

**A. Hoodashtian, Ph.D.**  
 Université de Paris VIII  
 Groupe de recherche GREMA

## REFLEXIONS SUR LE 'MÉTISSAGE STRUCTUREL'

*Sept thèses sur la possibilité d'un 'métissage structurel'  
 entre la modernité et la tradition*

L'objectif de ce texte est de présenter une contribution à la question du Métissage Axiologique thème relativement nouveau dans les milieux intellectuels francophones<sup>1</sup>. Je tenterai tout d'abord d'examiner l'idée d'une différence fondamentale entre la modernité et la tradition, en particulier entre l'Occident et l'Orient. En suite, je proposerai une analyse générale sur la question du métissage des valeurs modernes et traditionnelles, avant de lancer un certain nombre de thèses fondamentales sur la question du "métissage structurel". L'idée du métissage structurel que je lacerai ici devrait être appréhendée comme un approfondissement et une complémentarité à la question du métissage des valeurs. Le métissage structurel semblerait dépasser les limites du métissage axiologique, visant l'ensemble d'une société, comprenant aussi bien les valeurs que les institutions.

### **De la différence entre la modernité et la tradition à la possibilité du métissage**

L'hypothèse de départ de cette recherche consiste à l'idée que, contrairement à l'avis de nombreux chercheurs, l'Orient<sup>2</sup> et l'Occident constituent deux collectivités

---

<sup>1</sup> Je dois mes réflexions sur le métissage essentiellement à René Barbier, professeur de l'Éducation, Directeur du département de Science de l'Éducation de l'Université de Paris, où j'ai enseigné dans les années 1996-98. René Barbier fut l'un des rares penseurs français ayant réfléchi sur ce thème du « métissage axiologique (valeurs) » dans des termes bien spécifiques. Tout en préservant le fondement de ce dernier, la thématique du « métissage structurel » tente de le dépasser. Adresser aux : Barbier René : Valeurs et sens du métissage culturel, in : Revue "Espace sociale", N° 5, Amien, mars 1998. Barbier René : La question du "métissage temporel", Colloque de l'A.F.I.R.S.E, Lyon, mai 1992.

<sup>2</sup> "L'Orient", semble être une notion géographiquement et culturellement assez vague. C'est également le cas pour "l'Occident" (Mairet G.: Histoire des idéologies, 1979). Nous employons l'Orient comme une notion géographique qui se limiterait à l'ensemble de l'Asie historique, depuis la Turquie jusqu'à la Chine et le Japon. Et puisque aucune géographie n'existe sans la culture, notre Orient contient trois civilisations: la Perse, l'Inde, et la Chine (D. Shayegan, 1970). Par conséquent, partout dans ce texte, l'Orient est synonyme de l'Asie. C'est pour quoi nous employons parfois le terme de "l'Orient-asiatique", une distinction indispensable pour bien indiquer qu'il ne s'agit que de l'Asie. Car "l'Orient Spirituel" pourrait aller, d'après certains auteurs, jusqu'à l'Afrique, contenant les pays de l'Est et du Sud de l'Europe, dominés par une culture d'origine non-moderne.

historiques fondamentalement distinctes. Il s'agit d'une différence civilisationnelle, établie donc à travers le temps et les époques, entre deux systèmes de valeurs, deux façons de vie et de penser, deux modes d'appréhension du monde et du temps, une différence qui dépasse sans doute la volonté des hommes de tout continent, mais une différence qui ne serait pas en contradiction avec la tentative de penser à la possibilité d'une composition des données, des valeurs et des cultures.

Nous allons voir dans les pages qui vont suivre que la façon dont la civilisation occidentale moderne<sup>3</sup> introduit la nature et l'homme, la société et la politique, les valeurs et la pensée, paraît fondamentalement différente de la façon dont les diverses civilisations orientales-asiatiques les introduisent. A partir du moment où nous parlons des "collectivités humaines" comme des entités globales, nous pouvons effectivement penser à de différences fondamentales entre l'Orient et l'Occident, des civilisations qui sont nées dans deux espaces historiques totalement distincts, avec des visés différents.

