (960-1234 au Nord, jusqu'à 1276 au Sud du pays). Mais même en reconnaissant l'exactitude de cette remarque, le différentiel d'essor scientifique et technique à partir du XVII<sup>ème</sup> siècle n'en reste pas moins vrai.

indéniable supériorité<sup>203</sup> qui repose sur l'expérimentation et sur la capacité à « forcer la nature », là où la pensée chinoise valorise davantage la capacité à « épouser la nature » ou le cours des choses, ou encore le grand procès du monde, en un mot, la Voie. Que le sentiment de supériorité s'exprime sur cette base parmi des membres du clergé en dit long sur la force et le poids de la Raison instrumentale dans l'auto-construction de l'Occident moderne.

Remarquons-le, il est à nouveau question de la Chine. Impossible de le négliger. Dans la construction comparative de l'exceptionnalité occidentale, un rôle majeur revient à la Chine. On a souvent tenté en effet d'expliquer dans les sciences sociales occidentales les raisons des difficultés chinoises quant au développement de la technique, de la science, du capitalisme, de l'individualisme. Les hypothèses ont été diverses – et nombre d'entre elles fortement mises à mal à mesure que l'on découvrait l'essor économique et industriel de la Chine au moins jusqu'à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, puis qu'on prenait acte de l'affirmation progressive d'une possible hégémonie chinoise au XXI<sup>ème</sup> siècle. Cela mérite non seulement une nouvelle halte, mais aussi, à l'instar de Joseph Needham, d'aller au-delà de la stricte question de la science en Chine.

Entre autres facteurs susceptibles de rendre compte de la stagnation de la Chine, Fernand Braudel par exemple souligne le trop grand nombre d'hommes (déjà 100 millions au XIII<sup>ème</sup> siècle), réalité qui selon lui « a probablement empêché des progrès techniques possibles. L'homme pullule, rend inutile l'emploi des machines, comme l'esclave autrefois dans le monde de la Grèce et de la Rome antiques »<sup>204</sup>. Au-delà même de l'opposition entre la science organique chinoise et la science mécaniste occidentale, ce facteur expliquerait pour Fernand Braudel le non-essor industriel de la Chine. Il n'a été ni le premier ni le dernier à souligner que la démographie est un facteur morphologique essentiel de la société chinoise. Bien des décennies après, Giovanni Arrigui a mis en évidence l'existence d'une tradition industrielle chinoise vorace en main d'œuvre qui, grâce au très grand nombre d'individus disponibles, aurait poussé la société chinoise vers un mode d'industrialisation

---

203. Jullien F. & Marchaisse Th., *op. cit.*, p. 223.

204. Braudel F., *Grammaire des civilisations*, *op. cit.*, p. 284.

opposé à la logique des gains de productivité qui s'impose en Occident avec la Révolution industrielle<sup>205</sup>.

Mentionnons aussi – impossible de l'éluder dans le cadre de ces discussions – la thèse plus ancienne d'Étienne Balazs qui a fait loi pendant des décennies. Souvent critiquée, elle est encore plus ou moins souterrainement mobilisée : l'existence millénaire d'une bureaucratie céleste serait à la base du non-essor économique et technique de la Chine. « C'est l'État qui tue l'invention technique en Chine »<sup>206</sup>. Soulignons-le, les analyses sociologiques épousent – et rationalisent – les transformations du monde. La bureaucratie céleste aurait par exemple engendré un fort développement pendant des siècles et même alimenté un sentiment de supériorité<sup>207</sup>, avant de devenir un obstacle, mettant en évidence alors l'évolution diamétralement différente de la société occidentale moderne dans la période 1500-1914<sup>208</sup>. Puis, dès la fin des années 1980, la version contemporaine de la bureaucratie céleste – le Parti communiste – est considérée de nouveau, comme un facteur majeur de la réussite économique du pays, au point de susciter des doutes chez les démocraties occidentales pluralistes libérales quant à l'efficacité de leurs institutions au vu de la réussite du système politique chinois.

En fait, et sans surprise, différents processus ont été avancés pour expliquer la progressive stagnation chinoise et ce que l'historien John Fairbank appelle une « croissance sans développement » : l'essor démographique, la baisse des rendements agricoles, l'assujettissement des femmes, la manière dont le marché intérieur et le commerce furent organisés, la symbiose entre marchands et fonctionnaires, ou encore les limites effectives de la loi<sup>209</sup>.

On l'aura compris : pendant longtemps, s'intéresser à la Chine n'a été qu'un détour mille et une fois emprunté pour revenir à la question de l'exceptionnel développement occidental moderne. Or en s'encastrant dans l'histoire sociale, cette exceptionnalité se leste d'une contingence qui contredit le discours des nécessités propres au récit hégémonique occidental moderne. Là encore des bémols et des nuances s'imposent.

---

205. Arrigui G., *Adam Smith à Pékin*, Paris, Éditions Max Milo, 2009 [2007].

206. Balazs É., *op. cit.*, p. 23.

207. *Ibid.*, p. 17.

208. *Ibid.*, p. 41.

209. Fairbank J.K. & Goldman M., *op. cit.*, pp. 249-276.

## L'individualisme est-il une invention occidentale moderne ?

L'exceptionnalité de l'Occident moderne a trouvé son principal terrain idéologique du côté de l'individualisme, en fait autour d'un ensemble d'institutions plus ou moins reliées qui sont conçues comme son cadre indispensable : propriété privée, État de droit, droits humains, culture du modernisme. Face au modèle de l'Individu moderne, il existe pléthore de figures, toutes réductibles à terme aux « individus » des sociétés communautaires. Celle de l'Individu a été le complément idéologique indispensable de la thèse de l'exceptionnalité de l'Occident.

### L'État et l'individualisme en Europe avant l'Occident moderne

L'État moderne occidental a-t-il vraiment été le *seul* grand instituant catégoriel de l'individu ? Pour tenter de répondre à cette question, revenons sur les débats entre spécialistes autour de l'individu dans les institutions du Moyen Âge.

Une large et vaste tradition intellectuelle y souligne avec force le rôle décisif des institutions étatiques dans l'avènement de l'individu. Alan Macfarlane propose ainsi de trouver les racines de l'individualisme anglais autour de la Grande Charte de 1215, par la liberté civile et politique (autant dire des facultés instituées) qu'elle accorde à quelques individus au moins – les nobles<sup>210</sup>. La participation de l'État via le droit à l'institution catégorielle de l'individu aurait donc précédé les temps modernes à proprement parler. En fait, selon certains spécialistes, au Moyen Âge déjà en Europe, l'individualisation par l'État aurait été fort active, par exemple dans le traitement des sujets en justiciables ou contribuables – en tant que citoyens particuliers donc. Certes, la formation de l'individualité ne fut pas l'objectif explicite de ces politiques mais le rôle individualisant de l'État au moyen de la punition ou de la contribution a été effectif. On note que le procédé de punition en a été un puissant facteur car « l'individualisation de la preuve conduit à l'individualisation du châtiment »<sup>211</sup>.

---

210. Macfarlane A., *The Origins of English Individualism*, Oxford, Blackwell, 1978.

211 . Dupont-Bouchat M.S., « Culpabilisation et conscience individuelle. L'individu,

Impossible de minimiser cet aspect, particulièrement bien avancé par Marc Bloch (dans *La Société féodale*), qui affirme qu'à ses yeux le contrat est en matière politique le plus important héritage de la féodalité pour la société moderne. L'idée de contrat présuppose l'existence d'individus capables d'établir des accords et de s'en tenir à des consentements réciproques, y compris au cœur d'une société hiérarchique. Janet Coleman est tout aussi affirmatif : « On peut voir dans le contrat féodal lui-même l'ancêtre des droits individuels qui, ultérieurement, caractériseront les relations entre l'État moderne et ses citoyens. La nature contractuelle du gouvernement féodal apparaît, en soi, comme un rejet de la stricte hiérarchisation impliquée par la théorie théocratique »<sup>212</sup>.

Restons au Moyen Âge. Dans sa volonté cette fois d'uniformiser les individus, l'Etat absolutiste a été avant les temps modernes un moteur de l'individualisation. « Les tendances centralisatrices de l'État à l'époque de l'absolutisme contribuèrent à créer en face du souverain la grande masse des 'sujets' »<sup>213</sup>. Les réformes administratives de l'État absolutiste auraient ainsi favorisé l'uniformité « et par conséquent l'égalité ». D'autres, comme Anthony Black ou Colin Morris, affirment non seulement que la découverte de l'individu se produit dès le XII<sup>ème</sup> siècle, mais reconnaissent plus largement – surtout le premier – que le sens de l'individualité est aussi fort au XII<sup>ème</sup> qu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle, ce qui questionne avec force les liens exclusifs entre États modernes et individualisation<sup>214</sup>.

---

l'Église et l'État à l'époque moderne (XVI et XVIII) » in Coleman J. (s/s la dir. de), *L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, op. cit., p. 156.

212. Coleman J., « L'individu dans l'État médiéval », loc. cit., p. 13.

213. Stourzh G., « L'État moderne : l'égalité des droits, l'égalisation des statuts individuels et la percée de l'État libéral moderne », in Coleman J. (s/s la dir. de), *L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, op. cit., p. 362.

214. Black A., « Individus, groupes et États. Une approche générale comparée » in Coleman J. (s/s la dir. de), *L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, op. cit., p. 380. Et ceci d'autant plus qu'il a existé des formes d'individualisme sans États modernes (comme en Grèce ou à Rome), mais aussi via le développement d'une sphère privée ou d'une famille nucléaire byzantine au VII<sup>ème</sup> siècle.

Certes, tous les bémols que nous venons d'évoquer relèvent du Moyen Âge *occidental*, mais ils nuancent cependant plus ou moins fortement l'exceptionnalité du lien entre l'individualisme et l'État moderne.

Contre la thèse canonique du récit hégémonique occidental moderne sur l'absence d'individualisme au Moyen Âge, Colin Morris, dans une étude controversée (il en a lui-même reconnu quelques limites), a proposé celle d'une découverte de l'Individu entre la seconde moitié du XI<sup>ème</sup> siècle et la première moitié du XII<sup>ème</sup> siècle<sup>215</sup>. Elle avait quelques antécédents, entre autres dans les études sur l'avènement du citoyen ou les développements d'une « individualité d'auteur ». Pour Colin Morris, qui évoque explicitement l'existence d'une renaissance culturelle, aurait existé dès cette période une transition au moins tendancielle du sujet vers le citoyen, mais se seraient surtout produites alors de nouvelles orientations psychologiques à la suite des grandes transformations sociales, religieuses et intellectuelles. Résultat : une relation plus personnelle avec Dieu se consolide, ce qui donne de nouvelles significations à la confession, à la mystique, aux expérimentations autobiographiques, aux premiers essais de passage des icônes aux portraits, à l'humanisation croissante du Christ, à la lyrique amoureuse enfin – si bien analysée par Denis de Rougemont<sup>216</sup>. En bref, dès cette période il y aurait eu affirmation croissante de l'individu, liée en partie – mais seulement en partie – à l'essor de certaines institutions étatiques<sup>217</sup>.

Le Moyen Âge serait en fait le théâtre de l'apparition d'importants « marqueurs de l'individuation », comme la signature, le portrait, la stylistique et l'écriture, l'amour, sans oublier bien sûr le nom de l'artiste<sup>218</sup>. Ces marqueurs sont irréductibles à l'État lui-même, mais à sa façon il a contribué activement à la création de cet ensemble de facteurs d'identification.

Une des principales critiques adressées aux travaux que nous venons d'évoquer, et qui nous occupera dans les points suivants, est qu'ils s'intéressent finalement moins aux manifestations de l'individu en tant que tel à l'époque

215. Morris C., *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, London, SPCK, 1972.

216. Rougemont D. de, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Union générale d'édition, 1982 [1938].

217. Libera A. de, *op. cit.*, pp. 310-312.

218. Bedos-Rezak B.M. & Iogna-Prat D., *op. cit.*

médiévale qu'à la présence de certains éléments ayant pu contribuer à l'avènement de l'individu moderne<sup>219</sup>. L'homme médiéval n'est pas étudié en lui-même mais en référence à une figure historique future. Malgré les quelques marqueurs d'individuation à l'œuvre, la conception de l'individu serait au fond encore affectée d'une représentation par trop générique, commune à tous les hommes et organisée plus autour de modèles moraux à atteindre (comme dans les hagiographies) que véritablement sur la narration d'individualités<sup>220</sup>. Les prototypes priment et les représentations sont rarement descriptives ou physiques<sup>221</sup>. Quant à l'introspection à proprement parler, elle atteint sa principale expression au VI<sup>e</sup> siècle après J.-C. avec les *Confessions* d'Augustin, et non vers la fin du Moyen Âge.

On le comprend, les débats sont vifs entre historiens. Mais sans qu'un consensus ne s'impose, il semble difficile de ne pas voir que s'agissant de l'individu, nous sommes davantage en présence d'une histoire à éclipses et renaisances partielles que face à un processus de création *ex nihilo* à la naissance des temps modernes<sup>222</sup>. La nuance est importante même si elle est loin d'être généralement admise.

### L'individualisme et la propriété privée

Selon la version canonique du récit hégémonique occidental moderne, il existerait un lien étroit – voire nécessaire – entre individualisme moderne occidental et généralisation des droits à la propriété privée.

---

219. Gourevitch A.J., *La Naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 20.

220. Certeau M. de, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1975 ; Dosse F., *Le Pari biographique*, Paris, Éditions La Découverte, 2005 ; Gourevitch A.J., *op. cit.*, p. 17 et p. 245.

221. Fossier R., *Ces Gens du Moyen Âge*, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2010 [2007], p. 20.

222. Le Goff J. : « Il a existé, sans doute depuis les débuts de l'histoire, autour de notions différentes de l'individu, des poussées plus ou moins longues, plus ou moins fortes, plus ou moins durables d'individualisme suivis d'étiages ou même de reflux. S'il est une histoire discontinue et multiforme, c'est bien celle de la place de la notion de l'individu ». Cf. Le Goff J., *Saint Louis*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 500.

Le point est important car la propriété privée est un pilier du grand récit de l'individualisme occidental moderne. Pour s'affirmer, par l'asymétrie inévitable des rapports de force à l'œuvre dans une société entre classes sociales et vis-à-vis de l'État, l'individu aurait eu besoin de la propriété privée et des ressources qu'elle transmet. Ce qui suppose en retour l'existence sinon d'un droit en bonne et due forme, celle de manières légitimes de revendiquer une certaine mainmise sur les ressources. Or cela a bel et bien été le cas avant l'avènement de l'Occident moderne à proprement parler. Les historiens ont montré par exemple, qu'en pleine période féodale, les acteurs pouvaient attaquer individuellement les droits féodaux s'ils pensaient que le seigneur n'avait pas la légitimité suffisante pour les revendiquer<sup>223</sup>. Bien entendu, l'auteur même de cette analyse le signale, il ne s'agit pas encore de droits individuels mais le fait n'en affirme pas moins une individualisation active du droit. Ces pratiques participent à justifier la vision de Guillaume d'Occam et sa conception de l'individu porteur de droits qui ne pourraient pas lui être enlevés<sup>224</sup>.

Toujours avant la modernité occidentale à proprement parler, la propriété privée a également été mobilisée afin par exemple de rendre compte d'un individualisme actif chez les Germains, où en pleine phase médiévale il était fréquent d'exprimer, et surtout d'affirmer un *Je*. Pour expliquer ce trait, Aaron Gourevitch, en s'appuyant sur l'étude d'Alfons Dopsch, met en avant l'existence d'une forme de propriété – chez les agriculteurs sédentaires – où la forme prédominante était celle de fermes individuelles où chaque propriétaire gérait sa propre exploitation<sup>225</sup>. Relation qui a également été observée dans le monde arabe, où « l'appropriation individuelle de la terre, et cela même si le partage des terres n'était pas juridiquement validé à chaque génération, la gestion de la terre au profit de la famille (quasi-nucléaire) permettait une certaine autonomie des familles et des groupes, des positions identitaires par rapport à la communauté »<sup>226</sup>. Et on trouvera des réflexions semblables à propos du

---

223. Schmale W., « *Libertas inaestimabilis res est*. Quelques 'surprenants' laboratoires des Droits de l'Homme en France et en Allemagne » in Coleman J. (s/s la dir. de), *L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, op. cit., p. 217.

224. Coleman J., « L'individu dans l'État médiéval », loc. cit., p. 32.

225. Gourevitch A.J., op. cit., p. 27.

226. Ben Salem L., « Pouvoir du groupe/marge de liberté de l'individu ? Éléments de réflexion sur les communautés rurales du Maghreb » in Cherif M.-H. & Hénia A.

caractère individualiste du samurai médiéval, trait rendu possible par deux possessions socio-économiques : la terre et la force des armes<sup>227</sup>.

Ajoutons, à propos de l'histoire occidentale elle-même, qu'il y a lieu de questionner l'importance de la propriété comme substrat indispensable de l'individuation et de l'indépendance personnelle. Après tout, à la suite des grands changements qui se produisent aux États-Unis entre 1890 et 1920 avec la croissance des villes et de la production industrielle, il devient évident que le fermier indépendant, au-delà de son poids et de son rôle dans l'imaginaire américain, n'est plus le grand protagoniste du monde du travail. Sur ce point, comment ne pas attirer l'attention sur le vif contraste existant aux États-Unis entre l'idéologie et le mythe du travailleur indépendant – le *self-made man* – et la réalité d'une société qui possède une majorité de travailleurs salariés, tout comme la totalité des pays développés aujourd'hui. Il s'agit là d'une des difficultés de la société américaine à s'accepter en société post-jeffersonienne qui, sous le primat du travail salarié, ne peut plus se penser comme une démocratie agraire<sup>228</sup>. En 1800 aux États-Unis seuls 20% d'individus sont des travailleurs salariés ; le chiffre atteint presque 90% au cours du XX<sup>ème</sup> siècle. Cette réalité constraint à complexifier les liens entre propriété et individuation. Après tout, s'ils ont été établis comme nécessaires entre une certaine forme d'agriculture familiale, la petite propriété, et les vertus républicaines, la mise en question de cette équation dès le XIX<sup>ème</sup> siècle avec l'expansion du salariat et des grandes organisations productives, aurait dû entraîner la fin de l'individualisme. Conclusion d'ailleurs à laquelle certains néolibéraux-libertariens n'hésitent pas à venir. Cependant, une affirmation de ce type est clairement excessive.

---

(s/s la dir. de), *Individu et pouvoir dans les pays islamo-méditerranéens*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2009, p. 41. Notons que s'agissant de l'Empire Ottoman, Bernard Lewis souligne – en affinité avec la thèse de la spécificité occidentale moderne –, et malgré l'existence de quelques protections, la faiblesse des droits de la propriété privée. Cf. Lewis B., *Histoire du Moyen-Orient*, Paris, Éditions Albin Michel, 1997 [1995], pp. 223-226

227. Ikegami E., *La domesticación del samurái*, Barcelona, Anthropos. 2012 [1995], p. 166. Notons néanmoins qu'au Japon, en ce qui concerne l'accumulation économique proprement dite, sa conceptualisation en tant que vertu ne démarre que bien plus tard, à l'époque Meiji mais, et c'est important de le remarquer, à l'instigation du gouvernement japonais. Cf. Pons Ph., *D'Edo à Tokyo*, Paris, Éditions Gallimard, 1988, p. 85.

228. Mennell S., *The American Civilizing Process*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 33.

En réalité, comme David Riesman l'a montré, la généralisation du salariat, en transformant les bases structurelles de l'individuation aux États-Unis a modifié le profil des individualités, entraînant le passage des individus intro-déterminés (capables de diriger leurs actions de manière autonome grâce en partie à l'indépendance garantie par la propriété privée) à des individus hétéro-déterminés (qui, travaillant dans des grandes organisations et en situation de dépendance salariale, seraient beaucoup plus sensibles à l'opinion des autres)<sup>229</sup>. Des décennies plus tard, Robert Castel a souligné l'instauration d'un processus analogue à la propriété privée via les droits sociaux donnant forme à un mode d'individuation spécifique à la société salariale<sup>230</sup>.

Retenons l'essentiel pour notre argumentation : dès l'apparition et l'expansion de l'État social, le lien entre l'individuation et la propriété, élément majeur du capitalisme du XX<sup>ème</sup> siècle, connaît d'autres détours, y compris dans l'Occident moderne. Parallèlement, avant son avènement, la propriété privée (ou familiale restreinte) a été ailleurs une réalité historique.

De fait, le rôle spécifique de la propriété dans le processus d'individuation nous ramène à la question de l'héritage et des stratégies familiales. Jean-Pierre Vernant par exemple met en relation l'émergence de l'individu avec l'apparition du testament au III<sup>ème</sup> siècle avant J. C., date à laquelle un individu pouvait déjà organiser la disposition de ses biens après sa mort<sup>231</sup>. À ces antécédents dans le temps, il faudrait ajouter les conséquences que l'extension de la propriété privée a entraînées – même en partie – pour l'affirmation de l'individualité ailleurs que dans les sociétés occidentales à la suite de l'expansion d'une logique des droits juridiques des personnes. En étudiant par exemple, en Tunisie, la relation entre le groupe et l'individu à partir des pratiques fiscales entre le XVII<sup>ème</sup> et le XIX<sup>ème</sup>, Abdelhamid Hénia montre comment le passage d'impôts forfaictaires imposés à toute une communauté à des pratiques fiscales plus individualisées fut un facteur important de mise en question de la communauté, et à l'origine d'une meilleure connaissance des

---

229. Riesman D. *et al.*, *La Foule solitaire*, Paris, Éditions Arthaud, 1964 [1950].

230. Castel R., *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1995.

231. Vernant J.-P., « L'individu dans la Cité » in collectif, *Sur l'individu*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, pp. 20-37.

sujets par le pouvoir central<sup>232</sup>. À travers cette dynamique politique, l'individu (et non plus seulement la communauté ou la famille, étendue ou nucléaire) devient « la seule unité humaine officiellement reconnue sur le plan fiscal et administratif ». Avant de préciser : « C'est avec l'apparition de l'État territorial qui s'affirme aux dépens de la vie communautaire, et non en composant avec elle, que le processus d'individuation commence réellement à émerger »<sup>233</sup>. Malgré l'influence progressive de la modernité occidentale, le déploiement de la propriété privée, en tant que source de l'individualisation, s'est appuyé sur des éléments déjà présents dans les sociétés tribales du XVIII<sup>ème</sup> siècle en Tunisie.

La propriété privée reste une importante source de l'individualisme moderne occidental, mais elle est très loin d'en être une spécificité, y compris dans les formes habituellement évoquées pour expliquer l'exceptionnalité de l'Occident moderne. À la lumière de sa présence historique, avérée ailleurs et auparavant, mais aussi au vu de la diminution relative de son importance économique dans l'Occident moderne (au moins pendant la phase de forte expansion de la société salariale), il semble difficile de continuer à penser les liens entre propriété privée et individualisation comme une nécessité et une exceptionnalité historique qui lui seraient spécifiques.

### **Individualisme et nationalismes non occidentaux**

Au cœur de l'expérience occidentale moderne, il y a toujours eu tension entre d'un côté, l'individualisme – les droits humains et le fondement libéral du pacte étatique au nom de la préservation de la vie – et de l'autre côté, le nationalisme – les obligations imprescriptibles du citoyen et le devoir de mourir pour la patrie. Cette tension entre individualisme et nationalisme, à laquelle l'Occident moderne a donné une réponse spécifique, a connu au Japon une toute autre voie d'articulation. Pour l'évoquer, nous utiliserons l'analyse qu'Eiko Ikegami a consacrée à la domestication des samurais. L'étude est d'autant plus intéressante que, sans établir une comparaison en bonne et due

---

232. Hénia A., « L'individu entre la logique étatique et la logique communautaire : cas de la Tunisie à l'époque moderne (17 et 19 siècles) » in Cherif M.H. & Hénia A. (s/s la dir. de), *Individu et pouvoir dans les pays arabo-méditerranéens*, op. cit., p. 73.

233. Ibid., p. 74.

forme avec la thèse de Norbert Elias présentée dans le chapitre précédent, elle permet cependant de souligner bien des différences<sup>234</sup>.

Eiko Ikegami inaugure son analyse en soulignant la faiblesse infrastructurelle de l'État au Japon en termes de contrôle social (police et système éducatif). Une telle situation permettra aux samurais de construire « un État comme crime organisé »<sup>235</sup> – l'individu le plus fort, nommé Shogun, était un gouvernant *de facto* qui contrôlait tous les autres. Or, et ce point est décisif, ce modèle n'a pas vraiment engendré – comme en Amérique latine ou en Afrique subsaharienne – une société de *caudillos* ou de *chefs* autour d'un usage purement arbitraire du pouvoir. Au contraire, malgré les évidentes dérives potentielles auxquelles cette structure de pouvoir risquait de donner forme, l'honneur s'est très tôt imposé comme facteur primordial de l'individualité et de l'autodétermination des samurais, mais aussi de leur progressive incorporation à l'appareil d'État.

À première vue, la pacification de l'ère Tokugawa (1603-1867) pourrait apparaître comme un exemple classique de la formation de l'État par le monopole légitime de la violence<sup>236</sup>. Cependant à la différence du contexte européen, et l'auteure ne le souligne peut-être pas assez, l'État Tokugawa a articulé la centralisation avec la pacification mais a également su – ou dû – préserver la semi-autonomie des divers groupes sociaux<sup>237</sup>. S'ajoute le fait que le « féodalisme » japonais ne s'est pas accompagné de la centralisation d'un pouvoir religieux : le bouddhisme ne s'est jamais développé comme centre

234. Soulignons aussi que s'agissant de la Chine, on a même signalé l'existence, *avant* l'Occident, d'une très importante tradition de polissage des mœurs et de surveillance interpersonnelle dès l'époque Song (960-1279) au point que les Chinois, étant alors devenus si civilisés, n'auraient pas pu (ou su) se défendre militairement des envahisseurs mongols. Cf. Fairbank J.K. & Goldman M., *op. cit.*, pp. 166-174. Sur la civilisation de la « Renaissance » chinoise sous les Song, cf. Gernet J., *op. cit.*, Tome 2, chapitre 2.

235. Ikegami E., *op. cit.*, p. 54.

236. *Ibid.*, p. 198. Notons que l'essentiel des transformations évoquées par Eiko Ikegami ont lieu à la période Tokugawa, avant donc la période de forte influence de l'Occident dans la modernisation japonaise ; c'est sur ces bases que, dans l'ère Meiji, se serait produit un processus de « samuraïsation » de la société – l'expansion envers d'autres couches sociales de valeurs jusqu'alors confinées dans l'élite guerrière et bureaucratique. Cf. Pons Ph., *op. cit.*, p. 48.

237. Ikegami E., *op. cit.*, p. 240.

institutionnel d'autorité ; il n'y a pas eu d'articulation entre le séculaire et le religieux comme au cours du Moyen Âge européen. Cet arrière-plan permet de comprendre la spécificité d'un ensemble d'évolutions. D'abord, les aspirations spirituelles des samurais et leur culture violente de l'honneur se sont autonomisées par rapport à des formes religieuses institutionnelles<sup>238</sup> ; ensuite, s'est affirmée la séparation de la sphère privée et publique ; enfin et surtout, l'autorité publique et la pyramide de l'État se sont imposées aux *daimyo* régionaux. La loi et l'ordre ont primé sur les valeurs des samurais et les « démonstrations individuelles et indisciplinées d'orgueil guerrier des samurais » furent progressivement bannies par la nouvelle rationalité<sup>239</sup>. Si l'importance de l'honneur privé n'a pas immédiatement disparu, il ne devait plus s'imposer devant la loi publique. Une toute nouvelle exigence de dévotion au bien-être public s'est alors imposée.

Cette interprétation reprend beaucoup des items par lesquels la sociologie a rendu compte de la formation de l'État en Occident moderne, mais elle n'en propose pas moins, plus ou moins en dialogue avec ce cadre, une version différente de l'articulation entre individualisme et nationalisme dont la clé de voûte se trouve dans la manière, si particulière, dont l'honneur samurai sera canalisé au service de l'État, et domestiqué par des codes bureaucratiques et une interprétation moraliste de son sens<sup>240</sup>. Dans la transformation de l'honneur samurai en honneur étatique, la reconnaissance du mérite et les récompenses ont tenu une fonction décisive ; l'honneur s'est infiltré dans les hiérarchies bureaucratiques entre couches supérieures et inférieures. Le processus ne fut pas indolore : entre les réminiscences de l'ancien ego individualiste et la nouvelle modalité d'obéissance à un seigneur, aux prises avec de très fortes tensions internes, bien des samurais se sont sacrifiés<sup>241</sup>.

---

238. *Ibid.*, p. 246.

239. *Ibid.*, p. 313.

240. *Ibid.*, p. 318.

241. *Ibid.*, pp. 379-383. L'auteure (*ibid.*, p. 366) analyse le livre *Hagakure*, et le culte de la mort du samurai, comme produit de la fusion du code de l'honneur et de l'estime personnelle où la principale difficulté vient du fait que, vivant en paix, il était nécessaire de pouvoir continuer à affronter imaginairement la mort. Cf. aussi les remarques critiques que, en 1897, Yukichi Fukuzawa dirige envers les pratiques de vengeance interpersonnelle ou les « morts inutiles ». Cf. Fukuzawa Y., *Plaidoyer pour la modernité*, Paris, CNRS

Reste l'essentiel pour notre propos actuel : à partir d'une matrice et d'un chemin différent de ceux de l'Occident moderne, existe aussi via l'honneur au Japon une production articulée entre État, nationalisme et individualisme. Tout en ayant exercé une influence tardive et indirecte sur ce phénomène, l'exceptionnalité occidentale voit son statut d'exclusivité historique s'amenuiser à la seule lumière de cette illustration.

### **Variantes de l'individualisme**

Les trois points que nous venons d'aborder, tout en étant centrés autour de la question de l'individualisme, entretiennent des liens plus ou moins directs avec ceux que nous avons développés dans le chapitre précédent – socio-génèse étatique des individus, propriété privée, individualisme et nationalisme. On pourrait arrêter ici l'analyse, mais l'examen d'un quatrième point s'impose et d'ailleurs il surplombe les études que nous venons de présenter : c'est en effet en référence à la figure particulière de l'individu (moderne occidental) et à un processus historique spécifique d'individuation (celui de l'individualisme institutionnel) que les comparaisons s'effectuent d'une manière ou d'une autre.

À partir du récit hégémonique occidental moderne, on a nié pendant longtemps tout autre chemin possible pour l'individualisme. Néanmoins, au fur et à mesure que les études s'accumulent et que bien des débats s'engagent, cette perspective devient de plus en plus difficile à soutenir<sup>242</sup>. Certes, l'individualisation occidentale moderne a d'indéniables spécificités : elle concerne tous les individus d'une société (chacun est contraint de devenir un individu) ; elle est explicitement appuyée sur un programme institutionnel au sens fort du terme et sur un ensemble d'interpellations ; elle promeut la représentation d'un individu capable d'exister indépendamment des liens sociaux<sup>243</sup>.

---

Éditions, 2008 [1898], pp. 87-96. Le processus d'impossibilité à être sujet des samurais présente quelques analogies avec l'interprétation des martyrs de la Révolution iranienne proposée par Khosrokhavar F., *L'Islamisme et la mort*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1995.

242. Martuccelli D., *¿Existen individuos en el Sur?*, Santiago, LOM Ediciones, 2010 et « Variantes del individualismo » in *Estudios sociológicos*, vol. XXXVII, n° 109, enero-marzo 2019, pp. 7-38 ; Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôles d'individus, op. cit.*

243. Cependant, notons que la première formulation d'une figure de l'individualité dissociée de tout collectif – et que la fiction de Robinson Crusoé rendra célèbre en Occident au

Mais qu'en est-il alors des « individus » qui ont vécu avant la modernité occidentale et ailleurs ? À partir d'une figure particulière à la société occidentale moderne, on a mésestimé tous les individus d'autres époques ou civilisations<sup>244</sup> dont les spécificités, les insuffisances en fait, furent perçues et évaluées à partir d'une représentation du sujet propre à l'Occident moderne. Peu d'auteurs ont mieux exprimé cette perspective peut-être que Louis Dumont et la grande division qu'il a proposé entre sociétés holistes et individualistes. Pour lui, dans l'holisme « la plupart des sociétés valorisent en premier lieu l'ordre, donc la conformité de chaque élément à son rôle dans l'ensemble, en un mot la société comme un tout » ; tandis que les sociétés occidentales modernes, et seulement elles, « valorisent en premier lieu l'être humain individuel ; à nos yeux chaque homme est une incarnation de l'humanité toute entière, et comme tel il est égal à tout homme, libre. C'est ce que j'appelle individualisme ». La conclusion tombe comme une évidence : le type holiste de société a prédominé partout « à la seule exception de notre civilisation moderne et de son type individualiste de société »<sup>245</sup>.

La force de cette opération idéologique étonne autant par sa simplicité que par sa durabilité. Elle repose sur un monopole d'énonciation bien visible dans les deux acceptations de la notion d'individu différenciées par Louis Dumont. D'un côté, le mot « individu » renvoie à un agent empirique présent dans toute collectivité. De l'autre, il désigne un être moral doté de certaines caractéristiques. Si toutes les sociétés connaissent des individus (agents empiriques), elles ne connaissent pas toutes des individus en tant qu'être moraux – ceux-ci étant jugés, comme le fait Louis Dumont lui-même, dans le cadre d'une représentation particulière propre à l'individualisme occidental moderne.

Or, à la lumière de deux sens de la notion d'individu, il est – au moins implicitement – évident que toute société est traversée par des processus

---

XVIII<sup>ème</sup> siècle –, a été énoncée par le philosophe musulman Ibn Tufayl dans *Vivant, fils de Vigilant* déjà au XII<sup>ème</sup> siècle. Cf. Libera A. de, *op. cit.*, pp. 155-161.

244. En faisant des impasses à l'aide de refoulements réussis, par exemple sur de fortes et anciennes traditions spirituelles individualistes comme celles des Taoïstes qui, tout en étant bien connues, n'ont jamais vraiment servi à engager dans le mainstream sociologique une réflexion critique élargie autour de l'individualisme.

245. Dumont L., *Homo Aequalis*, *op. cit.*, p. 12.

d'individuation, c'est-à-dire qu'elle produit des individus en tant qu'agents empiriques, même si elle n'a pas forcément élaboré des représentations culturelles de l'individu identiques à celles de l'Occident moderne. En monopolisant et annexant l'individualisme à une représentation particulière de l'individu, le récit hégémonique occidental moderne, a tout au plus reconnu certains antécédents historiques<sup>246</sup> quand il n'a pas simplement dénié toute réalité à l'idée possible d'autres individualismes.

Bien entendu, si on définit l'individualisme à partir des représentations qui font de l'individu le centre ontologique, méthodologique ou axiologique de l'analyse ou de la vie sociale<sup>247</sup>, autant dire si l'on restreint le terme uniquement aux conceptions et aux institutions qui promeuvent, défendent ou valorisent la dignité, les droits et les intérêts des individus par rapport aux groupes – cette définition exclut l'usage du terme « individualisme » pour d'autres sociétés ou périodes.

Cependant, puisque les partisans eux-mêmes de la vision hégémonique reconnaissent l'existence universelle d'individus « empiriques », n'est-il pas possible et de fait beaucoup plus logique de penser que ces individus « empiriques » ont donné forme à des représentations particulières de leur individualité, différentes de celles de l'individualisme institutionnel occidental moderne, mais qui n'en ont pas moins jeté les bases d'autres conceptions de l'individualisme au moins de manière implicite ? La réponse est affirmative.

On présentera certaines variantes de ces « autres » individualismes dans le chapitre 5 (l'individualisme onto-relationnel, communautaire ou agentique), mais à ce stade de l'argumentation, ces remarques constituent une critique particulière de l'individualisme occidental moderne, pas nécessairement lorsqu'il caractérise les ressorts d'une voie à forte dimension institutionnelle dans la formation des individus, mais lorsqu'il dénie toute réalité à des manifestations différentes de l'individualité. Critique d'autant plus sévère que dès que le regard se décentre avant la modernité occidentale ou au-delà, c'est cette variante de l'individualisme, indépendant des institutions étatiques ou des ressources qu'elles procurent voire qu'elles instaurent – comme la propriété privée – qui est largement *majoritaire*.

---

246. Dumont L., *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

247. Lukes S., *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1973.

\* \* \*

Le but de ce chapitre a moins été de critiquer ou de refuser toute plausibilité à certaines interprétations de l'exceptionnalité occidentale moderne que d'attirer l'attention sur la complexité de ses processus et la diversité des situations qu'elle recouvre, ainsi que sur la nécessité d'y introduire d'indispensables bémols et nuances. Bien entendu, ces nuances ne questionnent ni l'effet synergique entre elles, ni, surtout, la réalité factuelle du différentiel de puissance occidentale moderne. Mais elles incitent à adopter une posture qui refuse d'extraire des considérations causales nécessaires et suffisantes à partir d'évolutions historiques contingentes.

Un certain discours critique de la modernité occidentale souvent mêlé à des considérations politiques plus ou moins ouvertement anti-occidentales transforme bien des points soulevés dans ce chapitre en une série d'antagonismes idéologiques. Il est même parfois question de refuser tout crédit à des affirmations historiques longtemps dominantes. La critique des représentations historiques du passé imposées par l'Occident moderne (d'autant plus qu'elles se révèlent associées au racisme) semble définir le sens et l'horizon d'une nécessaire réécriture de l'histoire actuellement en cours.

Ce n'est pas dans cette perspective qu'il faut lire les critiques, les nuances et les réserves introduites dans ce chapitre, déclinées sur des tonalités diverses selon qu'il a été question d'analyser le bien-fondé de la thèse de l'exceptionnalité occidentale à partir du protestantisme ou bien du capitalisme, du système-monde ou de la science et la technique, ou encore de l'individualisme. Pour mener cette révision, nous nous sommes appuyés en effet sur les conclusions de nombre d'études critiques, et ce travail partage avec elles la conviction d'un nécessaire et profond effort de réécriture des cadres d'analyses. Mais il est indispensable de préserver la séparation entre considérations géopolitiques et questions épistémologiques. Bien entendu, et cet ouvrage en témoigne, les débats des sciences sociales doivent plus aux enjeux politiques d'une époque qu'on ne le reconnaît d'ordinaire. Admettre – et affronter – cette réalité est une chose ; abolir les frontières est une toute autre démarche.

On aura beau relativiser la supériorité de l'Occident, la contextualiser et mieux la cerner à l'aune d'une véritable histoire globale (capable de montrer

les angles morts de son expansion) <sup>248</sup>, exposer le caractère interdépendant des parties du monde afin de réencastrer le développement endogène de la modernisation occidentale, évoquer une histoire à part égales <sup>249</sup>, un fait historique reste incontournable : une vaste partie du monde était occupée au début du XX<sup>e</sup> siècle par des pouvoirs impériaux et des colonies souvent tenus sous l'égide occidentale. C'est ce fait qui a marqué en amont et en aval la narration hégémonique moderne occidentale. Mais c'est de cette réalité que le monde prend ses distances depuis quelques décennies.

---

248. Signalons par exemple l'étude d'histoire globale de Denys Lombard qui limite aux marges l'importance de l'Occident pour le développement du carrefour javanais, donnant ainsi un exemple concret d'un « autre » récit possible de l'histoire et de sa justesse. Cf. Lombard D., *Le Carrefour javanais*, 3 tomes, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

249. En évoquant par exemple une histoire à part égales lors de la rencontre entre Hollandais et Javanais, Romain Bertrand (*op. cit.*, p. 165) constate qu'à l'importance accordée à cet « événement » par les Hollandais s'opposent « les quelques lignes » consacrés par les scribes bantenois. « Ce qui « fit événement » pour les hommes de la Première Navigation – leur arrivée à Java – ne suscita pas le moindre mouvement narratif chez les poètes de cour et les chroniqueurs de Banten ou de Mataram » (*ibid.*, p. 527).

## **Chapitre 3**

# **Nouvelles narrations et géographies de la modernité**

À UNE INTERPRETATION DE l'histoire par civilisations homogènes, s'excluant réciproquement et empêchant toute étude comparative sinon sous forme d'un inventaire d'incommensurabilités, est venu se superposer le récit d'une modernité occidentale exceptionnelle. Nous assistons désormais – résistances et retours en arrière compris – à la fin de cette narration.

Conséquence majeure, le monde devient le théâtre ouvert d'un conflit d'interprétations historiques d'une grande virulence – du choc des civilisations au djihad islamiste – avec confrontation de lectures parfois dangereusement dichotomiques. Peuvent s'y s'affirmer des représentations alternatives, comme la vision des intellectuels chinois selon laquelle nous serions en train de vivre la fin de la parenthèse (1750-2050) de la modernité occidentale, brève période où elle aurait vassalisé le monde grâce au démarrage rapide de la révolution industrielle. D'autres fois encore, c'est la réalité de l'Occident en tant que bloc qui est remise en question, afin de souligner rétrospectivement les divisions internes qui ont toujours jalonné son histoire. Ces interprétations sont soumises à la pluralité des regards et, ironie, dans cette nouvelle arène le récit occidental moderne européen, longtemps hégémonique, apparaît mal en point face à d'autres récits géopolitiques. À la vision longtemps dominante au XX<sup>ème</sup> siècle : une modernité, deux voies de modernisation – marché ou État –, trois mondes – capitaliste, socialiste et Tiers monde – succède désormais une arène conflictuelle où se juxtaposent les récits sans que ne s'impose pleinement une autre vision hégémonique.