Bien qu'il s'agisse de différences historiques, les hommes ne vivent pas toujours "dans l'histoire". Les entités civilisationnelles sont toujours ambiguës et difficilement définissables, l'objet des changements permanents, susceptibles de bouleverser un certain nombre de leurs attributs et d'introduire des données nouvelles. C'est cette logique même qui nous amène à penser à la possibilité du métissage des cultures et des valeurs.

**Deux facteurs** de base rendent possible la pensée d'un tel métissage:

D'abord celui de contacts permanents entre les cultures, entre l'Orient et l'Occident, existant depuis des siècles, mais qui deviennent de plus en plus présents à notre temps par le biais de l'établissement des réseaux communicationnels répandus à l'échelle du monde entier depuis le début du vingtième siècle. Ces réseaux sont devenus plus influents avec l'avènement de la mondialisation qui réactivent le déplacement des hommes et des capitaux à double vitesse, mais qui facilitent, en même temps, le voyage des idées et des valeurs d'un continent à l'autre.

Ensuite, l'idée que, malgré les différences fondamentales entre les civilisations et les cultures, les hommes de divers continents sont finalement et, d'un certain point de vue, partout les mêmes, qu'ils vivent et meurent pareillement, qu'ils représentent des besoins fondamentaux semblables. Il s'agit là de l'homme en soi, et surtout hors

---

<sup>3</sup> Par "la civilisation moderne" nous entendons l'histoire occidentale qui a amorcée à partir de la fin du Moyen Age en Europe occidentale.

situation, hors contexte historique et socio-culturel. Il n'est pas contradictoire de penser que les différences fondamentales entre les civilisations orientale-asiatique et occidentale comme des collectivités humaines historiques, n'effaceraient pas certains points communs essentiels entre les hommes en tant que tel, en besoin permanent, à cheval entre le bonheur et la peur, entre la naissance et la mort (Heidegger 1986, Hegel 1979)<sup>4</sup>.

Ce paradoxe humain semble être à la base de notre approche permettant de penser à la possibilité du métissage des valeurs et des cultures ; or l'à priori pour tout métissage est la "différence". Je pars donc de la "Différence", en prenant en compte, qu'en même temps, il s'agit essentiellement de "l'Homme" comme *une entité à-historique* par excellence. S'il n'y a pas de différences entre les cultures, le métissage ne paraissait pas comme une réalité à penser.

\* \* \*

Dans la partie suivante, nous allons développer ces idées, en revenant sur la question de différences fondamentales entre l'Orient et l'Occident, et en analysant un élément précis de la constitution de base de chaque continent culturel.

### **1- l'Orient et l'Occident, la tradition et la modernité**

#### **Vers l'Asie**

Du français Jean Chardin (1643-1713) agent de la Compagnie anglaise des Indes, qui a visité la Perse et l'Inde, au philosophe Henri Corbin (1912-1975) qui a vécu en Turquie et en Iran plus de vingt ans, en passant par le Comte Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), et René Guénon (1886-1951), l'Asie n'a cessé de passionner les Occidentaux.

Cette passion qui nous paraît irréductible à la seule tentation de la domination "économico-politique" de l'Occident sur l'Orient, réactivée par "l'Orientalisme", connaît, nous semble-t-il, deux explications. (Nous ne parlerons pas des causes de la Colonisation, les raisons économiques, ne sont donc pas en jeu dans ce texte) :

---

<sup>4</sup> Heidegger : *L'Être et le temps*, 1986. Dans cet ouvrage fondateur, Heidegger propose une définition de l'homme basée sur la peur. La peur de la mort, de l'achèvement, de réaliser la finitude.