Une s'impose malgré tout : celle de l'entrée dans un monde où se jouent de nouvelles et très fortes interdépendances. Dans une histoire longue, décentrée de toute référence à l'Occident, il serait possible de proposer une réécriture de l'histoire « universelle » en partant des transformations des grands empires d'Asie : ottoman, mongol, chinois, perse, indien.

Il n'empêche. Progressivement, les sciences sociales ont abordé une époque qui ouvre de tous nouveaux horizons à la comparaison entre sociétés et périodes. Le contraste est désormais saisissant entre les analyses effectuées par les sociologues occidentaux classiques, essentiellement à partir de leur société nationale et sa seule dynamique interne, ignorant ou refoulant la relation aux autres sinon pour mieux établir la supériorité de la modernité occidentale, et d'autre part le souci tendanciel croissant de prendre en compte les interdépendances sociétales afin de parvenir à une meilleure et plus juste compréhension des temps modernes.

Il est dès lors indispensable de bien comprendre les principales inflexions interprétatives apparues dans les sciences sociales ces dernières décennies, ne serait-ce que parce que notre étude avec ses lumières et ses ombres s'inscrit dans ce mouvement d'ensemble.

## Reconsidérer l'hégémonie moderne occidentale

Le cœur des principales démarches qui ont mis en question le récit longtemps hégémonique de la modernité occidentale ces dernières décennies, se trouve dans la proposition d'un tel ré-encastrement en vue de mieux souligner les interdépendances entre sociétés et donc la fonction de sociétés autres dans l'avènement et la consolidation de la modernité occidentale, mais aussi de mettre en lumière les différents visages de la modernité. À l'instar de la géopolitique, qui interroge les effets de la géographie sur la politique, se consolide l'espace d'une géo-modernité qui s'intéresse à ses effets sur l'expérience de la modernité<sup>250</sup>. À terme, ce qui est vraiment nouveau est la prise de conscience des effets d'interdépendance partout et en profondeur<sup>251</sup>. La

---

250. Martuccelli D., *La Condition sociale moderne*, Paris, Éditions Gallimard, 2017.

251. Pensons, par exemple, aux études de certains historiens ou anthropologues pour mettre en œuvre une histoire symétrique, à part égales, afin d'analyser non seulement la

modernité, en se repensant à partir de l'espace, est contrainte de reconnaître sa pluralité intrinsèque.

Deux grandes catégories de démarches, assez communes en ce qui concerne leur point de départ mais animées par des présupposés analytiques fort opposés, se détachent à partir de l'arrière-plan de cette réinterprétation historique.

### De la géographie et des interdépendances

Dans le récit éponyme de la modernité occidentale, on l'a vu, il y a eu longtemps ceux qui étaient à l'avant, et puis les autres ; les premiers jugeant le présent et le passé des deuxièmes avec un miroir déformant, tout en leur annonçant leur avenir grâce au futur qu'ils incarnaient eux-mêmes. Ce récit est inséparable de ses traductions géographiques, tant l'expérience de la modernité a été annexée par certains pays ou populations et refusée à d'autres. Pour la première famille de démarches critiques que nous allons présenter, l'apprehension *spatiale et interdépendante* des temps modernes conduit à un tout autre récit historique.

Rompre avec l'attitude hégémonique occidentale invite à provincialiser l'Europe<sup>252</sup>, et en fait à proposer une critique de l'historicisme occidental et des représentations de l'altérité qu'il a produites pour affirmer sa supériorité<sup>253</sup>. Relu depuis les colonies, le capitalisme voit, comme on l'a vu, s'affaiblir par exemple son côté émancipateur, puisque le travail salarié a coexisté avec d'autres formes de travail non traditionnelles (domesticité, esclavage, travail forcé) engendrées par le système colonial lui-même, très souvent au moyen de distinctions raciales<sup>254</sup>. Il est dès lors indispensable de comprendre les rapports entre l'esclavage et le capitalisme et le rôle constituant du premier dans la phase mercantiliste du second.

---

vision des vaincus, mais les manières dont se sont progressivement construits les représentations – et les stéréotypes – des uns et des autres lors des « rencontres » (par exemple entre Orientaux et Occidentaux au XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles).

252. Chakrabarty D., *Provincialiser l'Europe*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 [2000].

253. Castro-Gómez S. & Grosfoguel R. (eds.), *El giro descolonial*, Bogota, El siglo del Hombre editores, 2007.

254. Williams E., *op. cit.*

La reconsideration spatiale conduit à de nouvelles conceptions de la modernité. Des interrogations se cristallisent, différentes des lectures menées au nom de la modernité-monde ou de la modernité globale, dans lesquelles il est encore possible de repérer l'ombre du récit de l'hégémonie occidentale moderne. Depuis quelques décennies, la reconnaissance de la diversité des devenir-monde de la modernité rompt avec les présupposés du récit classique de la modernisation. La complexification géographique de la modernité est infiniment mieux prise en compte.

Les démarches qui ont emprunté cette voie sont nombreuses. Citons entre autres les travaux reconstruisant d'un point de vue géographique la thèse du système-monde, l'école de la dépendance, le postcolonialisme ou les *entangled modernities*. Malgré de très importantes différences entre ces perspectives, toutes sont revenues sur la conception solipsiste (endogène) de la modernité occidentale afin de faire reconnaître, dès la naissance des temps modernes puis au long de son déploiement, la réalité des interdépendances entre les différentes sociétés. Sur cette base commune les mises en question ont été bien différentes, certaines démarches s'efforçant, comme le regard postcolonial, de tirer de manière exhaustive un ensemble de conséquences permettant de questionner l'hégémonie occidentale moderne en termes tout à la fois analytiques, épistémologiques et politiques<sup>255</sup>. Mais au sein même de cette mouvance intellectuelle il est possible de repérer des interprétations des temps modernes hautement conflictuelles. Par exemple, les études postcoloniales proprement dites, datent la modernité des XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles, et d'autres, comme la démarche décoloniale, la font plutôt débuter au XVI<sup>ème</sup> siècle avec la colonisation de l'Amérique, et elles proposent donc une périodisation et une conceptualisation du capitalisme différentes<sup>256</sup> – les uns datant donc la modernité plus ou moins implicitement de la révolution industrielle, les autres explicitement de la « découverte » de l'Amérique.

La reconsideration de la géographie de la modernité exige d'étudier les sociétés subalternes et coloniales puis postcoloniales, mais aussi, dans un inévitable boomerang analytique, les sociétés occidentales modernes

---

255. Martuccelli D., « Pour et contre le postcolonialisme » in *Cités*, n° 72, 2017, pp. 25-39.

256. Mignolo W., *The Darker Side of the Renaissance*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

elles-mêmes à partir de leurs interdépendances multiples et hiérarchisées. Si cette tradition d'analyse s'inscrit en ce qui concerne le « Reste du Monde » dans une longue tradition analytique<sup>257</sup>, y compris pour des raisons proprement impérialistes, son application pour les sociétés modernes occidentales est plus récente, et innovante. Désormais s'impose *partout* une meilleure prise en considération des interdépendances réciproques et hiérarchisées.

Pour ce qui est des sociétés subalternes, la scène externe (dépendance coloniale, impérialisme politique ou économique), sans jamais nier complètement la pertinence de facteurs ou d'acteurs internes, a souvent tenu un rôle déterminant relativement à la scène interne. Dans les sociétés du Sud (Tiers monde, périphérie, colonies, *mezzogiorno*) l'analyse a été contrainte – et habituée – à articuler la scène nationale avec une scène internationale – tant l'expérience des temps modernes a toujours été surplombée par des considérations géopolitiques et la vive conscience d'un rapport subalterne ou dépendant d'un autre, désigné comme moderne. L'identité nationale, l'industrialisation, l'indépendance politique, la libération, la dépendance économique, la structure des classes, l'effet de démonstration, l'hybridité et ce qui est probablement la principale catégorie des études postcoloniales, la double conscience (de William Du Bois à Frantz Fanon, sans oublier Aimé Césaire, Paul Gilroy ou Ashis Nandy)<sup>258</sup>, font toujours référence à une situation de domination dans laquelle la géographie, directement ou indirectement, tient toujours un rôle majeur. Là-bas, hors Occident, l'expérience de la modernité est indissociable d'un rapport constraint à l'extérieur : l'intrusion de la modernité a souvent été associée à une *conquista*, à la colonisation, l'esclavage, à une pénétration étrangère (le bombardement des ports chinois au XIX<sup>e</sup> siècle par l'armée anglaise), à de permanentes influences intellectuelles et un mode

257. Pour une présentation de cette tradition d'analyse et de ses évolutions à partir de la sociologie de l'Amérique latine au long du XX<sup>e</sup> siècle, cf. Martuccelli D. & Svampa M., « Notas para una historia de la sociología latinoamericana » in *Sociológica*, año 8, n° 23, setiembre-diciembre 1993, pp. 75-95.

258. La double conscience décrit la réalité de quelqu'un dont la perception de soi est appréhendée par le regard de l'autre. Formulée par la première fois par William Du Bois en 1903, elle est au fondement d'une des plus importantes catégories phénoménologiques et critiques du XX<sup>e</sup> siècle. Inlassablement reprise et approfondie, elle a donné lieu à des études marquantes sur la subjectivité.

de production sous contrôle de grands groupes économiques étrangers. Autant dire que dans tous ces pays et par des voies différentes, l'expérience historique, vécue et théorisée comme subalterne, s'est vécue à l'ombre des sociétés « vraiment » modernes.

En contraste, les sociétés modernes occidentales, bien que fortement imbriquées dans ces mêmes considérations internationales (colonies, guerres), ont pendant très longtemps été presque exclusivement étudiées au niveau national et dans leurs seules dynamiques endogènes, restant ainsi convaincues de leur supériorité vis à vis des autres. Cet isolationnisme analytique vit ses derniers jours. La période actuelle bouleverse la donne et peut être rapidement caractérisée par la généralisation progressive au plan mondial de l'expérience historique longtemps propre aux pays subalternes. On assiste *partout* à l'expansion de l'exigence d'une articulation entre le dehors et le dedans pour comprendre l'évolution d'une société. Bien entendu, les processus diffèrent selon les régions ; mais il s'agit désormais d'une affaire de degré et non plus de nature. Malgré l'indéniable autonomie des relations supra- et interétatiques des réalités nationales, s'impose progressivement l'idée qu'il est nécessaire *partout* de prendre acte des effets pluriels de la géographie du monde. Le cadre strictement national de la modernité occidentale est remis en question, et avec lui une forme d'écriture de l'histoire des temps modernes.

La reconsideration épistémologique de l'espace a eu des conséquences majeures autant du point de vue critique qu'historique. Elle a permis de pointer dans l'analyse des œuvres la relative absence des colonies, voire leur refoulé, par exemple dans les travaux sur la biopolitique de Michel Foucault<sup>259</sup> ou les lectures par trop historiquement télologiques des acteurs subalternes proposées par le marxisme<sup>260</sup>. Mais cela a également permis, sans

---

259. Pour une nuance de cette affirmation, cf. Sorrentino V., « Foucault et la question coloniale » in *Cités*, n° 72, 2017, pp. 127-138.

260. Pour Ranajit Guha, par exemple, dans sa volonté de refuser l'idée d'un archaïsme de classe propre aux révoltes indiennes (affirmée entre autres par Eric Hobsbawm), il a semblé nécessaire d'inscrire la réalité de ces luttes dans ce qu'il caractérise comme des « solidarités horizontales », intimement liées aux ressources propres à un territoire ou à la parenté. En débarrassant l'analyse du surplomb de la narration hégémonique occidentale moderne, il s'agit de repérer le sens de conduites et la présence d'acteurs longtemps ignorés

doute de manière plus significative, de reconnaître que certaines expérimentations modernes ont eu lieu aux colonies avant les métropoles : empreintes digitales – dont l'origine est bengali ; racisme à grand échelle ; généralisation de l'usage des mitrailleuses pour réprimer des soulèvements internes, une pratique au départ cantonnée aux seules guerres hors-Occident ; camps de concentration<sup>261</sup>. Et comment ne pas évoquer la lecture – polémique – d'Aimé Césaire (et en partie de Hannah Arendt) à propos du fascisme des années 1930 vu comme réédition en Europe des pratiques raciales ordinaires dans les colonies.

Impossible de minimiser l'infexion du regard que la prise en compte de la géographie a introduit dans la structure même du récit de la modernité. Il n'est plus question de comparer à partir d'un étalon proprement occidental la réalité des autres (comme c'est, par exemple, largement le cas dans le récit hé-gélien), mais d'apprendre à reconnaître ce que la position géographique entraîne pour *toutes* les représentations. La modernité occidentale pour la première fois, et sans l'ironie des *Lettres persanes* de Montesquieu, est vraiment contrainte de se regarder de l'extérieur.

### **Des voies de la modernisation aux modernités multiples**

Dans une seconde grande famille de démarches, certains travaux sur la globalisation ou la *World history* peuvent être associés aux efforts vers une sociologie post-occidentale, et surtout la thèse des modernités multiples. Tout en prenant acte des interdépendances entre sociétés, l'attention se centre surtout sur le travail que chacune a réalisé – a dû réaliser – face aux défis du changement.

En fait les termes du débat ont progressivement changé au tournant du XX<sup>ème</sup> et du XXI<sup>ème</sup> siècles. Il n'est plus seulement question de différencier les diverses voies de la modernisation (ou de la dépendance) mais de s'interroger sur les spécificités mêmes des divers types de sociétés *modernes* à mesure de l'expansion planétaire du processus de modernisation (occidentale). Le grand

---

parce qu'enfouis derrière une vision préétablie du monde. Cf. Guha R., *Dominance without hegemony*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

261. Mezzadra S. & Rahola F., « La condición postcolonial » in *Estudios postcoloniales*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008, pp. 264-265.

intérêt à cet égard des travaux de Shmuel Eisenstadt provient du fait que son œuvre permet mieux que nulle autre de comprendre le passage entre certains enjeux, de la diversité des voies de la modernisation à la prise en considération des modernités multiples<sup>262</sup>. Même si la démarche n'est pas exempte d'ambiguités, l'inflexion est significative. À l'encontre des théories classiques de la modernisation qui ne prévoient qu'une seule destinée possible et sous-entendaient tout au plus quelques variantes possibles au niveau des voies<sup>263</sup>, une nouvelle génération d'études pose plus fermement dès la seconde moitié des années 1960 la question de la pluralité des voies économiques ou politiques pour parvenir à la modernité<sup>264</sup>, avant que, vers la fin du siècle dernier seulement, les types de modernité deviennent objets explicites d'analyse. Les théories de la modernisation ont ainsi laissé la vedette aux débats sur la société moderne elle-même<sup>265</sup>.

Avec la thèse des modernités multiples, l'étude comparative des voies de la modernisation ne se mène plus en recherchant de nécessaires convergences vers un seul type de société (moderne et occidentale), il s'agit plutôt de reconnaître explicitement que chaque société a formulé des variantes institutionnelles modernes face aux processus de différenciation structurelle et de rationalisation, potentiellement différente des autres. Si certains traits structurels sont toujours à l'honneur (urbanisation, marché de travail, essor de l'État), l'accent porte désormais sur le fait que l'expansion mondiale de la modernité n'a donné lieu ni à l'imposition d'un modèle institutionnel unique, ni à la

262. Eisenstadt S.N., « Multiple Modernities » in *Daedalus*, vol. 129, n° 1, hiver 2000, pp. 1-29 ; Sachsenmaier D., Riedel J. & Eisenstadt S.N. (eds.), *Reflections on Multiple Modernities*, Leiden, Brill, 2002.

263. Kerr Cl. et al., *Industrialism and Industrial Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1960 ; Rostow W.W., *The Stages of Economic Growth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960 ; Apter D., *The Politics of Modernization*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

264. Moore B., *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Paris, Éditions Maspero, 1969 [1966] ; Skocpol Th., *États et révolutions sociales*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1985 [1979] ; Touraine A., *La Parole et le sang*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988 ; Greenfeld L., *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press, 1993 [1992].

265. Martinelli A., *Global Modernization*, London, Sage Publications, 2005.

constitution d'une seule civilisation moderne<sup>266</sup>. L'onde de choc produite par cette perspective est tellement forte que certains n'hésitent pas en s'appuyant sur elle à jeter un regard rétrospectif : entre 1650 et 2000 déjà le monde se serait modernisé sans forcément s'occidentaliser.

Nous reviendrons sur cet enjeu dans le prochain chapitre, mais le passage de la question des modernisations à celle des modernités multiples est une des expressions intellectuelles parmi les plus claires de l'entrée dans un monde qui voit s'estomper (en partie) les gigantesques différentiels de puissance engendrés par la Révolution industrielle au profit de l'Occident moderne.

À ce stade, le lecteur ne sera nullement étonné d'apprendre que sans être le seul pays analysé, le Japon est un cas d'école pour la thèse des modernités multiples<sup>267</sup>. Dans l'étude que Shmuel Eisenstadt consacre à la modernisation japonaise, il a notamment retenu deux dimensions : les processus de construction des identités collectives et d'autre part, les prémisses de l'ordre social et de l'autorité<sup>268</sup>. Le Japon est non seulement le cas « unique » d'une société asiatique qui fut toujours indépendante, mais c'est surtout un pays qui a développé un véritable programme spécifique de modernité. Un des grands traits distinctifs du Japon pour Shmuel Eisenstadt est que l'unité du pays ne s'est pas exprimée en termes d'universel religieux civilisationnel, mais à travers la conception d'un *kokutai* – une communauté nationale japonaise ou *essence* – développée pendant la période Tokugawa. Dans ce processus, toujours selon l'auteur, la relation à l'altérité – la Chine, l'Inde, puis l'Occident – aura été un facteur explicite constant et central de l'élaboration de la modernité japonaise, dont bien des traits culturels furent pragmatiquement empruntés aux étrangers, et légitimement mis au service de la restauration nationale. Au point que, malgré ces emprunts, s'invente à la période Meiji la représentation d'un Japon unique et incomparable, une société dont l'essence ne peut pas se répandre puisqu'elle n'a pas de traits universalistes

---

266. Sachsenmaier D., Riedel J. & Eisenstadt S.N. (eds.), *op. cit.*, p. 4.

267. Signalons que l'auteur a effectué son étude sur le Japon avant sa formulation de la thèse des modernités multiples. Cf. Eisenstadt S.N., *Japanese Civilization. A comparative View*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

268. Eisenstadt S.N., « Japanese modernity. The first non-Western Multiple Modernity distinctive characteristics of movements of protest » in *Japon pluriel*, n° 8, Mas de Vert, Éditions Philippe Picquier, 2011, p. 659.

comme l'hindouisme, le bouddhisme ou le confucianisme. La modernité au Japon n'a pas de velléité de sauver le reste du monde<sup>269</sup>.

Retenons l'essentiel : pour Shmuel Eisenstadt, comme l'exemple du Japon le montre, les ordres institutionnels de la modernité (de la culture à la politique) n'ont pas été institutionnalisés de la même manière. L'important est alors de comprendre comment diverses civilisations ont élaboré leurs programmes modernes propres en confrontation avec le projet européen et non plus en tant que fragments de l'Europe seulement. Au récit longtemps univoque sur la contradiction nécessaire entre le capitalisme et les cultures absolutistes (le Japon en étant un cas typique, selon certains marxistes), s'opposent des lectures qui, tout en tenant compte de la similitude des problèmes que la modernisation constraint à affronter, analysent les ressemblances et les variations à partir de réponses observables entre le Japon et les pays occidentaux<sup>270</sup>. La modernisation japonaise n'est plus dès lors jugée comme retardataire ou décalée par rapport à la modernité occidentale. Elle aurait suivi sa propre voie, et les problèmes et tensions que la modernité a affrontés au Japon à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, tout en ayant des analogies possibles avec des défis produits ailleurs, donneront forme à des réponses spécifiques, en termes d'identité nationale, de droits sociaux, de situation de la femme et d'indus-trialisation<sup>271</sup>.

Pour les tenants de cette approche, les difficultés actuelles du Japon – comme celles de toute autre société moderne – ne peuvent plus se lire comme des résidus de la tradition ou du féodalisme ; elles sont l'expression de défis spécifiques à la modernité japonaise. Nous y reviendrons dans les deux prochains chapitres, mais la situation ne serait pas dès lors fondamentalement différente de ce que l'on observe dans bien d'autres pays.

Répétons-le, pour bien mesurer la taille de l'inflexion opérée : ce ne sont pas seulement les voies de la modernisation qui sont reconnues comme différentes, c'est la modernité elle-même (comprise comme un ensemble de réponses institutionnelles de diverses sociétés à une série de changements) qui

269. Pour l'auteur, un autre grand trait du Japon réside dans sa civilité, dans une religion civique articulée autour de la sacralité et la centralité de la figure de l'Empereur (*ibid.*).

270. Thomann B., « Industrialisation et construction de l'individu au Japon moderne » in Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôles d'individus*, *op. cit.*, pp. 365-378.

271. Souyri P.-F., *op. cit.*, p. 399.

prend différents visages. Tout en décelant ainsi parfois l'existence d'un noyau dur au cœur de la modernité, comme la paire autonomie et rationalisation, ou liberté et discipline, on peut néanmoins signaler une grande diversité historique de conjugaisons institutionnelles possibles entre ces dimensions<sup>272</sup>.

Cependant, l'ombre de la modernité occidentale plane encore sur la thèse des modernités multiples. Une critique lui a souvent été adressée. Si cette perspective reconnaît mieux que jadis les interdépendances et sans doute les différentes réélaborations historiques dont la modernité a été l'objet, en rigidifiant l'idée d'*une* modernité (occidentale *in fine*) elle ne s'en limite pas moins à l'étude de *sa* progressive diffusion dans le monde. De ce fait, les modernités multiples ne redeviennent que des variantes, tout au mieux approfondies, des anciennes théories de la modernisation<sup>273</sup>. L'ouverture analytique tourne court : il subsiste une référence à une modernité modèle comme expression paradigmatic de partir de laquelle sont cernées les différences avec les autres sociétés, un modèle qui est, au fond, toujours occidental. Si inflexion il y a (et en effet il y a eu), l'écueil cardinal reste toujours le même.

Pour bien le comprendre, la référence au travail de Louis Hartz s'impose. L'étude pionnière qu'il a dirigée s'est intéressée à la fondation de nouvelles sociétés, conçues dès le départ comme des « fragments » d'Europe disséminés dans plusieurs parties du monde, États-Unis, Canada, Afrique du Sud, Australie et Amérique latine. Il est possible de la lire rétrospectivement comme l'ancêtre des modernités multiples : même en tension et en lien avec la société d'origine, ces sociétés n'en ont pas moins donné forme à des réalités très diverses. Davantage encore : malgré leur indéniable diversité nationale tous ces fragments d'Europe n'en ont pas moins été contraints d'affronter des problèmes similaires<sup>274</sup>. Certes le livre publié en 1964 pâtit encore du fait que les comparaisons (y compris notons-le l'interprétation des États-Unis) se font explicitement à partir d'un seul étalon – celui des sociétés européennes. Avec

---

272. Larraín J., *¿América Latina moderna?*, Santiago, LOM Ediciones, 2005 ; Wagner P., *Modernity. Understanding the Present*, Cambridge, Polity Press, 2012.

273. Schmidt V.H., « Multiple Modernities or Varieties of Modernity ? » in *Current Sociology*, vol. 54, January 2006, pp. 77-97 ; Bhambra G.K., *Rethinking Modernity*, London, Palgrave Macmillan, 2012 [2007], surtout le chapitre 3.

274. Hartz L. (s/s la dir. de), *The Founding of New Societies*, San Diego-New York-London, Harcourt Brace Jovanovitch Publishers, 1964, p. 33.

le temps, ceci est devenu plus implicite dans les travaux sur les modernités multiples à proprement parler, mais à bien y regarder il est toujours question tôt ou tard de ressemblances ou d'écart par rapport à l'idéal-type occidental moderne.

Pourtant, sans questionner dans ces études le noyau dur de la modernité – qui continue à se définir à partir de l'expérience occidentale – on souligne mieux que jadis les réponses culturelles et institutionnelles multiples données par différentes sociétés aux défis posés par le changement social. Au fond, toutes ont eu à faire face à un ensemble plus ou moins communs de défis. Ce que l'on dénomme les modernités multiples ou les modernités alternatives peut aussi être interprété comme la prise en considération de la dialectique entre tendances planétaires globales (poussant vers une convergence de types sociétaux) et le maintien, l'approfondissement parfois, de formes institutionnelles diverses propres à chaque société nationale<sup>275</sup>. Le concept de modernité multiple trace son périmètre de pertinence à partir des différentiels d'adaptation permis dans le cadre d'un processus plus large de convergence planétaire<sup>276</sup>.

Reconnaissons-le : depuis sa formulation, la thèse des modernités multiples a eu le grand mérite de mieux historiciser les catégories culturelles et les processus institutionnels. Malgré cet acquis, elle a cependant peiné à mettre en œuvre une véritable interprétation alternative. Rappeler que l'histoire de toute collectivité est un avatar singulier constitue un effort indispensable

---

275. Gaonkar D.P., « On Alternative Modernities », numéro spécial « Alter/Native Modernities » in *Public Culture*, vol. 11, n° 1, 1999, pp. 1-18 ; McCarthy Th., « On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity », numéro spécial « Alter/Native Modernities » in *Public Culture*, *ibid.*, pp. 175-208 ; Taylor Ch., « Two Theories of Modernity », numéro spécial « Alter/Native Modernities » in *Public Culture*, *ibid.*, pp. 153-174.

276. La position de Stuart Hall peut être évoquée dans ce cadre. S'il reconnaît que toutes les sociétés ne sont pas postcoloniales de la même manière, cela ne veut pas dire qu'elles ne le sont en aucun sens. Bien des situations actuelles, y compris dans les anciennes métropoles coloniales, ne sont intelligibles qu'en référence au passé colonial. Dans ce sens, continue Stuart Hall, le postcolonial désigne une époque, la nôtre, et une relecture des différents moments de la modernité, passés et présents, à partir d'une globalisation capitaliste active dans toutes ses périodes. Cf. Hall S., « Quand commence le postcolonial ? Penser la limite » in Hall S., *Identités et cultures*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007 [1996].

devant l'arrogance d'un certain récit occidental et moderne de l'histoire, mais reste tout à fait insuffisant pour jeter les bases d'un autre Récit-monde. Il en va de même pour la thèse de la globalisation qui, si elle souligne bien la généralisation des interdépendances réciproques et hiérarchisées autour de la dynamique entre le global et le local, ne parvient pas suffisamment – parce qu'elle n'y vise pas vraiment – à rendre compte de la diversité des situations.

En dépit de ces insuffisances, un enjeu s'est pourtant imposé derrière les nouvelles versions dialectiques entre modernisation (une ou multiple) et modernité (une ou multiple) et il est facile de s'en apercevoir : « l'Europe [moderne] a cessé d'être la mesure de toutes choses »<sup>277</sup>. C'en est fini de la période où parler de la modernité « occidentale » pouvait passer pour un pléonasme.

Derrière ces deux démarches – disons, pour simplifier, les études postcoloniales et la thèse des modernités multiples – il serait possible de ranger un vaste répertoire de travaux partageant, malgré d'indéniables différences, ces mêmes coordonnées d'analyse. Malgré leur importance, ces démarches non seulement n'épuisent pas les enjeux à débattre mais ont tendance, pour des raisons parfois opposées, à négliger et à refouler les grandes visions produites dans les sociétés non occidentales pendant la période de triomphe du récit hégémonique occidental moderne. Or on verra qu'il y a beaucoup à apprendre d'elles.

### **L'issue paradoxale de deux vieilles problématisations de la modernité**

Si la modernité cesse d'être un monopole occidental, cette situation ne doit pas servir d'alibi pour nier une réalité historique décisive, à savoir la force de l'emprise de l'Occident moderne sur l'imaginaire historique des autres sociétés aux XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles. Certes, elle est désormais infiniment moins écrasante factuellement (production, richesse, démographie, science), mais elle n'en est pas moins toujours active et dominante.

Face à cette situation, la compréhension de la situation actuelle et de ses enjeux a beaucoup à gagner au rappel des grands débats qui, lorsqu'il affrontait la puissance indiscutée de l'hégémonie occidentale moderne, ont parcouru le monde non occidental. Une pensée périphérique s'est ainsi constituée, qui,

---

277. La phrase est de Marcel Aymard. Cité in Souyri P.-F., *op. cit.*, p. 13.

comme le montre l'étude de Eduardo Devés Valdés, malgré d'indéniables variantes nationales, s'est structurée autour des quelques grandes problématisations largement communes<sup>278</sup>. Et parmi cette production, il est heuristique d'accorder une attention particulière au cas du Japon. En effet, si la Chine a pendant longtemps concentré les débats autour des raisons de l'impossibilité de la modernisation industrielle (ce qui fait presque sourire désormais), il revient au Japon d'avoir été, de manière plus achevée que toute autre société nationale, le théâtre des deux grands débats – toujours en cours – portant sur la question du rattrapage et de la génuité.

L'importance historique et sociologique du Japon semble s'imposer ici comme une évidence. Ce ne fut pas toujours le cas : rétrospectivement cela peut paraître surprenant, mais le Japon n'est pas une des grandes voies de la modernisation que Barrington Moore examine dans son livre – majeur – à la fin des années 1960. La situation est tout autre depuis le début des années 1980. Il est désormais largement reconnu que le Japon est non seulement le premier pays non occidental à s'industrialiser dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, avant d'accéder à une position centrale au XX<sup>e</sup> siècle, mais aussi le premier qui se soit vu reconnaître à terme le statut de pays moderne, tout en se confrontant de manière plus ou moins récurrente à la question de son authenticité. C'est cette trajectoire historique qui rend compte de la place unique – et en fait, précoce – du Japon dans la réécriture de la modernité. Il lui est en effet revenu, au vu de son histoire et de son développement, la fonction de faire passerelle entre une volonté historique de rattrapage (avec la révolution Meiji) et une société qui, tout en devenant exemplaire de la Grande Convergence après la Seconde guerre mondiale, n'en a pas moins été capable de préserver sa génuité culturelle. Rien d'étonnant alors qu'il ait été le modèle de proue des modernités multiples.

Pour notre étude, le plus important toutefois est de mettre en relation les débats déterminants dont le Japon a été l'objet avec ceux qui ont eu cours dans d'autres expériences nationales à cette époque ou actuellement ; ce qui frappe, on le verra, est la similitude des enjeux.

---

278. Devés Valdés E., *Pensamiento periférico*, Santiago, Ariadna Ediciones, 2017 [2012], pp. 41-56.

### Le destin des nations : le rattrapage

Une notion résume mieux que toute autre la dynamique historique ouverte par l'hégémonie de la modernité occidentale – celle du *rattrapage*. Évitons cependant les malentendus. Il ne s'agit pas d'un phénomène inconnu avant la modernité ou bien absent de l'histoire européenne. D'un point de vue matériel et non culturel la comparaison entre nations n'a pas été ignorée dans l'histoire. On l'a vu, Ibn Khaldûn au XIV<sup>ème</sup> siècle a pu exprimer des inquiétudes face aux progrès apparus dans les universités chrétiennes au détriment du monde arabe. Et quant à l'Europe, l'enjeu du rattrapage parcourt et structure son histoire. Il n'a pas seulement été question ainsi de rattraper l'écart entre pays – les inégalités entre l'Europe de l'est et l'Europe de l'ouest se creusent dès le dix-neuvième siècle ; ou de s'approprier un type d'armement – comme l'usage de la poudre – afin d'équilibrer un différentiel militaire plus ou moins conjoncturel entre armées (cela fut le cas en 1503 dans la bataille de Cerignola entre Espagnols et Français où seuls les premiers disposaient d'armes à feu, des « pistoles ») <sup>279</sup> ; plus profondément ce sont les Lumières françaises qui se sont pensées, au moins en partie, comme une réponse et un essai de rattrapage de l'essor de l'Angleterre <sup>280</sup>.

Cependant ce n'est qu'au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle seulement que le *rattrapage* devient un enjeu central et incontournable de la représentation historique. Il aura lieu parfois sous le large contrôle des élites nationales, parfois à travers un co-pilotage politique entre le dedans et le dehors. Le triomphe systémique du capitalisme à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle a quelque peu obscurci le phénomène, mais une partie considérable du siècle dernier a été organisée jusqu'à l'obsession autour de la lutte pour savoir lequel des deux modèles – en fait deux voies d'industrialisation, le capitalisme ou le communisme – était la plus efficace pour parvenir à la société industrielle moderne. Cette dernière représentant l'unique et grand destin des nations.

L'histoire est peuplée de rivalités politiques, commerciales ou religieuses mais jusqu'à l'avènement de la révolution industrielle, les écarts économiques entre pays étaient faibles. On a vu que cela n'avait pas empêché la supériorité

---

279. Pour cet exemple et d'autres similaires, cf. Goldin I. & Kutarma C., *Age of Discovery*, London, Bloomsbury Publishing, 2016, chapitre 6.

280. Cassirer E., *La Philosophie des lumières*, Paris, Presses Pocket, 1993 [1932].

productive de la Chine ou un essor des capitalismes marchands dans le monde arabe ou les villes italiennes malgré lequel le PIB mesuré par tête d'habitant est resté presque identique dans les différents pays du monde. La raison n'en est pas mystérieuse : dans la mesure où elles étaient liées à des énergies largement communes et partout maîtrisées (force humaine, animale), les techniques de production et la productivité n'ont pas permis de véritables écarts de puissance. C'est cette donne que la révolution industrielle bouleversera définitivement à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle.

*Parmi les premiers à comprendre la profondeur de ce phénomène se trouvent les pays non occidentaux et leurs élites.* Leur clairvoyance mériterait davantage de reconnaissance historique. Parfois très tôt comme en Egypte, parfois plus lentement comme en Chine, parfois via des options démographiques comme en Amérique latine, d'autres fois par une voie clairement industrielle comme au Japon, la question du rattrapage de l'Occident moderne s'impose un peu partout dans l'agenda mondial au XIX<sup>ème</sup> siècle. C'est une vive conscience de sa nécessité qui est en tout cas, sous l'impulsion de la révolution Meiji, le mobile de la mission d'étude japonaise Iwakura envoyée en Occident – elle aura un rôle important dans la modernisation du pays<sup>281</sup> – ou, quelques décennies auparavant, la mission de l'Egyptien Al-Tahtawi (entre 1826-1830) en Europe, mais là dans le cadre du projet de modernisation de Méhémet Ali<sup>282</sup> – mission qui aura une longue influence sur la renaissance arabe jusqu'à une bonne partie du XX<sup>ème</sup> siècle<sup>283</sup>.

La révolution Meiji (1868) est due à une élite nationale qui prend conscience de l'indispensable effort de puissance auquel le Japon est contraint s'il veut préserver son indépendance et contrôler son destin. Puisque le caractère inévitable de l'effort national à fournir n'est pas en question, l'antagonisme

---

281. Vande Walle W.F., « La mission Iwakura : une réflexion critique » in *Japon pluriel*, n° 8, Mas de Vert, Éditions Philippe Picquier, 2011, pp. 557-574.

282. Gayffier-Bonneville A.-Cl. de, *Histoire de l'Égypte moderne*, Paris, Éditions Flammarion, 2016, pp. 49-64.

283. Corm G., *Pensée et politique dans le monde arabe*, Paris, Éditions La Découverte, 2016, pp. 157 et suivantes. L'expédition de Bonaparte en Égypte à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle marque un tournant vers une nouvelle phase d'expansion occidentale et devant cette menace, dans la prise de conscience de la nécessité pour les autres pays du monde de se moderniser afin d'assurer leur indépendance.

porte alors sur d'autres enjeux : pour les uns, les manières de concilier l'âme japonaise et la technique occidentale ; pour les autres, celles d'embrasser corps et âme la totalité de la civilisation moderne occidentale.

De fait, une tension de fond s'est établie entre l'indépendance nationale (la défense des valeurs propres) et la puissance (la nécessaire occidentalisation de la société). C'est dans la manière dont cette tension a été affrontée et résolue que réside sur la longue durée la grande spécificité du cas japonais : il s'est agi dès le début d'égaler l'Occident, non pour s'identifier à lui mais presque au contraire afin de mieux pouvoir lui résister<sup>284</sup>. Le chemin de la modernité japonaise passe par la résistance à la modernité occidentale : « c'est par cette résistance que l'Orient se modernise lui-même », écrivait ainsi, en 1948, Takeuchi Yoshimi<sup>285</sup>.

En fait le Japon est l'excellent exemple d'un type de modernisation existant à des degrés divers dans bien d'autres sociétés non occidentales : l'effort de rattrapage se fait au nom de l'indépendance nationale et du nécessaire renforcement de l'État et pas de l'individu et de ses libertés, quand ce n'est pas contre eux. Les événements déclenchant la prise de conscience des élites nationales quant à l'inévitable de la modernisation ont été divers (l'action du Commandant Perry et son exigence d'ouvrir les ports japonais aux produits anglais en 1858 ; la guerre de l'Opium en Chine ; la guerre de Crimée de la Russie et la reconnaissance de la contradiction entre la taille du pays et son statut économique international...) mais à bien y regarder, ce sont toujours *in fine* les réalités géopolitiques qui commandent le projet de modernisation. Pendant les années 1930 par exemple, l'intelligentsia chinoise – à l'instar de celle du Japon auparavant – conçoit l'ouverture à l'Occident comme une voie indispensable pour soutenir le nationalisme<sup>286</sup>. L'objectif explicite de la modernisation, notamment lorsqu'elle s'est faite sous le contrôle des élites nationales, a été le renforcement de l'État contre la pression extérieure. C'est pourquoi il a souvent été question de modernisations conservatrices

---

284. Souyri P.-F., *op. cit.*, p. 230.

285. *Ibid.*, p. 274.

286. Ou-fan Lee L., « Shanghai Modern : Reflections on Urban Culture in China in the 1930s » in *Public Culture*, vol. 11, n° 1, 1999, pp. 75-107 ; Cheng A. (s/s la dir. de), *La Pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Éditions Gallimard, 2007.

voire défensives, n'entraînant pas une profonde modification des rapports sociaux traditionnels – ou plus exactement, ne voulant pas entraîner de changements substantiels dans leur asymétrie, avec des fortunes très inégales à cet égard entre le Japon et la Russie ou la Turquie et leurs expériences révolutionnaires<sup>287</sup>. L'appel à l'âme japonaise par exemple n'a pas seulement servi à consolider un État contre les puissances étrangères mais à freiner aussi la démocratisation de la société<sup>288</sup>.

Les modernisateurs placés à la tête de ces processus, même contraints d'être agents de l'occidentalisation de leur société, étaient de façon paradoxale souvent anti occidentaux<sup>289</sup>. En fait, si les positions pour et contre l'Occident ont souvent marqué les débats, le trait le plus commun a été une tension permanente tour à tour pro- et anti Occident ; pour l'appropriation de sa technique, mais contre sa morale par exemple. La perte d'identité devenant ainsi (de manière extrême en Russie, au Japon ou en Turquie) une question lancinante posée par la modernisation dans chacun de ces pays. Le caractère décisif du shogunat Tokugawa dans la fondation du Japon moderne, souvent mis en avant dans la littérature spécialisée, oblige à reconnaître l'importance de la fermeture du pays au monde dans cette période<sup>290</sup>. C'est contre cet isolement que se dressera plus tard, non sans tensions, la Révolution Meiji en 1868.

C'est pourquoi Pierre-François Souyri soutient que la modernisation japonaise fut anti-occidentalisation autant qu'occidentalisation. En fait, les processus reflètent une acceptation particulière et mouvante de la modernité selon les périodes, le pays passant par divers moments d'approximation ou de refus de l'Occident à partir de cette révolution Meiji. À une phase hautement volontariste visant à adopter les valeurs occidentales (1870), y compris les droits du peuple et la liberté (1880), phase basée sur une forte mobilisation qui questionne en profondeur les structures sociales héritées, succède avec les nationalistes nippons une période de résistance envers l'aliénation occidentaliste et une volonté de formation d'une nation japonaise. Les changements sont majeurs entre la date de la mort de l'Empereur Meiji (1911) et le milieu

---

287. Pena de Matsushita M., *op. cit.*

288. Souyri P.-F., *op. cit.*, p. 444.

289. Pena de Matsushita M., *op. cit.*, p. 87.

290. Pons Ph., *op. cit.*, p. 57.

des années 1930, période marquée par une forte augmentation de la production industrielle et aussi par l'agitation sociale et politique<sup>291</sup>. Mais tout au long de son histoire, l'évolution du pays fut toujours pensée en résonance avec celle du monde.

Dans les sociétés non occidentales, les élites ont été donc contraintes, tout en s'appuyant sur certains facteurs de tradition compatibles avec elle, de mettre en œuvre un processus de modernisation qui en secouait bien des bases. À ce jeu, certaines sociétés ont mieux réussi que d'autres. Une modernisation en forte tension avec le processus d'occidentalisation a pu être mise en œuvre dans un pays qui a su s'appuyer sur les traditions nationales – à commencer par la force des loyautés politiques et la capacité de ses élites à transférer les loyautés dues au Seigneur féodal vers l'État moderne. Mais si la transition entre loyautés marque ce processus, elle était déjà bien entamée *avant* la modernisation proprement dite, assurant la primauté de l'État sur l'individu et les intérêts privés (situation différente de celle de la Chine). En même temps, toujours au Japon, l'insertion de l'individu dans le groupe et la forte conception collective du pouvoir – et de l'honneur – ont également œuvré pour empêcher l'émergence d'autoritarismes personnels. Même le libéralisme et la modernisation juridique que sa mise en œuvre a exigés au Japon ont été pensés comme une manière de renforcer l'État et nullement de légitimer une opposition au pouvoir impérial. Autant dire que la modernisation au Japon est un cas paroxystique de la capacité à faire du sien avec de l'altérité ; et à articuler des traits prémodernes internes avec des traits modernes externes.