**A)** D’abord, ce qui s’est produit chez les modernes par la culture faustienne, c’est-à-dire, par ce que Goethe, à travers Faust, appelle le “ principe de la vie ” : la révolte et l’effort permanent. Il s’agit donc de l’esprit même de la modernité. Ceci correspond également à ce que George Lukacs (1920), dans ses remarques sur la modernité, appelait “ l’inachèvement .. ”, la volonté inachevable de sortir de son espace géographique et culturel en partant à la découverte du monde. La volonté inachevée de conquérir la liberté c’est le sens même de l’invention du Sujet (Descartes, 1990) appartenant à “ l’univers infini ” (Koyré, 1973), comme un élément fondateur de toute la modernité occidentale. Adam Smith, en décrivant la Colonisation, parle, entre autre, de la “ multiplication de jouissances ” comme d’un moteur chez les Occidentaux pour la découverte de l’Amérique.

**B)** Ensuite le fait de découvrir la Différence, de trouver un espace culturel construit à partir des valeurs fondamentalement différentes de celles de la modernité. Cette deuxième raison est liée à la première, mais s’inscrit dans un registre relativement différent, se mettant en correspondance avec la crise interne, avec la mise en question des valeurs de la modernité. Elle se définit donc dans la confrontation des éléments constitutifs de l’Occident et de ceux du monde historiquement non-moderne. Autrement dit, dans l’esprit des Occidentaux, l’Orient se présente comme une sortie possible de la crise, une issue à la vie moderne, un vécu autre que la modernité, inopérante, peut-être, du point de vue de l’incertitude permanente de l’homme face au monde.

La modernité, dans ses fondements, représente “ l’inquiétude ” et “ l’incertitude ” (A. Nous, 1995 - J. Baudrillard, 1989- A. Tourin, 1992.) L’Occidental en Orient, en Asie, trouve ce qu’il ne pourrait jamais trouver chez lui : “ la certitude ”, à savoir le point crucial de la différence fondamentale de l’Occident et de l’Orient. L’homme moderne ne devient jamais oriental, mais *il prend l’air en Orient, il s’y repose*. L’Orient est le moment reposant, *le moment non-occidental de l’Occident*.

- Mais qu’est ce qui explique cette certitude, cette situation de “ tranquillité de l’esprit ” en l’Orient ? Les éléments de cette situation pourraient s’expliquer, entre autres dans la définition de l’homme, le sens de la vie et la conception de la nature et le rapport que l’homme établi avec celle-ci. Décrire chacun de ces éléments nécessiterait beaucoup de temps. Pour cette contribution, je m’intéresse qu’à à un seul élément : la nature. Les lignes introductives suivantes peuvent présenter sommairement les pistes possibles d’une

recherche à ce sujet. Mais avant tout, faisons une constatation sur la manière dont la nature est conçue dans la modernité occidentale :

### **L'Occident et la nature**

Nous savons que la totalité historique occidentale moderne se définit comme une “ unité homogène ” (F. Châtelet, 1977 - O. Spingler, 1917 - D. Shayegan, 1991.) Cette unité, certes relative, malgré ses diversités internes, s'identifie ainsi et du point de vue des ses éléments constitutifs les plus fondamentaux de la modernité. De la même manière, l'Orient, tel que le décrit Hegel, surgit comme un continent tout à fait à part (Hegel, 1979). L'unité relative de l'Orient semble dépasser ses diversités internes : “ l'Orient forme un tout ” (R. Géunon, 1985 - D. Shayegan, 1970 - H. Nasr, 1978 - F. Schun, 1968).

Ces deux unités continentales de civilisations orientale et occidentale proposent donc, deux types d'homme. Elles introduisent deux conceptions du monde, ainsi que deux définitions de la nature :

L'œuvre de Bacon et celle de Descartes sont constitutives du concept de Sujet, et proposent un processus de connaissance, une science, ayant pour but “ la maîtrise de la nature ” (Descartes, 1979.) C'est l'origine de la constitution de la subjectivité moderne.