Le processus de réforme a été profond. Comme le montre l'œuvre de Yukichi Fukuzawa, il fut nécessaire d'introduire, dans un pays fortement marqué par le primat des obligations (d'origine confucéenne), une culture portant sur les droits des individus<sup>292</sup>. Les débats furent vifs et les déchirements multiples à propos de la question de l'égalité mais aussi du libre choix personnel (responsabilité et initiative individuelles) pendant tout le XIX<sup>ème</sup> siècle et même dans une bonne partie du XX<sup>ème</sup>. Les questions portèrent

---

291. *Ibid.*, p. 131.

292. Fukuzawa Y., *Plaidoyer pour la modernité*, *op. cit.* ; Pena de Matsushita M., *op. cit.*, pp. 197-198.

mantes fois sur l'équilibre nouveau à trouver entre individu et société, sur la base de la tradition. Yukichi Fukuzawa est encore une fois exemplaire : tout en reconnaissant l'importance de l'égalité entre tous les hommes mais aussi celle de l'initiative individuelle (voire en exprimant un très haut sentiment quant à la valeur de sa propre individualité), il donne dans sa théorie de la civilisation la priorité au politique, et en fait à l'indépendance de la nation. Et, en même temps, il exprime clairement la nécessité de réformer ou de transformer l'individu, avant tout via l'éducation, afin d'assurer le progrès de la civilisation. Il pouvait ainsi attribuer les insuffisances du Japon dans les années 1880 au fait d'être une société « semi civilisée », avec des traits « féodaux » qui empêchaient les Japonais de se libérer de leur fascination pour l'autorité<sup>293</sup>.

Ainsi, c'est au milieu de très importants débats internes, qui ont souvent eu des équivalents ailleurs, que la société japonaise a su s'approprier la culture matérielle occidentale. La dichotomie âme japonaise/technique occidentale, clairement énoncée dès les années 1860, aura une très longue postérité. Elle marquera même de manière importante la représentation du génie national. C'est en tout cas une opposition de ce type qui en 1933 se trouve au cœur de l'affirmation d'orgueil national de Junichiro Tanizaki. Après avoir affirmé la faible capacité d'invention matérielle du Japon, il affirme que « nous autres Orientaux nous créons de la beauté en faisant naître des ombres dans des endroits par eux-mêmes insignifiants »<sup>294</sup>.

On peut voir que s'agissant du rattrapage et de la Grande convergence des sociétés autour de la modernité, un rôle spécifique revient au Japon sans qu'il soit le premier ni le dernier pays à se lancer dans cet effort. Si d'autres ont rapidement compris l'importance des inventions techniques modernes, voire cru à la nécessité d'adopter les institutions occidentales, la plupart n'ont pu, ou difficilement ou partiellement, réussir le rattrapage. Le Japon a réussi. Il fut la première société non occidentale à devenir moderne ; et cette réussite a signifié la fin du complexe d'infériorité du pays<sup>295</sup>. Rien d'étonnant alors, tant était profond le défi que sa modernisation lançait au récit hégémonique

---

293. Souyri P.-F., *op. cit.*, pp. 80-81.

294. Tanizaki J., *Éloge de l'ombre*, Paris, Éditions Verdier, 2011 [1933], p. 63.

295. Ortiz R., *Lo próximo y lo distante*, Buenos Aires, Interzona, 2003, pp. 101-102.

occidental moderne, qu'il ait été longtemps saisi comme une anomalie, et largement ignoré par les sciences sociales.

Cependant l'exceptionnalité du rattrapage japonais ne doit pas faire négliger le fait que dès le dix-neuvième, la plupart des sociétés se sont lancées dans la même entreprise. En fait, le processus avait eu un antécédent dans la Russie de Pierre le Grand (1694-1725), avec son projet explicite d'occidentalisation du pays – mais cet effort s'inscrit avant et avec d'autres critères que ceux qui s'imposeront après la révolution industrielle. Face au différentiel de puissance qu'elle introduit dans le monde, diverses stratégies s'élaborent. En dépit de variantes nationales de taille autant au niveau des projets que des résultats, c'est cette volonté qui unifie le monde et qui est commune à l'Égypte, à la Russie – de nouveau et sous d'autres modalités –, au Japon, à la Chine, à la Turquie ou, un peu plus tard, l'Iran. C'est encore la conscience du différentiel de puissance qui se trouve à l'origine des grandes préoccupations des élites hispano-américaines au XIX<sup>e</sup> siècle, après l'indépendance de leurs pays par rapport à l'Espagne. Notons-le : dans ce dernier cas de figure et à la différence notable des autres expériences nationales, la méfiance (et la peur) des élites envers les classes populaires ou les ethnies qui peuplaient leurs pays furent telles que le projet de rattrapage prendra la forme étonnante d'un appel massif à l'immigration européenne. À leurs yeux, pour rattraper l'Occident moderne et pour occidentaliser l'Amérique (latine) de l'époque, il n'y avait d'autre voie que de la peupler d'occidentaux.

Retenons l'essentiel : si les processus et les résultats diffèrent grandement, la préoccupation et l'objectif furent similaires. Pour préserver l'indépendance nationale, il fallait rattraper l'Occident moderne en imitant ses institutions.

### **La question de l'authenticité**

Si le rattrapage pouvait être un destin, il n'était pas forcément un souhait partout et pour tous, c'est le moins que l'on puisse dire. Même lorsqu'il était vu comme une nécessité ou une fatalité historique, les débats autour de l'authenticité ont fait rage. En fait, il y a eu – et il y a toujours – deux grands discours sur la génuité qu'il est indispensable de bien distinguer.

[1.] Dans la première catégorie de discours, il est presque possible de dire que la thèse de l'exceptionnalisme moderne occidental a eu – et a toujours – son pendant du côté des travaux qui revendentiquent une authenticité sous la

forme d'une apparition initiale. Il est chaque fois question de rétablir les origines réelles d'une institution ou d'une invention dont la « paternité » semble faire corps avec un sentiment de fierté retrouvée. Parmi ces travaux, l'étude de Martin Bernal sur les origines africaines, en fait afro-asiatiques, de la culture occidentale – et qui a suscité une vive controverse entre spécialistes – mérite une mention spéciale<sup>296</sup>. C'est l'exemple de proue d'une stratégie qui articule des analyses à proprement parler avec des affirmations explicitement politiques et des études visant à rétablir un passé glorieux détruit par l'arrivée des Occidentaux (perspective qui n'est pas sans lien avec la tradition du bon sauvage en tant qu'horizon critique de la modernité, invention occidentale récurrente de Michel de Montaigne à Claude Lévi-Strauss en passant par Jean-Jacques Rousseau). Au fondement de ce recours à la question de la génuinité se trouve l'affirmation hautement idéologique que le fait d'avoir inventé une tradition donne un surcroît de maîtrise – ou de droits – dans le monde d'aujourd'hui. Derrière cette attitude, il y a souvent un nationalisme à peine déguisé et un anti-occidentalisme plus ou moins agressif<sup>297</sup>.

Soyons précis : au vu du nécessaire dé-cloisonnage des regards historiques, il est important que les études parviennent à relativiser lorsque cela s'impose les prétendues exceptionnalités du récit hégémonique occidental moderne (cf. supra le chapitre 3). À d'autres moments, la problématique de la génuinité est aussi stimulante, lorsqu'il est question de racheter de l'oubli (souvent occidental) des œuvres majeures qui, par leur entrée dans le canon inter civilisationnel, obligent à de nécessaires corrections intellectuelles<sup>298</sup>. Pensons, entre autres, à l'œuvre d'Ibn Khaldûn, à celle du philosophe chinois Wang Yangming (1472-1529), ou encore à celle du jésuite Francisco Clavijero (1731-1787) qui propose un magnifique regard du bas de l'histoire mondiale

---

296. Bernal M., *Black Athena*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987.

297. Pour une critique par un auteur du mouvement décolonial de cette dérive décoloniale, cf. Castro-Gómez S., *El tonto y los canallas*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

298. Ces démarches sont importantes. Elles ont permis de construire un contre-Panthéon intellectuel face au canon occidental (allant, par exemple, de William Du Bois à Guamán Poma de Ayala ou Ottobah Cugoano, sans oublier la reconsideration – entamée dès la publication en 1938 par l'étude de Cyril Lionel Robert James – de la révolution haïtienne).

en critiquant l'eurocentrisme moderne dès sa naissance même et de l'intérieur<sup>299</sup>. Ces efforts sont importants : ils réhabilitent des œuvres injustement ignorées ou mal interprétées, introduisent de nouvelles focales et contraignent surtout à élargir et à complexifier le périmètre du monde intellectuel partagé.

Précisons encore l'enjeu. Face à l'arrogance du récit hégémonique occidental moderne et de l'altération de la vérité dont il a été acteur, il est important de saluer la longue liste des travaux s'efforçant de montrer que dans l'histoire de diverses traditions nationales, on trouve des expériences de tolérance envers la religion et même de valorisation de la pluralité ; tout autant que des périodes d'ouverture ou de fermeture dans diverses sociétés. Amartya Sen rappelle par exemple le sort du juif Maimonide qui s'échappe d'une Europe intolérante et trouve refuge dans le monde arabe<sup>300</sup> ; on pourrait bien entendu relever la même chose à propos de nombreux exilés entre les deux guerres mondiales. Et il est sans doute important de rappeler l'existence d'une vaste tradition de débat public sur des problèmes politiques, sociaux ou culturels en Chine, Japon, Corée, Iran, Turquie, dans le monde arabe et beaucoup d'autres régions d'Afrique<sup>301</sup>. Bien entendu, cela ne doit pas faire ignorer l'historicité spécifique de l'institutionnalisation de la démocratie ni la portée de l'égalité dans les sociétés occidentales modernes, mais cela recadre de manière importante les évolutions historiques.

Ce qui est cependant contestable est l'instrumentalisation politico-épistémologique de certains usages de l'authenticité, démarche qui n'est pas sans danger. Plus ou moins souterrainement la critique épistémique peut se transformer en attitude axiologique. Or la revalorisation de la réalité historique d'autres traditions (communautaires, religieuses, formes de savoirs) mais aussi des luttes passées (y compris en Occident, pensons aux luddites),

299. Francisco Clavijero : « Notre monde, que vous appelez nouveau parce qu'il y a trois siècles il n'était pas encore connu par vous, est aussi ancien que votre monde, et nos animaux sont également contemporains des vôtres. [Et si vous n'acceptez pas qu'elles sont] irrégulières vos autruches parce qu'elles ne se conforment pas avec les nôtres, alors les nôtres ne doivent pas se dire irrégulières parce qu'elles ne se conforment pas avec les vôtres ». Le texte appartient à *Historia antigua de México* (1770), cité in Dussel E., *Política de la liberación*, op. cit., p. 409. D'emblée tout est dit sur l'eurocentrisme.

300. Sen A., *La Démocratie des autres*, Paris, Éditions Rivages Poche, 2006 [2004], p. 27.

301. Ibid., p. 16.

longtemps décriées ou ignorées par le récit hégémonique moderne occidental est une chose ; leur revalorisation axiologique est une toute autre affaire. Les partisans de la génuité subordonnent souvent la seconde à la première opération en faisant, sans examen suffisant, de traces et de résidus de résistance à la modernité occidentale des réalités politiquement *souhaitables*.

En fait, la question tourne autour de la valeur accordée à l'invention. Il est – ou non – contestable qu'elle ait été inventée en Grèce, mais cela n'ôte rien au fait que la démocratie est un régime politique qui s'est répandu historiquement, qui a même connu des formes plus approfondies ailleurs et bien plus tard, et que l'on peut en être partisan, indépendamment de la question de son origine. L'histoire du monde est faite d'emprunts institutionnels et il est indispensable que des enjeux et des rivalités identitaires ne pèsent pas sur des débats historiques légitimes. D'ailleurs, le caractère importé et artificiel des institutions est tout sauf une évidence tant dans maints contextes et tout au long de l'histoire, bien des sociétés ont su et dû métaboliser des formes institutionnelles externes, afin de produire le propre et parfois l'illusion du même. Et cela vaut autant pour des modes de gestion incorporés par Rome que pour l'invention de la démocratie dans l'Occident moderne (des Cités italiennes à la Révolution française ou américaine) ; autant également pour la pénétration du capitalisme – et avant elle du communisme – en Chine que pour la création politique des États-nations sur la base du découpage des colonies espagnoles en Amérique latine.

Si le terrain est glissant, c'est que bien des travaux sur la génuité sont parfois avant tout des réponses aux lectures péjoratives que le récit hégémonique moderne occidental a projeté sur d'autres sociétés, et dont il est indispensable de se défaire. Malgré les travers identitaires trop présents dans ces études, elles n'en ont pas moins eu le mérite d'ouvrir les sciences sociales à de nouveaux enjeux de connaissance.

Et ceci est d'autant plus vrai que la question de la génuité concerne désormais *aussi* le récit hégémonique occidental moderne. Les critiques n'ont pas suffisamment souligné cela, mais elle taraude de sa dénomination même la thèse des modernités multiples : c'est une civilisation, celle de la modernité, qui, née et inventée en Occident, serait en train de se répandre dans le monde. Cette problématique reconnaît, on l'a vu, une diversité de parcours possibles (notamment au niveau des institutions politiques), mais ne presuppose pas

moins que c'est bien le noyau de la civilisation moderne occidentale – avec la fin de la religion en tant qu'économie générale d'un monde ordonné autour de Dieu et sous l'égide de ses interprètes légitimes – qui façonne l'univers contemporain<sup>302</sup>. Et en tant qu'inventeur de cette civilisation, comme dans tout raisonnement sur la génuité, l'Occident garde quelques priviléges. *L'aggiornamento*, on le verra dans le prochain chapitre, doit être plus prononcé.

[2.] Pour notre propos, c'est la seconde mobilisation de la question de l'authenticité qui nous intéresse le plus. En effet, l'enjeu de la génuité – en d'autres termes l'authenticité, la tradition, les racines – a été le revers inévitable de celui du rattrapage. Or, tant que le récit hégémonique de la modernité occidentale était de mise et qu'à l'horizon il n'y avait qu'un seul destin possible – celui du rattrapage –, les questions de génuité pouvaient au mieux être considérées comme des résistances ou des résidus du passé. Notons-le : une des premières grandes manifestations de défense de l'authenticité a lieu en Europe avec les Romantiques qui, dès le tout début de l'industrialisation, vantent la nature et les traditions et déplorent leur destruction. Rien d'étonnant à ce que dans le sillage du romantisme ou des mouvements empruntant explicitement ou pas ses mots se soit constitué un fort et durable rejet de la modernité<sup>303</sup>.

Arrêtons-nous un instant sur la dichotomie qui s'est construite au nom de la génuité contre la modernité occidentale, car elle est commune et récurrente dans l'histoire. Évoquons par exemple, à l'instar de celles de José Enrique Rodó en Amérique latine (dans *Ariel*, publié en 1900), les analyses proposées sur une ligne proche par le critique d'art japonais Okakura Tenshin en 1903 (*Les Idéaux de l'Orient*, publié en anglais en 1903 et traduit en japonais seulement en 1943). Tous deux mobilisent l'idée d'une culture (d'une « âme ») qui se devait de résister au matérialisme et à l'idolâtrie occidentale de la richesse. Mais pensons aussi, comme le montre Georges Corm, à l'importance accordée au thème de l'authenticité dans la culture arabe en tant que manière de s'émanciper de la culture occidentale importée, perspective qui, rappelle

---

302. Eisenstadt S.N., « Some Observations on Multiple Modernities » in Sachsenmaier D., Riedel J. & Eisenstadt S.N. (eds.), *op. cit.*, p. 28.

303. Mishra P., *Age of Anger*, London, Allen Lane, 2017.

l'auteur, témoigne d'un oubli de double sorte : non seulement celui d'une tradition culturelle arabe irréductible à l'islam, mais aussi de l'existence d'une pensée et d'une Renaissance arabes modernes au début du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>304</sup>.

L'effort mené au nom du rattrapage a un peu partout nourri dans son ombre le discours de la gênuinité. Puisque les civilisations sont non seulement différentes entre elles, mais même non comparables, la volonté de rattrapage via l'adoption d'éléments externes ne peut tôt ou tard qu'entraîner ou accélérer le déclin. L'importation d'idées ou d'institutions étrangères foncièrement inadaptées et plaquées fait perdre à une civilisation le fil de son identité. D'ailleurs, la thématique de la corruption par l'adoption d'éléments externes fait souvent corps avec celle de la corruption des moeurs. Résultat : aux yeux des partisans de la gênuinité le projet du rattrapage (et l'occidentalisation inévitable), au-delà des souffrances qu'il entraîne parce que dépourvu de tout ancrage social et culturel effectif et authentique ne peut qu'échouer.

L'opposition entre gênuinité et modernité occidentale a un peu partout appelé à une nécessaire réaction collective qui a pris une expression nationaliste et a parfois alimenté un discours expansionniste militaire comme au Japon, quand ce n'est pas un appel cathartique à la violence des colonisés<sup>305</sup>. Certes, la dimension expansionniste et militaire est un avatar quelque peu spécifique au nationalisme japonais, mais il ne s'agit pas moins là d'un nationalisme qui partage quelques traits avec des mouvements comme l'ariélisme latino-américain (une spiritualité latine opposée au matérialisme états-unien), le panslavisme (en fait le combat entre les slavophiles trouvant de l'authenticité du côté de l'Église orthodoxe et les pro-occidentaux attirés par les Lumières), la Grande Turquie, le panarabisme – souvent à l'arrière-plan d'études sur la personnalité arabo-islamique<sup>306</sup> – le panafricanisme de Nkrumah (1957-1966) au Ghana, et presque pourrait-on dire un certain pan-européisme face aux États-Unis. En dépit de la diversité des civilisations dont elles se réclament, la plupart de ces divisions ont une profonde similitude : ce sont des postures réactionnelles contre la modernisation occidentale.

---

304. Corm G., *op. cit.*

305. Fanon F., *Les Damnés de la terre*, Paris, Éditions Maspero, 1968 [1961].

306. Djaït H., *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.

Malgré de *profondes* différences, une continuité se dessine entre Rodó en Amérique latine, Gandhi en Inde ou Sun Yat-sen en Chine (ce dernier se réclamant de l'harmonie confucéenne), mais aussi, plus tard dans l'asiatisme de Lee Kuan Yew à Singapour ou Mahatir en Malaisie, voire dans certains versants critiques de l'islamisme comme chez Al Afghani, un Iranien, écrivant en Inde en 1881 qui parle de la conspiration du matérialisme contre la religion, ou chez Hasan al-Bannâ et les Frères musulmans depuis 1928 en Égypte. L'instrumentalisation politique du discours de l'authenticité a jeté les bases de bien des expériences autoritaires légitimant parfois la réinvention de rigorismes religieux ou l'invention de multiples identités ethniques. Il est chaque fois question de faire de la culture une protection contre les secousses de la modernité. Mais la gênuinité est également – et a souvent été – une virulente manifestation de rejet de la modernité occidentale. Là encore les représentations sont communes, au-delà des clivages civilisationnels. En Amérique latine, par exemple, malgré la force de l'ariélisme s'est consolidée une autre voie d'affirmation identitaire autour cette fois de la figure de Caliban – manière d'exalter et de revendiquer les anathèmes dont les dominés et les barbares furent stigmatisés<sup>307</sup>. Et surtout de marquer, à partir de l'authenticité, un antagonisme aux valeurs occidentales modernes. Frantz Fanon sera pour toujours la grande figure de ce qu'il faut bien dénommer une nouvelle version de l'histoire du monde.

La nouveauté de ces mouvements et les différences indéniables entre eux ne doivent pas faire oublier l'existence de tensions *similaires* à l'intérieur même des sociétés modernes occidentales par de toutes autres voies – du romantisme jusqu'à une très longue liste de mouvements antimodernes. Comprendons bien le sens de cette remarque. Même si c'est souvent en référence à l'Occident moderne que les civilisations différentes ont souvent fini par se positionner, l'enjeu porte au fond sur le changement, sur sa maîtrise et sa métabolisation. La coupure entre modernité et tradition, la difficulté en fait de métaboliser et de maîtriser le changement, traverse et structure *aussi* en profondeur toutes les sociétés occidentales. La question de la gênuinité est un débat intra-occidental également. De la lutte des classes aux oppositions entre régions, de la spécificité des guerres de religion, de la discordance des temps

---

307. Fernández Retamar R., *Calibán*, México, Diógenes, 1974 [1971].

à l'opposition contre les individualités, la civilisation moderne n'a cessé de rejouer en son sein des oppositions de même type.

[3.] En termes de gênuinité, il faut y revenir et insister, l'histoire du Japon est édifiante à plus d'un titre. Première société non occidentale à s'être véritablement industrialisée (donc à réussir le rattrapage), le Japon est avec une rare intensité le théâtre du débat entre modernité et gênuinité, la grande question étant de savoir si la modernisation du pays signifiait ou non une occidentalisation. L'étude de Pierre-François Soury est précieuse à cet égard, parce que tout en y reconnaissant bien des traits communs (construction d'un État centralisé capable de moderniser le pays et de créer un système éducatif efficace, via un système politique despote – à la prussienne), elle en souligne en même temps les expressions spécifiques<sup>308</sup>. Celles-ci, cependant, ne s'expliquent pas forcément à partir d'une gênuinité culturelle, elles s'insèrent dans les dynamiques souvent conflictuelles propres à la société japonaise, à commencer par l'opposition que la logique d'un État puissant affirme du côté des revendications du droit. La tension aura été constante. Les partisans des « droits de l'État » (« amour du pays », « loyauté envers le souverain ») s'inscrivaient dans le sillage de certaines traditions culturelles japonaises (harmonie, réserve, modération, déférence) mais les valeurs des droits du peuple et de la liberté ont ouvert d'autres fronts culturels, parmi lesquels sont visibles la vulgarisation de thématiques des Lumières mais aussi la référence à des modèles chinois<sup>309</sup>. Dans l'histoire sociale du Japon, le combat entre partisans du peuple et partisans de la nation a souvent exprimé un conflit dont l'objectif était la défense – ou non – d'un conservatisme réformateur.

Au moins jusqu'à sa victoire sur la Russie, en 1905, le Japon oscille entre l'Occident – fascinant et menaçant – et l'Orient, avec la Chine comme utopie<sup>310</sup>. Pourtant, dès les années 1890, à mesure que l'industrialisme prend son essor, se répand le sentiment que pour parvenir à la « civilisation », il est nécessaire de prendre de la distance avec la Chine et la Corée et leurs « vieilles coutumes »<sup>311</sup>. Il faut dire « adieu à l'Asie et bonjour à l'Europe ». Nous ferons référence à cet événement à propos d'une considération à venir, mais notons

---

308. Soury P.-F., *op. cit.*, p. 119.

309. *Ibid.*, p. 163 et p. 167.

310. *Ibid.*, pp. 173-174 ; cf. aussi Devés Valdés E., *op. cit.*, pp. 172-176.

311. Soury P.-F., *op. cit.*, p. 228.

que la victoire militaire du Japon en 1905 peut largement être associée au retentissement qu'aura en 1979 la révolution iranienne<sup>312</sup> : dans les deux cas, même devant des phénomènes très différents, c'est d'une histoire décentrée voire opposée à l'occidentalisation dont il est question.

On trouve à cette période l'expression de cette oscillation profonde et émouvante chez l'écrivain Natsumé Soseki (1867-1916), notamment dans la conférence « Mon individualisme », où il tente en 1914 une conciliation entre l'individu et le groupe et défait toute opposition entre individualisme et nationalisme, tout en exprimant un besoin personnel d'être en mesure d'agir par lui-même<sup>313</sup>. Il revient sur des thèmes abordés par lui quelques années auparavant : celui notamment d'une dualité intime qui, par la profondeur des changements connus par le pays, fait peu ou prou des Japonais de son temps des « névrosés » ou des « amphibiens » entre deux mondes<sup>314</sup>.

En tout cas, et au-delà de tensions plus ou moins intimes, l'occidentalisation n'a jamais cessé d'être un objet de discussion. La réaction à l'imitation des Lumières a donné lieu à un mouvement de défense et de réinvention d'une identité japonaise – identité qui, contre l'universalité, défend le particulier et l'individuel. Sur ce point, les interprétations sont divergentes, mais si l'on suit l'analyse de Pierre-François Souyri sur le nationalisme japonais, il serait, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, moins question d'un repli que d'une volonté d'affirmer la nation japonaise tout autant face à l'Occident qu'à l'Orient<sup>315</sup>. Ce fut en tout cas le titre d'un célèbre colloque en 1943 : « Dépasser la modernité ». Les nipponistes de 1890 et les romantiques de 1940, tensions nostalgiques du passé et de la genuinité, sont deux représentations d'un nationalisme qui s'oppose à la modernisation. L'ouvrage de Junichiro Tanizaki, *L'Éloge de l'ombre* synthétise en 1933 bien des tensions autour d'un génie de l'ombre qui serait propre aux Japonais. « En un mot, l'Occident a suivi sa voie naturelle pour en arriver à son état actuel ; quant à nous [Japonais], mis en présence d'une civilisation

312. Borzarslan H., « Le Moyen-Orient. Heurs et malheurs des passions révolutionnaires » in Borzarslan H., Bataillon G. & Jaffrelot C. (éd.), *Passions révolutionnaires*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011, pp. 83-120.

313. Soseki N., *Mon individualisme*, Paris, Éditions Rivages, 2004 [1914].

314. Soseki N., *Mi individualismo y otros ensayos*, Gijón, Satori Ediciones, 2017 [1911-1914], p. 45 et p. 91.

315. Souyri P.-F., *op. cit.*, p. 211.

plus avancée, nous n'avons pu faire autrement que de l'introduire chez nous, mais, par contrecoup, nous avons été amenés à bifurquer vers une direction autre que celle que nous suivions depuis des millénaires : bien des embarras et bien des déconvenues nous sont, je pense, venus de là »<sup>316</sup>. Et à la fin de ce texte, tout en reconnaissant que « le Japon est irréversiblement engagé sur les voies de la culture occidentale », il affirme vouloir scruter la possibilité, de manière partielle même, de retrouver une authenticité : « savoir si, dans telle ou telle direction, par exemple dans les lettres ou les arts, il ne subsistait pas quelque moyen de compenser les dégâts. Pour moi, j'aimerais tenter de faire revivre, dans le domaine de la littérature au moins, cet univers d'ombre que nous sommes en train de dissiper »<sup>317</sup>.

Il est intéressant d'évoquer dans ce contexte le travail de Masao Maruyama, l'un des plus importants philosophes japonais du XX<sup>ième</sup> siècle, qui a su revendiquer, bien mieux que d'autres, les racines d'une modernité proprement japonaise. Dans son *Essai sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, publié en 1952, mais rédigé dix ans auparavant, il s'oppose au mouvement que nous venons d'évoquer (et qui a eu un grand impact dans les années 1940 pendant la Seconde guerre mondiale) de « dépassement de la modernité »<sup>318</sup>. Ce mouvement a proposé le refus de toutes les idéologies modernes occidentales (y compris le libéralisme et le marxisme) et le retour à des doctrines traditionnelles dans le contexte du tennōcentrisme impérial, afin de faire du Japon le porte-étendard de la résistance asiatique à la modernité<sup>319</sup>. Masao Maruyama s'insurge contre cette thèse et s'efforce de montrer, à l'intérieur de la tradition japonaise et en s'appuyant sur elle, l'existence d'éléments prémodernes autochtones – c'est-à-dire authentiques – témoignant d'une authentique aspiration japonaise à la modernité. Autant dire que pour lui, l'opposition entre « l'autocratisme traditionaliste japonais » et « l'émancipation moderniste occidentale » était une erreur.

---

316. Tanizaki J., *L'Éloge de l'ombre*, op. cit., pp. 27-28.

317. *Ibid.*, p. 84.

318. Maruyama M., *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, Paris, Les Belles Lettres, 2018 [1952].

319. Stevens B., *Maruyama Masao. Un regard japonais sur la modernité*, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 24.

L'appel à la nation japonaise et à sa gênuinité s'inscrit dans la très longue histoire de défenses d'un collectif face aux malaises induits par le changement social. Mais l'intérêt de l'histoire japonaise est que le pays a articulé de manière inédite et plus précoce que toute autre société non occidentale, les épineuses questions du rattrapage et de l'authenticité. Nous reviendrons sur ces points au chapitre 5, mais au vu de l'intensité et de la force de la discussion identitaire qui s'est emparée du pays dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et pendant une bonne partie du XX<sup>ème</sup> siècle, la *relative* accalmie identitaire du Japon actuel mérite attention. Le pays a trouvé sa voie pour se sentir – et se savoir – à la fois moderne *et* japonais.

[4.] Les deux types de discours sur la gênuinité, tout en étant différents (dans le temps, sur les protagonistes, pour les enjeux), ont cependant donné lieu au travers d'expressions analogues un peu partout dans le monde à des démarches qui, débutant sur la dénonciation de la domination occidentale finissent parfois sur des attitudes anti-occidentales – pour prôner alors une nécessaire désoccidentalisation du monde. Puisque l'Occident est un bloc, il est question de le rejeter en bloc. Ce qui ne tarde pas à se révéler plus problématique que prévu. S'impose ainsi la nécessité de montrer par exemple l'existence de pratiques démocratiques ou égalitaires existant ailleurs qu'en Occident et avant la modernité comme si la question de la validité de la démocratie pouvait se dissoudre dans celle de sa gênuinité. S'impose également, malgré l'éloge de l'hybridité, du métissage ou de la réciprocité, une certaine obsession de la question des racines, avec la quête de pratiques politiques originelles enfouies ou détruites par la colonisation ou l'occidentalisation.

Plus largement se pose la question de savoir si l'analyse sociologique – dans ses versants critiques – a intérêt à épouser la question de l'authenticité dans un monde où, de manière de plus en plus transparente et avérée, le Nord Global fait siennes des innovations politiques ou culturelles venant du Sud Global – ce qui complexifie la direction des échanges dans un espace soumis à une interdépendance toujours hiérarchisée, mais désormais largement générale. Comme le signale Éric Macé, l'heure est aux sociologies connectées des savoirs situés<sup>320</sup>. Dans ce contexte, la gênuinité ne peut jamais rendre entièrement justice à l'histoire des civilisations : tôt ou tard ses partisans se

---

320. Macé É., *Après la société*, Lormont, Éditions Le Bord de l'eau, 2020.

révèlent, au nom d'un très discutable essentialisme culturel, obnubilés par leur combat contre un bloc tout aussi discutable dénommé « Occident »<sup>321</sup>. La thèse de l'authenticité doit désormais se mesurer à une réalité qu'elle avait sciemment refusé de concevoir – à savoir qu'il est possible d'être moderne sans être occidental<sup>322</sup>. Reste à comprendre la pleine signification de la formule.

\* \* \*

Ces grands débats à teneur très différente soulèvent une question centrale sur le degré effectif d'uniformisation du monde. Dans un contexte nouveau de modernisation achevée du monde, les débats se transforment. Les civilisations ne sont plus considérées comme des blocs fermés. Une autre représentation s'impose : tout emprunt, toute importation – d'une pratique ou d'une institution – suppose un travail de réappropriation et de réinvention et passe par lui. Les phénomènes d'hybridation sont dès lors ouvertement reconnus dans les sociétés non occidentales mais aussi dans les sociétés occidentales.

Cependant, même ainsi compris, l'*aggiornamento* est insuffisant pour rendre compte à la fois de la diversité des situations mais surtout de la profondeur du défi historique et intellectuel contemporain. L'enjeu est d'une tout autre portée. Si comme nous nous efforçons de le faire, il est indispensable d'inscrire cette réalité dans ses interdépendances géographiques et aussi dans le sillage d'une histoire globale non réductible à la version donnée par l'hégémonie occidentale moderne, en revanche il est impossible de minimiser les effets toujours actifs de cette hégémonie dans les transformations du monde d'aujourd'hui.

À ce stade, la conclusion n'est en rien surprenante : nous assistons depuis quelques décennies au triomphe de récits différents ou critiques envers la

---

321. Dans ce contexte, la « tradition » ainsi que l'« authenticité » ne sont que des stratégies savamment instrumentalisées idéologiquement par un groupe d'acteurs politiques et culturels, afin de maîtriser à leur avantage l'inévitable processus de transformation et d'échange.

322. Souyri P.-F., *op. cit.* ; Das V. & Randeira S., « Social sciences and public debates : the case of India » in *Socio*, n° 5, octobre 2015, pp. 81-98.

narration hégémonique occidentale moderne, situation qu'il faut comprendre comme la continuation et le dénouement inattendu des grands débats du XIX<sup>e</sup> siècle. Le *rattrapage* économico-industriel a eu lieu, ou est en cours, dans certains pays non occidentaux sans que cela se traduise par une perte de la *génuité* civilisatrice de ces sociétés. Or, c'est justement cette possibilité (l'effectuation du rattrapage et le maintien de l'authenticité) que les sociétés dominées par l'hégémonie occidentale moderne ont activement cherchée dès le XIX<sup>e</sup> siècle, alors que le Récit de cette hégémonie la leur avait interdite. En bref, et de manière plutôt surprenante, la compréhension de l'avenir s'inscrit davantage dans le sillage des problématisations anciennes – rattrapage et authenticité – que dans la rupture annoncée par celles qu'offre aujourd'hui la modernité – le postcolonialisme et les modernités multiples.



## Chapitre 4

# Industrialisme, civilisations, désenca斯特rement : les nouveaux scénarios

LA RÉVISION QUE NOUS venons de faire dans le chapitre précédent nous a conduit, tout en déjouant certaines impasses analytiques, à constater d'une part la difficulté à rompre avec le récit de l'hégémonie occidentale moderne et d'autre part, la nécessité de cet effort. De la question de l'exceptionnalité de l'Occident à son expansion planétaire, ce qui se révèle systématiquement réfractaire à l'étude n'est rien d'autre que *la réalité d'un monde à la fois fortement marqué par la modernité occidentale et irréductible à elle*. Pour réinitialiser les sciences sociales, il est indispensable de creuser cette équation.

Partons d'une double règle : aussi longtemps que l'on entre dans ce débat en privilégiant d'emblée le récit de l'exceptionnalité de l'Occident moderne, il est impossible d'éclaircir vraiment la réalité du monde actuel – une position qui, au fond, est celle de la thèse des modernités multiples. Mais, en sens inverse, tout essai de minimisation déconstructiviste de cette hégémonie passe à côté de l'enjeu de puissance qu'elle a durablement inscrit dans l'histoire.

N'en déplaise à un certain regard académique post-, dé-, alter- ou anti-, et comme l'ont très vite compris les élites des pays non occidentaux dès le XIX<sup>ème</sup> siècle, il est inutile de faire comme si les rapports d'asymétrie et surtout la césure moderne n'existaient pas. C'est au contraire en reconnaissant la force

de celle-ci et l'écueil intellectuel qu'elle représente toujours qu'il faut comprendre le monde actuel. Car c'est bien elle, la modernité, qui se trouve au cœur des enjeux d'analyse et qui, sur la longue durée, explique pourquoi les sociétés du reste du monde ont été si durablement perçues comme porteuses de déficits irréparables. Et c'est contre cette césure, et ses préentions politiques et épistémologiques, que se sont en fait dressées les figures de sociétés non modernes, non occidentales, organisées autour d'une expérience directe et harmonieuse du collectif, des sociétés holistes, « dépourvues » d'individus. Or la césure moderne continue de diviser et de structurer les grands débats contemporains.

Le risque alors de bien des interprétations, passées ou actuelles, critiques ou non, est d'adhérer implicitement ou explicitement à *une figure de la modernité incarnée par la société occidentale moderne et sommée de se reproduire ailleurs*. Certes les modernités multiples, et plus largement la réalité des articulations entre rattrapages et authenticités, ont modifié les termes et les horizons du débat. Pourtant même souterrainement, l'Occident moderne a toujours été considéré comme un bloc dans ces interprétations. Cela arrive à son terme. Tout ce qui, définissant les contours d'une civilisation moderne occidentale, allait *nécessairement ensemble* – capitalisme, démocratie, pluralisme, sécularisation, individualisme... – ne permet plus de cerner l'époque de manière intégrée. Le moment est venu de comprendre à la lumière de l'histoire contemporaine l'évolution – en vérité la séparation – de ce que le récit occidental moderne était parvenu à souder pendant sa période proprement hégémonique : l'industrialisme, les enjeux civilisationnels, l'expérience d'individus désenchaînés<sup>323</sup>.

Nous le verrons, la similitude structurelle de ces trois grands phénomènes plaide pour une certaine articulation du monde. Mais dans la mesure où chacun de ces facteurs fait intervenir, à doses différentes *des dimensions présentes avant la modernité occidentale proprement dite*, il est fautif d'interpréter tout l'éventail des situations comme un ensemble de variantes de la modernité, et encore moins d'une globalisation occidentale. La modernité

---

323. Bien entendu, beaucoup d'autres facteurs auraient pu être pris en compte. L'élection de ces trois dimensions ne se justifie donc que pour des raisons heuristiques.

est une civilisation à côté d'autres ; une interprétation et une réponse institutionnelle spécifique aux défis du monde.

## L'industrialisme et les technosciences : vers l'universel-monde

Comme nous l'avons évoqué au chapitre précédent, il est important de se rappeler que la société industrielle a rapidement joué d'un choix privilégié, sinon incontestable du moins largement consensuel, de la part de plusieurs acteurs – notamment des élites en Occident et ailleurs. On a tendance à l'oublier depuis quelques décennies mais pour une partie importante de la sociologie du XX<sup>e</sup> siècle, la société industrielle fut un type sociétal commun aux sociétés modernes ou développées auquel on pouvait accéder par une voie capitaliste ou par une voie communiste<sup>324</sup>. Derrière la Guerre froide et les grands affrontements idéologiques du siècle dernier existait un objectif commun – la société industrielle.

### Industries

C'est donc dans cette profonde continuité qu'il faut comprendre l'inflexion des dernières décennies. Les dénominations ont fait florès dans la dernière période (sociétés hyper-industrielles, *informationnelles*, globalisation), mais une représentation dont on ne peut aucunement négliger la nouveauté dans la période moderne s'impose autour de la troisième révolution industrielle et de son expansion planétaire. L'industrialisme a cessé d'être un monopole occidental. Certes dans ce processus et avec cette dimension l'influence de la modernité occidentale reste indéniable, mais une nouvelle géographie économique se dessine.

Évitons tout malentendu. Dans ce contexte, il ne faut pas entendre par *industrialisme* un secteur particulier de l'économie, mais plutôt une période où les services, l'industrie, le numérique et la recherche-innovation s'articulent autour d'une configuration de production qui exige la mobilisation inédite de tous les acteurs de la société.

---

324. Aron R., *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Éditions Gallimard, 1962.

Dans l'expansion contemporaine de cette représentation et de cette réalité, il est impossible de minimiser le rôle des centres de formation, des organisations internationales, des procédures de *benchmarking* ou de la production d'indicateurs mondiaux. Les anciennes dénonciations des processus d'impérialisme se sont déplacées et sont remplacées, plus ou moins en douceur, par tout un arsenal de politiques de benchmarking international qui un peu partout approfondissent les similitudes structurelles entre États.

Il est sans doute contestable d'affirmer que nous sommes vraiment dans le monde de l'acronyme TINA (*There is no alternative*), en revanche s'est imposée au niveau planétaire l'idée qu'en appliquant les mêmes règles de gouvernance économique, il serait possible de parvenir partout aux mêmes résultats en termes de croissance – perspective que le Consensus de Washington (1989) exemplifie parfaitement. Cette position extrême est cependant contestée par ceux qui soutiennent que les politiques de croissance adéquates sont toujours spécifiques à leurs contextes – ce qui serait attesté empiriquement par nombre de pays dont la forte croissance ces dernières décennies a suivi des voies différentes et parfois opposées à celles que préconisent les organismes internationaux. Dani Rodrik montre sur une importante base empirique qu'on peut atteindre les mêmes objectifs à partir de différentes politiques. Selon sa formule, il existerait donc une économie, mais plusieurs recettes<sup>325</sup>.

« Une » économie. C'est cela l'essentiel. Au lendemain de la chute du Mur de Berlin (1989), Michel Albert (1991) a résumé la nouvelle donne mondiale avec la formule *capitalisme contre capitalisme*<sup>326</sup>. L'histoire, désormais, ne se jouerait qu'à l'intérieur de variantes du capitalisme<sup>327</sup>. En fait, il faudrait parler d'un large consensus – pour critiquable que cela s'avère – sur l'existence sinon du *one best way* au moins de *best practices* susceptibles d'être mises en œuvre partout au cœur des variantes capitalistes. Du modèle tayloriste, au fordisme ou au toyotisme, les chaînes de montage traversent le monde du

325. Rodrik D., *One Economics, Many Recipes*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

326. Albert M., *Capitalisme contre capitalisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

327. Esping-Andersen G., *Les Trois mondes de l'État-providence*, Paris, Presses universitaires de France, 2007 [1990] ; Amable B., *Les Cinq capitalismes*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

secteur secondaire au tertiaire. Les processus de production et les cercles de qualité se multiplient, suscitant bien des tensions et des résistances derrière l'uniformisation productive en cours. Cependant, malgré ces réactions, la rationalité industrielle s'impose partout. Les grands traits de l'industrialisme, en ce qui concerne notamment les processus de production, la technique ou la science, se répandent factuellement dans le monde. Un arsenal d'indicateurs a même été mis en œuvre afin d'accélérer et d'encadrer la convergence générale et la mise en forme moderne du monde. Les normes de qualité du type ISO en sont une bonne illustration, d'autant que le transfert des critères est loin d'être équitable entre régions du monde, ce qui inaugure une nouvelle ère de colonisation, d'invention et de métissage<sup>328</sup>. Les thérapies de choc des dernières décennies et leur rhétorique technique ont aussi servi une action délibérée de transformation – et de convergence – des économies nationales autour de certaines politiques<sup>329</sup>.

Cependant, la convergence économique n'exige pas la convergence institutionnelle, notamment politique et ne passe pas par elle. Elle demande seulement de se plier à un « cercle de raison ». Cela n'élimine pas les débats (comment cela le pourrait-il ?) sur le rôle et l'étendue de la propriété privée – très peu mise en question en elle-même depuis quelques décennies en tant que facteur institutionnel décisif du capitalisme –, sur les bienfaits de l'accroissement de la présence de l'État dans l'économie ou de la nécessaire dérégulation de cette dernière, sans oublier ceux qui portent sur les épineuses questions que l'enjeu écologique pose désormais. Mais au-delà des débats sur les voies à choisir, l'impératif de la croissance témoigne de la force planétaire de l'industrialisme. Cela passe parfois par des modèles très intensifs d' extraction agricoles ou minières (l'extractivisme) et d'autres fois par la mise en place d'entreprises à forte productivité et très grandes capacités de production de biens et de services.

N'allons pas trop vite cependant puisque derrière le consensus autour de la puissance de l'industrialisme se joue une des polémiques les plus importantes du XXI<sup>ème</sup> siècle. Elle porte sur la viabilité écologique du monde et la

---

328. Metzger J.-L., « Gestion et mondialisation. Entre colonisation, invention et métissage » in *Recherches sociologiques et anthropologiques*, n° 2, vol. XL, 2009, pp. 1-10.

329. Stiglitz J., *La Grande désillusion*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2002.

viabilité à venir de la réponse fondée sur le progrès technique. Au vu des ressources limitées de la planète, la croissance économique jusque-là considérée comme la grande réponse est soumise à critique<sup>330</sup>. Si l'idéal de la croissance et le productivisme continuent à régner, une conscience critique s'impose, à mesure que se multiplient les indicateurs négatifs : atteintes à la couche d'ozone, dérèglement climatique, transmission de maladies à de nouvelles régions, désertification, épuisement des ressources non renouvelables, destruction de la biodiversité et disparition des espèces, fonte des glaciers et hausse du niveau de la mer, la liste n'est pas exhaustive.

L'ère de la révolution industrielle née en Grande-Bretagne, et qui a fini par embrasser le monde entier avec l'essor des pays émergents, a organisé le pillage systématique et longtemps inconsidéré du capital naturel de la planète. Est alors remis en cause un des postulats majeurs de la modernité, l'autonomisation large des sociétés humaines par rapport à la nature. Cela entraîne une conséquence de taille : le défi écologique sonne le glas du projet de la Grande Convergence. En effet, la généralisation à la planète du mode de développement industriel mais aussi du style de vie occidental entraîne de très importants dangers. Maintes fois mobilisée, la crainte principale tient à ce que la planète ne résisterait pas à l'extension mondiale du mode de vie occidental, ne serait-ce qu'à la seule population de la Chine<sup>331</sup>. L'industrialisation qui court dans les pays émergents augmente les émissions mondiales de CO<sub>2</sub> et la volonté d'imitation du style de vie des pays occidentaux par les classes moyennes et supérieures des premiers (ou, au cœur des pays occidentaux, le désir d'imitation du style de vie des plus riches), ces phénomènes accélèrent la dégradation écologique.

Si l'essor économique – le doux commerce – avait été entrevu au XVIII<sup>ème</sup> comme réponse au problème de la guerre entre nations (l'échange permettant une relation gagnant-gagnant entre deux parties), son développement, accompagné de conflits d'intérêts entre nations, devient un problème et non plus une solution. D'ores et déjà le nombre de réfugiés climatiques est

---

330. Martuccelli D., *Les Sociétés et l'impossible*, Paris, Éditions Armand Colin, 2014.

331. Brown L.R., *Le plan « B »*, Paris, Éditions Hachette, 2007 [2003].

hautement significatif dans le monde, ce qui laisse entrevoir un « nouvel ordre de la violence au XXI<sup>ème</sup> siècle »<sup>332</sup>.

Retenons l'essentiel : à la lumière de cette nouvelle représentation, les « autres » ne devraient pas – surtout pas – avoir le même style de vie que les « modernes ». L'exceptionnalité historique du développement occidental se mue en privilège géopolitique affirmé. Si continuité il y a avec l'époque des guerres coloniales ou les interventions pour contrôler l'exploitation des matières premières, la situation n'en est pas moins nouvelle. L'effet de démonstration comme grand ambassadeur de la modernité face à la tradition (et du capitalisme contre le communisme hier) est désormais sous surveillance. En fait, c'est bien de la fin de l'idéal de la Grande Convergence autour du consumérisme dont il s'agit, même si tout le monde ou presque refuse de l'assumer. Si le développement de nouvelles classes moyennes dans bien des pays du Sud est un atout possible pour l'extension de la démocratie, leur aspiration à la consommation est en revanche perçue comme menace écologique. La secousse est profonde : une des expressions propres au récit hégémonique occidental moderne (projet généreux et souvent indissociablement colonisateur) se rétrécit et devient alors un privilège jalousement gardé, peut-être à l'avenir pour quelques-uns par des voies militaires.

Une bonne nouvelle se fait jour malgré tout : en dépit de lancinantes questions écologiques, les dernières décennies ont montré sinon la rapidité des rattrapages au sens strict, au moins une capacité de faire sortir des centaines de millions des personnes de la grande pauvreté et de les faire accéder aux classes moyennes, même avec des revenus modestes et sur des bases socialement fragiles (plus de 400 millions en Chine, plus de 300 millions en Inde en quelques décennies). Face à ces réalités historiquement *inédites* par leur taille, l'essor industriel de l'Occident et les Trente glorieuses après la Seconde guerre mondiale doivent être sérieusement mis en perspective. Une conclusion s'impose sans détours : la suprématie blanche n'est désormais qu'un racisme abrupt ; il faut se rappeler qu'il a pu longtemps être un discours impérialiste performatif sur le monde.

---

332. Welzer H., *Les Guerres du climat*, Paris, Éditions Gallimard, 2009 [2008].

## Technosciences

Il est indispensable d'associer ce processus à celui qui, depuis la révolution industrielle, lui est intrinsèque. S'il est sans doute excessif de réduire le capitalisme industriel à des modes techniques de production en essor au cœur de l'hégémonie occidentale moderne, ces derniers ont cependant joué un rôle décisif. Comme on l'a vu, bien des débats depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, tournent autour de la possibilité ou non de s'approprier la technique (le feu du Prométhée moderne) sans perdre son âme.

Le Japon d'abord, la Chine aujourd'hui et bien d'autres pays du Sud-Est asiatique, l'Inde en partie et entre temps l'URSS, ont montré chacun que cela était possible. Des transformations y ont coïncidé avec une profonde modification des relations entre science et technique. La différence est nette entre la manière dont la révolution pasteurienne a peuplé le monde d'êtres nouveaux (les microbes) et la façon dont les travaux et les techniques scientifiques transforment aujourd'hui le monde, même si superficiellement les deux processus se ressemblent. Les sociétés contemporaines assistent à la consolidation d'un nouveau mode de production scientifico-industriel, à la suite d'une interpénétration croissante entre le monde de l'économie et celui de la production des connaissances ; un mode de production qui estompe la frontière entre science appliquée et science pure, au profit d'une technoscience des prototypes<sup>333</sup>.

Un monde commun s'est construit sur les principes *universellement* partagés des technosciences. Et cela peut sembler paradoxal, mais la cristallisation de ce regard planétaire commun coïncide d'ailleurs dès le début du vingtième siècle avec un ensemble de réflexions épistémologiques qui n'ont cessé d'ébranler la conception de la science produite au XVII<sup>ème</sup> siècle.

Il n'est pas ici question de revenir en détail sur ce processus, mais de bien comprendre la tension à l'œuvre. D'un point de vue culturel large, il revient au mouvement postmoderne et aux *Sciences Studies* d'avoir livré dans le

---

333. Gibbons M. *et al.*, *The New Production of Knowledge*, London, Sage, 1994 ; Nowotny H., Scott P. & Gibbons M., *Rethinking Science, Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*, Cambridge, Polity Press, 2001 ; Pestre D., *À contre-science*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.

dernier quart du XX<sup>ième</sup> siècle un des grands diagnostics de cette transformation. Cependant, là où ces mouvements critiques ont pensé que ce tournant épistémologique devrait mener au double abandon des notions de réalité objective et de langage universel, au niveau mondial c'est exactement l'opposé qui s'est produit. La réalité est toujours objet de disputes épistémologiques, mais elle n'est nullement devenue un champ agonistique de représentations incommensurables. S'il est vrai que s'est généralisée une exigence pragmatique faisant reposer la vérité sur la seule preuve de son efficacité, ce bouillonnement épistémologique n'a en revanche absolument pas mené à une crise générale des représentations scientifiques. La fin de la pensée du fondement du monde a eu *dans la vie sociale*, via le triomphe des technosciences, un résultat tout opposé à celui que les critiques épistémologiques avaient escompté. Comme le dira Deng Xiaoping (chef de la Chine entre 1978 et 1992), s'inscrivant dans le pragmatisme millénaire chinois, « peu importe que le chat soit noir ou blanc pourvu qu'il attrape les souris ».

Il s'agit d'un résultat d'autant plus étonnant que l'incertitude ne cesse de travailler les sciences et les technosciences contemporaines, à mesure que la réalité cesse d'être conçue comme statique pour être appréhendée comme une dynamique en constante évolution. Mais la reconnaissance de formes nouvelles d'incertitude ne s'est pas traduite, pour l'heure, par l'abandon de la croyance dans le bien-fondé des postulats scientifiques. Au contraire, en dépit de légitimes inquiétudes, *la science est plus que jamais le seul langage hégémonique légitime pour dire le vrai et le réel au niveau planétaire*.

Davantage encore. Une frénésie technophile d'un nouveau genre, infinitiment plus messianique que jadis, s'impose chez certains, surtout au niveau des imaginaires utopiques. Certes ses manifestations, qui ne concernent que quelques acteurs, sont circonscrites et accotées géographiquement dans la planète. Mais le résultat n'en est pas moins inédit. La prise de conscience croissante que la frontière entre nature et culture est ébranlée par l'apparition de nouvelles entités sociotechniques hybrides, qu'il est nécessaire de parvenir à une profonde reconsideration de la frontière entre humains et non-humains. Ces deux idées imposent la nécessité de nouvelles représentations du lien entre humains, nature et culture. Autrement dit, ce que la science a jadis établi – le Grand Partage entre nature et culture –, elle le questionne aujourd'hui. La nature, qui longtemps a désigné ce qui était un réel

en dehors des capacités de création humaine, voit son statut se transformer profondément.

L'imagination historique tend alors chez certains à se confondre avec l'imagination scientifique. Désormais, il n'y aurait plus lieu d'opposer le construit et le réel ; le réel *est* un construit et dans leur capacité de création les sciences contemporaines seraient au fondement d'une cosmopolitique particulière<sup>334</sup>. À suivre les arguments les plus enthousiastes, la principale et la plus irréductible frontière ne se trouverait plus dans les mœurs ou l'infrastructure économique, mais dans les cosmogonies, les manières de circonscrire le social et le naturel ; les humains et non-humains ; les hommes, les femmes et les dieux ; la nature et la culture<sup>335</sup>.

L'aura de nouveauté qui entoure ces affirmations a de quoi surprendre. Ces énoncés – leur critique en fait – ont bel et bien été à la base, et depuis toujours, du regard occidentalocentrisme et de son sentiment de supériorité. L'enjeu est autre : c'est le différentiel de puissance et l'asymétrie des rapports de pouvoir qui doit continuer à se tenir au cœur de l'interrogation sociologique. *La vie sociale avant d'être un possible lieu de controverses est toujours et surtout un espace irrépressible de conflits*. Telle est la limite principale des études sur la symétrie des représentations ou la cosmopolitique. Dans la vie sociale, on a beau vivre dans une ontologie faisant d'une Montagne un « Être terre », cela ne prémunit nullement de la nécessité, par exemple lorsque s'installent les industries minières, d'affronter la réalité d'une Montagne devenu source de profit et valeur d'échange<sup>336</sup>. On peut bien entendu remettre en question la légitimité des rapports de force (et on doit surtout dénoncer des brutalités dans beaucoup d'épisodes historiques), mais sitôt que l'on sort du monde aseptisé des controverses cela ne change rien à la réalité de l'asymétrie des rapports de forces dans le monde. Évitons tout malentendu.

---

334. Latour B., « Quel cosmos, quelles cosmopolitiques ? » in Hache É. (éd.), *Écologie politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012 [2004], pp. 35-50.

335. Parmi d'autres : Viveiros de Castro E., *op. cit.* ; Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, Éditions La Découverte, 1991 ; Descola Ph., *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard, 2005 ; Haraway D.J., *Simians, Cyborgs and Women*, London, Free Association Books, 1991.

336. De la Cadena M., *Earth Beings*, Durham, Duke University Press, 2015 ; Escobar A., *Sentir-penser avec la terre*, Paris, Éditions du Seuil, 2018.

Dans leurs études, les décoloniaux montrent bien les *conflits*, souvent violents, opposant certaines communautés indigènes aux grandes corporations minières ou aux États, mais ils ont tendance à « complexifier » leurs analyses sous la forme de controverses épistémologiques et ontologiques (différentes « représentations » sur le monde, diverses conceptions sur les êtres qui le peuplent ou sur la relation nature/société). Si ce deuxième niveau de réalité est irréductible au premier, dans le cours effectif de l'histoire, c'est bel et bien l'asymétrie des rapports de force qui décide largement de l'issue des controverses. Il y va justement de la spécificité historique de l'hégémonie occidentale moderne et de son sentiment de supériorité depuis la révolution industrielle.

On peut ne pas partager une scène historiographique commune et maintenir vivant pendant des siècles un contre récit souterrain de l'histoire<sup>337</sup>, on n'échappe pas pour autant à ce que les rapports asymétriques de pouvoir finiront par imposer – et donc au différentiel de puissance accolée aux technosciences. Comme on l'a évoqué dans le chapitre 1, Robert Merton, croyait encore à l'évidence du différentiel de véracité à propos des mécanismes responsables de la pluie pour les indiens hopis et pour la science moderne ; certains scientistes sociaux disent en douter profondément aujourd'hui. Mais ce débat (ô combien !) important ne change rien à ce que structurent les rencontres entre civilisations ou acteurs – l'asymétrie de leurs pouvoirs.

Les discours les plus exaltés se révèlent très éloignés de la réalité. Le monde n'est pas entré dans une phase intense de cosmopolitiques (des conflits autour du réel lui-même) ; au contraire il ne cesse d'être aux prises un peu partout avec l'expansion et l'adhésion croissante des Gouvernements aux discours et aux effets de réel des technosciences<sup>338</sup>. La confiance et même la foi dans le progrès scientifique n'ont pas cessé d'être actives au niveau de l'opinion publique. Partout les technosciences sont les grandes productrices

---

337. Wachtel N., *La Vision des vaincus*, Paris, Éditions Gallimard, 1971 ; Flores Galindo A., *Buscando un Inca*, Lima, Editorial Horizonte, 1988 [1987].

338. Ceci rend compte d'ailleurs du caractère atypique, pour des raisons historiques et politiques locales, des débats autour du Sida en Afrique du Sud. Cf. Fassin D., *Quand les corps se souviennent*, Paris, Éditions La Découverte, 2006.

de visions du monde et de la réalité, même si c'est désormais à partir de données épistémologiquement plus incertaines<sup>339</sup>.

Certes, un certain esprit des Lumières – et ne parlons même pas de la foi positiviste – n'a jamais vraiment éradiqué dans le monde entier d'autres formes de croyances. Cependant, et malgré tout ce que disent les discours critiques, voire en dépit de l'état effectif des croyances des individus, jamais les technosciences, *en tout cas en ce qui concerne les relations entre États*, n'ont joué d'un tel poids dans les prises de décisions. Rien ne l'illustre mieux que le débat – avec les accords et les engagements internationaux – sur la lutte contre le réchauffement climatique. Malgré une opposition qui oscille à ses extrêmes entre ceux qui proposent des images apocalyptiques de l'avenir et ceux qui, désormais minoritaires, minimisent – voire dénient – les risques climatiques, s'est imposée sur la scène internationale une véritable Déclaration Universelle. Tous les gouvernements du monde pratiquement ont signé l'Accord de Paris en 2015. Autant dire qu'ils ont publiquement prêté foi et confiance aux conclusions des technosciences, jugées dès lors universelles. Malgré l'existence de points de litige (le partage des responsabilités et des efforts entre pays, la question de l'ampleur des conséquences que produira le changement climatique dans les décennies à venir) un accord – plus ou moins contraignant – a pu être trouvé.

Les modèles de simulation du climat et des changements climatiques s'appuient sur des hypothèses, elles-mêmes résultats de discussions planétaires entre scientifiques et politiques, qui décident au vu de certains paramètres de proposer – ou d'imposer – des réglementations. L'autorégulation

---

339 . C'est pourquoi il est important, au-delà des discussions cosmopolitiques ou ontologiques, d'historiciser les phénomènes sociaux. Dans les discours indigénistes des années 1950-1960, la question écologique ou environnementale n'existant guère ; ce fut le développement dans les années 1970 d'un discours environnemental en Europe et aux États-Unis qui a rendu possible, une décennie après, la rencontre entre le discours post-développementiste de l'écologisme et le discours du nouvel indigénisme en Amérique latine autour d'un double ordre brisé : communautaire – entre personnes – et avec la nature. Cf. Bengoa J., *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago, F.C.E., 2016, pp. 57-60. Comme l'auteur le précise, cela ne veut pas dire que les indigènes n'ont pas eu une relation vivante avec la terre, les montagnes ou les fleuves, bref, une nature vivante, mais cela ne fait « aucun doute que le discours écologiste est une recréation de ce culte à la nature » (*ibid.*, p. 100).

collective, et mondiale, s'appuie sur l'idée d'un seuil que l'on a intérêt à ne pas franchir parce que, *au-delà* d'un point de bascule, il expose à des conséquences irréversibles et peut-être fatidiques dont la portée exacte ne peut encore être cependant que de nature hypothétique. Au vu de cette incertitude épistémologique, la conclusion de l'Accord de Paris et ce qu'il dit sur le partage d'une vision commune – technoscientifique – du monde n'en est que plus surprenante.

Le récit hégémonique occidental moderne n'a pas hésité à faire de l'alliance entre la technique et la science modernes une spécificité civilisationnelle. Quant aux autres peuples, ils n'ont cessé de vouloir s'en emparer. C'est désormais chose faite, par des voies en partie prévues et en partie inédites. Tout autant que le capitalisme (au pour être plus précis, l'imposition et l'adoption croissantes des critères de la rationalité économique et productive), les technosciences se sont détachées de leur asservissement exclusif à une civilisation. Ce que même implicitement le récit hégémonique occidental moderne avait, pendant des siècles, farouchement refusé comme possibilité a bel et bien eu lieu : après s'être longtemps fait voler leur histoire, *les autres* ont fini par voler la technique. Du coup, l'Occident, comme civilisation et ensemble historique d'institutions, voit son futur se séparer du long monopole de la technique et des rationalités productives.

Notre époque se rapproche de nouveau de ce qui a longtemps été dans l'histoire le propre des différentiels de puissance entre civilisations : le monde redevient le théâtre d'un ensemble de concurrences et de coopérations, d'interdépendances réciproques et hiérarchisées entre civilisations, et n'est plus celui de l'hégémonie écrasante de l'une sur les autres. L'important est qu'infiniment plus que la langue anglaise, c'est celle des technosciences qui est devenue celle du monde entier.

## Retour vers le futur : la dynamique des civilisations

S'agissant de la dynamique entre civilisations, le chemin parcouru frappe à la fois par la radicalité des nouvelles questions ouvertes et par la rapidité du processus. Eiko Ikegami pouvait ainsi en 1995, par exemple, débuter son livre sur la modernisation du Japon par cette interrogation : « Comment le Japon peut-il être considéré un pays à succès dans l'industrialisation et les négocios, s'il favorise le collectivisme et le statu quo et dévalorise l'individualisme et

l'innovation ? »<sup>340</sup>. Sa réponse, comme on l'a vu dans le chapitre 2, se trouvera dans le processus particulier de domestication des samurais. Mais ce qu'il nous intéresse de souligner ici est le présupposé de la question. À cette date, et son interrogation le dévoile à rebours, il était encore évident qu'une seule voie de modernisation s'offrait, celle de l'individualisation à l'occidentale, le facteur décisif pour atteindre le développement moderne. Depuis, s'est imposée l'idée de l'existence d'une société japonaise développée qui ne peut plus être lue essentiellement en termes d'occidentalisation et encore moins d'insuffisance. Il s'agit plutôt d'une modernisation qui, avec ses réponses propres, s'est effectuée à des rythmes *analogues* à ceux de l'Occident.

En réalité, s'agissant des enjeux civilisationnels, le dossier est complexe et il est important d'en différencier avec soin les divers enjeux.

### L'Occident à l'épreuve

[1.] Tout d'abord, il faut reconnaître le caractère ambigu de la notion d'« Occident », ce qui n'a jamais fait vraiment mystère. Il n'en est pas moins vrai que, dans ses dimensions proprement idéologiques, le terme a souvent été associé à une articulation de la démocratie et de la philosophie grecques avec le droit romain et la religion judéo-chrétienne, puis en tant que marqueur des temps modernes avec la Renaissance, avec les Lumières et la Révolution industrielle et française, enfin avec les Droits de l'homme. S'agissant de la civilisation occidentale, le récit identitaire a donc incorporé la Grèce, Rome, les Gaulois ou les Germains mais exclu les Égyptiens, les Arabes ou les Perses.

Or, comme on l'a vu, chacune de ces dimensions identitaires peut être – et l'a été – sujette à révision. À commencer par l'association de la Grèce antique et de Rome à la civilisation occidentale, tant ces deux sociétés se sont largement construites en rapport, en concurrence et en échange avec les sociétés du Sud de la Méditerranée plus qu'avec les peuples du Nord de l'Europe (et l'équation est encore plus problématique et indirecte s'agissant des États-Unis). Plus surprenant encore, l'Empire romain d'Orient qui survécut mille ans à la chute de Rome est non seulement rarement intégré à l'Occident (sinon via le code juridique de Justinien, donc sous forme de droit romain), mais a vu la ville de Constantinople être pillée par les Croisés en 1204 (au moment

---

340. Ikegami E., *op. cit.*, p. 15.

où l'enjeu prétendu était de souder la chrétienté), et la branche chrétienne byzantine, qui a pourtant donné forme à l'Église Orthodoxe en Russie, mise à distance du récit hégémonique occidental moderne. En revanche, ces omissions ou oubli sélectifs n'ont empêché ni la renaissance ni l'appropriation d'une tradition démocratique grecque et républicaine romaine par les États-Unis ou la France. L'invention de telles continuités, souvent imaginaires, contraste fortement avec le refoulement d'autres influences pourtant bien plus réelles venues des Perses ou des Arabes.

Prenons-en un exemple. Pour Aldo Schiavone, l'exceptionnalité occidentale remonte à Rome où, pour la première fois, un corps de spécialistes se constitue autour de l'ordonnancement juridique de la société, donnant forme à une véritable technologie sociale autour d'une « rationalité spécifique et puissante. Sa séparation [du droit] apparaîtra comme une particularité de l'Occident »<sup>341</sup>. S'agissant de la spécificité de l'Occident, il soulignera même, dans le sillage de cette construction, deux grands dispositifs inventés largement indépendamment l'un de l'autre : « le paradigme, d'ascendance grecque, de la politique comme souveraineté populaire et de la loi égale pour tous, et celui, de dérivation romaine, du droit comme conformité à un système auto-référent de règles rationnellement définies »<sup>342</sup>. Deux dispositifs uniques que seule l'Europe moderne aurait réussi à associer. En revanche, dans d'autres civilisations, la dissociation entre ces deux dispositifs expliquerait, toujours selon Aldo Schiavone, l'absence « d'un individualisme aux bases solides, capable de se projeter pleinement sur le terrain du droit et de la politique », ce qui justement serait le grand acquis exclusif des temps modernes<sup>343</sup>.

Pourquoi évoquer en particulier cette analyse convaincante à certains égards seulement et à laquelle on pourrait en ajouter beaucoup d'autres ? C'est qu'il s'agit d'un mode de raisonnement et d'argumentation longtemps de mise dans les sciences sociales largement sous hégémonie occidentale, et dont il faut apprendre à distinguer les ressorts : à savoir la liaison plus ou moins *indue* entre des études remarquables et approfondies sur l'histoire occidentale et des affirmations bien moins étayées à propos d'autres sociétés et périodes.

---

341. Schiavone A., *op. cit.*, p. 14.

342. *Ibid.*, p. 26.

343. *Ibid.*, p. 623.

L'exceptionnalité du droit romain est en effet moins établie à la suite d'énormes comparaisons que donnée d'emblée comme vérité historique. Raconter l'histoire de l'Occident équivaut à rendre compte de son exceptionnalité<sup>344</sup>.

[2.] Une sensibilité historique relativement nouvelle s'impose aujourd'hui. Certes, de Jean-Jacques Rousseau à Claude Lévi-Strauss, des voies critiques et dissonantes s'étaient fait entendre, mais, comme on l'a vu, s'appuyant sur son indéniable supériorité industrielle, la civilisation occidentale a pu imposer la nécessité de ses institutions. Désormais, à part le domaine technique où l'Occident moderne a indéniablement témoigné d'une meilleure efficacité instrumentale, sa plus grande complexité dans d'autres domaines lui est systématiquement contestée. Par exemple, la conception des sociétés primitives en tant que sociétés simples est remise en examen et fortement questionnée ; or, il s'agit d'une thèse majeure à propos de la différenciation sociale dans les travaux des sociologues classiques. En fait, les sociétés primitives auraient été organisées autrement. Alain Testart est emphatique : « on peut (sous certaines réserves, d'ailleurs) parler de complexification croissante pour l'infrastructure matérielle des sociétés ; en ce qui concerne leurs structures sociales, on ne voit pas quel sens cela pourrait avoir »<sup>345</sup>. S'il reconnaît l'existence d'une plus grande division sociale du travail dans les sociétés modernes, il conteste en revanche l'idée d'une plus grande différenciation par exemple en ce qui concerne la hiérarchie infiniment plus complexe, parce que plus diversifiée des sociétés précédant la période moderne<sup>346</sup>.

Certes, c'était déjà en partie la position de Claude Lévi-Strauss et même le soubassement de la critique de Jean-Jacques Rousseau. Ce qui exige alors

344. D'autres fois, l'Occident est associé à une histoire du sujet/individu qui lui serait spécifique ; selon ce récit, à partir de la Renaissance et seulement, grâce à l'importance de l'héritage grec, romain et chrétien, l'histoire de l'individu aurait cessé d'être accidentée ou à éclipses (on le reconnaît pour d'autres périodes historiques). Or même sous cette modalité adoucie, une telle version néglige le fait que dans l'histoire de l'Occident, les processus d'individuation modernes alternent avec des processus de re-communautarisation, de fondamentalismes divers, voire avec des retours en arrière totalitaires.

345. Testart A., *Éléments de classification des sociétés*, op. cit., p. 19. Cf. aussi *ibid.*, annexe 1, pp. 135-144.

346. *Ibid.*, pp. 20-21.

de bien cerner ce qui a vraiment changé, et profondément ces dernières décennies dans le débat entre tradition et modernité, entre l'Occident et le reste du monde. Il n'est plus question d'un billet d'humeur, pour brillant qu'il soit, contre la civilisation moderne à l'horizon d'une critique radicale. Désormais, le débat est plus circonscrit et surtout mieux informé historiquement. Par différents chemins, l'exceptionnalité et la supériorité de la modernité occidentale sont de plus en plus cantonnées à un différentiel technique – avec des effets induits en cascade par la Révolution industrielle. Cela peut sembler mineur mais c'est un bouleversement dont les conséquences analytiques sont énormes. La complexité n'est plus le signe incontestable et univoque de la supériorité occidentale moderne.

[3.] Si le récit hégémonique occidental moderne n'est plus à même de rendre vraiment compte de l'évolution du monde, cela ne veut aucunement dire ni qu'il a perdu sa pertinence analytique, ni – mais cela sort du cadre de notre étude – qu'il vit ses derniers moments de gloire. L'effet de démonstration des sociétés occidentales – l'attriance du reste du monde pour leur style de vie – est toujours réel et l'expansion des modèles organisationnels occidentaux, des principes de l'économie de marché ou des produits de l'industrie culturelle (musique, cinéma, sport...) continuent d'être à l'ordre du jour. *L'Occidental Way of life* jouit d'une capacité d'attraction indéniable, et dans ce cadre le modèle social européen exerce une séduction certaine, ce que l'on souligne moins. De nombreux processus d'occidentalisation, et non des moindres, marquent toujours le monde contemporain. La primauté de la modernité occidentale est telle pour l'heure qu'elle reste factuellement hégémonique y compris au travers de la diversité de projets de résistance ou de contestation dont elle est l'objet.

Pensons par exemple à la force de l'expansion du modèle de la nation dans les derniers siècles et à sa vigueur actuelle – réalité dont il est difficile de nier à l'époque moderne ce qu'elle doit à la Révolution française –, en vif contraste avec la réalité millénaire des Empires<sup>347</sup>. Mais aussi à l'expansion de la notion d'égalité en tant que grand horizon d'attente dans les sociétés

---

347. Par sa « diversité culturelle et leur flexibilité territoriale » l'Empire a été « la forme d'organisation politique la plus courante dans le monde au cours des 2500 dernières années » Cf. Harari Y.N., *Sapiens*, Paris, Éditions Albin Michel, 2015 [2011], p. 229.

actuelles, et dans un sens proche, à la thèse discutée et déjà infiniment moins consensuelle d'une troisième vague de démocratisation planétaire entre 1974 et les années 1990<sup>348</sup>. À ce sujet, celle de la fin de l'histoire exprimée par Francis Fukuyama en 1989 ne disait au fond rien d'autre – égalité et démocratie étaient l'horizon indépassable du monde. Or après une phase d'enthousiasme post-Guerre froide, les représentations sont désormais plus inquiètes. Il n'est pas question ici de s'appesantir sur des mouvements conjoncturels d'opinion, cependant derrière les doutes actuels (partiellement comparables à ceux des années 1930) sur la vigueur et l'efficacité des démocraties libérales pluralistes se joue une polémique au sujet de la valeur des institutions associées à l'Occident moderne.

À d'autres moments, c'est le caractère occidental de certains processus qui est sujet à discussion. Urbanisation, monétarisation, capitalisme, citoyenneté, alphabétisation, consommation de masse, transition démographique, tous ces phénomènes cessent d'être immédiatement *perçus* comme des facettes propres à la modernisation occidentale. La déstabilisation du patriarcat visible dans différentes parties du monde – et qui s'opère par des voies différentes : après-patriarcat en Occident, patriarcat modernisé ou arrangements composites ailleurs<sup>349</sup> – n'est plus interprétée comme une onde de choc sous l'égide – ou la nécessaire impulsion – de l'Occident moderne. Bien entendu, cette dernière position est toujours active et présente dans les débats. Mais quelque chose a changé, et rapidement. Cette thèse n'est plus une évidence absolue.

L'enjeu de ces débats n'est pas exclusivement intellectuel. Il est profondément politique. Si l'Occident moderne jouit d'un exceptionnalisme historique, il est légitime alors de juger les autres expériences à partir d'elle. En 1991, Samuel Huntington pouvait, sans hésiter, *encore* écrire sur les préconditions économiques et culturelles nécessaire à la démocratie qui à ses yeux étaient visibles dans les pays de tradition chrétienne mais absentes dans des pays à matrice islamique ou confucéenne – même si, avec une certaine prudence, il laissait entrevoir la possibilité que le développement économique

---

348. Huntington S.P., *The Third Wave*, Norman, The University of Oklahoma Press, 1991.

349. Macé É., *L'Après-patriarcat*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

finisse par vaincre les résistances culturelles à la démocratie<sup>350</sup>. Depuis, la sensibilité analytique a changé.

Bien sûr, la défense du caractère incontournable des institutions occidentales modernes afin de parvenir au développement (... et à la modernité occidentale) a toujours bien des partisans<sup>351</sup>. Mais même les travaux qui continuent à donner des conseils ou des prescriptions sont contraints de se confronter à une dynamique nouvelle entre civilisations, au point de reposer la question des liens nécessaires entre le capitalisme et la démocratie<sup>352</sup>.

Nous ne sommes plus dans une période, les temps modernes, où la domination du monde a été exercée par une poignée de pays se réclamant tous – à l'exception du Japon – de l'Occident. Dissociée du différentiel de puissance que l'industrialisme lui a octroyé, la civilisation occidentale moderne n'est plus aussi fermement l'arrière-plan *évident* et *immédiat* des analyses sociologiques. Elle a surtout fini de tracer, et à l'avance, l'avenir nécessaire du monde.

[4.] Enfin, depuis la fin du XX<sup>ième</sup> siècle, la civilisation occidentale est objet d'une remise en cause historiquement inédite. Pour ceux qui aimeraient une date, ce sera 1979. La révolution iranienne est la première Grande révolution non occidentale – et même antimoderne – des derniers siècles<sup>353</sup>. La réinvention de la tradition déstabilise une *certaine* représentation de la modernité, contrainte de se mesurer à nouveau avec un adversaire qu'elle pensait avoir enseveli depuis longtemps et pour toujours. Les adversaires de la modernité occidentale ne sont plus seulement des ennemis de l'intérieur (comme ce fut le cas avec les totalitarismes du siècle dernier) ; ils sont aussi à l'extérieur et contestent les grands principes de la civilisation occidentale moderne. Les autres deviennent une constellation hautement diversifiée dans laquelle on trouve intégristes, néo-fondamentalistes, traditionnalistes, radicallisés, rigoristes, djihadistes, asiatistes, islamistes... tous proposant de nouvelles interprétations civilisationnelles au XXI<sup>ième</sup> siècle. On le verra au

---

350. Huntington S.P., *op. cit.*, pp. 298-311.

351. Fukuyama F., *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Éditions Flammarion, 1992 ; Ferguson N., *op. cit.* ; Acemoglu D. & Robinson J.A., *Why Nations Fail*, New York, Crown Publishers, 2012.

352. Wagner P., *Modernity. Understanding the Present*, *op. cit.*, chapitre 5.

353. Borzarslan H., *op. cit.*

chapitre prochain, ces remises en question tous azimuts et la nouvelle dynamique des civilisations qu'elles engagent s'expliquent en partie – seulement – par l'appropriation différentielle dont la rationalité techno-productive a été l'objet dans les civilisations non occidentales. Sans abolir pour l'heure le primat géopolitique de l'Occident – notamment celui des États-Unis –, un tel constat impose désormais une autre vision de l'avenir, à partir d'un dialogue renouvelé – post-occidental – entre différentes traditions culturelles<sup>354</sup>.

### Des civilisations incommensurables ?

[1.] À la base de la thèse de la genuinité que l'on a évoquée se trouve le pré-supposé que les civilisations, en dépit ou à cause de leurs contacts, sont des blocs relativement imperméables les uns aux autres. Or toute culture est le résultat d'un palimpseste historique où figurent des contenus dominants et d'autres résiduels. Aucune n'est pure ou authentique. Certes, dans ce phénomène, la circulation massive des modèles occidentaux modernes vers d'autres pays du monde a supposé une importante inflexion mais le phénomène est tout sauf une nouveauté historique récente. Comme on l'a signalé c'est, à des degrés différents, à la confluence de cultures hétérogènes que toute civilisation s'est construite avec des apports divers et dans des situations d'asymétrie de pouvoir.

Même si nul processus d'acculturation n'est à sens unique et aucune incompatibilité culturelle établie une fois pour toutes, les stratégies sociales mises en place par les différentes sociétés peuvent rendre certaines synthèses plus ou moins probables<sup>355</sup>. La greffe historique d'institutions, de religions, et d'idéologies entre civilisations ne semble cependant pas avoir rencontré de résistance rédhibitoire. Partout s'impose la nécessité de reconnaître la grande capacité des civilisations à articuler ou bricoler culturellement un nombre important de traditions diverses. Toutes les civilisations sont hybrides ; toutes

---

354. Roulleau-Berger L., *Post-Western Revolution in Sociology*, Leiden/Boston, Brill, 2016, p. 17 ; Roulleau-Berger L. & Li P. (eds.), *Post-Western Sociology. From China to Europe*, London-New York, Routledge Publishers, 2018.

355. Wachtel N., *La Vision des vaincus*, op. cit. et « L'acculturation » in Le Goff J. & Nora P. (éds.), *Faire l'Histoire*, Tome 1, Paris, Éditions Gallimard, 1974, pp. 126-133 ; Gruzinski S., *La Pensée métisse*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

disposent de la capacité d'acclimater des formes symboliques diverses<sup>356</sup>. La question centrale tourne alors autour de la constitution des frontières.

Plus qu'une donnée de départ – l'incommensurabilité des civilisations *ex ante* –, les frontières dites et conçues comme infranchissables entre civilisations sont le fruit d'un important travail des sociétés sur elles-mêmes. En fait, il faut presque renverser le raisonnement. C'est l'incroyable élasticité culturelle des civilisations qui est à la racine de la volonté, historiquement variable dans ses formes mais permanente comme souhait, de construire des frontières identitaires ou culturelles authentiques. Les diverses voies par lesquelles s'inventent les civilisations, les cultures ou les nations, tout comme la tradition, sont souvent à mettre en relation avec des processus de changement social ou des « rencontres » inter-civilisationnelles face auxquels le besoin se fait sentir de construire une authenticité. Et de ce point de vue, aucune stratégie ne s'avère plus ordinaire que celle d'emprunter les traits d'une civilisation à laquelle au moins en principe on prétend s'opposer. Comme le montrent, parmi tant d'autres illustrations semblables, le fait que la jupe écossaise ait été inventée par un quaker anglais au début du XVIII<sup>e</sup><sup>357</sup> ou que les vêtements traditionnels de certaines populations indigènes de l'Amérique latine actuelle aient emprunté beaucoup d'éléments aux habits de l'Espagne du Siècle d'or. Un nombre significatif des traits les plus naturels d'une identité ne sont qu'emprunts historiques. Dans la formule de Jean-François Bayart, la culture c'est toujours « faire du Soi avec de l'Autre »<sup>358</sup>.

---

356. Sur ce point, cf. Hannerz U., *Cultural Complexity*, New York, Columbia University Press, 1992, pp. 223 et suivantes. L'ouverture des formes culturelles est telle que de véritables polémiques ont lieu afin de distinguer entre une logique métisse postulant un syncrétisme originel entre les diverses cultures (Amselle J.-L., *Logiques métisses*, Paris, Éditions Payot, 1990) ou une culture hybride (García Canclini N., *Culturas hibridas*, México, Grijalbo, 1990 [1989]), ou encore une pensée métisse pour bien souligner les mélanges « entre des êtres, des imaginaires et des formes des vie » de différents continents (Gruzinski S., *op. cit.*).

357. Trevor-Roper H., « The Invention of Tradition : the Highland Tradition of Scotland » in Hobsbawm E. & Ranger T. (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 15-41.

358. Bayart J.-F., *L'Illusion identitaire*, *op. cit.*, p. 102.

Du fait de la perméabilité foncière de toute culture ou de toute identité, le premier acte d'une affirmation est de parvenir justement à refouler cette évidence en construisant une origine mythique ou des barrières immuables. Le processus n'est pas le même dans le domaine des grandes civilisations, des religions, des traditions nationales ou des identités sociales, même si chaque fois un refoulement explicite de la porosité culturelle est systématiquement mis en œuvre<sup>359</sup>. Sur une base commune aucune civilisation n'a pu échapper au mélange ; se sont alors mises en œuvre différentes stratégies pour *métaboliser* ces processus, afin de rendre endogène les altérités incorporées. C'est sur cette ligne de crête que se forge la stabilité des civilisations et se construisent la représentation de leur puissance de domination et d'expansion, ou bien leurs capacités de résilience ou de syncrétisme. Les stratégies sont bien différentes mais l'objectif n'est pas moins commun : refouler tout ce qu'une identité propre doit à une autre.

La question de l'authenticité n'a pas attendu les temps modernes pour s'ériger. Mais les dynamiques d'interdépendances sinon éparses au moins périphériques, avec la possibilité de métabolisations culturelles progressives et souvent lentes, ont favorisé l'idée de civilisations à bornes fermes et immuables sans avoir forcément besoin de faire de la gênuinité une thématique politique. Aux temps modernes, l'intensification des échanges réciproques et hiérarchiques et l'instauration de nouvelles asymétries de pouvoir entre sociétés a transformé la donne : la question de la frontière entre civilisations – celle de l'authenticité – se pose désormais partout<sup>360</sup>.

Dans ces processus, les sciences humaines et sociales ont maintes fois joué un rôle. Comme on l'a indiqué dès l'introduction, elles ont aussi été porteuses d'un souhait de compréhension au-delà des frontières et des

---

359. Sur ce point, la force de la thèse de Fredrik Barth ne vient pas seulement de son affirmation du caractère foncièrement relationnel de toute identité ; ses travaux mettent sur la voie de la compréhension intime du phénomène identitaire qui du fait de son élasticité radicale n'existe que dans la mesure où il parvient à établir, au travers de maintes stratégies, l'idée d'une évidente et indépassable incompatibilité. D'ailleurs, plus forts s'avèrent les mélanges culturels et plus actives se doivent d'être les stratégies de fermeture identitaires. Cf. Barth F., « Les groupes ethniques et leurs frontières » in Poutignat Ph. & Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France, 1995 [1969], pp. 203-249.