Cette maîtrise paraissait aux fondateurs de la modernité l'élément indispensable et inévitable pour tout avancement de la science moderne. En fait l'épistémè moderne nous amène à une “ objectivation de la nature ” (Adorno, 1944- Heidegger, 1942.) Cette objectivation paraissait indispensable pour l'exploitation scientifique et l'invention de la technique moderne. Le sens même du capitalisme qui s'émergent dans l'Europe de l'après la Renaissance s'était basé dans cette conception nouvelle du rapport de l'homme avec la nature.

Mais ce processus connaît effectivement ses effets négatifs. Il fait éloigner l'homme de tout rapport harmonieux avec la nature, faisant étranger celui-ci, non seulement de la nature en général, c'est-à-dire l'espace externe à l'homme, mais aussi de “ son naturel ” (à savoir de lui-même) (Horkheimer, 1974). Il s'agit donc d'une double aliénation. L'objectif de la domination de la nature qui signe le règne de la subjectivité moderne nous renvoie à “ la domination de l'homme sur l'homme ” (H. Marcuse, 1968).

### **L'Orient et la Nature**

- L'unité subjective que nous décrivons de l'Orient apparaît comme une triade ; trois piliers historiques la définissent : la Perse (et l'Islam), l'Inde et la Chine (Shayegan, 1970). Dans ces trois espaces culturels anciens, la nature n'est jamais manifestée comme l'objet de la domination. En fait, le " désenchantement du monde " qui était à la base de la constitution de la modernité en Occident (M. Gauchet, 1985), n'a pas connu une influence décisive en Orient, car celui-ci n'a pas vécu la rupture historique entre la philosophie et la religion (il s'agit d'une scission entre l'Etat et la religion), ce qui fut le destin de la modernité occidentale. Cette situation devint la caractéristique générale de toute l'Asie.

- En ce qui concerne **la Chine**, F. Schuon (1968, in : Nasr 1978) insiste sur le fait que la culture dominante dans l'Asie de l'Est, à savoir la " culture chinoise avec ses branches confucianistes et taoïste " est celle du culte de la nature. Le philosophe orientaliste H. Nasr (1978), note que dans le Taoïsme, ainsi que dans le Néo-Confucianisme, nous rencontrons " une attitude de dévotion envers la nature " et une compréhension de sa signification métaphysique. L'homme oriental vit en harmonie avec la nature, et pour cela, chaque homme " doit vivre en harmonie avec le ciel ". Le but de cet homme, souligne Nasr, est de " contempler la nature " et de " se fondre en elle pour devenir "naturel" ". Nasr insiste que la pensée chinoise, impliquant précisément d'accepter les normes de la nature et " ses rythmes plutôt que chercher à la dominer et à la vaincre, la nature ne devrait pas être jugée en fonction de son utilité pour l'homme.... ". Selon cette pensée, l'homme devrait accepter et suivre la nature des choses et non pas chercher à déranger la nature par des moyens artificiels. Nasr souligne que dans le Taoïsme, il y a un refus d'appliquer les " sciences de la nature au bien-être purement matériel de l'homme " (Nasr p.79).

- En ce qui concerne **l'Inde**, nous pouvons constater qu'il existe une doctrine métaphysique relative à la nature. Le psychologue indien, Suddhi Kakar, souligne bien que l'idéal de la sagesse hindoue ne requiert pas un Sujet au sens moderne du terme (Shayegan, 1989, p. 89). Loin de toute approche qui préconiserait une instrumentalisation de la nature, pour les Indiens celle-ci paraît si belle qu'ils l'appellent mâyâ, c'est-à-dire, " magie ". Spécialiste de l'Inde, le philosophe iranien Darush Shayegan souligne que " pour un hindou hanté par l'irrésistible séduction des divinités omniprésentes, le " mythe "

a plus de réalité que la vie quotidienne et que pour un bouddhiste mahayaniste, la vie du Bodhisattva est plus lumineuse, plus instructive que celle... de l'histoire, compte tenu que celle-ci n'est qu'un des aspects multiples du samsâra (flux des renaissances) ” (Ibid).