360. Appadurai A., *Géographie de la colère*, Paris, Éditions Payot, 2007 [2006].

cultures. D'autres fois, même si elles n'ont pas été les initiatrices de l'idée d'une incommensurabilité entre civilisations et encore moins celles des stéréotypes, elles ont néanmoins longtemps été *aussi* des vecteurs importants de telles représentations. Parfois elles se sont efforcées sur cette base d'établir des dialogues complexes entre civilisations<sup>361</sup>, voire de défendre une certaine conception de l'universel. D'autres fois, elles ont activement participé à la construction de l'idée de civilisations différentes, voire incompatibles entre elles.

Or, s'agissant de différences civilisationnelles fortes et tranchées, les représentations savantes ne tardent pas à rencontrer des difficultés semblables aux représentations ordinaires. À cet égard, et il s'agit encore une fois du Japon, aucune étude n'a eu autant de retentissement que celle de Ruth Benedict avec sa distinction célèbre entre la culture de la culpabilité en Occident et la culture de la honte (*shame culture*) au Japon – une des formulations académiques les plus connues sur l'incommensurabilité entre civilisations<sup>362</sup>. En fait, la distinction établie par Ruth Benedict a *aussi* été retrouvée ailleurs et la paire culpabilité-honte a servi pour différencier d'autres couples culturels – à Bali<sup>363</sup>; entre l'Occident moderne et la Grèce ancienne<sup>364</sup>; ou en

---

361. C'est le cas par exemple de Roland Barthes qui questionne dans sa lecture du Japon, tout en posant l'idée d'une forte division culturelle, la fonction que la modernité occidentale accorde au sujet comme foyer de la société, en constatant qu'à cette place la civilisation japonaise n'aurait rien mis d'équivalent. Cf. Barthes R., *L'Empire des signes*, Paris, Éditions Flammarion, 1970. Ou encore de la vaste œuvre de François Jullien qui met en tension, par exemple, un Occident animé par une pensée de la fondation et de la création, et une Chine où primerait plutôt l'idée de déroulement et de procès. Cf. Jullien F., *Procès ou création*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

362. Benedict R., *Le Chrysanthème et le sabre*, Paris, Éditions Picquier, 1995 [1946], pp. 253-258. L'étude de Ruth Benedict doit être mise en relation avec les travaux de Ralph Linton ou de Kurt Kardiner. Par des chemins différents, chacun s'est efforcé de rendre compte des types différentiels d'individus présents dans les diverses sociétés et cultures. Il existerait, à suivre ces travaux, des arrangements cohérents entre une culture, une société et une personnalité (imbrication qui est justement au cœur de la notion de personnalité de base).

363. Geertz Cl., *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Éditions Gallimard, 1983 [1973], pp. 151-157.

364. Dodds E.R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Éditions Aubier, 1965 [1951].

Inde<sup>365</sup>. Ou encore et de façon encore plus surprenante, si l'on ose dire, certains sociologues ont souligné plus ou moins explicitement à l'encontre de la thèse de Ruth Benedict, la force de la thématique de la honte dans les sociétés occidentales contemporaines<sup>366</sup>.

Dans un monde où la question civilisationnelle sans avoir jamais cessé de travailler les représentations de l'histoire est de nouveau sur la sellette, les sciences sociales se doivent d'avoir un surcroît de réflexivité analytique.

[2.] Si le monde connaît maintes formes d'interpénétration culturelle, il n'est pas engagé dans une cosmopolitisation des expériences<sup>367</sup>. C'est presque le contraire qui est vrai. Est de mise partout une affirmation des civilisations qui passe notamment par le maintien ou la réinvention de leurs traditions respectives. Évitons cependant un malentendu. Aujourd'hui comme hier, le monde est le théâtre d'une géopolitique d'influence, de contrôle, d'exploitation, de puissance, si ce n'est de guerre. Cette réalité explique la permanence de l'activité militaire dans toutes les sociétés et à toutes les époques et rend compte de l'omniprésence de la guerre et de la réflexion portée sur elle. Sur ce point, il faut se rappeler la lucidité de Raymond Aron qui, en pleine Guerre froide, remarquait que si la confrontation idéologique introduisait une composante particulière dans les relations interétatiques, il ne fallait pas oublier que les « guerres du XX<sup>ième</sup> siècle se sont déclenchées entre des États de même civilisation et de niveaux de vie comparables »<sup>368</sup>. Autant dire que les enjeux géopolitiques ne se réduisent pas au choc des civilisations ou à la guerre des idéologies<sup>369</sup>. Si la géopolitique se renouvelle depuis la fin de la Guerre froide (dans les années 1990), elle tourne toujours autour des enjeux de puissance entre États, encore sous hégémonie américaine, qui donnent lieu à différents conflits et alliances dans le cadre d'un monde désormais multilatéral.

Ce n'est pas à ce titre que l'affirmation des civilisations interpelle forcément les sciences sociales. Le défi est autrement plus profond, on pourrait

---

365. Kakar S. & Kakar K., *Les Indiens*, Paris, Éditions du Seuil, 2007 [2006], pp. 24-25.

366. Giddens A., *Modernity and Self Identity*, Cambridge, Polity Press, 1991 ; Gaulejac V. de, *Les Sources de la honte*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1996.

367. Beck U., « La cosmopolitisation du monde » (entretien avec Michel Wieviorka) in *Socio*, n° 4, mars 2015, pp. 176-196.

368. Aron R., *Les Sociétés modernes*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 842.

369. Huntington S.P., *Le Choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000 [1996].

presque dire infiniment plus ordinaire, pour leur travail. La société industrielle (moderne occidentale) en tant que grand type sociétal et arrière-plan historique a longtemps – trop longtemps – confiné le regard sociologique dans des questions exclusivement intra-nationales. Par leur universalité et leurs effets de démonstration, les institutions modernes délimitaient l'espace de l'analyse et évacuaient plus ou moins souterrainement bien d'autres questions (reléguées à des génuinités sans lendemain). La nouvelle dynamique des civilisations, dans un monde à fortes interdépendances réciproques et hiérarchiques place la concurrence des valeurs sur de toutes nouvelles bases. Et c'est elle qui interpelle les sciences sociales.

Peut-être la polémique inter-civilisationnelle n'est-elle actuellement plus forte à propos d'aucune autre thématique que sur la démocratie ou des droits humains<sup>370</sup>. La modernité occidentale – en dépit de ses liens avec l'esclavage... – s'étant pensée comme inséparable de l'essor de l'égalité et de la démocratie, les bienfaits émancipatoires de son expansion seraient évidents pour ses partisans. Pour ses détracteurs, il ne s'agirait là que du nouveau visage du colonialisme. Dans ce contexte, se pose depuis quelques décennies avec acuité la question du caractère *universel* des Droits humains. Depuis le confucianisme, on défend l'idée, par exemple, d'une conception harmonieuse de la société basée sur un ensemble de relations hiérarchiques et complémentaires entre acteurs, fondant ainsi la civilisation chinoise davantage sur un système de vertus qu'autour des droits, comme on le fait en Occident<sup>371</sup>. Des débats que le récit hégémonique occidental moderne avait jugulés – à défaut de les avoir résolus – refont surface. Et la thèse de la guerre des dieux reprend du service.

La liste est fort longue des civilisations et des sociétés revendiquant une exceptionnalité – des États-Unis à la France, sans oublier la Chine, le Japon,

---

370. Pour comprendre la diversité des tensions qui entourent les droits humains dès le XVIII<sup>ème</sup>, et surtout celles liées à leur indéniable genèse entre d'un côté une tradition civilisationnelle et une histoire politique occidentales, et de l'autre leur vocation universelle, notamment dès la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, on lira avec profit, Hunt L., *L'Invention des Droits de l'Homme*, Paris, Éditions Markus Haller, 2013 [2007], surtout le chapitre 5 et Joas H., *Comment la personne est devenue sacrée*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2016 [2015], surtout le chapitre 6.

371. Brisson Th., *Décenter l'Occident*, Paris, Éditions La Découverte, 2018, pp. 112-151.

l'Iran ou la Russie, ou les Juifs en tant que Peuple élu. Au point que des questions se posent quant à la particularité de l'universel occidental à l'intérieur d'autres exceptionnalités à visée universalistes présentes dans d'autres civilisations<sup>372</sup>. La notion même d'universel est dès lors en débat. Pour un Hindou par exemple, l'universalité de ses croyances religieuses « tient à la conviction que les intuitions fondamentales de sa foi se trouvent aussi au cœur de toutes les autres religions. En d'autres termes, la 'croyance autre' fait toujours partie de la sienne »<sup>373</sup>. D'autres fois, des interrogations surviennent à propos de l'universel occidental de par la tension congénitale, depuis la Révolution française, entre les Droits humains d'un côté et la Nation de l'autre, tension qui est mise en contraste avec ce qui est à l'œuvre dans l'Umma, profondément anti-nationaliste, et favorable à une conception bien plus universaliste des univers politiques. Il est presque inutile de le dire : face à ces dynamiques et frictions civilisationnelles, les technosciences sont plus que jamais l'espéranto commun – et constraint – du monde.

Mais si importants qu'ils soient, ces débats ne sont pas uniques. Par une voie quelque peu surprenante, la dynamique des civilisations repose la question du bonheur dans l'histoire. Décrétée idée neuve par Saint-Just en pleine Révolution française, la promesse de bonheur dont la modernité occidentale fut porteuse vacille. Le bonheur se trouve-t-il en Occident ? Après des décennies d'études montrant la complexité de la relation entre richesse matérielle et bonheur personnel, le doute s'installe. Lorsque les habitants de bien des pays pauvres se déclarent en moyenne plus heureux que les Étatsuniens, s'impose *aussi* parmi une multitude de questions une interrogation de nature proprement civilisationnelle. Elle secoue la civilisation occidentale de l'intérieur (critiques de l'abondance consumériste, décroissance, philosophies de la quête du bonheur par autolimitation), mais suscite aussi, en dépit de l'attrait dont jouit toujours *l'Occidental Way of Life*, des critiques civilisationnelles d'un tout nouveau genre.

---

372. L'universel occidental viendrait du désir d'articuler un universalisme logique et un universalisme de valeurs (autour des impératifs de l'action formelle d'Emmanuel Kant), là où par exemple l'Inde ou l'Islam auraient tendance à séparer ces deux ordres. Cf. Jullien F., *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre cultures*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008, p. 112.

373. Kakar S. & Kakar K., *op. cit.*, p. 177.

En résumé : en perdant le monopole de l'industrialisme, l'Occident est redevenu une civilisation parmi d'autres. La fin du privilège – et de la supériorité – qui lui sont accordés marque un retour à ce qui a été la dynamique concurrentielle courante des civilisations dans l'histoire.

## **Les expériences de désenchâssement**

Une autre grande nouveauté contemporaine ne provient pas tant de l'expansion de l'expérience de la modernité à proprement parler que de la prise de conscience un peu partout dans le monde de la force et de la similitude structurelle des expériences d'individus désenchâssés, c'est-à-dire dont le sentiment est de ne pas être pris dans une totalité et tenu par elle.

### **De l'expérience de la modernité, des individus désenchâssés**

[1.] Une courte digression s'impose. Dans le récit hégémonique de la modernité occidentale on a associé fortement derrière la polysémie de la notion de « modernité » tout d'abord un type sociétal (société industrielle ou informationnelle), ensuite un modèle de changement (modernisation), un mouvement culturel (modernisme), puis une période historique (les temps modernes), un esprit intellectuel (les Lumières, ethos scientifique) *et enfin* une expérience inédite. Cette dernière dimension n'a été ainsi le plus souvent reconnue que comme une conséquence des dimensions précédentes. Que se passe-t-il lorsque les éléments faisant bloc autour de la modernité occidentale se dissocient ? L'expérience de la modernité s'autonomise et donne forme à une diversité d'expériences de désenchâssement (ou de désencaissement)<sup>374</sup>.

Être moderne a longtemps supposé d'avoir conscience d'appartenir à un temps spécifique et cela a déjà été une des grandes lignes de séparation entre le Moyen Âge et la Renaissance, mais a surtout signifié vivre dans une société profondément marquée par la rupture des grandes Totalités (religieuses, politiques, culturelles). Dans le cadre spécifique des sociétés modernes occidentales, Marshall Berman a bien signalé le fait que l'expérience de la modernité condense une grande variété de visions et d'idées, faisant des individus à

---

374. Pour des raisons stylistiques, les deux mots étant « difficiles » nous les emploierons indifféremment tout au long de l'ouvrage.

la fois les sujets et les objets de maints processus structurels de transformation ; il y va d'une expérience matricielle de soi et du monde<sup>375</sup>. Georg W.F. Hegel l'a bien cernée comme prise de conscience des conséquences induites par la double révolution politique et industrielle moderne. Le cœur de la civilisation moderne, indissociablement conscience et expérience, réside donc dans la fin de la religion en tant qu'économie générale du monde, ouvrant sur une conception qui accorde une place civilisationnelle tout à fait spécifique à l'individu comme en attestent les apparitions des théories modernes de la connaissance (rationalisme ou empirisme), de la vision libérale de l'État puis de la Déclaration universelle des droits humains, de l'expression subjective dans l'art, de la liberté de conscience religieuse et la centralité normative de l'autonomie individuelle. À la base de toutes ces manifestations se trouve l'idée d'un individu désenchassé de la Totalité.

Ce qui est nouveau, c'est la généralisation des expériences de désinser-  
tion : cette réalité pourtant longtemps commune à bien des individus par le monde, mais non reconnue en tant que telle, tend désormais à s'exprimer à partir de formes de *conscience* davantage communes. Il s'agit là d'ailleurs d'une question majeure que signale l'importance des changements conceptuels auxquels nous constraint notre époque. L'expérience de désenchaissement des individus est une épreuve fort ancienne. Les religions ont eu tendance à donner des interprétations plurielles de ces expériences de désencastrément (péché originel, visions eschatologiques, doutes métaphysiques) et, d'une manière ou d'une autre, à les inscrire dans un temps et à partir de dimensions (âme, spiritualité, énigmes) largement extra-mondaines. Les temps modernes ont été le théâtre d'interprétations plus ou moins *historicisées* de ces situations de désenchaissement. La philosophie politique moderne d'abord, puis les sciences sociales ont ainsi souligné les manières dont, au niveau de l'expé-  
rience, les rythmes et la profondeur des changements produisaient une sépa-  
ration entre le passé et le présent, la tradition et la modernité. Si bien des individus, et à différentes périodes, ont été frappés et déstabilisés par les bouleversements du monde, c'est seulement dans les temps modernes qu'aurait vu le jour une forme de conscience particulière, octroyant un poids majeur à

---

375. Berman M., *All That is Solid Melts Into Air*, New York, Simon and Schuster, 1982, p. 16.

la vie sociale elle-même et à l'histoire, à l'heure de rendre compte des expériences de désencaissement. L'écart entre l'individu et le monde (mais aussi entre les individus et les collectifs) n'est plus seulement – ou principalement – pensé en termes religieux, mais comme la conséquence d'un éventail large de processus sociaux. Les états existentiels sont cernés à partir d'une perspective historique. Autant dire que ces désajustements et ces états intérieurs, communs à bien d'autres périodes historiques, ont reçu une interprétation spécifique dans le temps modernes puisqu'ils ont été saisis comme le fruit de bouleversements *historiques*. C'est dans ce sens que la modernité – la condition sociale moderne – est une époque existentielle<sup>376</sup>.

Or les expériences de désencaissement ont été larges, plurielles et fréquentes dans l'histoire. Loin de la modernité occidentale, pensons aux vaincus de la conquête espagnole en Amérique ou bien à l'esclavage des Noirs, où un nombre considérable d'individus ont connu une expérience cataclysmique de désenchaînement – l'expérience extrême de la fin d'une Totalité, la fin de « leur » monde. À cet égard, une analogie peut être établie avec les bouleversements qu'ont vécus les premiers ouvriers en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>377</sup>. Or tant que la modernité fut considérée comme un bloc, le caractère *commun*, le fil liant toutes ces expériences indissociablement historiques et existentielles, n'a pu être reconnu. Désormais cela est non seulement possible, mais indispensable.

Le point est fondamental. Si les penseurs modernes occidentaux ont donné d'importantes interprétations de l'expérience de désencaissement (du fait de vivre, par exemple, dans un entre-deux), ils n'ont pas été les seuls à le faire. Ailleurs aussi, et en partie à cause des phénomènes semblables (souvent induits par des interdépendances réciproques et hiérarchisées), des interprétations similaires – ou en tout cas analogues – ont vu le jour. Certes, parfois il a davantage été question de la restauration du passé que de la construction du futur, mais ne l'oubliions pas, cette situation a *aussi* été celle du mouvement ouvrier naissant en Angleterre.

---

376. Martuccelli D., *La Condition sociale moderne*, op. cit. et *Sociologia dell'esistenza*, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2017.

377. Thompson E.P., *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1988 [1963].

Comme on va le préciser, bien des crises existentielles modernes renvoient à des expériences qui ne sont pas nécessairement nouvelles ou originales, mais *leur intensification* et leur *généralisation* à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle exigent de les aborder autrement. Certes, répétons-le, en Occident moderne, l'expérience du désenclavement est inséparable d'une grande question indissociablement sociétale et existentielle, bien traduite par l'incroyable permanence du sentiment des modernes de vivre dans une époque charnière et d'éprouver une rupture historique inédite. Les modernes ont l'impression constante de passer par une interminable phase de transition où meurt l'ancien monde et où le nouveau tarde à naître. Il y va même de l'humus commun de la pensée sociologique moderne<sup>378</sup>.

Or, si l'intensité de cette expérience dans les temps modernes n'est pas sujette à caution, ce qui frappe en revanche est la difficulté des sciences sociales à reconnaître des similitudes avec le parcours de tant d'autres individus ou collectifs avant et ailleurs. Tous ont été frappés par le vertigineux mouvement du monde. Et partout on a assisté à la production des récits tentant souvent avec ambivalence de décrire et expliquer, d'énoncer et de dénoncer ces expériences de désenclavement.

[2.] Tel est le nouveau scénario : un peu partout il s'agit de reconnaître diverses expériences de désenclavement, plus ou moins historicisées, entre les individus et le monde. Partout et y compris par des voies spirituelles, les dimensions anthropologiques et existentielles prennent du poids par rapport aux Totalités.

L'épreuve de la crise humaine, fruit d'une désorganisation collective ou d'un vide intérieur non rempli par la société, précède largement l'avènement de la modernité elle-même<sup>379</sup>. La conscience et l'expérience du désenclavement ne sont pas spécifiques à la modernité. Elles la précèdent largement,

---

378. Martuccelli D., *Sociologies de la modernité*, Paris, Éditions Gallimard, 1999.

379. Pour une présentation historique des diverses crises humaines de l'Antiquité aux temps modernes, à partir de lectures avant tout idéologiques ou philosophique, cf. Ferrater Mora J., *El hombre en la encrucijada*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1952 [1948] ; Barel Y., *La Société du vide*, Paris, Éditions du Seuil, 1984. Peter Wagner s'est efforcé, par exemple, de classer les différentes anxiétés induites par l'expériences de rupture et de nostalgie : celle d'un ordre cosmologico-religieux, celle d'une pathologie de l'âme (la mélancolie), celle d'une attitude les tournant résolument vers le présent et l'avenir. Cf.

tenant la forme d'un écart entre le monde d'ici-bas et la cité céleste ; et d'autres fois, celle d'un désaccord entre l'individu (« hors du monde »), en fait entre quelques individus exceptionnels et rares, et la société. Dans cette continuité historique, les temps modernes amènent une *rupture* en rendant compte des expériences de désenchaissement massivement et même exclusivement en termes de conséquences des changements structurels. Elles sont ainsi ramenées à la différenciation structurelle : l'économie capitaliste, l'échange monétaire, la métropole, la consommation, les industries culturelles ; d'autres fois, sans leur donner la consistance théorique qu'ils méritent, les analyses mobilisent bien d'autres phénomènes – immigration, colonialisme, ouverture commerciale forcée d'un pays, aliénation marchande, ou encore large famille d'épreuves personnelles et sociales vécues sur un registre proprement subjectif et alimentant des formes de prise de distance avec le monde ou des sentiments d'étrangeté à son endroit. Cette liste laisse entrevoir dans sa banalité l'inflexion du regard à réaliser : les expériences de désencaissement sont – et ont été – l'aboutissement d'un nombre très important de processus, souvent associés à la modernisation. Mais ce type de récit n'épuise pas et ne rend pas compte de la diversité des expériences des individus désenchaînés. Rien ne montre mieux cela que les manières dont le féminisme, dans toutes ses variantes, a su rendre compte de la spécificité et de la pluralité de l'expérience de désencaissement des femmes au long de l'histoire, phénomène irréductible à la seule histoire de la modernité occidentale.

### Tensions et hybridations

[1.] Pour cerner l'importance heuristique des expériences de désenchaissement et le travail critique auquel elles contraignent, il peut être fructueux d'associer les récits œcuméniques de la modernité occidentale aux récits critiques des études postcoloniales. Sans qu'elles ne communiquent entre elles – sans intercitations, sans conscience de la similitude des questions et des réponses – l'expérience du désencaissement n'a cessé d'être l'objet d'interrogations

---

Wagner P., *Theorizing Modernity*, London, Sage, 2001, chapitre 4 ; cf. aussi Martuccelli D., *La Consistance du social*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005 et *La Condition sociale moderne*, op. cit.

communes depuis longtemps. Mais elle l'a été à partir de deux logiques quelque peu différentes : la tension et l'hybridité.

Dans le récit canonique moderne occidental, ces expériences ont été surtout cernées à partir de la logique de la *tension*, aspect bien visible dans les analyses de l'expérience de la modernité occidentale (de Georg Simmel à Max Weber, voire via la contradiction chez Karl Marx). Pris dans le maelstrom du monde, les individus ont dû trouver une articulation personnelle à l'aide de matériaux collectifs, afin de parvenir à vivre la passion et la raison, à juguler la rationalisation et le communautarisme, ou à faire face à des orientations culturelles diverses. Cependant, notons qu'il ne s'agit pas là d'une situation de tension qui serait exclusive à la modernité occidentale. On a pu constater dans bien des sociétés non occidentales la présence de normativités différentes déstabilisant plus ou moins en profondeur les individus. Si cela n'a pas été davantage reconnu, ou seulement de manière ponctuelle pour quelques-uns dans des moments de crise aiguë, c'est que, en dehors des sociétés modernes occidentales bien entendu, l'enchâssement des individus (dans la communauté, la tradition, l'holisme...) était censé être ferme et total.

Or, même en pleine période d'hégémonie du récit occidental moderne, il a été impossible de nier la force et la diversité des expériences de désenchaînement ailleurs dans le monde. Les sciences sociales les ont reconnues, mais avec un regard quelque peu différent, c'est-à-dire sous la modalité d'une logique d'*hybridation*. Si celle de la tension souligne plutôt le caractère endogène des forces ou des orientations contradictoires en action, la logique de l'hybridation souligne plutôt la présence de facteurs externes. Rien d'étonnant alors à ce que l'on trouve souvent cette logique à l'œuvre dans des groupes dominés ou des situations de forte politisation de la tradition d'un pays, comme au Japon sous Meiji<sup>380</sup> ou dans l'Estado Novo au Brésil, lors de l'invention de l'idée d'une civilisation brésilienne dans les années 1930<sup>381</sup>. Ou encore dans une liste extensible presque à volonté d'hybridations plus individualisées engendrées par l'immigration, phénomène très ancien<sup>382</sup>, qui a toujours contraint les individus à un travail d'articulation problématique entre

---

380. Pons Ph., *op. cit.*, p. 46.

381. Freyre G., *Maitres et esclaves*, Paris, Éditions Gallimard, 1978 [1933].

382. Garcia D. & Le Bras H. (s/s la dir. de), *Archéologie des migrations*, Paris, Éditions La Découverte, 2017.

eux et le monde environnant. Subie ou voulue, fuite ou exploration, l'expérience du départ (exil, esclavage, émigrations, voyages) n'a cessé de donner forme à des expériences de désenclastrement.

Mais c'est sans doute la grande catégorie des études postcoloniales à laquelle nous avons déjà fait référence, celle de la double conscience, qui rend le mieux compte de l'importance des expériences de désenclastrement dans les sociétés non occidentales ou chez des acteurs subalternes. La double conscience décrit une grande expérience de soi : le fait de parler de soi et de se regarder comme un étranger ; la définition même d'une expérience historique de désenclastrement. Mais malgré sa force, elle n'est pas un destin. Confronté à une situation d'hybridation au cœur de la Révolution Meiji mais avec d'autres ressources, Yukichi Fukuzawa exprime avec force et en conscience le privilège en tant qu'intellectuel japonais de l'ère Meiji d'avoir « deux vies » et de réunir en lui « deux expériences complètement différentes »<sup>383</sup>. L'hybridité culturelle n'est pas à ses yeux un obstacle mais une ressource pour une expérience enrichie du monde.

Inutile de le dire, ce ne fut pas le cas de tous. S'agissant des individus désenclassés, le poids de l'esclavage ne peut être négligé : non seulement les esclaves, notamment africains, constituent un contingent d'individus débarquant dans les possessions atlantiques de Grande Bretagne bien plus important que celui des Européens (entre 1630 et 1780), mais ce fait démographique constraint a donné forme à ce que Achille Mbembe appelle une « transnationalisation de la condition nègre » en tant que moment constitutif de la modernité trouvant dans l'Atlantique son lieu d'incubation<sup>384</sup>. Thématique fort bien analysée aussi par Paul Gilroy autour d'un *Atlantique noir* rempli d'individus à itinéraires désenclassés<sup>385</sup>.

---

383. Fukuzawa Y., *La Vie du vieux Fukuzawa racontée par lui-même*, Paris, Éditions Albin Michel, 2007 [1898].

384. Mbembe A., *Critique de la raison nègre*, Paris, Éditions La Découverte, 2015 [2013], pp. 30-31.

385. Gilroy P., *L'Atlantique noir*, Cahors, Éditions Kargo, 2003 [1993]. Ce qui invite à sortir des binarismes du type colonial/postcolonial au profit d'une série de lectures croisées, latérales, transversales, diasporiques, cf. Hall S., « Quand commence le postcolonial ? Penser la limite », *op. cit.* C'est dans ce sens qu'il faut lire *Atlantique noir* de Paul Gilroy et

L'idée de la discordance des temps (en fait, de la coexistence d'une diversité culturelle au sein d'une même société) mérite une mention particulière : souvent mobilisée dans les temps modernes, elle est très loin d'être une spécificité occidentale. Pourtant, c'est bien dans les temps modernes que la conscience de cette discordance s'impose comme une grammaire pour rendre compte de la spécificité de sociétés éventrées par l'histoire et soumises à « une multiplicité de temps, de rythmes et de rationalités », que ce soit pour décrire la situation actuelle en Afrique sub-saharienne<sup>386</sup> ou l'histoire de la modernité occidentale au XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>387</sup>. Partout il est question d'individus désenchâssés. Et d'expériences irréductibles à l'analyse de la condition moderne donnée par le récit hégémonique occidental.

[2.] Insistons sur l'importance de l'hybridité. Malgré l'évidence historique – y compris lors du processus d'invention des Nations modernes et de la force de l'emprunt entre civilisations – ce n'est que dans les pays non occidentaux (ou dominés) que cette notion est devenue un mode narratif important de l'histoire – c'est-à-dire une manière de souligner la spécificité qu'a suscitée la disjonction entre les processus d'industrialisation, l'impérialisme ou l'urbanisation dans ces sociétés. Ce qui frappe tout au long de l'histoire est la forte récurrence des processus d'hybridité entre civilisations. L'important ne réside pas dans ce processus lui-même, phénomène historique assez généralisé, ni même dans les représentations collectives forgés à l'issue des contacts – voulus ou subis – entre civilisations, mais plutôt dans la fonction spécifique octroyée ou non à l'hybridité à l'heure de théoriser les expériences de désenchaînement.

Il faut ici évoquer très rapidement le contraste entre les États-Unis et l'Amérique latine. Dans le premier pays, tour à tour conçu comme coupé des traditions européennes ou à l'inverse comme un fragment créatif de l'Europe, le travail identitaire se déplace du mythe des origines vers celui de la frontière (formulé par Frederick Jackson Turner en 1893) : c'est dans la frontière, grâce à elle et aux tensions qu'elle suscite, que s'est inventé le grand récit de l'individualisme désenchassé américain. En vif contraste avec cette situation, les Latino-américains ont forgé un puissant récit identitaire autour de la logique

---

ses analyses de l'expérience plurielle des Noirs entre l'Afrique, l'Amérique du Nord et les Caraïbes.

386. Mbembe A., *De la Postcolonie*, Paris, Éditions Karthala, 2004 [2000], p. 21.

387. Charle Ch., *Discordance des temps*, Paris, Éditions Armand Colin, 2012.

de l'hybridité (comme à leur façon les Japonais, les Indiens ou les Iraniens), autour en fait d'une hybridité particulière, celle du métissage et de l'impossible articulation entre culture indigène et culture occidentale. Ce thème, avec ses fonctions identitaires, est récurrent depuis la conquête espagnole. Cependant la figure du métissage est trompeuse. Lu à partir des expériences des indigènes, le processus ne se réduit pas à la fin de leurs identités ; il est davantage question de ses prolongements en termes d'ouverture, redéfinition, redéploiement, mais aussi bien sûr de domination, résistance ou amputation. Au point que dans certaines études, on entend tout simplement par hybridation la manière dont « les indigènes produisent leurs propres formes de modernité »<sup>388</sup>.

En fait, derrière l'hybridation, on peut mettre au jour une diversité de stratégies (créolisation, réarticulation) par lesquelles la modernité technique (ou culturelle) s'insère dans l'historicité des indigènes. Marshall Sahlins parlera même d'une « indigénisation de la modernité » : les manières à partir desquelles les logiques et produits occidentaux sont inclus dans les paradigmes indigènes<sup>389</sup>. Des versions longtemps tragiques de l'histoire se trouvent dès lors mises en tension avec d'autres récits, où la reconnaissance de l'agentivité des indigènes marque une autre manière de décrire, de façon moins unilatérale que par le passé les processus de métabolisation culturelle.

Mais l'hybridité n'est nullement une spécificité des indigènes de l'Amérique latine. Chez Takeuchi Yoshimi, c'est « le couple résistance-reconversion » qui constitue l'axe central de l'analyse de la modernisation<sup>390</sup>. En fait, si la force de la tradition de l'hybridité en Amérique latine est bien connue, il en existe aussi une longue au Japon (et également en Iran ou en Inde), qui débute bien avant les temps modernes et insiste sur les capacités du pays à s'adapter et à adopter des éléments culturels étrangers tels que l'écriture, l'architecture, la pensée confucéenne ou le bouddhisme. La civilisation

388. Pitarch P. & Orobio G., « Prefacio » in Pitarch P. & Orobio G. (eds.), *Modernidades indígenas*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2012, p. 9.

389. Sahlins M., *Des îles dans l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard/Seuil, 1989 [1985].

390. Fauconnier B., « Résistance, reconversion et critique du processus de modernisation du Japon chez Takeuchi Yoshimi » in *Japon pluriel*, n° 8, Mas de Vert, Éditions Philippe Picquier, 2011, p. 312.

nippo-chinoise et l'âge d'or du Japon ancien sont inséparables de la forte métabolisation culturelle d'éléments venant de la Chine (classiques chinois, calligraphie, peinture, architecture, institutions)<sup>391</sup>. Ici comme ailleurs, les processus d'hybridation n'ont jamais cessé d'être chargés de passions, au point que bien des siècles après son adoption, la nécessité d'abandonner la culture chinoise a été évoquée en vue de suivre une voie nationale proprement japonaise<sup>392</sup>.

Des logiques de tension et d'hybridation comme expériences de désenCASTREMENT sont également repérables du côté des croyances. Que ce soit l'ancienne et difficile expérience d'incroyance dans un monde de croyance – celle de Rabelais<sup>393</sup> – ou à l'inverse, l'expérience contemporaine d'être croyant dans un monde d'incroyance<sup>394</sup>, ou encore et plus largement, la nécessité de vivre sa foi dans un monde soumis à une concurrence d'orientations diverses, il est chaque fois question d'individus désenchaînés de manière différente. La plupart des croyants dans le monde actuel sont contraints de trouver une interprétation qui, tout en reconnaissant l'autorité des textes sacrés, n'en intègre pas moins d'autres interprétations non littérales.

En résumé, l'expérience du désenchaînement s'affirme largement partagée dans le monde contemporain. Que l'on puisse ou non parler de condition moderne globale, il est indéniable que la réalité d'individus désenchaînés, du fait de l'explosion des villes – puisque désormais, pour la première fois de son histoire plus de la moitié de la population mondiale est urbaine –, est commune et massive dans le monde d'aujourd'hui. Mais ces individus rendent compte d'une expérience relativement commune sous des modalités politiques, économiques et culturelles bien diverses. La pluralité ordinaire des orientations culturelles présentes dans toute société (phénomène accentué par les migrations, ou l'essor numérique) et la transformation universelle des modes d'enchâssement des individus dans leurs collectifs, à la suite de profondes modifications au niveau de la solidarité, généralisent une expérience du monde longtemps circonscrite et cantonnée à la modernité occidentale. Le changement existe et – a existé – dans toutes les sociétés, mais dans bien des

---

391. Braudel F., *Grammaires des civilisations*, op. cit., p. 389.

392. Pena de Matsushita M., op. cit., p. 133.

393. Febvre L., op. cit.

394. Taylor Ch., *L'Âge séculier*, op. cit.

endroits et pendant longtemps il a été jugulé grâce à des représentations collectives qui affirmaient – et construisaient – l'immuabilité des collectifs. À l'intérieur de ces univers sociaux (communauté, tradition, holisme), tous les individus étaient cernés et ont dû se cerner comme encastres. C'est cette ancienne matrice narrative qui se révèle désormais de plus en plus incapable de rendre compte des expériences des individus.

Ailleurs et avant cette civilisation, le récit hégémonique moderne occidental disait de la réalité des individus déenchaînés qu'elle ne pouvait être le sort que de quelques figures exceptionnelles (ou infâmes). Elle est désormais devenue, et souvent indépendamment des processus spécifiques de la modernité occidentale, une expérience massive dans le monde contemporain. Partout les individus sont de plus en plus confrontés pour des raisons indissociablement actives et passives, aux affres de cette expérience. En bref, si tous les modernes ont été – et sont – des individus déenchaînés, tous les individus contemporains déenchaînés ne peuvent être cernés dans les termes de la modernité occidentale.

\* \* \*

Toutes les dimensions de ce que le récit de l'hégémonie occidentale moderne avait amalgamé comme une série de nécessités historiques en viennent donc à suivre des chemins différents. Certains pays ont pu s'approprier *l'industrialisme* sans que cela entraîne une inévitable occidentalisation. De ce fait, la civilisation occidentale (ses racines chrétiennes, ses valeurs, surtout ses institutions...) a cessé d'être conçue comme un vecteur indispensable de la puissance – et le monde actuel s'éloigne désormais des projets explicites et forcés d'occidentalisation comme ceux qu'ont jadis connu la Russie, la Turquie ou l'Iran. Le monde redécouvre sa grammaire historique autour d'une pluralité des *civilisations*. Enfin, l'épreuve de *désenchaînement*, à savoir le sentiment de vivre dans un univers traversé par une profonde rupture entre l'objectif et le subjectif, longtemps théorisée comme un trait exclusif de la modernité occidentale, connaît partout dans le monde des évolutions et des involutions historiques inédites qui mettent à mal la plupart des présupposés du récit hégémonique occidental moderne. Il faut ainsi, au-delà de tout holisme, comprendre l'importance croissante des individus dans le monde.

C'est à l'aune de ces trois transformations (industrialisme, civilisations, désenclavement) et de leurs respectives évolutions que nous aborderons la prochaine et dernière étape de notre étude.

## Chapitre 5

# Une *brève* cartographie du monde contemporain

NOUS ARRIVONS À LA fin du périple. Reconnaissons-le alors : dans le monde actuel, les interprétations globales sont un domaine de conflits. Et sur ce registre, plutôt que le vide, c'est déjà le trop plein qu'on observe. Le monde regorge de représentations d'avenir, de la société du risque à la catastrophe écologique, de la crise de l'État providence au triomphe du néolibéralisme, de la guerre des civilisations à la globalisation, sans oublier des visions plus anciennes toujours en vigueur, comme la marchandisation du monde. Auxquelles s'ajoutent d'autres plus géopolitiques, comme l'accentuation d'une dérive des continents entre les États-Unis, en fait un pôle anglo-saxon, et l'Europe, en fait l'Allemagne et la France, ou l'instauration d'une nouvelle hégémonie mondiale sous l'égide de la Chine et en confrontation avec les États-Unis, ou encore la vision d'un monde multipolaire. Toutes ces représentations ne sont pas nouvelles ; elles s'inscrivent dans la division millénaire du monde en civilisations.

À partir des thèmes développés dans les chapitres précédents et comme compréhension schématique parmi d'autres, on peut proposer une autre cartographie du monde. Si toutes les civilisations, chacune des sociétés en fait, sont traversées de manière spécifique par les trois dimensions différencierées dans le chapitre précédent (essor de l'industrialisme, enjeux civilisationnels,

désenclassements individuels), il est possible, dans un souci avant tout pédagogique, de distinguer quatre grandes configurations<sup>395</sup>.

### Modernités *occidentales multiples*

Première remarque : la thèse des modernités multiples est particulièrement juste pour ce qui concerne les pays occidentaux. Se présentant comme une théorie générale, elle ne constitue en fait qu'une interprétation régionale. On aurait tort de voir dans ce commentaire une remarque péjorative. Au contraire, c'est une thèse qui constraint enfin les sociologues à reconnaître ce qu'ils ont toujours su d'un point de vue historique tout en le mésestimant d'un point de vue analytique – l'existence au cœur de la civilisation moderne occidentale de différences majeures entre les expériences nationales.

Mais partons de la nouvelle donne. Du fait de la croissance des autres régions, le poids de l'Europe dans le monde a baissé : en 1900, elle représentait 26% de la population mondiale et 45% du PIB mondial ; à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, elle ne représentait que 13,5% de la population et 26% du PIB global<sup>396</sup>. Objectivement sa part dans le monde a décrue. Pourtant, tout au long du XX<sup>ème</sup> siècle, la suprématie américaine souvent conçue comme prolongement de la suprématie européenne a permis de différer le bouleversement que le monde actuel constraint à penser et à accepter. Les débats contemporains sur la situation et l'avenir de l'Europe sont fort différents de ceux qui se sont exprimés au début du XX<sup>ème</sup> siècle<sup>397</sup>. Si autrefois la fin de la domination européenne a pu être lue comme celle du progrès en général, ce sentiment a été contré par l'expansion américaine<sup>398</sup>. C'est de moins en moins le cas. L'éloignement des deux rives de l'Atlantique se précise.

---

395. L'objectif de ce chapitre n'étant autre que de présenter les grands axes d'une boussole analytique, nous nous limiterons à évoquer rapidement et sans aucune exhaustivité quelques cas nationaux ou régionaux.

396. Berend I.T., *Europe since 1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, épilogue.

397. Charle Ch., *op. cit.*, pp. 341-343.

398. Wagner P., *Sauver le Progrès*, Paris, Éditions La Découverte, 2016, p. 122.

## L'Occident et les deux rives de l'Atlantique

[1.] Une relative accalmie lors du passage de l'hégémonie mondiale de la Grande-Bretagne aux États-Unis dans la première moitié du vingtième siècle<sup>399</sup> avait permis pendant ses premières décennies, malgré la crainte et même l'amertume de quelques intellectuels européens, de continuer à concevoir l'Occident comme terre promise de la modernité. Le passage de témoin d'une puissance à l'autre s'est opéré non seulement sans guerre directe, comme dans le cas des autres grandes transitions historiques précédentes (dont l'histoire européenne est un cas d'école), mais à l'aide d'une alliance militaire entre Anglais et Américains. La relève américaine comme porte-étendard de la modernité occidentale a permis à l'époque de ménager, non sans vifs *débats* et profondes blessures, la fierté historique des Européens.

Mais progressivement des enjeux géopolitiques soulignent à leur façon la diversité de l'Occident. Dans les nouvelles concurrences pour l'hégémonie mondiale, la place de l'Europe est plus incertaine, face à une Amérique qui accentue ses différences avec l'Europe et dans un Occident qui affronte la montée d'hégémonies non occidentales<sup>400</sup>. Sans négliger la force des différences entre Américains et Européens dans le passé (dont atteste une importante littérature depuis Alexis de Tocqueville), le XX<sup>e</sup> siècle a néanmoins vécu sous l'imaginaire d'une modernité occidentale. Certes, depuis Antonio Gramsci ou l'École de Francfort, l'américanisme a été théorisé – et critiqué – comme une variante outre-Atlantique de la modernité occidentale, mais on s'est souvent gardé d'extraire toutes les conséquences que cela entraînait pour la conceptualisation même de la modernité, au-delà de quelques considérations générales sur l'expansion de l'*American way of life*, ou du pragmatisme comme vision culturelle dominante de l'époque. La « dérive des continents », comme l'a dénommée Marcel Gauchet<sup>401</sup>, a pris une toute autre ampleur

---

399. Arrigui G., *op. cit.*

400. Ce sentiment est à replacer et comprendre dans toute sa complexité ; si l'UE est toujours la première zone économique du monde (malgré ses limites en termes d'innovation), ses capacités politiques et militaires sont en revanche infiniment moindres que celles des États-Unis.

401. Gauchet M., « La dérive des continents » in *La Condition politique*, Paris, Éditions Gallimard, 2005, pp. 385-403.

depuis la fin du siècle dernier et elle entraîne un travail d'analyse et de différenciation infiniment plus poussé entre les modernités occidentales.

Si les réflexions sur la modernité n'ont jamais été identiques des deux côtés de l'Atlantique (il suffit de penser à la célèbre question de Werner Sombart : « Pourquoi le socialisme n'existe-t-il pas aux États-Unis ? »), la différenciation en cours est plus significative, sinon forcément au niveau des faits (la situation était sensiblement plus obscure dans les années 1930), mais au niveau des horizons qui s'écartent désormais des deux côtés de l'Océan. Les projets de puissance diffèrent radicalement. Si les Américains sont toujours portés par l'imaginaire du destin manifeste – en dépit d'inflexions repérables y compris dans la pensée géopolitique américaine<sup>402</sup> –, les Européens sont assaillis par des sentiments bien plus ambivalents envers une histoire et une projection géopolitique qui ne se déclinent pas de la même manière chez les Allemands, les Anglais ou les Français, sans parler des citoyens de l'Europe du Sud ou de l'Est. Et derrière cette question, il y a la prise de conscience d'une Union Européenne dans laquelle ne convergent pas Europe de l'Ouest et de l'Est, ni Europe du Sud et du Nord, mais en fait d'une entité traversée par des tendances contraires à l'intégration ou la séparation<sup>403</sup>, avec en lame de fond l'enjeu des nations. Face à cette évolution, Christian Grataloup le remarque « aujourd'hui, parmi les grands récits 'continentaux' qui s'affirment (chinois, indien, latino-américain, arabe, africain, états-unien), le plus mal placé est sans doute l'european »<sup>404</sup>.

La thèse des modernités *occidentales* multiples invite à une réécriture dont la raison et l'intérêt peuvent être exprimés facilement : la modernité

---

402. Pour une analyse critique des grands textes de la géopolitique américaine dans les dernières décennies, cf. Anderson P., *Comment les États-Unis ont fait le monde à leur image*, Marseille, Éditions Agone, 2015, pp. 181-267.

403. L'écart est à comprendre sur une longue durée : revenant sur le retard relatif de l'Europe de l'Est sur l'Europe de l'Ouest, l'historien Ivan Berend (*op. cit.*) souligne que le niveau de revenu par habitant était en Europe centrale et de l'Est à 59% celui de l'Occident en 1820, à 46% en 1913, 51% en 1950 et à 40% en 1989, avant de connaître un écart encore plus important dans la dernière décennie du XX<sup>e</sup> siècle.

404. Grataloup Ch., *Faut-il penser autrement l'histoire du monde ?*, Paris, Éditions Armand Colin, 2011, p. 127.

occidentale n'a jamais été une tradition unique, mais plutôt un espace de tension entre divers grands versants qui n'ont jamais cessé de se jauger.

[2.] Il est de plus en plus indispensable de différencier sociologiquement les États-Unis et l'Europe avec toute la profondeur requise. La modernité états-unienne prend d'autres visages que la modernité européenne, qu'il s'agisse du rapport à la guerre depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale et de l'importance outre-Atlantique d'un complexe militaro-industriel concentrant presque la moitié des dépenses mondiales en armement, qu'il s'agisse des modèles d'État-providence, des relations entre les genres, des pratiques religieuses, bien entendu, mais aussi de plus en plus du droit international ou de conscience écologique.

En fait la différence des situations et des récits est peut-être tout simplement plus visible et audible aujourd'hui. D'autant que les sciences sociales aux États-Unis, davantage et autrement qu'en Europe, sont depuis longtemps très friandes de lectures sur l'exceptionnalité américaine. Les États-uniens, dans les représentations ordinaires aussi bien que savantes, ont presque spontanément recours à un ensemble de mythes pour rendre compte en termes de caractère national de leur exceptionnalité historique et leur hégémonie mondiale. Les grands items de leur histoire prennent ainsi une forme narrative particulière autour de la question de la frontière, des bases agraires de la démocratie, d'une société moins classiste et plus fluide que les sociétés européennes, de la *First Nation*, et autour bien sûr d'un individualisme intrinsèque. Tout en faisant partie – à la première place – de l'Occident moderne, les États-Unis n'ont jamais cessé, et jalousement, d'entretenir leur exceptionnalité nationale<sup>405</sup>.

Pourtant, et malgré la vigueur de ses discours, le récit hégémonique occidental moderne est longtemps parvenu à gommer les diversités. En fait, la transition hégémonique intra-occidentale (de l'Europe vers les États-Unis) a été plus lente dans les sciences humaines et sociales que dans l'économie, la politique ou la défense. Le pragmatisme, la philosophie éponyme de l'Amérique, pouvait encore être largement mésestimé par Émile Durkheim ou

---

405. D'ailleurs, on le néglige parfois, mais la vénérable tradition intellectuelle états-unienne du caractère national a été initiée par deux étrangers, français de surcroit, Hector St John de Crèvecoeur et Alexis de Tocqueville, avant de devenir un des grands piliers de l'identité et du récit national états-unien.

l'École de Francfort jusqu'au lendemain de la Seconde guerre mondiale ; à partir des années 1970 la situation s'inverse : une partie de la philosophie continentale (européenne) d'abord, puis la sociologie pragmatiste française, assument et revendiquent même leur filiation américaine.

Si la spécificité sociologique de l'Amérique a été très vite reconnue, en revanche ses particularités furent longtemps effacées au cœur d'une seule et unique grande théorie de la modernisation commune à toutes les sociétés occidentales. Même la thèse de la sécularisation et de la séparation entre l'Église et l'État mais surtout l'affirmation d'une baisse tendancielle de la pratique religieuse dans les temps modernes, pourtant très contestable s'agissant des États-Unis, furent acceptées comme évidence de sens. À l'époque, le pays qui domine la scène mondiale – les États-Unis – a parfois été vu comme une société marquée par le déclin du religieux. Ce n'est ni anecdotique ni surprenant : les grands Récits de l'histoire structurent en profondeur, même à l'encontre des faits, les interprétations sociologiques.

### L'Europe et l'Occident multiples

[1.] À l'intérieur de l'Europe cette fois, mais en tenant compte de la distinction précédente, il est important de reconnaître un double processus. D'une part, la mise en place d'une autre perception de ce qui fut l'histoire des Européens au XX<sup>e</sup> siècle<sup>406</sup>. D'autre part, et peut-être de manière plus conséquente, la nécessité de différencier diverses voies de la modernité européenne entre deux grands pôles, par exemple une modernité anglo-saxonne et une modernité latine qui, à la suite de leurs expansions coloniales réciproques, ont connu un tout autre devenir monde que la modernité alémanique ou flamande<sup>407</sup>. Cependant, si à la naissance de celle-ci, leurs forces respectives sont relativement en équilibre – ses origines premières pouvant même être plutôt trouvées sur le versant latin – dès le XIX<sup>e</sup> siècle, la modernité occidentale s'est déployée sous l'hégémonie anglo-saxonne. Son cœur même – individu, démocratie, égalité, marché, science, industrie, progrès, désenchantement... – est

406 . Kaelble H., « European Self-Understanding in the Twentieth Century » in Sachsenmaier D., Riedel J. & Eisenstadt S.N. (eds.), *op. cit.*, pp. 167-192.

407. Martuccelli D., « Les deux modernités occidentales et la géo-modernité actuelle » in *Revue internationale de philosophie*, 2017, vol. 71, n° 281, pp. 349-367.

bien sûr irréductible à un seul de ces deux versants, et pourtant dans sa consolidation et surtout dans son rayonnement international, leur poids respectif n'a pas été identique (à cause, bien sûr, du poids déséquilibrant des États-Unis au sein du monde anglo-saxon). D'où la possibilité d'une histoire de la modernité occidentale à plusieurs niveaux. Au niveau planétaire, du fait des projets coloniaux notamment en Afrique et en Amérique, la tension se structure entre modernité anglo-saxonne et modernité latine ; au niveau de l'Europe proprement dite, elle se structure surtout entre modernités allemande, anglaise et française. Sur bien des registres, les différents versants de la modernité occidentale ont suivi des chemins différents (protestantisme et catholicisme ; individualisme et humanisme ; types d'États-providence ; soucis de l'universel ; variantes des Lumières<sup>408</sup>).

La distinction précédente n'épuise pas, bien entendu, le travail de révision critique. Quoi qu'il en soit de la projection monde des deux grands versants de la modernité occidentale ou du plus grand rôle des trois pays au niveau de l'histoire moderne européenne, il est possible d'organiser en prolongement une autre configuration des modernités européennes actuelles à partir de cinq grands noyaux : une Europe alémanique, une Europe britannique, une Europe scandinave, une Europe slave et une Europe latine.

Leurs histoires et leurs poids respectifs sont très inégaux, autant en termes de population que de PIB, mais cela n'empêche pas de miser sur le rôle performatif possible d'une distinction de ce type. Non seulement parce qu'elle possède une certaine sédimentation historique, malgré d'importantes divisions dans chacune d'entre elles, mais surtout parce qu'elle propose une indispensable simplification cognitive à défaut de laquelle l'Europe ne peut pas se construire, comme entité culturelle et peut-être comme civilisation, à cause de sa diversité nationale. Dans l'attente de l'émergence – hypothétique – d'une identité européenne commune autour d'un projet constitutionnel ou civilisationnel s'ouvre pour l'analyse sociologique la voie intermédiaire d'une Europe qui forge son identité à partir d'une variété régionale maîtrisable. D'ailleurs c'est dans ce sens que travaille la classification des modèles d'État-providence

---

408. Enrique Dussel propose par exemple de distinguer à l'origine de la modernité occidentale une modernité espagnole et portugaise – qu'il dénomme *modernidad temprana* – qui, au XVI<sup>e</sup> siècle, aurait devancé les autres formes de modernité : anglaise, française, hollandaise ou allemande, plus tardives. Cf. Dussel E., *Política de la liberación*, op. cit.

distingués par Gosta Esping-Andersen et révisée depuis – puisqu'elle s'appuie sur des blocs régionaux au-delà des seules frontières nationales<sup>409</sup>. Rien n'empêche d'ailleurs, non plus, de construire d'autres catégorisations, comme certains s'y évertuent, afin de tenir compte des spécificités des pays de l'Europe de l'Est (l'« autre Europe » de Czeslaw Milosz ou de Milan Kundera) ou même autour des rives du Danube<sup>410</sup>.

Dans le contexte d'une autre thématique, déjà abordée dans cet ouvrage, celle de l'individualisme, on peut souligner l'importance de ces variantes de la modernité occidentale. Cette problématique est en effet un très bon fil conducteur pour souligner les différences, à condition de ne pas engager l'analyse dans la visée d'un modèle unique – celui de l'individualisme institutionnel – mais plutôt de s'intéresser à reconnaître la diversité des modalités normatives de représentation de l'individu. D'ailleurs on trouve déjà trace de cela au début du XX<sup>e</sup> siècle chez Georg Simmel avec sa distinction entre un individualisme latin et germanique, ou plus tard chez Norbert Elias avec l'analyse de la diversité des processus de civilisation en France, Angleterre ou Allemagne. Et la littérature sur la spécificité de l'individualisme états-unien est encore plus importante et affirmative. Pourtant, et même si la différence entre les traditions individualistes aux États-Unis et en Europe (et dans cette dernière, entre la diversité des individualismes français, anglais, allemand, italien) a été souvent reconnue, on en a rarement tiré vraiment les conséquences sociologiques qui s'imposaient<sup>411</sup>.

[2.] Les États-Unis, toujours aussi *geographically distant* du « centre » du monde (à l'intersection de l'Europe, l'Asie et l'Afrique), restent hyper-centraux par leurs technosciences et leur puissance d'innovation industrielle. Mais ils sont traversés par d'importants mouvements antimodernes qui visent

409. Esping-Andersen G., *op. cit.* Signalons que l'auteur fait la différence entre un État-providence libéral (anglo-saxon), social-démocrate (scandinave) ou corporatiste-conservateur (auquel il rattache la France et l'Allemagne) ; il ajoutera par la suite un modèle familialiste (pour l'Europe du Sud).

410. Magris Cl., *Danube*, Paris, Éditions Gallimard-L'Arpenteur, 1988 [1986].

411. Martuccelli D. & Singly F. de, *L'Individu et ses sociologies*, Paris, Éditions Armand Colin, 2018 ; Martuccelli D. & Rebughini P., « Italian Thought and Social Theory : thinking with « pre-modernity » beyond « post-modernity » » in *Thesis Eleven*, 2017, vol. 140, Issue 1, pp. 56-73.

à contester l'expérience du désenclassement propre à la modernité (la rupture de l'objectif et du subjectif) au nom de la religion, de la technique, de la nature, voire de la politique. La mutation de l'affirmation civilisationnelle états-unienne est profonde au milieu d'un éventail qui va des fondamentalismes religieux aux projets de la post-humanité, en passant par les visions de Gaia ou des nouveaux projets impérialistes, chacun d'entre eux mettant en question ce qui fut la grande rupture de la Totalité propre à la modernité occidentale. Quant à l'Europe, malgré les bouleversements politiques et les dépassemens industriels dont elle est l'objet devant d'autres régions du monde, elle semble pour l'instant s'inscrire toujours (tout en étant elle aussi parcourue par des mouvements antimodernes) dans la continuité des thématiques ouvertes par la rupture moderne de la Totalité.

Il est sans doute excessif de parler d'une fissure de la modernité occidentale, tant son unité se renforce toujours en contraste avec d'autres expériences du monde. Cependant, l'idée d'*une* civilisation moderne occidentale se répandant dans le monde à partir d'un foyer central commun (Europe et États-Unis) cesse d'être un récit évident. En bref, au milieu de différences croissantes en termes d'industrialisme, les États-uniens deviennent de plus en plus *Western* et les Européens de plus en plus modernement désenclassés.

## Nouvelles puissances industrielles

Dans le groupe précédent, les trois grandes dimensions dissociées du récit hégémonique moderne occidental – industrialisme, occidentalisme et désenclassement – tout en évoluant et s'articulant diversement selon les pays, sont vécues et narrées en continuité avec le passé. La situation est tout autre dans ce deuxième groupe. À proprement parler, il est possible de penser que sans l'évolution qui s'y est produite, nous serions encore pour beaucoup sous l'égide du récit hégémonique moderne occidental.

Au vu de l'histoire que nous avons évoquée dans les chapitres précédents, le « retour » de l'Asie marque une véritable révolution<sup>412</sup>. Mais cela au sens originel du terme « révolution », celui qu'il avait encore au XVII<sup>ème</sup> siècle, à

---

412. La notion d'« Asie » est tout aussi polysémique et polémique, sinon davantage, que celle d'« Occident ». Pour une critique de l'artificialité de la notion actuelle d'Asie et en vue d'un « continentalisme pluriel » ; cf. Spivak G.C., *Other Asias*, Oxford, Blackwell, 2008.

savoir l'idée d'une restauration après un cycle. Le Japon d'abord, la Chine ensuite, la Corée du Sud, puis d'autres « dragons » (Taiwan, Singapour) ou « tigres » asiatiques (Indonésie, Viêt Nam...) avec néanmoins d'énormes différences entre eux, sont parvenus à développer un véritable appareil industriel ou sont en train d'y parvenir.

Il est impossible de minimiser l'impact historique de ce changement. Au fond, comme on l'a vu, le récit hégémonique moderne occidental s'est assis sur un sentiment de supériorité garanti par un indéniable différentiel de puissance industrielle. L'attrait du communisme au long du XX<sup>ème</sup> siècle, en tant que voie alternative de développement auprès de tant de pays que l'on disait alors « du Tiers monde », n'a pas eu d'autre raison. On sait que sous cette forme la promesse a partout fait long feu. À la chute du Mur de Berlin en 1989, on l'a évoqué, Michel Albert a su cerner les enjeux du nouveau monde géopolitique en émergence : capitalisme contre capitalisme. Mais dans la concurrence entre capitalismes et modèles sociaux entrevue par l'auteur, l'Asie – mis à part le Japon – n'avait guère de place. L'histoire se projetait toujours sous l'égide de l'Occident.

C'est cette perception que révolutionne le retour de l'Asie. Certes, malgré son essor industriel l'Asie n'est pas redevenue la manufacture du monde (et ne l'a jamais vraiment été d'ailleurs), tant les implantations industrielles sont importantes ailleurs. Mais pour ce qui nous intéresse dans cet ouvrage, sa percée a été suffisamment concrète pour entraîner une modification de taille dans le grand Récit du monde. Ce qui a été pendant quelques siècles le grand monopole du différentiel de puissance de l'Occident moderne, l'industrialisme, est désormais partagé avec d'autres civilisations. Dans le monde, les rapports de l'OCDE l'indiquent, on compte plusieurs pays non occidentaux à hauts revenus (ou médians) ; en revanche, en fonction des rapports de la Banque mondiale, la percée des sociétés asiatiques est remarquable parmi les pays développés.

Le retour de l'Asie jette aux ornières les représentations idéologiques que l'Occident moderne a pendant longtemps bâties sur son différentiel de puissance industrielle. Cela ne diminue en rien la portée passée de l'Occident moderne, ni la force possible de son avenir mais cela l'inscrit désormais à part égale dans l'histoire monde. Les changements qui s'imposent au niveau de l'analyse sont considérables.

### Rattrapages réussis

Les *differences* sont fortes entre le Japon, la Chine ou la Corée du Sud. Et pourtant, leurs avatars ont des similitudes importantes. Si longtemps, comme à propos du troisième groupe que l'on présentera par la suite, ces sociétés ont été fortement secouées – on l'a vu à propos du Japon – par l'enjeu de leur authenticité civilisationnelle, cette question a progressivement cessé d'être anxiogène sans disparaître pour autant. En fait, à cet égard une différence (facilement repérable lors de n'importe quelle réunion scientifique) est saillante entre Japonais, Chinois et Coréens : les premiers ont largement fini de batailler avec l'Occident, les derniers continuent (et avec pugnacité !), et les Chinois commencent à se convaincre que l'enjeu est désormais autre. Mais derrière ces différences, ce qui les unit vraiment et les différencie profondément du prochain groupe, est le sentiment d'avoir réussi la révolution de l'industrialisme.

C'est sur cet arrière-plan que se pose dès lors, lorsqu'elle se pose, la question de la civilisation et de sa genuinité. La Corée du Sud et la Chine, comme avant elles le Japon, n'ont plus le sentiment de devoir choisir entre authenticité culturelle et matérialisme économique. Les trois pays, par des chemins différents, ont préservé la première et atteint le second. Bien entendu, chacune de ces économies connaît des conjonctures plus ou moins difficiles et fait face à des défis bien particuliers – de la trappe des revenus moyens au problème du vieillissement de la population, en passant par la réorientation de leurs appareils productifs, et tant d'autres – mais tout cela ne met pas en question la force du rattrapage industriel opéré. Bien sûr, la nouvelle puissance industrielle atteinte n'élimine pas les débats qui se produisent, parfois violents et animés d'un très vigoureux nationalisme, autour des enjeux civilisationnels, mais ils se produisent désormais dans et à partir d'un contexte qui n'est plus celui imposé par le récit hégémonique moderne occidental. Derrière le retour de l'Asie se configurer ainsi plus largement un monde qui revient à sa constante historique, c'est à dire davantage celle de civilisations différentes en concurrence que celle de la supériorité écrasante de l'une d'entre elles.

À mesure qu'une probable hégémonie chinoise s'imposera dans le monde, même partiellement, il est possible que l'on assiste d'abord à la réhabilitation, puis à la proposition sous la forme de « modèles » de ses grandes

institutions historiques. S'opposeront peut-être à la démocratie et à un mode de sélection des élites par voie électorale les avantages d'une bureaucratie céleste et d'un mode de sélection des élites par la voie de concours. Il convient alors de souligner la force de l'esprit de corps propre au fonctionnariat chinois et l'importance des concours – notamment sur la base d'exams littéraires – à partir des Tang (618-906) et surtout des Song (960-1279) dans sa formation<sup>413</sup>. Esprit de corps qui n'a pas été étranger à la capacité de résistance de la société chinoise devant maints changements dynastiques et maintes invasions. En tout cas, c'est le fonctionnariat lettré en tant que classe qui a dominé l'État, via les exams et le monopole de l'éducation dans un mode de sélection des élites bien différent de celui pratiqué par des groupes ayant assis leur pouvoir sur la terre par l'héritage<sup>414</sup> ou la voie électorale. Non exempt d'inconvénients (rigidités, corruption), voire de graves entorses aux libertés, ce système pourra peut-être, comme l'ont été les institutions occidentales, être érigé en modèle dans le contexte d'une probable expansion de l'hégémonie chinoise. En tout cas, *l'output legitimacy* (une légitimité fondée davantage sur l'efficacité que sur la délibération démocratique) suscite déjà de l'intérêt et même une certaine fascination auprès de quelques politologues états-uniens<sup>415</sup>. Dans ce sens, si l'on tient compte du nombre de régimes autoritaires parmi les plus grandes économies du monde (mesurées en termes de PIB), la question est légitime : le futur appartiendra-t-il à l'autoritarisme capitaliste ?

Tout ceci n'élimine pas les débats, ni même les oscillations, dont la Chine – mais aussi d'autres pays du Sud-Est asiatique – est l'objet depuis quelques décennies entre expansion économique, contrôle politique et pluralisme

---

413. Fairbank J.K. & Goldman M., *op. cit.*

414. Balazs É., *op. cit.*, p. 32. C'est pourquoi la dénomination de cette classe en tant que « gentry » serait inexacte : ce n'est pas la possession de la terre, mais le concours (et les autocontrôles qu'ils exigent) qui donnent accès au fonctionnariat. Bien sûr, la fortune patrimoniale garantit une meilleure éducation, mais elle n'exonère pas des candidats de l'examen – et ceci dès le VIII<sup>ème</sup> siècle après J.C. (*ibid.*, p. 296).

415. Bell D.A., *The China Model*, Princeton, Princeton University Press, 2015 ; Fukuyama F., *Political Order and Political Decay*, London, Profile Books, 2014.

culturel<sup>416</sup>, sans négliger les mouvements de réélaboration des traditions intellectuelles ou religieuses anciennes. Mais, s'agissant de la modernité, un changement décisif a eu lieu : la Chine se reconnaît désormais moderne.

### Des individus

À partir d'histoires et de modèles politiques bien différents, les individus vivant dans ces sociétés sont confrontés à de très profondes expériences de désenclassement. Sur ce point, il ne faut pas se tromper d'analyse. Les représentations dominantes de l'individu dans le monde asiatique tendent, à l'heure de le définir et de le cerner<sup>417</sup>, à souligner la force des liens. L'identité de l'individu est représentée relativement à ses partenaires, ses positions sociales ou par son insertion dans un lignage<sup>418</sup>, critères par définition plus ou moins mouvants ; en accentuant les devoirs envers les proches ou la communauté, en renforçant comme grand impératif de l'action la construction d'une société

---

416. Zhang L., *La Vie intellectuelle en Chine depuis la mort de Mao*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003 et *La Chine désorientée*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2018.

417. La conception relationnelle de l'individu ne se cantonne pas d'ailleurs uniquement à l'entourage humain et social. Bien avant l'affirmation en Occident d'une éthique environnementale, c'était déjà par exemple le sens critique de l'essai de Watsuji Tetsurô, *Fudô* (1935) sur *Être et temps* de Martin Heidegger. Pour l'auteur, Martin Heidegger se bornait trop à l'individu, négligeant notamment l'espace, c'est-à-dire le milieu naturel/culturel (*fudô*) et le fait que l'histoire ne prend chair que dans un milieu – ce qui amènera Watsuji Tetsurô à établir des liens entre le climat japonais et le tempérament des Japonais. Nous suivons ici la lecture proposée par Berque A., *Le Sauvage et le sacrifice*, Paris, Éditions Gallimard, 1986, p. 52-54 et plus largement, Berque A., « Identification of the Self in relation to the environment » in Rosenberger N.R. (ed.), *Japanese Sense of Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 [1992], pp. 93-104.

418. En Corée « dans la relation familiale, une personne n'est pas désignée par son nom personnel, mais par le rôle que lui est assigné : père d'un tel, mère d'un tel, tante d'un tel, oncle d'un tel par exemple. Autrement dit, un membre est défini en fonction de son lien à un autre membre. On n'utilise pas l'adjectif possessif singulier, mais le pluriel ». Cf. Kicong H., « La question de la liberté individuelle dans la démocratie coréenne » in Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôles d'individus*, op. cit., p. 382 ; aussi Maurus P., « Le héros de fiction comme modèle individuel contraint. Corée du Nord, Corée du Sud » in Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôles d'individus*, op. cit., pp. 445-452.

harmonieuse, seule capable de fixer durablement les relations entre les individus et les collectivités.

À l'image atomiste du Moi propre à l'individu occidental moderne (la lecture spécifique que du sujet en tant qu'être moral a donné l'individualisme institutionnel) s'oppose une conception *onto*-relationnelle de l'individu. Comprendons-le bien : l'individu n'est pas seulement pensé à partir de ses liens sociaux (une réalité qui, avec des traits particuliers, est présente dans toutes les variantes de l'individualisme) ; l'individu, dans sa conceptualisation, est conçu comme indissociable des liens sociaux, sans être pour autant réductible à l'holisme. Il y va du cœur du malentendu de l'individualisme onto-relational. L'individu ne peut exprimer légitimement son individualité que dans la mesure où il s'adapte aux conventions et aux rituels et qu'il participe à l'harmonie de l'ensemble. L'individualité s'exprime en se mouvant dans les formes collectives. Rien d'étonnant alors si, dans ce contexte, l'excentricité est une des grandes manifestations historiques déviantes de l'individualité au Japon<sup>419</sup>.

Il est donc souvent question d'une définition profondément relationnelle des individus (dans la tradition confucéenne, l'objectif est de parvenir à un « grand moi » – *dawo* – permettant de partager les joies et les malheurs d'un grand nombre de personnes)<sup>420</sup>. La pensée confucéenne qui pendant deux mille ans a dominé le monde chinois est profondément tournée vers le monde terrestre, autour d'une conception du divin et du sacré à distance de toute idée de totalité et au service d'une morale sociale visant à assurer l'harmonie et l'accord entre les êtres humains. Or, cette harmonie de l'ensemble suppose et exige des marques de conformité et d'adaptation venues de tous les membres de la société. La personne est subordonnée – articulée – au rituel, celui-ci permettant de concevoir les gens à travers la diversité de ses positions sociales, construction de l'identité à la croisée d'une pluralité de relations<sup>421</sup>. On trouve

419. Lozerand E., « La question de l'individu au Japon » in Corcuff Ph., Le Bart Ch. & Singly F. de (éd.), *L'Individu aujourd'hui*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, pp. 139-149.

420. Le *dawo*, le grand moi, s'oppose au *xiaowo*, le petit moi. Le grand moi se pensait en lien avec ses responsabilités envers l'harmonie de la société et relativement à elle. Cf. Pons Ph., *op. cit.*, p. 397 ; Jullien F. & Marchaisse T., *op. cit.*, pp. 309-310.

421. Feuillas S., « Culture de soi et subjectivation. Trois exemples en Chine à la fin du XI<sup>ème</sup> siècle » in Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôles d'individus*, *op. cit.*, p. 118.

des représentations analogues en Thaïlande<sup>422</sup> ou en Corée du Sud : « S'agissant de l'Extrême-Orient, le monde ne se constitue pas à partir de l'individu, mais plutôt à partir d'un rapport ou d'un lien. Le confucianisme, vision du monde dominant dans la région, s'oppose même à l'exaltation de l'individualité, ne voyant en elle qu'égoïsme »<sup>423</sup>.

De même au Japon, l'individu « ne détermine pas son action essentiellement en fonction de ses intérêts particuliers, mais en fonction des relations qu'il entretient avec les individus qui l'entourent »<sup>424</sup>. Au-delà de tout stéréotype sur le conformisme des Japonais, il est question d'un self (*jibun*) qui ne peut pas être essentiellement détaché de ses liens sociaux. Si la thèse de Chic Nakane dans *Japanese Society*, en 1970, selon laquelle au Japon l'autonomie personnelle serait ressentie comme hostile à la cohésion groupale a été objet de fortes critiques, en revanche sont majoritaires l'idée que l'individu doit dès l'école apprendre intimement à fonctionner comme membre d'un groupe et surtout la prédominance de conceptions profondément et structurellement relationnelles et imbriquées du soi<sup>425</sup>.

Ces aspects ont servi – et servent – souvent à établir une grande différence avec l'Occident où le sujet est « identique à lui-même en différents circonstances », tandis que chez les auteurs chinois il ne cesse de se modifier<sup>426</sup>. Longtemps de telles représentations ont nourri d'un côté le regard des occidentaux modernes quant au caractère holiste (voire anti-individualiste) de ces sociétés, et de l'autre un regard réprobateur envers l'égoïsme et l'atomisme du Moi (occidental) : « Ceux qui cherchent l'autonomie ou l'exaltation

---

422. Delouche G., « La relation à l'autre en siamois » in Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôles d'individus*, *op. cit.*, p. 261.

423. Kicong H., *op. cit.*, p. 380.

424. Thomann B., « Industrialisation et construction de l'individu au Japon moderne » in Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôles d'individus*, *op. cit.*, p. 367.

425. Rosenberger N.R., « Tree in summer, tree in winter : movement of self in Japan » in Rosenberger N.R. (ed.), *op. cit.*, pp. 67-92 ; Lebra T.S., « Self in Japanese culture » in Rosenberger N.R. (ed.), *op. cit.*, pp. 105-120. Ce type de représentation n'est pas exclusif à ces sociétés. On trouve aussi des représentations similaires en Inde ou dans les sociétés amazoniennes, cf. Martuccelli D., « Variantes del individualismo », *op. cit.*

426. Feuillas S., *op. cit.*, p. 124.

de leur particularité sont considérés [en Corée du Sud] comme inaccomplis, anormaux et égoïstes »<sup>427</sup>.

Mais ce qui se joue du côté des représentations n'est pas isomorphe avec ce qu'éprouvent les individus. Les grandes représentations idéologiques de l'individu ne font par exemple aucunement justice à la profondeur des changements, pour ne prendre qu'une date arbitraire, que le Parti Communiste a introduits en Chine dès 1949 puis avec les Réformes de 1978<sup>428</sup>. D'abord au travers d'un projet de modernisation par le haut qui, rompant bien des liens communautaires au nom d'un nécessaire effort national pour le développement, a imposé d'autres liens aux individus. Puis, à partir des années 1970-80, en octroyant plus d'espace à quelques individus (les tout premiers entrepreneurs, souvent réprimés) en tension avec le Parti. Enfin, explicitement à partir des réformes et de l'instauration d'une « économie socialiste de marché », le Parti Communiste a encouragé, sans abandonner le double monopole d'exercice du pouvoir et de sélection des élites, les processus d'individualisation en augmentant les responsabilités des individus (en termes de logement, de santé, voire d'emploi) et en diminuant les solidarités étatiques<sup>429</sup>.

---

427. Kicong H., *op. cit.*, p. 381.

428. Cf. de Yan Y., *The Individualization of Chinese Society*, Oxford, Berg, 2009 ; « The Chinese Path to Individualization » in *British Journal of Sociology*, vol. 61, n° 3, 2010, pp. 489-510 et « Of the Individual and Individualization : The Striving Individual in China and the Theoretical Implications » in Heinlein M. et al., *Future of Modernity*, Bielefeld, Verlay, 2012 pp. 177-194.

429. Ce qui, si l'on suit par exemple une étude des plaintes des paysans chinois face à l'État, a donné forme à diverses formes de « dénonciation de la souffrance », et du « souvenir des épreuves d'antan pour chérir le bonheur d'aujourd'hui », cf. Sun L., « Sociologie de la transition et nouvelles perspectives théoriques » in Rouleau-Berger L., Guo Yuhua, Li Peilin & Liu Shiding (s/s la dir. de), *La Nouvelle sociologie chinoise*, *op. cit.*, p. 102. Ou, dans un sens proche, pendant la phase des réformes, s'est produit un questionnement sur les relations d'interdépendance entre ouvriers, entreprises et gouvernement, les premiers exprimant pendant une période plus ou moins longue le souhait de rester liés à l'État tandis que le gouvernement proposait de changer les rapports État-entreprises. Un « désenclassement » s'en est suivi : les ouvriers ayant le sentiment que l'État se désintéressait d'eux. Cf. Tong X.,

Ces transformations comme partout ailleurs suscitent des questions – ô combien habituelles ! – pour le regard sociologique. On parle en Chine – comme en Corée du Sud ou au Japon – de l'avènement d'individus égoïstes, des *Entreprising-Self* voués à la surconsommation, valorisant la réussite personnelle au détriment du collectif. Et pas plus dans ces pays qu'ailleurs ces processus n'abolissent les traditions institutionnelles. Il n'empêche que l'infexion est importante sous réserve de bien comprendre que ce n'est plus la modernité ou l'occidentalisation qui font peur mais la profondeur des changements sociaux, culturels et économiques en grande partie initiés et pilotés par les élites nationales. Du coup, à mesure que ces sociétés s'affirmaient via l'essor de l'industrialisme, les différentes représentations de l'individu ont vu sensiblement s'atténuer leur fonction d'antagonisme idéologique contre l'Occident<sup>430</sup>.

Sans minimiser la force des clivages civilisationnels et la manière dont ils se sont mobilisés pour marquer des différences incommensurables ou pour affermir de futurs projets de puissance – le moteur de l'auto-narration collective et des changements vécus fait chair tôt ou tard avec l'industrialisme. Il rend compte à la fois de la nouvelle fierté nationale et de la nature ou de la tournure des discussions civilisationnelles, mais il est surtout à l'arrière-plan de bien des processus de désenclastrement vécus par des centaines de millions d'individus. Évitons tout malentendu : ces sociétés sont traversées – comme bien d'autres dans le monde – par des profondes secousses culturelles et même politiques qui questionnent les rapports entre les genres, les générations, les croyances ou l'exercice légitime de l'autorité. Mais tous ces débats, et c'est là leur spécificité, sont interprétés à la lumière du formidable essor connu par l'industrialisme dans ces pays. Là plus qu'ailleurs, c'est ce facteur plus que tout autre qui est à la base de la narration d'un des plus grands et des plus rapides désenclassements des individus de l'histoire.

---

« Continuité de la tradition culturelle socialiste : action collective et résistance dans les entreprises d'État » in Roulleau-Berger L., Guo Yuhua, Li Peilin & Liu Shiding (s/s la dir. de), *La Nouvelle sociologie chinoise*, op. cit., pp. 223-224.

430. Mise à part le cas de Singapour (sous la direction de Lee Kuan Yew) ou en Malaisie (sous l'égide de Mahatir Ibn Mohamad) où est visible une forte stratégie d'opposition à l'Occident au nom des valeurs asiatiques. Cf. Brisson Th., op. cit., pp. 61-87.

## La rénovation des catégories sociologiques

En ce qui concerne la production de la connaissance sociologique à proprement parler, il est raisonnable de penser que l'éventail des principales catégories d'analyse verra quelques évolutions ou plutôt qu'aux grands concepts produits par l'histoire et les réalités de l'Occident moderne (différenciation, rationalisation) viendront s'ajouter progressivement d'autres notions et catégories.

La notion chinoise de *guanxi* (relation) servira très probablement dans un avenir pas très lointain – cela commence à se faire – à décrire, analyser ou comparer les systèmes de relations sociales de différentes sociétés – la France, le Mexique ou l'Egypte<sup>431</sup>. Le processus de construction du *guanxi* lui-même en tant que catégorie d'analyse sociologique (et le souhait de son expansion ou application à d'autres réalités) mériterait une réflexion approfondie (notamment à propos de ce qui est dénommé comme un *guanxiisme* méthodologique ou un *guanxiisme confucéen*). D'autant plus que, partout dans le monde, et parfois de manière assez semblable dans les grandes lignes, il y va d'une grande famille de représentations alternatives à la notion matricielle de la conception occidentale. À la vision d'un individu préexistant ou indépendant des liens sociaux s'oppose, on vient de le voir, celle d'un individu indissociable de ses liens. Avec le *guanxi*, « l'homme conçu par la culture chinoise n'est pas une entité indépendante, mais existe dans sa relation à l'Autre »<sup>432</sup>. L'homme ne peut être perçu sans communication ni sans relation ; c'est le *guanxi* qui définit la proximité psychologique, la méfiance ou l'obligation

---

431. Selon les spécialistes, le *guanxi* veut dire littéralement « relation ». Mais en chinois, la notion désigne les obligations et les traitements de faveur entre individus liés par le *guanxi*. Ils peuvent être imposés par les liens du sang ou construits par la socialisation. Pour une extension de cette notion à l'analyse des mouvements sociaux, cf. Qi X., « Social Movements in China : Augmenting Mainstream Theory with *Guanxi* » in *Sociology*, vol. 51, n° 1, 2017, pp. 111-126 ; et pour une tentative de mesure des divers cercles du *guanxi*, cf. Luo J.-D., « The measurement of *guanxi* circles » in Roulleau-Berger L. & Li P. (eds.), *Post-Western Sociology. From China to Europe*, London-New York, Routledge Publishers, 2018, pp. 214-241.

432. Yang Y., « Relation et identité : approche du processus psycho-social de la formation du 'nous' chez les chinois » in Roulleau-Berger L., Guo Yuhua, Li Peilin & Liu Shiding (s/s la dir. de), *La Nouvelle sociologie chinoise*, op. cit., p. 456.

entre individus, « un réseau se forme par les liens de *guanxi* interpersonnels ayant pour centre le 'moi' »<sup>433</sup>. Pourtant, et c'est controversé, ni l'individu, ni son autonomie ne disparaissent nécessairement ; l'environnement social, partie consubstantielle de la propre définition de l'individu, peut aussi se lire et se structurer autour de lui. « La définition des 'miens' est toujours centré sur soi en se rapportant ensuite aux *guanxi* hérités (parenté) et aux *guanxi* construits. Le cercle change de contour selon les circonstances, autrement dit, les situations »<sup>434</sup>. Autant dire que le *guanxi* est marqué par une certaine porosité des frontières – les « miens » peuvent devenir « étrangers » et vice-versa, en fonction des situations.

La représentation onto-relationnelle de l'individu en tant qu'altérité à celle de l'individu occidental – et sa critique – est une dimension présente dans un très grand nombre de sociétés (elle est fort visible par exemple dans le monde arabo-musulman, l'Afrique sub-saharienne ou dans certaines traditions indigènes de l'Amérique latine). Si nous évoquons ici le *guanxi*, c'est simplement pour indiquer une des probables inflexions analytiques que l'arsenal conceptuel hérité de la sociologie est susceptible de connaître à l'avenir. D'ailleurs l'idée de forger une notion décrivant ce qui se joue entre les individus et soulignant leur profonde interdépendance n'est pas exclusive au *guanxi*. Au Japon, Takeo Doi a profondément réfléchi, autour de la notion d'*amae*, aux connotations des diverses formes de la dépendance entre individus<sup>435</sup>. On pourrait encore évoquer, toujours à propos du Japon, la notion de *kata*, « la nécessité pour l'individu de se conformer au rôle qui correspond à son statut : faillir, c'est déchoir. Plus un individu s'identifie à un rôle, plus il doit se dédier à la pratique qui y correspond dans une sorte de 'narcissisme du rôle' (*De Vos*) qui fonde en quelque sorte sa personnalité. Une pratique, les actes qui s'y attachent ne sont pas des aspects seconds, résiduels du rôle : ils sont l'expression même d'une condition de l'homme dont l'identité s'épuise dans son apparaître social »<sup>436</sup>. Inutile de le dire : derrière une distance commune envers l'individualisme occidental, sur laquelle se construisent des

---

433. *Ibid.*, p. 460.

434. *Ibid.*, p. 463.

435. Doi T., *The Anatomy of Dependence*, Tokyo, Kondansha International, 1973 [1971].

436. Pons Ph., *op. cit.*, p. 397.

similitudes, les différences sont considérables entre les représentations des Chinois ou celles des Japonais<sup>437</sup>.

Si ces représentations s'opposent explicitement à l'individualisme occidental moderne, c'est à partir de présupposés spécifiques qui les différencient aussi des anciennes conceptions holistes à proprement parler – largement produites, ne l'oublions pas, sous la forte emprise du récit hégémonique occidental moderne. À leur place s'affirme une série de conceptions onto-relationnelles des individus. Certes, une opposition est visible – et parfois explicitement tracée – avec l'individualisme occidental, mais, à la différence notable de ce qui a imposé la vision de l'holisme, il est davantage question de rendre compte de l'individualité *autrement* que de nier son existence. La ligne de démarcation est parfois sinuose – à cause de la volonté commune d'opposer ces représentations au modèle occidental – mais la différence est réelle : il n'est pas question de fusionner l'individu dans le groupe mais de décrire à partir d'une diversité de situations historiques et culturelles ses modes d'appartenance et ses marges d'action. Face à un type d'individu souvent ouvertement dénommé occidental moderne et décrié comme tel, qui se pense de façon isolée des groupes dont il fait partie, s'oppose un ensemble de conceptions qui l'insèrent fortement (sans l'y dissoudre) dans le groupe.

Les rapides évocations de ces quelques notions en formation n'ont d'autre objet que de montrer l'ouverture conceptuelle à laquelle probablement sera – est déjà en partie – contrainte la sociologie. Certaines notions s'imposeront peut-être comme des catégories d'analyses partagées par des sociologues de cultures différentes mais le succès relatif de celles comme *l'amae* ou le *kata* montre que rien n'est sûr. D'autant plus que, s'agissant de l'individu, des auteurs occidentaux pourront faire remarquer, y compris en vue de préserver

---

437. Par exemple si autant le *kô* (la piété filiale) que le *chû* (la loyauté) étaient d'importantes vertus dans le confucianisme, en Chine – mais non au Japon – la pitié filiale a toujours eu priorité dans l'ordre moral approuvé par le confucianisme. Comme le précise Eiko Ikegami, malgré son importance, le *chû* envers le souverain n'était pas au-dessus de la piété filiale, et en cas de conflit la priorité devait aller à la relation père fils. Au Japon, à la suite des transformations de la culture samurai dans la période Tokugawa, il y a eu inversion des priorités entre le *kô* et le *chû*. Cf. Ikegami E., *op. cit.*, pp. 331-332. En Chine, toujours selon certains spécialistes, l'individu peut se sentir davantage redevable de ses devoirs en tant que fils, père ou frère que de ses obligations envers l'État.

leur situation d'hégémonie intellectuelle, qu'au long du XX<sup>ième</sup> siècle il y a bel et bien eu passage vers une conception plus dialogique, plus communicationnelle et interactive de l'individu (au moins depuis les travaux de George Mead). Ou encore, et à l'encontre d'une certaine vulgate, que l'individualisme, a toujours été une modalité du faire société dans l'Occident moderne. Certes le volontarisme est un des grands traits du caractère américain <sup>438</sup>, mais il est souvent articulé dans la culture avec le souhait – voire l'exigence – d'atteindre des fins au travers de groupes librement choisis. Bien entendu, même dans cette dernière version, le Moi est conçu comme préexistant aux liens sociaux, mais la dichotomie civilisationnelle en est adoucie.

Retenons l'essentiel : les catégories d'analyse deviendront une arène intense de concurrence épistémologique entre civilisations.

## Pendules civilisationnels

Parmi les pays de ce troisième groupe, certains ont connu des phases importantes d'industrialisation – l'URSS ou l'Inde – mais à la différence du groupe précédent, ces percées n'ont jamais effacé la question et l'enjeu de l'identité. Pour revenir aux termes du débat du XIX<sup>ième</sup> siècle, ils sont toujours davantage cernés à partir de l'authenticité que du rattrapage. En fait c'est l'ambivalence, voire l'oscillation identitaire civilisationnelle, qui marque les pays réunis dans ce groupe : ils ont souvent connu des processus d'occidentalisation intensifs et volontaristes, plus ou moins marqués par l'échec à un moment ou un autre de leur histoire.

À partir d'un différentiel de puissance industrielle et technoscientifique entraînant à son tour un différentiel de puissance militaire particulier, s'est produite l'expansion – coloniale ou non – de l'Occident moderne <sup>439</sup>. Mais la force et la violence de cette réalité ne doivent pas faire oublier que les processus de transmutation culturelle d'un peuple ne sont pas rares, qu'il s'agisse de l'adoption d'une nouvelle religion ou d'un profond changement de mœurs, et, fait tout aussi significatif, que ces bouleversements ont été au long de l'histoire soit imposés par un conquérant (de l'extérieur), soit décidés de façon très

---

438. Fischer C.S., *Made in America*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010, p. 10.

439. Cf. le bilan exhaustif de la colonisation coordonné par Ferro M. (s/s la dir. de), *Le Livre noir du colonialisme*, op. cit.

volontariste par les élites locales (de l'intérieur). Articulations toujours sujettes à révision – voire à refus – comme ce fut un moment donné le cas de l'héritage chinois au Japon ou musulman en Inde. Ce qu'il nous intéresse de souligner ici, en lien direct avec notre problématique est que malgré la vigueur des débats concernant le capitalisme ou le communisme, la gauche ou la droite, la propriété privée ou les inégalités, ce sont de manière cyclique des enjeux proprement civilisationnels qui finissent par prendre le dessus dans ce groupe des pays.

### La Russie, l'impossible Eurasie

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la place particulière de la Russie en tant que grand exemple de pendule civilisationnel<sup>440</sup>. Depuis Ivan IV le Terrible (1547-1584), mais surtout dès le tout début du XVIII<sup>ème</sup> siècle avec Pierre le Grand (1694-1725) et l'histoire qui s'en suit, régime de l'URSS compris, la Russie ne cesse d'être hantée par son identité civilisationnelle, tour à tour occidentale, européenne, orthodoxe, slave, eurasienne. Caractéristique majeure de ces oscillations : elles ont été systématiquement produites par la volonté des élites nationales (du Tzar au Parti Communiste) et ont même pu s'inscrire au niveau des villes, une narration opposant ainsi, selon leur plus ou moins grand attachement à la modernité occidentale, Moscou à Saint Pétersbourg (on trouvera des ressemblances à ce niveau avec Pékin et Shangaï, ou au XIX<sup>ème</sup> siècle en Égypte, avec Le Caire et Alexandrie) ; mais aussi au niveau de régions, entre un Sud-Ouest (Ukraine et Biélorussie) plus occidentalisé et les régions du Nord-Est<sup>441</sup>. Pour ce qui nous intéresse ici, l'important est de comprendre la profondeur, mais aussi la *précocité* historique de ces oscillations.

Tout d'abord, il est à noter que dès le régime de Pierre le Grand, le rattrapage de l'Occident – explicite en ce qui concerne ses manifestations techniques, mais ayant lieu avant la révolution industrielle à proprement parler – est à l'ordre du jour, même si, dans ce cas précis, l'occidentalisation intègre aussi déjà la volonté de civiliser et de policer les Russes (Pierre le

---

440. Rey M.-P., *La Russie face à l'Europe*, Paris, Éditions Flammarion, 2016 ; Greenfeld L., *op. cit.*, pp. 189-274.

441. Snyder T., *La Reconstruction des nations*, Paris, Éditions Gallimard, 2017 [2003].

Grand ordonnera, par exemple, aux hommes de se raser). Tout aussi important : les oscillations quant à la nature de la civilisation russe qui se produisent au XIX<sup>e</sup> siècle sont inséparables des succès et des difficultés géopolitiques du pays dans ses guerres avec l'Europe, ses percées dans les Balkans ou ses pénétrations auprès des Ottomans.

Ce qui caractérise durablement l'histoire russe est donc tout autant la force de l'oscillation que la précocité du processus. Très tôt voit le jour avec Ivan le Terrible une réaction hostile envers le projet d'occidentalisation (par le haut) <sup>442</sup>. Les racines slaves, orthodoxes ou eurasiennes de la Russie seront tour à tour défendues et revendiquées mais surtout avec Pierre le Grand se propagera l'idée d'un processus d'occidentalisation débuté et impulsé par les élites qui leur serait exclusivement réservé. Le peuple russe, notamment celui de la campagne, en resterait éloigné. Un point d'ailleurs cristallisera les discussions sur la longue durée : la question de l'autocratie et sa légitimité en terres russes, face aux troubles que les aspirations démocratiques et égalitaristes suscitent ailleurs en Europe (ou en Russie, à cause de l'importation des idées étrangères) – tournant bien visible par exemple dans le changement d'attitude envers les Lumières de l'Impératrice Catherine II (1762-1796).

Sur ce fond d'oscillation permanente, où alternent des phases d'accalmie identitaire et des périodes d'inquiétude aigües, l'histoire russe connaît une indéniable spécificité dans ses rapports à l'Occident moderne lors de la révolution soviétique. Jusque pour une frange de la population des pays occidentaux eux-mêmes, l'URSS devient un modèle pendant quelques décennies. On assiste à une inversion relative des rôles entre l'Europe et la Russie qui, cependant, même sous Staline, ne remet pas vraiment en question la force du récit hégémonique occidental moderne, l'URSS se concevant pour beaucoup comme son grand porte étandard mondial.

Enfin, et sans surprise, les longues oscillations civilisationnelles russes ne sont pas statiques ; chacune se produit en tenant compte du passif et des conflits hérités. Pourtant, même après des phases d'accalmies plus ou moins longues, l'enjeu civilisationnel revient. La différence avec le groupe précédent est sensible. Malgré l'importance de la question du ratrappage économique et

---

442. C'est à partir du XVI<sup>e</sup> siècle que les échanges entre la Russie et l'Europe commencent vraiment à se développer (après la phase liée à l'expansion mongole).

technique et les résultats que la Russie atteint à différentes périodes de son histoire (au début du XIX<sup>e</sup> siècle ou avec l'industrialisation forcée de l'ère communiste), l'industrialisme, tout en s'enracinant dans le pays, n'apaise pas vraiment la question de la définition civilisationnelle de la Russie. Certes, ces oscillations ne sont pas à dissocier des difficultés de l'industrialisme, resté trop tributaire de l'industrie lourde, trop concentré, et jusqu'à la Révolution d'Octobre, sous très forte mainmise du capital étranger. Difficultés récurrentes qui furent systématiquement sanctionnées par des défaites militaires (1855, la guerre de Crimée ; 1905, la guerre russo-japonaise ; 1917, la Première guerre mondiale) ou par d'importantes luttes et contestations internes (y compris la fin du régime communiste au début des années 1990), activant, sous modalités différentes à chaque période la question de l'identité civilisationnelle du pays. La dernière en date est bien connue : avec la fin de l'URSS et son démembrement (d'abord avec une Fédération, puis dans différents pays), la Russie connaît de nouveau une oscillation significative entre son identité occidentale et eurasienne.

Bien entendu, le rapport n'est ni immédiat ni direct entre l'échec ou les limites de l'industrialisme – avec les différentiels de puissance que cela entraîne – et la réaffirmation des racines eurasiennes du pays. En fait, si cette oscillation se produit c'est que de manière infiniment plus structurelle, dans son rapport *et* à l'Occident *et* à la modernité, la Russie (ses intellectuels, ses responsables politiques et religieux) s'est construite une identité et une tradition emplies d'ambivalence et qui, forgées au moins depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, n'ont cessé d'être entretenues.

Cette ambivalence et cette oscillation civilisationnelles, infiniment plus fortes et engrainées que dans les sociétés du groupe précédent, accentuées – mais non produites – par les limites de l'industrialisme, ne doit pas escamoter cependant une dimension commune à la Russie actuelle et à bien d'autres pays dans le monde. Pendant l'expérience totalitaire déjà mais surtout depuis quelques décennies, Les Russes sont confrontés, malgré l'autoritarisme voire la volonté de rétablir une totalité sous égide orthodoxe, à de profondes, intenses et massives expériences de désenclavement. Le rapide et brutal passage d'un mode de gestion politique, économique et social à un autre a

produit des itinéraires d'individuation souvent chaotiques et disruptifs, dans l'univers post-soviétique<sup>443</sup>.

### Les ambivalences indiennes

Comme la Russie, mais à partir d'une tout autre histoire de fascination et de répulsion, l'Inde n'a jamais cessé dès le milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle d'être écartelée entre tradition et modernité. Une telle affirmation peut sembler banale et récurrente ; elle ne l'est pas. En Inde la tension a été – est – bien plus profond et complexe qu'ailleurs. À l'instar de très anciennes civilisations, de surcroît au carrefour de bien d'autres (chinoise, mongole, arabe, perse), les Indiens aussi ont également construit leur identité – comme les Japonais, les Iraniens et en partie les Indigènes en Amérique latine – sur leurs capacités à assimiler sans se dénaturer toutes les invasions dont le pays fut le lieu dans son histoire. C'est à partir d'une longue tradition de séparation, de juxtaposition et de disjonction entre d'un côté les pouvoirs politiques exercés au travers des siècles par différents gouvernements étrangers depuis le XIII<sup>ème</sup> siècle (sultans, shahs, Rajk britanniques), et de l'autre côté une autorité sociale et religieuse exercées par des lettrés ou des brahmares, que les Indiens ont dû développer des capacités spécifiques de résistance et d'acculturation<sup>444</sup>. Bien entendu, des représentations de ce type participent d'un travail idéologique explicite de construction d'une identité collective largement commun à bien d'autres pays. Mais à cette stratégie de sociétés ayant connu de longs processus de conquête et de colonisation, le discours identitaire-civilisationnel indien a ajouté une certaine spécificité : il a inventé un sens original de l'universel et une tradition de la synthèse<sup>445</sup> qui a même permis à certains de dire que l'occidentalisation

---

443. Alexievitch S., *La Fin de l'Homme rouge*, Arles, Éditions Actes Sud, 2001 ; Berelowitch A. & Wiewiora M., *Les Russes d'en bas*, Paris, Éditions du Seuil, 1996 ; Poujol C., « Vers la naissance de l'individu en Asie centrale postsoviétique ? » in Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôles d'individus*, op. cit., pp. 317-332.

444. Éric Meyer analyse à partir d'un contexte de ce type l'itinéraire de Gandhi. Cf. Meyer É., « Les expériences de Gandhi au regard des théories de Louis Dumont » in Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôles d'individus*, op. cit., pp. 343-350.

445. Nehru J., « Synthesis is our Tradition » in Dallmayr F. & Devy G.N. (eds), *Between Tradition and Modernity. India's Search for Identity*, London, Sage Publications, 1998,

(apparente) du pays devait être interprétée en fait comme une manière, proprement indienne, de domestiquer l'Occident.

En tout cas, sur la très longue durée, peu de civilisations ont construit leur identité autour de la synthèse autant que l'Inde. Dans ce lieu de naissance de très grandes et anciennes religions (hindouisme, bouddhisme, jaïnisme et sikhisme) mais aussi de l'expansion du zoroastrisme, du christianisme et surtout de l'Islam, la dimension spirituelle fait très souvent partie du discours que les Indiens – politiciens, intellectuels, religieux – construisent autour de leur civilisation. Une spiritualité qui n'a pas empêché l'Inde d'être souvent aux prises avec une histoire violente, à la suite de maintes invasions plus ou moins tolérantes et de divers changements de régimes impériaux.

La longue présence anglaise a déclenché des attitudes profondément ambivalentes chez les Indiens. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, coïncidant avec le déclin, puis la fin de l'Empire Moghol<sup>446</sup>, cette présence – d'abord en 1757 via la Compagnie des Indes<sup>447</sup>, puis à partir de 1858 et pendant un siècle, cette fois-ci directement sous le contrôle de la Couronne Britannique<sup>448</sup> – fera de l'Inde un cas d'école de la tension entre tradition et modernité. Ce ne sont pas forcément les traits de la colonisation anglaise elle-même qui rendent compte de cette situation, même si elle a volontairement et profondément « traditionnalisé » le passé du pays afin de mieux l'opposer à la modernité qu'elle apportait. Le récit hégémonique occidental moderne a activement travaillé pour proposer une représentation de l'Inde en trois étapes : un âge d'or hindouiste ; une phase de déclin sous contrôle musulman ayant donné lieu à une période d'anarchie à la fin de l'empire Moghol ; puis une période de renaissance et de

pp. 192-196 ; Khilnani S., *L'idée de l'Inde*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2005 [1997], pp. 243-260.

446. La présence européenne se produit dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle (avec les Portugais, les Hollandais, les Français et déjà les Anglais) mais ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> que la Compagnie anglaise des Indes Orientales, une entreprise privée, impose un contrôle sur le pays avec l'aide de la force navale britannique.

447. Pouchepadass J., « L'Inde : le premier cycle colonial » in Ferro M. (s/s la dir. de), *Le Livre noir du colonialisme*, op. cit., pp. 353-396.

448. Fourcade M., « Les Britanniques en Inde (1858-1947 ou le règne du 'cyniquement correct') » in Ferro M. (s/s la dir. de), *Le Livre noir du colonialisme*, op. cit., pp. 401-449.

libération sous égide britannique<sup>449</sup> avec l'introduction, par exemple, de l'idée d'égalité et des politiques de discrimination positive envers les intouchables dès cette époque ; avant que ne s'ajoute une quatrième période après l'Indépendance. Mais au-delà des résonances contemporaines possibles de ces discours historiques identitaires, l'important est de reconnaître que, sans doute, aucune autre civilisation n'a été durablement traversée par des sentiments ambivalents aussi profonds envers la modernité occidentale. Ce n'est sans doute pas un hasard si une des plus importantes inflexions théoriques apportées par les *Subaltern Studies* indiennes a été justement de déplacer la critique du colonialisme de l'économie et de la politique vers la culture. C'est là que se trouve pour les Indiens le principal champ de bataille.

Pourtant, bien des facteurs économiques relient l'Inde avec l'expérience des pays du Sud-Est asiatique ou de la Chine. Doté d'une riche tradition de manufacture textile jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, le pays s'est engagé depuis son indépendance en 1947 dans un effort industriel indéniable, depuis l'industrie lourde au lendemain de l'indépendance jusqu'à sa récente percée dans le numérique. D'ailleurs, malgré le poids de la pauvreté et des inégalités sociales et régionales, l'Inde, comme d'autres pays émergents, a vu augmenter significativement le chiffre de ses classes moyennes. Pourtant, malgré les succès indéniables de l'industrialisme dans le pays (ou la percée mondiale des universités indiennes) en ce qui concerne la thématique qui nous occupe dans cet ouvrage, la question centrale en vient à tourner d'une manière ou d'une autre toujours autour de l'identité civilisationnelle.

L'enjeu est d'autant plus lancinant que le sous-continent indien s'étend en Asie du Sud sur un immense espace rarement unifié au long de l'histoire, et qui couvre aujourd'hui le Pakistan, l'Inde, le Bangladesh et la Birmanie et une population aussi nombreuse qu'identitairement différenciée. La poussée du nationalisme hindouiste dans la dernière période s'inscrit elle-même au sein de la longue oscillation civilisationnelle indienne. Dans un pays multiple où le nationalisme a dû longtemps se construire en tension avec l'expérience

---

449. Kaiwar V., « The Aryan model of History and the Oriental Renaissance : The Politics of Identity in an Age of Revolutions, Colonialism, and Nationalism » in Kaiwar V. & Mazumdar S. (eds.), *Antinomies of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2003, pp. 13-61.

coloniale, et donc de manière dérivée en référence à l'expérience européenne<sup>450</sup>, le système politique indien a toujours eu du mal à formuler une idéologie nationaliste inclusive. Le développement récent de l'hindouisme comme religion de tous les Indiens contraste ainsi avec l'histoire de la fragmentation spirituelle du pays, et va à l'encontre de l'existence d'une importante minorité de musulmans indiens de près de 150 millions de personnes.

Même si on remonte à la dénommée Renaissance hindouiste de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le contraste est grand entre les manières dont les Indiens posent et pensent la question de la modernité et celle qui a été en œuvre parmi les politiciens et les intellectuels arabes, russes ou japonais. Si la sensibilité modernisatrice est globalement dominante, il est rarement question de s'extirper de l'hindouisme ou de se défaire d'une identité collective, notamment sous ses aspects spirituels. Au contraire, comme le signale bien Bhikhu Parekh à partir de l'analyse des discours politiques de Gandhi – mais il est possible d'étendre la pertinence de l'observation –, l'Inde a moins été le théâtre d'oppositions dichotomiques et tranchées entre modernité et tradition que celui d'un ensemble de positions infiniment plus nuancées, allant du traditionalisme critique à un modernisme de même nature<sup>451</sup>. Comprendons-le bien : dans ce cadre, « critique » ne veut rien dire d'autre que la volonté de parvenir à une articulation élaborée, jamais équidistante entre les deux pôles, mais n'excluant pas définitivement l'un d'entre eux – un aspect bien visible dans les villes indiennes<sup>452</sup>. Malgré les différences entre Tagore, Iqbal, Gandhi ou Nehru – et tant d'autres – un fil conducteur leur est commun – le rapport incessamment inquiet et tiraillé entre modernité et tradition<sup>453</sup>. Vidiadhar Surajprasad Naipaul parlera de son côté d'une civilisation blessée<sup>454</sup>. Surtout, et c'est un aspect bien mis en avant par Ashis Nandy dans son essai de construction psycho-identitaire des Indiens, il faut prendre acte du caractère fortement intériorisé de la tension – l'ennemi est intime. Sur l'arrière-plan d'une longue

---

450. Chatterjee P., *Nationalist Thought and the Colonial World*, London, Zed Books, 1986.

451. Parekh B., *Colonialism, Tradition and Reform*, New Delhi, Sage Publications, 1999.

452. Khilnani S., *op. cit.*, chapitre 3.

453. Pour une instructive sélection de textes de grands auteurs indiens au long du XX<sup>e</sup> siècle et de leurs tiraillements entre modernité et tradition, cf. Dallmayr F. & Devy G.N. (eds.), *Between Tradition and Modernity. India's Search for Identity*, *op. cit.*

454. Naipaul V.S., *India : A Wounded Civilization*, London, Penguin Books, 1979 [1977].

tradition civilisationnelle de synthèse, « l'unicité de la culture indienne ne repose probablement pas tant sur une idéologie unique que sur l'aptitude traditionnelle de la société à vivre dans l'ambigüité et à utiliser les ambigüités pour s'en faire des défenses psychologiques et métaphysiques contre les invasions culturelles »<sup>455</sup>, la greffe moderne introduit une profonde modification. L'ennemi a été – est – cette fois-ci désiré<sup>456</sup>. Attitude facilitée à son tour par la force de la tradition de la synthèse : la longue expérience d'articulations de l'autre et du soi, et l'immensité du pays, ont atténué les craintes. Au-delà de la diversité des auteurs, prime la permanence de ce récit indissociablement identitaire et civilisationnel.

Enfin, l'Inde a également été le théâtre de très importantes transformations sociales et culturelles qui, malgré la force d'une représentation immuable du pays, ont fait évoluer le système des castes en termes de règles d'endogamie, d'activité professionnelle et de groupes d'intérêts<sup>457</sup> et même trouvé en lui une voie paradoxale vers la démocratie<sup>458</sup>. Mais ces transformations ont également produit de larges contingents d'individus désenchaînés dont il serait abusif d'interpréter l'expérience dans les termes de la modernité occidentale, tant par ailleurs malgré toutes ces évolutions, la conception des individus et des codes relationnels est toujours marquée par l'emprise de la civilisation indienne. Des similitudes ont pu ainsi être établies avec la Chine et sa tradition d'individus onto-relationnels, notamment avec l'idée que la société serait moins cimentée par la loi que par la bienséance et par le sens du devoir. La hiérarchie des relations et le respect sont fondamentaux, parfois même à l'encontre de préceptes éthiques jugés par trop abstraits, ce qui donne une forte

---

455. Nandy A., *L'Ennemi intime*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2007 [1983], p. 157.

456. Le processus, par ailleurs, a également opéré en sens inverse : les Britanniques ayant longtemps eu aussi un rapport de fascination et de rejet envers l'Inde. Si l'imaginaire de la colonisation est présent parmi bien des auteurs européens, une spécificité indéniable en termes d'ambivalence revient sans doute aux auteurs anglais dans leur rapport à l'Inde – à commencer par Rudyard Kipling. Cf. Said E.W., *Culture and Imperialism*, New York, Alfred A. Knopf, 1993.

457. Deliège R., *Le Système indien des castes*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2006.

458. Jaffrelot Ch., *Inde : la démocratie par les castes*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2005 ; Khilnani S., *op. cit.*, pp. 101-106.

incidence au « collectivisme intragroupe », et fait que l'essentiel de la solidarité pratiquée par l'individu a lieu à l'intérieur de petits groupes tels que la famille ou le cercle d'amis<sup>459</sup>.

### L'Islam et la modernité

Dans ces mouvements pendulaires un rôle souvent décisif revient sans surprise aux grandes religions. Ces dernières décennies, – chez les Turcs, les Perses, les Arabes, les Pakistanais ou les Indonésiens – c'est autour de l'islam que l'attraction, la méfiance ou l'hostilité envers l'Occident se structure comme enjeu civilisationnel à caractère religieux.

Les relations entre l'Islam et l'Occident ne se résument nullement aux avatars récents, ne serait-ce que parce que ce qui se joue dans la période récente réactive et réinvente un très long passé de coexistence, de concurrence et de guerres. Mais cela ne doit pas amener à sous-estimer la nouveauté des interprétations de l'Islam en tant que nouvelle utopie politique proposées par Ali Shariati en Iran ou Sayyid Qutb en Egypte, autour de lectures souvent radicales qui accentuent fortement des dimensions subjectives et des sentiments moraux comme l'humiliation ou la dignité<sup>460</sup>. La mobilisation de ce langage est importante : elle indique à quel point les oscillations et les critiques civilisationnelles trouvent souvent un terrain privilégié d'expression autour d'expériences individuelles. L'individu est le lieu de prégnance d'une impossible résolution : « l'individualisme est l'enfant chétif de la modernité turque, coincé entre un positivisme importé et un Islam toujours vivace »<sup>461</sup>.

---

459. Kakar S. & Kakar K., *op. cit.*, p. 32. Signalons-le une nouvelle fois. Cette description n'est pas très éloignée de ce que, dans un tout autre contexte, et avec d'importantes conséquences sur le plan économique et politique, Edward C. Banfield a appelé le « familialisme amoral », fort présent dans les sociétés du Sud de l'Italie. Cf. Banfield E.C., *The Moral Basis of Backward Society*, Glencoe, The Free Press, 1958.

460. Pour une interprétation contextuelle de leurs œuvres à partir d'une vision large sur l'évolution de l'Islam politique, cf. Kepel G., *Jihad*, Paris, Éditions Gallimard, 2000. Pour une lecture sociologique de l'œuvre d'Ali Shariati, cf. Connell R., *Southern Theory*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 124-137.

461. Bodzémir M., « Le développement de l'individualisme en Turquie » in Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôle d'individus*, *op. cit.*, p. 303.

Il ne faut pas voir dans cette affirmation un pur commentaire de circonstances. Au contraire, la société turque ne cesse de travailler son rapport à la modernité à partir d'oscillations et de tiraillements civilisationnels qui souvent se focalisent autour de la question de l'individu. On y parle à maintes reprises d'une tradition ottomane ou musulmane qui auraient empêché les individus de devenir modernes. En Turquie la liste des thèmes qui, successivement ou de façon récurrente, ont été cernés de cette façon sont nombreux. La tradition du Millet ottoman par exemple, mais à l'époque il en était de même dans bien d'autres droits féodaux ou tribaux, faisait que l'individu amenait avec lui, tout au long de ses mobilités, la loi du lieu ou de la communauté de son appartenance d'origine ; elle accordait ainsi des droits aux chrétiens comme groupe (ou à d'autres minorités), tout en les considérant comme de citoyens de seconde classe. Cette tradition sera dénoncée comme incompatible avec l'État moderne et constituant une entrave à l'essor des individus<sup>462</sup>. Ce n'est qu'au XIX<sup>ème</sup> siècle – sous contrainte occidentale – que le Sultan s'est vu contraint d'accorder, lors de la Constitution de 1876, les mêmes droits aux chrétiens et aux musulmans, entraînant ainsi la formation d'un État souverain articulé autour d'une égalité entre citoyens. À partir d'une tout autre thématique et dans un tout autre cadre de discussion, la question de la tradition et de la modernité, de l'Occident, de l'islam et de la nation mais aussi celle des droits des femmes et de l'individu se posent avec force autour du port du voile<sup>463</sup>.

En fait derrière ces débats se pose parfois l'épineuse question du rôle des élites nationales dans l'impulsion et le contrôle des processus de modernisation et d'occidentalisation. C'est la conjonction « *et* », et du coup l'identification entre les deux termes, qui constitue le grand enjeu conflictuel. Les débats deviennent paroxystiques lorsqu'il est question de la subordination de la première thématique, la modernisation, à l'occidentalisation. À la base pourtant l'enjeu semble commun. C'est bien le ratrapage industriel et technique de l'Occident qui est à l'horizon, mais le processus pour y parvenir est passé par des volontarismes politiques particuliers et d'autre part a connu des

---

462. Pena de Matsushita M., *op. cit.*, pp. 25-26 ; Lewis B., *Histoire du Moyen-Orient*, *op. cit.*, pp. 355-366.

463. Göle N., *Musulmanes et modernes*, Paris, Éditions La Découverte, 1993.

résultats différents de ceux que nous avons évoqués à propos du Japon. Si, rappelons-le, les débats ont fait rage au Japon à propos de l'occidentalisation, l'essor de l'industrialisme (malgré la virulence du nationalisme nippon) a quelque peu canalisé, voire cantonné, les discussions. En revanche dans bien des pays arabo-musulmans, par la force *endogène* des critiques dont l'Islam était la cible<sup>464</sup>, mais aussi par la formulation de projets politiques visant explicitement une transformation profonde des mœurs et des institutions afin de s'approprier une part de l'esprit occidental, les réactions et les résultats ont été différents. Ces projets connaîtront des visions extrêmes et différentes avec la révolution kémaliste d'Atatürk (1923-1938) en Turquie, le panarabisme de Nasser (1956-1970), Sukarno en Indonésie (1945-1967), sans oublier – ce qui montre l'étendue de l'éventail – le règne des Pahlavi en Iran (1925-1979)<sup>465</sup>.

Or si la force des débats à connotation civilisationnelle sont irréductibles aux enjeux de l'industrialisme, ceci est encore plus vrai lorsqu'il s'agit de la force des expériences de désenclavement qui parcoururent tous azimuts ces sociétés.

Les religions ou les idéologies ne parviennent pas à maîtriser les phénomènes de disruption que traversent les individus en termes d'identité et plus largement, d'expériences. La rupture de la totalité, malgré tous les efforts de soudure politique ou religieuse, a bel et bien eu lieu. Dans cette remarque il n'y a aucun jugement de valeur mais la nécessaire reconnaissance d'une situation à laquelle des millions d'individus se sont vus contraints de faire face. Le monde a cessé d'être organique ; il est déchiré, hybride. En fait les individus qui longtemps avaient eu – à la suite d'un complexe travail idéologique – le sentiment d'être enchâssés dans « leur » société, ont été confrontés à des configurations autres et à une profonde dislocation de leurs univers habituels de référence. Bien entendu il s'agit du récit éponyme de la modernité occidentale.

---

464. Des critiques qui pouvaient aller jusqu'à demander de transformer le langage et la littérature arabes afin de les mettre en capacité d'accueillir la pensée moderne (on trouvera des analogies adoucies à cette une attitude du côté des modernisateurs japonais de l'ère Meiji, mais aussi en Russie).

465. Face à ces démarches, l'équation indienne avec Jawaharlal Nehru (1947-1964), malgré son souhait modernisateur, mais aussi la direction économique imposée par Mao Tsé-toung (1949-1976) en Chine dans les années qui suivent immédiatement la prise du pouvoir en 1949, ont des différences civilisationnelles significatives.

Mais ce n'est pas uniquement dans ces termes, et de moins en moins, que ces processus sont interprétés. Au contraire, chaque nouvelle expérience de déracinement est prise dans le sillage d'une longue oscillation civilisationnelle, qui souvent à travers la promesse du rétablissement d'une nouvelle totalité à venir (autour de la charia), ne fait en vérité que renforcer la profondeur des désenchaînements à l'œuvre. Dans le laps de quelques générations et souvent avec une vive conscience personnelle ou familiale des changements abrupts d'orientation politique, les individus conjuguent néo-fondamentalismes, intégrismes, nationalisme, panarabisme, partis laïques et sont contraints de naviguer dans tout cela. De tels désenclavements largement produits par les villes et par la culture, mais aussi en partie par les changements de cap politiques ou les bouleversements de l'économie, tendent pourtant à être interprétés en termes de conflits entre civilisations. Dans ce sens, la Révolution iranienne de 1979 mérite de nouveau une mention. Si elle a eu un moindre rayonnement planétaire que la Révolution russe de 1917, elle apparaît cependant, à l'aune du récit hégémonique occidental moderne, comme une rupture plus importante. Le communisme avait d'évidentes racines européennes et se réclamait d'elles, la Révolution iranienne a explicitement rejeté nombre d'institutions phares de la civilisation occidentale.

Pourtant, derrière le travail des entrepreneurs de civilisations, et les manières dont ils parviennent à agir dans les différentes sociétés, se répand partout le vécu et la conscience du vécu de la fin d'une totalité organique. Les transformations de l'Islam sont diverses selon les contextes nationaux (en Europe ou dans les pays à dominance musulmane), mais partout il est question d'individus désenchaînés, confrontés à des enjeux nouveaux avec les institutions, en quête de nouvelles sutures collectives<sup>466</sup>. Il est important de bien comprendre cela : si totalisant que soit le désir du néo-fondamentalisme (ou, pour l'heure, de tout autre projet pour restaurer *une* totalité), il ne peut que faire le constat d'incapacités factuelles radicales à y parvenir. Il n'y a plus, malgré les efforts et le rigorisme, les contrôles et les punitions, de possibilité

---

466. Oliver Roy différencie ainsi entre un néo-fondamentalisme musulman autour d'un code strict de comportement (dans lequel la dimension juridique est fondamentale) et « à l'opposé, la reformulation d'une religiosité en termes de foi, de réalisation individuelle et de valeurs ». Cf. Roy O., *L'Islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 68 ; aussi Khosrokhavar F., *L'Islam des jeunes*, Paris, Éditions Flammarion, 1997.

d'inscription organique de la foi dans une société. Si cela semble désormais évident pour les croyants dans les sociétés occidentales contemporaines tant le divorce y est profond entre culture et religion, la différenciation entre l'expérience religieuse, la culture et le politique s'impose aussi dans les sociétés musulmanes<sup>467</sup>. D'ailleurs, la force de l'expérience de désenca斯特rement à laquelle sont confrontés les croyants, le fait donc de vivre au milieu d'une rupture entre l'objectif et le subjectif, sont à leur façon attestés par les fundamentalistes islamistes qui, en s'appuyant sur la religion, essayent de transmettre aux fidèles un ensemble des prescriptions de conduite élargies. En fait ils produisent des codes d'action pour un grand nombre de conduites quotidiennes (y compris en Europe<sup>468</sup>) dont celles liées au plaisir, qui restées sans règles explicites parce que non édictées par des référents religieux plus traditionnels, témoignent des nouvelles incertitudes qui taraudent les croyants en tant qu'individus désenchâssés<sup>469</sup>.

Si la structure des débats semble rigide, les évolutions sont réelles et profondes. Certes, l'emprise de la représentation du pendule civilisationnel est telle qu'on peut avoir l'impression que ces sociétés ne cessent de le relancer ; mais elles le font chaque fois devant des situations nouvelles et à partir de traditions qui malgré la continuité dont elles se réclament, se transforment en profondeur. À une vision traditionnellement moderne (et occidentalisante) qui rejette la tradition religieuse, il est possible d'opposer des interprétations revalorisant de façon assez « moderne » la tradition ou la foi.

Pour les uns, et c'était déjà le cas avec les tenants du travail de « rénovation » (*Nahda*) des penseurs arabes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il serait toujours indispensable d'occidentaliser les sociétés arabes et même la civilisation iranienne a pu être analysée comme dépourvue d'une conscience historique proprement moderne<sup>470</sup>. Une telle position est active aujourd'hui chez des féministes ou auteures arabes qui contestent l'existence de bases égalitaires hommes-femmes dans le cadre de l'Islam. À l'opposé, dans la thématique des droits des femmes, il y a celles qui, au contraire, cherchent dans l'Islam et sa

---

467. Roy O., *op. cit.*, p. 66.

468. Kepel G., *Banlieue de la République*, Paris, Éditions Gallimard, 2012.

469. Mestiri S., *Décoloniser le féminisme*, Paris, Librairie Vrin, 2016, p. 66.

470. Shayegan D., *Le Regard mutilé*, La Tour d'Aigues, Éditions de L'Aube, 1996 [1989].

tradition une inspiration dans le monde contemporain<sup>471</sup> et également celles qui s'attachent à une double déconstruction des stéréotypes, celui d'un arabe machiste, sexiste, archaïque, fondamentaliste, et son corollaire, celui d'une femme du Sud « pauvre non éduquée, emprisonnée dans son statut de victime, réduite à l'espace familial et domestique, religieuse et traditionnelle »<sup>472</sup>. D'autres auteures encore, sans minimiser l'existence de processus contraires à l'affirmation des femmes (dus à une « peur à la modernité » qui serait présente dans l'Islam), cherchent à comprendre les manières historiques avec lesquelles ont finalement été volés et refoulés les droits que l'Islam avait apporté aux femmes<sup>473</sup>, ou les processus sociaux qui ont mené au rigorisme sexuel contemporain<sup>474</sup>. Ces lectures – et bien d'autres – sont fortement opposées entre elles ; elles ont connu, tour à tour, des moments d'hégémonie.

En résumé, dans les divers cas de figure rapidement évoqués est chaque fois visible le travail des entrepreneurs d'identité et leur souhait de tracer des frontières indélébiles entre civilisations. Parfois afin de moderniser et d'occidentaliser un pays, d'autres fois, au contraire de défendre une tradition ou des formes autarciques de gouvernement. La quête des droits s'oppose au respect des obligations. Les oscillations civilisationnelles, lorsqu'elles sont animées

---

471. Dans ce cadre, la question de l'invisibilisation mais aussi le refus qui est opposé aux différents groupes de femmes musulmanes de pouvoir interpréter l'Islam sont analysés davantage comme des conséquences liées au processus de colonisation que comme des dogmes religieux. Cf. Adlbi Sibai S., *La cárcel del feminismo*, España, Akal, 2017 [2016], p. 136. À une vision qui, en partant de ce qui a été le propre de l'histoire du féminisme occidental et de son attitude extrêmement belligérante envers le catholicisme, il serait nécessaire d'opposer d'autres expériences historiques – comme celle de l'Islam – où la religion a eu un rôle révolutionnaire dans une « Arabe préislamique misogyne et patriarcale », ne serait-ce que parce que l'Islam a limité – sans l'abolir – la polygamie (*ibid.*, p. 137). Une interprétation fort contestée pour toutes celles et ceux qui font des religions, de toutes les religions, un des grands piliers de l'ordre patriarchal.

472. Ali Z., « Conclusion : décoloniser et renouveler le féminisme » in Ali Z. (éd.), *Féminismes islamiques*, Paris, Éditions La Fabrique, 2012, p. 222 ; aussi Lamrabet A., « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane » in Ali Z. (éd.), *loc. cit.*, p. 59.

473. Mernissi F., *El harén político*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1999, et *El miedo a la modernidad*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2007.

474. El Feki S., *La Révolution du plaisir*, Paris, Éditions Autrement, 2014 [2013].

par le rejet de l'Occident et surtout de son individualisme néfaste, prônent le retour et le rétablissement des vieilles traditions tout en proposant de profondes réinventions d'elles-mêmes. Des mouvements qui, soulignons-le encore une fois, ne sont spécifiques ni aux sociétés non occidentales car ils existent aussi en Europe, et cela depuis le XVIII<sup>ème</sup> siècle, ni à la période moderne : le retour aux racines ou à la tradition contre une culture ou une religion étrangères sont une constante historique.

## DésenCASTREMENTS pluriels

Par des voies tantôt similaires tantôt différentes, l'histoire de l'Amérique latine présente bien des similitudes avec celle de l'Afrique subsaharienne. Non seulement leur connexion subalterne – et durable – à l'économie-monde date du XVI<sup>ème</sup> ou bien s'est accentuée à partir de ce siècle, mais les deux régions sont toujours, avec d'importantes différences en leur sein, largement dépendantes de leurs matières premières. Davantage encore : dans les deux régions, le projet d'atteindre la modernité a été essentiellement conçu à partir de l'appropriation des institutions politiques occidentales et du décollage économique. Pourtant c'est dans les deux cas par la voie d'individus désenchaînés et à partir de processus avant tout sociaux et culturels que les grandes transformations se manifestent et surtout se cernent et se narrent. Cependant, une différence sensible est repérable entre les deux régions : si dans les deux continents certains individus affirment désormais leur individualité à partir de leurs propres forces personnelles, souvent en l'absence de ressources ou de prescriptions institutionnelles et à distance des régulations collectives, la légitimité sociale et culturelle de l'individualisme est plus forte en Amérique latine et ses expressions sont moins soumises au soupçon ou à la critique qu'en Afrique.

## L'Afrique et ses individus désenchaînés

Aucune autre région du monde n'a autant pâti de sa connexion subordonnée à l'économie-monde que l'Afrique subsaharienne. Elle a longtemps été associée à un ensemble de représentations dont la vocation première a été de souligner son altérité radicale envers la modernité occidentale. Deux d'entre elles ont été – et sont – particulièrement vigoureuses. Et il nous intéresse

surtout signaler que toutes deux ont explicitement nié les expériences de désenca斯特rement.

En tout premier lieu, dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne il est toujours légitime de prêter foi publiquement à l'action ordinaire des entités invisibles. Rappelons le sens précis de la thèse du désenchantement (la « dé-magicisation ») du monde de Max Weber – l'idée que le monde n'est pas soumis à des forces surnaturelles mais uniquement à des lois causales naturelles. Au-delà des questions concernant la sécularisation (le transfert de l'aura de l'Église à l'État), de la séparation des sphères de pouvoir et du maintien ou du renouveau des pratiques et des croyances religieuses, une fonction active est souvent donnée aux entités invisibles à travers des modalités institutionnelles diverses dans bien des sociétés de l'Afrique subsaharienne. À la différence d'autres sociétés où le commerce avec les entités invisibles, *sans disparaître*, est devenue, sinon marginal surtout *illégitime* dans l'espace public, en Afrique subsaharienne les entités invisibles continuent à être partie prenante de la vie quotidienne. L'altérité envers la modernité occidentale semble absolue.

Pourtant le recours et l'instrumentalisation *individualisés* aux entités invisibles nuancent cette représentation. Comme Émile Durkheim et Marcel Mauss ont pu déjà l'avancer, si la religion est sociale la magie est un fait individuel. Il s'agit surtout d'un aspect particulièrement souligné par Edward Evans-Pritchard pour qui la sorcellerie est une pratique individualiste (elle est au service des intérêts personnels et non de la communauté) qui peut se dérouler à l'encontre d'un autre membre de la communauté, même si ce n'est – chez les Azandé – qu'entre personnes du même rang social (ce qui suppose une certaine acceptation des hiérarchies sociales puisque les pauvres ne jettent pas des sorts aux riches) <sup>475</sup>. Bref, la sorcellerie – ce que l'on mésestime parfois – est dans l'Afrique postcoloniale une expression *individualiste*. « Loin de disparaître dans la modernité, la sorcellerie réapparaît dans la modernité politique africaine, sous la forme d'une manipulation des puissances spirituelles par le pouvoir absolu, à des fins d'attaque et de défense » <sup>476</sup>.

---

475. Evans-Pritchard E.E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Éditions Gallimard, 1972 [1937].

476. Diantelli E. & Löwy M., *Le Sacré fictif*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2017, p. 170.

Nous arrivons ainsi à la seconde grande catégorie de l'altérité civilisationnelle de l'Afrique subsaharienne vis-à-vis de la modernité occidentale – l'individu justement. Si, comme on vient de le voir à partir des deux groupes précédents, un peu partout hors l'Occident moderne, les représentations holistes ou plutôt relationnelles (soulignant cependant le fort encastrement des individus dans leurs collectivités) ont été de mise, pour aucune autre société elles n'ont été aussi intenses qu'à propos de l'Afrique subsaharienne<sup>477</sup>. Le rapport entre l'individu et le collectif, s'agissant de l'Afrique, est – a été – souvent décrit de manière fortement organique. Les débats oscillent alors, sans surprise, entre deux pôles. D'une part, ceux qui soulignent « une conception de l'individu africain non autonome, c'est-à-dire forcément [en lien avec] des valeurs collectives de la société dont il est issu »<sup>478</sup>, au point que, dépourvu d'insertion dans la communauté le personnage n'existerait tout simplement pas. D'autre part, ceux qui, à distance de ces représentations organiques soulignent que les sociétés africaines ont disposé, y compris dans le passé, d'un lieu pour l'individualité, l'agentivité personnelle, la propriété, le privé, la biographie, tout en signalant que l'« enchaînement ontologique [des individus] dans le social, leur formulation idéologique » fut cependant tout autre<sup>479</sup>. Pris en tenaille entre ces représentations, le résultat est pour le moins déroutant puisqu'il est souvent question d'épouser des stéréotypes. Chez l'Africain, l'« émotivité » et la « physiologie » dicterait un rapport intense et magique au monde en contraposition à l'Occidental – thème récurrent chez Léopold Senghor, entre autres, qui parle d'une raison africaine synthétique opposée à une raison occidentale analytique.

Ces types de représentations sont récurrents mais qu'en est-il de leur pertinence respective lorsqu'elles sont mises en relation avec les processus de

477. La problématique de l'acteur communautaire en tant que revers radical de l'individu (occidental moderne) a souvent été abordée dans les études philosophiques, cf. Bell R., *Understanding African Philosophy*, New York, Routledge, 2002, pp. 61-72. Pour une vision plus critique de cela dans la philosophie africaine, cf. Connell R., *op. cit.*, pp. 96-106 ; aussi Devés Valdés E., *op. cit.*, pp. 618-621.

478. Garnier X., « Personnage et principe d'individuation dans le roman africain » in Lozerand E. (s/s la dir. de), *Drôles d'individus*, *op. cit.*, p. 393.

479. Comaroff J. & Comaroff J.L., *Theory from the South*, Boulder-London, Publishers Press, 2012, p. 62.

changements que l'Afrique a connus ? Le défi se dessine clairement : elles ont bien des difficultés à rendre compte de la formidable expansion tous azimuts d'indubitables expériences de désenca斯特rement.

Jusqu'à aujourd'hui, et malgré des différences importances entre régions (l'Afrique de l'Ouest et l'Afrique du Sud et de l'Est) ou entre pays, le projet de modernisation économique via l'essor de l'industrialisme n'a pas eu les résultats escomptés. C'est d'ailleurs afin d'expliquer cet échec que bien des représentations essentialisées de l'altérité civilisationnelle africaine ont pu être mobilisées ou réactivées. Cependant, une littérature importante le signale, les raisons sont ailleurs. Si, pour l'économie, le rôle des facteurs structurels sont mieux connus (et reconnus), il en va autrement dans le domaine politique où il est de mise d'évoquer les poids des traditions. Or l'intégration politique n'a pas vraiment échoué à cause de la survivance des tribus ou des ethnies d'autan mais de réinventions symboliques qui, sur différentes bases (religieuses, culturelles, territoriales), ont tracé une multitude d'incompatibilités et d'exclusions devant l'État<sup>480</sup>. Autant dire qu'il y a eu une « modernisation » politique en Afrique au travers des processus complexes de construction institutionnelle des ethnies et de renouvellement des identités<sup>481</sup>, plutôt qu'avec l'essor d'un État et d'une administration efficace.

Le récit du double échec – économique et politique – de l'Afrique est une représentation dominante, l'éloignant ou l'excluant de tout lien avec la modernité. Pourtant, l'analyse du système politique constraint- y compris à partir de formes perverses – à reconnaître de fortes affirmations individualistes. « La corruption n'est pas la simple dérive d'un système, elle est au cœur du processus d'individuation des sociétés postcoloniales : le personnage corrompu est l'individu type dans un monde dédoublé. La fonction administrative installe l'individu au croisement de séries parallèles : détournement des fonds et népotisme sont les symptômes de la présence d'un monde d'intérêts sous-jacent à la logique administrative. Cette non-coïncidence engendre le

480. Cooper F., *L'Afrique depuis 1940*, Paris, Éditions Payot, 2012 [2002], p. 176.

481. Amselle J.-L. & M'Bokolo E. (s/s la dir. de), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, Éditions de La Découverte, 1999. Jean Copans rappelle que toutes les ethnies ne sont pas des inventions coloniales, tout en insistant sur la diversité des pratiques et des réalités précoloniales. Cf. Copans J., *La Longue marche de la modernité africaine*, Paris, Éditions Karthala, 1998 [1990], pp. 192 et suivantes.

'corrompu' comme type d'individu. Il y a un système de corruption qui vient prendre le relais du système communautaire initial et fait émerger des figures individuelles »<sup>482</sup>.

Pourtant les conduites individuelles, voire individualistes omniprésentes ne cessent jamais d'être problématiques au vu d'un réservoir de narrations collectives. C'est ainsi, par exemple, que la possession et l'appropriation individuelles de la richesse ont besoin d'être expliquées et justifiées. Ce qui s'opère souvent en l'absence de pleine reconnaissance d'un discours du mérite par le recours à la sorcellerie – comme une manière de rendre compte, à partir de l'univers de la communauté, de l'apparition de la figure d'un individu individualiste<sup>483</sup> ; qui, à son tour, exige de la part du riche une série d'actions pour se faire pardonner sa richesse. Malgré les poussées individualistes, comme le signale Alain Marie, la richesse doit demeurer subordonnée « à une logique des rapports sociaux selon laquelle l'individualisation n'est concevable que sous une condition : qu'elle soit mise au service des autres »<sup>484</sup>. Il n'empêche : les poussées individualistes sont fortes et bien des expressions de l'intérêt et de l'enrichissement personnels, à l'instar des pratiques de sorcellerie et parfois grâce à elles, sont à distance de toute bienveillance collective. Nous nuancerons cet aspect dans un instant, mais il faut d'emblée souligner la force des manifestations de l'individualité y compris dans le monde dit communautaire (sorcellerie) ou dans l'univers politique (corruption).

Nous arrivons au cœur paroxystique du changement. En Afrique subsaharienne, c'est par le truchement des individus désenchaînés que la transformation opère et surtout qu'elle est appréhendée. Le désenchaînement est parfois décrit comme une modernisation culturelle, il semble plus juste de parler d'une transformation des rôles traditionnels et d'un questionnement de la tradition, d'autant que souvent la force de l'expérience de désinsertion

---

482. Garnier X., *op. cit.*, p. 395.

483. White B.W., « La quête de *lupemba* : rumeurs, réussite et malheur en République démocratique du Congo » in *Sociologie et Sociétés*, vol. XXXIX, n° 2, automne 2007, pp. 61-77 ; Marie A. (s/s la dir. de), *L'Afrique des Individus*, Paris, Éditions Karthala, 1997 et « Communauté, individualisme, communautarisme : hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains » in *Sociologie et Sociétés*, vol. XXXIX, n° 2, automne 2007, pp. 173-198.

484. Marie A., *L'Afrique des Individus*, *op. cit.*, p. 426.

prime sur toute autre considération. C'est la ville d'abord, puis l'école, les industries culturelles – et la consommation au sens large –, souvent dans les limites de l'industrialisme, qui sans surprise sont alors les principaux moteurs du changement.

D'abord et avant tout, la ville. Son importance et ses liens avec le changement et l'individuation sont déjà visibles dans l'étude pionnière de 1955 de Georges Balandier dans la *Sociologie des Brazzavilles noires*<sup>485</sup>. En fait, dès la période coloniale, l'avènement des sociétés urbaines est une source de « modernisation » puisqu'elle confronte le système colonial à de nouvelles modalités de travail. Cette dimension s'accentue avec la décolonisation à mesure que les villes deviennent un des grands lieux de la transformation sociale, culturelle et politique, mais surtout que se forge autour des villes l'imagination de l'Africain moderne<sup>486</sup>. Inutile de le dire : l'importance de la ville n'est pas exclusive aux sociétés africaines contemporaines – elle n'a cessé d'être partout et tout au long de l'histoire un grand facteur structurel d'individuation –, mais elle prend, dans ce contexte, une importance infrastructurelle décisive à défaut ou en l'absence d'autres facteurs. Malgré la création insuffisante d'emplois formels stables<sup>487</sup>, c'est dans la ville que les individus obtiennent les capacités pour entreprendre et se constituer de nouveaux réseaux<sup>488</sup>. C'est dans la ville que bien des jeunes diplômés en constatant, selon les périodes, *et la crise de l'État* (la fermeture des concours publics) *et les limites*

---

485. Balandier G., *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Presses de la Fondation Nationales des Sciences Politiques, 1985 [1955].

486. Cooper F., *op. cit.*, p. 163.

487. En similitude avec ce qui s'est produit en Amérique latine (mais de manière différente à ce qui s'est produit dans le groupe marqué par l'essor de l'industrialisme), la migration vers la ville ne s'est pas accompagnée de la création d'emplois formels stables. Ce qui s'est traduit en Afrique par une population urbaine qui fait des allers-retours à la campagne et par l'expansion d'un important secteur informel, néanmoins toujours en interaction avec l'économie dite formelle. Sur ce point, bien des liens pourraient être établis avec des processus analogues observés par exemple parmi la jeunesse des pays arabo-musulmans. Cf. Bayat A., *Life as politics*, Stanford, Stanford California Press, 2013, notamment le chapitre 9.

488. Leimdorfer F., « Individus entre famille et entreprise » in Marie A. (éd.), *L'Afrique des Individus*, *op. cit.*, pp. 163-165.

de la solidarité familiale, mais aussi des amis, se lancent dans de démarches et initiatives personnelles pour sortir du chômage, via l'entrepreneuriat<sup>489</sup>.

Favorisant la constitution d'une société civile avec une relative autonomie vis-à-vis de l'État, la ville devient l'espace par excellence où les hommes viennent s'individualiser<sup>490</sup>, mais le processus n'est pas réservé qu'aux hommes. La ville a aussi été un élément majeur de la transformation de la condition des femmes depuis les années 1980<sup>491</sup>. C'est dans les villes qui se sont affirmées des femmes indépendantes, capables de subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs familles sans en avoir à dépendre d'un homme, grâce à l'essor d'un petit capitalisme marchand souvent informel ou via le travail domestique<sup>492</sup>. Et on a même pu parler des « nanas benz » pour désigner la situation de femmes qui, s'appuyant sur le matriarcat mais opérant au sein d'un modèle élargi de famille, sont devenues chefs d'entreprise dans l'Afrique de l'Ouest<sup>493</sup>. Le phénomène ne va pas sans contrecoup : c'est aussi dans les villes que les femmes ont perdu certaines formes de solidarité féminine et une relative autonomie vis-à-vis des maris – une forme d'autonomie sanctionnée et garantie naguère par la tradition<sup>494</sup>.

Rien d'étonnant alors si, pour ces individus, l'enjeu essentiel porte (dans le contexte urbain ou par suite de l'acquisition des diplômes) sur l'étendue de la rupture ou de l'éloignement des devoirs communautaires. Grâce à ces

489. Gérard É., « La lettre et l'individu. Marginalisation et recherche d'intégration des 'Jeunes Diplômés' bamakois au chômage » in Marie A. (éd.), *L'Afrique des Individus*, *op. cit.*, pp. 242 ; Vuarin R., « Les entreprises de l'individu au Mali. Des chefs d'entreprise innovateurs dans le processus d'individualisation » in Marie A. (éd.), *L'Afrique des Individus*, *op. cit.*, p. 186 ; Iliffe J., *Les Africains*, Paris, Éditions Flammarion, 2016 [2007], pp. 577-580.

490. Marie A., « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine » in Marie A. (éd.), *L'Afrique des Individus*, *op. cit.*, pp. 96-97.

491. Coquery-Vidrovitch C., *Les Africaines*, Paris, Éditions La Découverte, 2013, p. 13.

492. *Ibid.*, p. 149 et plus largement le chapitre VIII consacré à la condition urbaine. Frederick Cooper est moins emphatique. La migration à la ville n'a pas empêché l'homme d'être le pourvoyeur économique de sa famille, mais a octroyé aux femmes davantage d'opportunités (ou d'autres). Cf. Cooper F., *op. cit.*, p. 172 et p. 234.

493. Robert A.-C., *op. cit.*, pp. 84-85.

494. Coquery-Vidrovitch C., *op. cit.*, p. 151.

nouvelles ressources, certains peuvent ainsi penser qu'ils n'ont plus besoin de la communauté et sont tentés d'adopter d'autres valeurs, plus « modernes »<sup>495</sup>. En fait, il est possible que les processus aient été moins radicaux et des articulations souvent à l'œuvre, les individus luttant « contre l'oppression de la nouveauté en utilisant la coutume et contre l'oppression de la coutume en utilisant la nouveauté »<sup>496</sup>. Remarquons-le : il s'agit pourtant moins d'un tiraillement entre tradition et modernité que d'une utilisation stratégique, et à bien des égards, individualiste, de l'une *et* de l'autre. Les processus ne sont certainement pas équidistants entre les pôles, mais les marges ouvertes bien réelles. « En se *séparant* de ses relations communautaires, villageoises, familiales et matrimoniales, le sujet *s'individualise*, en *agissant* comme individu dans son entreprise, le sujet *maintient et transforme* sa place dans la communauté familiale »<sup>497</sup>. Même les religions et leurs messages sont parfois ré-interprétés en fonction de logiques plus individualistes<sup>498</sup>.

La massification et la multiplication des figures des individus désenchaînés est à la base de la spécificité « de l'individualisation 'à l'africaine', combinant des processus d'individualisation et de recomposition des solidarités communautaires »<sup>499</sup>. Le désenchaînement est le fruit d'une réduction des moyens de la solidarité communautaire qui pousse à l'individualisation mais en même temps, aux prises avec le manque d'opportunités et en l'absence d'un système de protection sociale, l'individu sait que les liens communautaires continuent d'être indispensables. L'individualisation à l'africaine travaille et

---

495. *Ibid.*, pp. 202-203.

496. Cooper F., *op. cit.*, p. 225.

497. Leimdorfer F., *loc. cit.*, p. 167.

498. Face au poids de la dette communautaire et à son caractère inépuisable, Alain Marie voit même une des raisons de l'attrait des églises prophétiques dans la région : elles faciliteraient le passage d'une dette infinie vers une dette « raisonnée, définie, limitée, sélective et conditionnelle ». Cf. Marie A., « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine » in Marie A. (éd.), *L'Afrique des Individus*, *op. cit.*, p. 109.

499. Marie A., *L'Afrique des Individus*, *op. cit.*, p. 8.

navigue « entre solidarité (inconditionnelle) et individualisme (autarcique) »<sup>500</sup>. Les pressions groupales sont contraintes, sans défaillance, de s'affronter à de fortes affirmations individualistes : « On peut en définitive émettre l'hypothèse selon laquelle les correctifs très contraignants qui, dans l'éducation, dans l'invisible, dans la sociabilité quotidienne, brident ce que nous continuerons à nommer, sous réserve d'inventaire, 'l'individualisme', sanctionnent justement sa force impétueuse et préservent les sociétés de sa vigueur centrifuge, plutôt qu'ils n'attestent la suprématie d'une conception communautaire de l'existence »<sup>501</sup>.

Longtemps l'Afrique a été l'objet – et parfois le sujet – de conceptions non historicisées qui ont établi une continuité fautive et perverse entre une période tribale et une phase postcoloniale. Les représentations évoluent, même si les rémanences de l'holisme sont encore nombreuses y compris dans les analyses de biens des auteurs africains eux-mêmes. Il serait sans doute erroné de généraliser à tous les acteurs la situation spécifique des individus désenchaînés, mais c'est sur cette réalité que doit opérer la comparaison.

### Le chemin des Latinoaméricains

Dès l'instauration des Républiques, au lendemain des indépendances du début du XIX<sup>e</sup> siècle, bien avant que l'on ne parle de modernité ou de modernisation<sup>502</sup>, l'Amérique latine a été engagée par ses élites (créoles ou métisses) descendantes des anciens colonisateurs européens, dans un processus d'institutionnalisation associant la Civilisation à l'occidentalisation. En fait, sous l'égide de ses élites nationales et non sans quelques atermoiements, elle n'a cessé de se penser comme faisant partie de la civilisation occidentale. Tout au plus elle était l'Extrême-Occident. Les populations indigènes ont dû se plier et agir à l'intérieur de ce cadre jusqu'aux toutes dernières décennies, et

---

500. Marie A., « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », *loc. cit.*, p. 105.

501. Bayart J.-F., *L'État en Afrique*, *op. cit.*, pp. 323-324.

502. Ces notions n'ont été explicitement et massivement mobilisées dans les sciences sociales que dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Cf. Knöbl W., « The Sociological Discourse of 'Modernization' and 'Modernity' » in *Revue internationale de philosophie*, 2017, vol. 71, n° 281, pp. 311-329.

leur refus d'une pleine assimilation à l'Occident moderne n'a jamais découragé les élites, qui y ont même vu une raison de plus de persévérer dans la voie de la civilisation.

Cependant chez ces élites, le sentiment et le souhait – l'indissociabilité des deux termes signale la racine de la difficulté – d'appartenir à l'Occident moderne ont été souvent contredits par les faits économiques et politiques. Ni l'ouverture plus ou moins contrainte aux manufactures étrangères au XIX<sup>ème</sup> siècle, ni les économies d'enclave sous contrôle du capital étranger pendant une bonne partie du XX<sup>ème</sup> siècle, ni le modèle de la substitution d'importations et l'industrialisation tronquée qui s'en est suivie, pas plus que le dénommé modèle néolibéral des dernières décennies n'ont vraiment permis l'essor de l'industrialisme. Avec d'importantes différences entre pays, l'Amérique latine est toujours insérée dans l'économie mondiale comme exportatrice des matières premières. Relativement à la fluctuation des prix mondiaux, certaines sociétés parviennent plus ou moins durablement à devenir des pays à moyens, voire à hauts revenus, mais l'essor industrialiste reste limité ou fragile. L'inversion des courbes en ce qui concerne l'industrialisme entre l'Asie du Sud-Est et l'Amérique latine à partir de la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle est frappante<sup>503</sup>.

Quant aux faits politiques, depuis les Républiques instaurées au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, la crainte des masses d'abord, puis la très difficile intégration du Peuple à la nation, enfin les recours permanents à la force (via des coups d'État militaires) signent toujours les difficultés de l'institutionnalisation d'un système de partis politiques dans la plupart des pays de la région. Pourtant, les pays de l'Amérique latine ont adopté les bases juridiques libérales de l'individu très rapidement après les indépendances.

En bref, l'Extrême-Occident, a été en fait un autre Occident dépourvu du différentiel de la puissance industrielle. Pourtant l'Amérique latine n'a cessé de se sentir et de se souhaiter occidentale – par la religion, la langue, les institutions politiques ; malgré l'instabilité des régimes, la République et la démocratie y forment l'horizon indépassable du politique. Certes, comme on l'a indiqué, la gênuinité a travaillé les latinoaméricains mais de manière toute

---

503. Fajnzylber F., *La industrialización trunca de América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1983.

particulière. Ils se sont considérés tour à tour européens *et* américains ; membres de la Civilisation en lutte contre la Barbarie ; défenseurs de l'Esprit latin – Ariel – contre le matérialisme états-unien ; inventeurs, à l'intérieur de la modernité, notamment au Brésil, d'une civilisation nouvelle (européenne, indigène et africaine) ; inventeurs toujours, notamment au Mexique, d'une société métisse et d'une *Raza cósmica*. La question de l'identité a été au centre des représentations intellectuelles, souvent sous la forme d'un récit, véritable mythe des origines, de la quête impossible d'une authenticité perdue depuis la conquête espagnole<sup>504</sup>. Pourtant, malgré ou à cause de tout cela, le débat identitaire n'a jamais vraiment débouché sur une oscillation civilisationnelle en bonne et due forme. Les latinoaméricains se sont souvent représentés à partir de leurs anomalies et de leurs insuffisances ; mais, sous le contrôle de leurs élites, ils ne se sont jamais vraiment sentis non occidentaux, voire non modernes.

En fait, la modernité en Amérique latine – il faudrait plutôt parler d'expériences désenchaînées – s'est comme en Afrique plutôt développée dans les villes. Pendant presque toute la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, elle a été la seule région économiquement non développée du monde à avoir une population à majorité urbaine. Davantage encore : dans le récit éponyme de la modernisation donné en Argentine par Domingo Faustino Sarmiento en 1845, le *Facundo*, la lutte entre les villes et la campagne structure déjà l'analyse. Mais ce n'est qu'au cours du XX<sup>e</sup> siècle que l'urbanisation explose, faisant de la ville le grand laboratoire du changement social et culturel. Ce que l'économie et la politique ont ébauché de manière biaisée ou fragile, la culture et la sociabilité l'ont réalisé de façon intense et rapide.

Les individus désenchaînés s'emparent de la scène. Le désarroi d'une certaine tradition sociologique a été – est encore – manifeste. Pendant longtemps la modernité n'a guère été objet de réflexion dans une Amérique latine obnubilée par les processus de modernisation et leurs limites<sup>505</sup>.

---

504. Paz O., *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 [1959].

505. Brunner J.J., *América Latina: cultura y modernidad*, México, Grijalbo, 1992, p. 87 ; García Canclini N., « ¿Modernismo sin modernización? » in *Revista mexicana de sociología*, año LI, n° 3, julio-setiembre 1989, pp. 163-189. Un écart également repérable à propos de l'Afrique subsaharienne où longtemps il fut aussi question d'une modernisation économique et bureaucratique sans modernité (sans l'esprit des Lumières). Pour des

Depuis quelques décennies, s'est opéré un changement majeur. Progressivement, s'est affirmée l'idée d'une voie latino-américaine vers la modernité qui aurait trouvé dans la culture (davantage que dans la politique – via les mouvements nationaux-populaires – ou dans l'économie – via l'industrialisme, son principal moteur). La vertigineuse augmentation du taux de scolarisation et la forte pénétration des médias de communication de masse (radio et télévision, puis TIC), stimulées et amplifiées par la forte urbanisation de la région, signeraient une modalité spécifique de changement à forte dominante culturelle et sociale<sup>506</sup>.

L'apparition et la consolidation massives en contexte urbain des individus désenchaînés marque le grand tournant de la région. Les sociabilités entre genres, générations et même entre classes sociales sont transformées. S'affirme avec force et partout une indéniable aspiration d'horizontalité interactionnelle – une démocratisation relationnelle – malgré la profondeur des inégalités et des abus. Mais l'essentiel est ailleurs : en dépit de quelques progrès dans l'exercice des droits, les individus désenchaînés ont le sentiment que la société et ses institutions se désintéressent largement de chacun d'entre eux. Résultat : à défaut d'un système de protection sociale étendue et de l'existence de véritables liens communautaires, les individus, notamment dans les villes et souvent à la suite d'une migration, sont contraints de se prendre en charge individuellement – avec l'appui décisif de leurs familles – sur un arrière-plan de faibles protections institutionnelles<sup>507</sup>. Davantage encore : nombre d'entre eux ont appris à se protéger des institutions, de leurs manques ou de leurs prescriptions impossibles ou contradictoires. Il y va d'une véritable expérience de masse : les individus désenchaînés sont contraints de résoudre à leur niveau, avec leurs seules ressources – ou celles de leurs familles –, par la constitution de réseaux et de loyautés diverses, des problèmes gérés ailleurs par les

---

réflexions sur l'Afrique subsaharienne comme cas d'école des interprétations des « modernités » avortées au Sud, cf. Copans J., *op. cit.*, pp. 233 et suivantes.

506. Sorj B. & Martuccelli D., *El desafío latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

507. Martuccelli D., *¿Existen individuos en el Sur?*, *op. cit.* et *Lima y sus arenas*, Lima, Cauces Editores, 2015 ; Araujo K. & Martuccelli D., *Desafíos comunes*, Santiago, LOM Ediciones, 2012, 2 tomos et « Beyond Institutional Individualism. Agentic Individualism and Individuation Process in Chilean Society » in *Current Sociology*, January 2014, vol. 62, n° 1, pp. 24-40.

institutions, les règles communautaires ou les systèmes de protection<sup>508</sup>. À un type de confrontation des défis sociaux médié par les institutions (comme c'est le cas dans l'individualisme institutionnel), s'oppose un affrontement vécu comme infiniment plus solitaire. Les ressources et les supports individuels se doivent ainsi d'être produits (ou au moins activement soutenus et recréés) par les mêmes individus.

C'est essentiel : les individus se perçoivent, et d'ailleurs ils ont été largement perçus dans l'histoire, comme indépendants des institutions<sup>509</sup>. Une tension – et non une adéquation – s'établit donc de façon structurelle entre capacités individuelles et modèles institutionnels ; l'individu déborde systématiquement (d'où les incriminations d'égoïsme ou de vice) les institutions étatiques. En fait, il se construit surtout à distance d'elles. Il y a là une spécificité latinoaméricaine de l'expérience de rupture entre l'objectif et le subjectif, à forte tonalité urbaine et approfondie par les changements culturels. En Amérique latine, avec une rare intensité, les individus désenchaînés sont contraints de devenir des hyper-acteurs relationnels (et familialistes) se devant de trouver des réponses très individualisées et parfois individualistes aux différents défis sociaux.

### **En dehors de la modernité et de la tradition**

L'Afrique subsaharienne et l'Amérique latine, à partir des parcours différents, présentent aujourd'hui des variantes d'individualisme irréductibles à l'individualisme institutionnel propre à l'hégémonie occidentale moderne. L'individu fait une expérience particulière de la rupture de la totalité, souvent non prévue analytiquement et explicitement rejetée politiquement. Et pourtant, un ensemble de processus désenchaîne les individus au travers de leurs itinéraires urbains, de la transformation des rapports de genre et de générations

---

508. Robles F., *El desaliento inesperado de la modernidad*, Santiago, RIL Editores, 2000.

509. Évitons un malentendu : les institutions (en tant que grandes façons de faire, de penser, de sentir) existent dans toutes les sociétés mais la mobilisation de la notion est plus précise dans la thèse de l'individualisme institutionnel : l'institution désigne un nombre limité de grands principes légitimes, incorporés à certaines organisations sociales, donnant forme à un véritable programme institutionnel. Cf. Dubet F., *Le Déclin de l'institution*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

(entre autres à cause des études et des industries culturelles), ce qui les constraint, en contexte de forte instabilité institutionnelle et politique, à une mobilisation permanente d'eux-mêmes à l'aide au mieux de leurs liens familiaux et de quelques membres de leur lignage. Rien d'étonnant si dans ce contexte, en Afrique subsaharienne comme dans le monde musulman et en partie en Amérique latine, on assiste à l'expansion d'organisations de nature confessionnelle jouant le rôle de structures de protection. Avec des différences sensibles entre l'Afrique subsaharienne et l'Amérique latine, les individus doivent tour à tour apprendre à respecter et à déborder les obligations ; à mélanger au gré des situations la concurrence, l'entraide et la réciprocité ; à établir des formes inédites de rapport entre la ville et la campagne, à développer des activités marchandes hors contrôle fiscal ; à se vivre, bien au-delà des clivages entre la tradition et la modernité, comme des bricoleurs universels<sup>510</sup>.

En Afrique subsaharienne, le poids de la communauté est sans doute plus fort qu'en Amérique latine où la pression communautaire est infiniment moins active malgré l'importance des collectifs des migrants. L'attachement des Africains à leurs identités communautaires contraste avec le plus grand attachement des latino-américains pour leur famille restreinte, mais dans les deux cas, il est question d'individualités fortes voire extrêmes qui, en l'absence de véritables systèmes de sécurité sociale, ne peuvent compter que sur leurs énergies propres et les solidarités assurées par la communauté ou la famille. À l'instar des sociétés de l'Afrique où l'on a pu parler d'une « exacerbation des stratégies individuelles » qui mine de l'intérieur les institutions. « C'est que la civilisation africaine – contrairement à une opinion répandue – n'est pas de type holiste /.../. L'affirmation des individus, fussent-ils des 'gens sans feu ni lieu' paraît bien être une constante de la vie sociale du continent »<sup>511</sup>, dans les sociétés latino-américaines, il est souvent question d'un rapport transgressif et individualiste aux normes<sup>512</sup>.

---

510. Pour des réflexions dans ce sens, à propos de l'Afrique, cf. Latouche S., *La Planète des naufragés*, Paris, Éditions La Découverte, 1991 ; Copans J., *op. cit.*, pp. 10-11. Pour l'Amérique latine, cf. Bonfil Batalla G., *México profundo*, México, Grijalbo, 1987.

511. Bayart J.-F., *L'État en Afrique*, *op. cit.*, p. 323.

512. Portocarrero G., *Los rostros criollos del mal*, Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2004 ; Araujo K., *Habitar lo social*, Santiago, LOM Ediciones, 2009 et Araujo K. (ed.), *¿Se acata pero no se cumple?*, Santiago, LOM Ediciones, 2009.

Entre ces deux régions, à commencer par le différentiel de fonction accordée aux entités invisibles, les différences sont importantes : c'est ainsi qu'à un individualisme communautaire, davantage présent en Afrique subsaharienne, il est possible d'opposer un individualisme agentique, plutôt de mise en Amérique latine. Pourtant, malgré ces différences, l'Afrique subsaharienne et l'Amérique latine présentent, en ce qui nous occupe ici, une similarité : elles sont confrontées, souvent dans l'étonnement, à une rupture des totalités organiques et elles assistent à l'expansion d'expériences de désenca斯特ment produites par des transformations urbaines, culturelles, religieuses ou sociales plutôt que par l'essor de l'industrialisme. Toutes transformations qui cependant, y compris pour diverses raisons de proximité ou de distance envers la modernité occidentale, ne se cristallisent pas principalement autour d'enjeux civilisationnels.

\* \* \*

Les esquisses forcément *schématiques* que nous avons présentées, nullement exhaustives de la diversité des situations nationales, ne font *aucunement* justice à celle des histoires et des réalités sociales et encore moins à l'importance des emprunts entre elles. Elles n'ont d'autre vocation que de dessiner une très sommaire cartographie du monde selon les sociologues en soulignant comment, dans chaque groupe distingué, c'est toujours du primat relatif d'une modalité particulière d'articulation de dimensions différencierées qu'il est question. Aucune de celles-ci n'est exclusive à un groupe ; toutes les sociétés, parfois pour des raisons proches, sont confrontées à chacune d'entre elles. Ceci est tout aussi vrai pour les enjeux civilisationnels que pour les interminables débats politiques à propos des modes de développement et bien sûr la massification planétaire des expériences de désencastration. Mais les discussions ne s'engagent jamais de la même manière. Chaque fois, et dans les limites d'un inévitable schématisme, il est possible de repérer le primat *tendanciel* d'une des dimensions. C'est là l'objectif des quatre kaléidoscopes présentés : à partir de défis communs, ils donnent forme à des figures différentes selon que *l'enjeu* principal – et les débats – s'organisent de préférence autour de la différenciation progressive de la modernité occidentale, de

l'essor de l'industrialisme, de la définition civilisationnelle ou des expériences d'individus désenchâssés.



## Conclusion

[I.] Cet ouvrage a volontairement épousé en tant que voie de réinitialisation narrative des sciences sociales une forme désormais très anachronique de traversée du monde. Nous avons entrepris le projet en évitant d'évoquer un monde *post* (colonial, occidental, hégémonique...) et en nous gardant bien de mettre en question la césure moderne (« nous n'avons jamais été... »). Au contraire, nous avons insisté sur la force indéniable d'une telle césure, dont les effets sont toujours présents mais qu'il faut maintenant interroger à la lumière d'un autre contexte historique. Cela exige de mieux la circonscrire et de la dater, afin de pouvoir ainsi comprendre et réévaluer ce qui a été longtemps cristallisé, refoulé ou minimisé par le récit hégémonique. C'est ce que nous avons tenté ici, en sachant bien que les traditions s'inventent et que lorsqu'il s'agit de créer des ponts entre les expériences, il est nécessaire de réexaminer les frontières et non d'ériger des murs. Mais en restant également conscients que, s'agissant d'analyse sociologique, les réalités de la géopolitique et les grands récits en arrière-plan de l'histoire organisent infiniment plus les horizons d'interprétation qu'on ne le reconnaît d'habitude, même lorsqu'il s'agit des phénomènes les plus ordinaires de la vie sociale.

Sous l'emprise du récit hégémonique occidental moderne, les nations et les individus avaient un destin unique : devenir modernes et occidentaux. Déclinons les figures : les immigrés devaient s'assimiler, les femmes se moderniser, les institutions s'adapter, les ouvriers se plier au changement. Le Récit commandait plus ou moins secrètement les analyses concrètes, cataloguant tel phénomène comme *résidu* ou *revival* de la tradition, ou telle forme d'emploi comme *atypique* ou *pervertie* ; l'arrière-plan narratif transformait toutes les différences en insuffisances et imposait au monde une téléologie indépassable.

C'est de cela mais pas forcément de *tout* cela qu'il faudra progressivement se déprendre, sans doute bien plus lentement que certains ne le voudraient.

[2.] Pour ce faire, il nous a semblé indispensable de réfléchir d'emblée à une *autre* introduction possible aux sciences sociales. Nous avons formulé cette proposition en prenant le récit hégémonique occidental moderne pour ce qu'il a été – et reste – au cœur des sciences sociales : le grand principe historique du partage des eaux. Plutôt que de le déconstruire nous avons opté pour l'insérer dans une histoire monde plus longue afin de mieux entrevoir *et* ses profondes continuités *et* son indéniable spécificité. Il y va d'ailleurs du principal enjeu pédagogique de ce livre – qui est de faire que le monde des sociologues s'élargisse doublement, par une remontée bien au-delà du XVIII<sup>ème</sup> siècle, véritable Rubicon temporel de la discipline, et dans un périmètre géographique plus large que celui de quelques expériences occidentales.

Mais une fois cette opération schématiquement rappelée, il n'était pas question d'effacer la césure moderne. Cela pour une raison simple, que nous avons maintes fois soulignée : la modernité occidentale reste indissociable d'un différentiel de puissance à reconnaître dans toute la diversité de ses effets qu'il nous a fallu analyser, en revenant d'abord sur l'enjeu de sa temporalité – sa naissance pouvant être saisie au XVI<sup>ème</sup> siècle ou bien au XVIII<sup>ème</sup> – en nous intéressant ensuite aux principales explications habituellement avancées pour rendre compte de son exceptionnalité historique et en isolant enfin ses grands items narratifs.

Revers critique indispensable, nous nous sommes interrogés, tout en gardant à l'esprit de nécessaires considérations pédagogiques, sur le bienfondé de nombre de ces interprétations ; nous avons pointé leur évidente fonction idéologique mais aussi leur part de vérité dans les discussions qu'elles ont suscitées et continuent à produire. À propos de ces inflexions ou corrections interprétatives, nous avons souligné l'infiniment plus *actuelle* réceptivité des sciences sociales à leur égard. Nous avons basculé d'un univers d'évidence de sens – pourquoi l'Occident et seulement l'Occident – vers un tout autre régime d'évidence, celui de la pluralité du monde et de la diversité de ses voies. Il faut le dire une dernière fois : les interrogations des sciences sociales, leur cadre de compréhension et leurs différents d'audibilité sont largement débiteurs des contextes historiques.

C'est un nouveau monde qui est explicitement à l'arrière-plan des trois derniers chapitres. Il alimente plus ou moins directement la nécessité d'une vision qui rendrait mieux compte des interdépendances hiérarchiques et réciproques entre sociétés. Elle n'est pas neuve en elle-même – loin s'en faut. Mais longtemps ensevelie sous le récit hégémonique occidental moderne, cette vision prend désormais son plein essor dans un autre contexte. C'est donc à partir d'une nouvelle donne que l'on a organisé la revue des problématisations récentes et anciennes de la modernité, puis la grande dissociation et autonomisation de ses principaux facteurs, et enfin proposé quelques cadres schématiques d'intelligibilité pour le monde contemporain.

[3.] Les sociologues ont et auront demain besoin non seulement d'une autre manière d'appréhender l'histoire mais aussi le monde, d'une manière plus prosaïque et peut-être plus simple. Comprendons-le bien : il est indispensable que la sociologie élargisse dans le temps et l'espace ce qui se trouve à l'arrière-plan de ses études. Bien entendu le monde n'est pas, en soi, une perspective d'étude, même s'il peut avec plus au moins de fortune devenir objet d'analyse et de réflexion spécialisée (théories des systèmes monde, globalisation, *World history, entangled modernities*).

Face à ces démarches, cette introduction a une autre vocation. À aucun moment elle ne présente une perspective permettant d'articuler différents niveaux de la réalité sociale, car son objectif est plus modeste mais peut-être plus fondamental. Elle est une invitation à initier la formation des sociologues – mais aussi celle des lecteurs de sciences sociales – en les familiarisant avec *un Récit historique et géographique large du monde*, différent de celui que nous avons transmis pendant des décennies autour du récit hégémonique occidental moderne. Une introduction de ce type fait le pari de susciter une curiosité qui restera vivante tout au long de la carrière des futurs sociologues. Elle n'appelle pourtant à aucune conversion. La plupart des étudiant-e-s et sociologues travailleront à l'avenir autour de problèmes sociaux spécifiques, dont ils ou elles deviendront spécialistes dans des cadres spatiaux bien délimités, et pour la plupart d'entre eux au sein d'une seule société nationale. La connaissance, y compris dans leur propre champ de spécialisation, se restreindra souvent ou avant tout à la seule production du pays d'exercice de leur métier. Certain-e-s prendront une autre voie et deviendront peut-être les

spécialistes d'une aire culturelle en particulier. Et, pour d'indiscutables exigences de qualité scientifique, rien de tout cela ne demande à être changé.

Reste cependant la nécessité de disposer d'un arrière-plan élargi du monde et de faire de la curiosité permanente à son égard une facette du regard sociologique ; de prendre enfin l'habitude de l'interpréter et surtout de le maintenir comme référent, en assumant d'indispensables schématisations tout autant que d'inévitables ignorances. Formés et habitués à la fréquentation des humanités, les sociologues classiques ont porté un regard large sur le monde tout en l'insérant dans les carcans du récit hégémonique occidental moderne. Cette narration ne peut plus être la nôtre. Ce sont les changements du XXI<sup>ème</sup> siècle qui en ont décidé ainsi. Les sociologues comme les lecteurs des sciences sociales auront désormais besoin de cultiver infiniment plus que les auteurs classiques leur curiosité pour un monde grand ouvert.

Puisse cette introduction contribuer à l'éveiller et à la faire vivre.





Le signet de Schwabe Verlag est la marque d'imprimeur de l'officine Petri, fondée à Bâle en 1488 et origine de la maison d'édition actuelle. Le signet se réfère aux débuts de l'imprimerie et fut créé dans le périmètre de Hans Holbein. Il illustre le passage de la Bible de Jérémie 23,29: «Ma parole n'est-elle pas comme un feu, dit l'Éternel, et comme un marteau qui brise le roc?»

## UNE « AUTRE » INTRODUCTION AUX SCIENCES SOCIALES

Un récit longtemps hégémonique a structuré les sciences sociales autour d'une modernité occidentale exceptionnelle surgissant et alimentée par la révolution industrielle. Adossée à une géopolitique de puissance, cette narration a été une façon généralisée de regarder le monde, partagée pendant deux siècles, peu ou prou, partout et par tous, et en premier lieu par les sociologues classiques. Depuis quelques décennies des perspectives critiques (post- et décoloniale, modernités multiples) s'élèvent contre cette vision, à la lumière notamment d'un monde soumis à de nouvelles dynamiques de pouvoir entre les civilisations.

En revenant sur le récit hégémonique occidental moderne, en le mettant à l'épreuve d'un nombre considérable de travaux et de transformations dans différentes aires géographiques (l'Afrique, les Amériques, l'Asie, l'Europe), ce livre, au-delà des regards modernes et antimodernes, propose une *autre* introduction aux sciences sociales en phase avec les réalités du XXI<sup>e</sup> siècle.

**Danilo Martuccelli** est professeur de sociologie à l'Université de Paris, membre du CERLIS, et chercheur à l'Universidad Diego Portales (Santiago de Chile).

**SCHWABE VERLAG**

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

ISBN 978-3-7965-4302-9



9 783796 543029

<https://doi.org/10.24894/978-3-7965-4327-2>