Le chinois “ est émerveillé par la nature ”, se laissant emporter par elle ” ; ceci produit une situation d'harmonie avec la nature. Shayegan mentionne que cette “ harmonie ” correspond à ce qui, dans la culture chinoise, est connu comme “ non-action ”. Cette “ non-action ”, est ce qui dans la culture indienne, se manifeste comme “ action sans intention ” (ou non-intentionnel) (Shayegan, 1975, p. 64 ).

- En ce qui concerne **l'Islam**, l'islamologue iranien N. Pourjavadi (1989) insiste sur l'existence irréfutable de "l'intellect" au sens cartésien dans la tradition islamique. Cependant, dit-il, celui-ci n'y est jamais devenu absolu...il y a toujours préservé “ son sens profond islamique et coranique ”. Mais, dans la rationalité cartésienne, ce sens particulier de l'intellect “ perd sa place, et la Raison le remplace ”. Ainsi la pensée moderne occidentale, mentionne N. Pourjavadi, est *philosophique* dans son fondement, et elle ne connaît que la Raison. Cependant, selon l'auteur, dans l'histoire de la civilisation islamique, les philosophes ne représentant qu'une partie des penseurs. Dans cette optique, les mystiques et les soufis, ne permettaient jamais que la pensée philosophique devienne dominante...

- Dans ses remarquables recherches sur les plus grands penseurs du monde islamique, H. Nasr étudie notamment Avicenne (ibn Sinâ) et Al Bîrûnî : la méthode d'Avicenne (980-1037) par rapport à la nature, dit l'auteur, ressemble beaucoup “ à la méthode expérimentale ” de la science moderne, bien que le philosophe musulman ne cherche pas à la maîtriser. La nature pour lui ayant un aspect mystérieux et intime, n'étant jamais “ un objet de domination ”. Al Bîrûnî (973-1048) ne cherche pas à mettre la connaissance de l'homme de la nature à la place de la nature même, ce qui fut, au moins selon M. Heidegger et Adorno, le résultat de l'œuvre de Descartes et Galilée. Pour le philosophe persan Al Bîrûnî, la nature est avant tout l'œuvre de Dieu. L'image que l'homme produit de la nature ne pourra jamais correspondre à sa vérité.

Ainsi, nous pouvons comprendre quelques éléments de base de la différence fondamentale entre l'Occident et l'Orient. Dans toutes ces grandes civilisations asiatiques l'homme oriental n'a jamais pensé, ni voulu connaître la nature à partir de sa propre

subjectivité. Car, la scission entre l'homme et la nature, telle que nous la constatons dans la fondation de la modernité, ne s'y est pas réalisée.

### Vers le métissage

Reformulons: la conception des Orientaux de la nature introduisant un rapport harmonieux avec elle explique la certitude de l'esprit oriental. Certes, la pénétration de la modernité occidentale dans le monde non-occidental non moderne, notamment depuis le 19<sup>ème</sup> siècle, produisit une " crise d'identité " au niveau des pôles centraux des civilisations orientales. Cette crise a abouti à ébranler l'harmonie conceptuelle et historique de l'homme oriental avec la nature. Cependant, ceci n'a jamais abouti à *dissoudre*, une fois pour toutes, les fondements de ces civilisations. Shayegan prétend que la modernité, comme un phénomène extérieur, ne soit pas en mesure de bouleverser l'être de l'homme oriental (D. Shayegan, 1989). D'ailleurs, l'objet même de la crise d'identité paraît marqué par la résistance des éléments fondateurs des civilisations orientales.

Cependant, cette résistance semble être susceptible de produire un métissage, une nouvelle composition de la culture orientale avec certains empreintes, certains éléments culturels et axiologiques parmi les plus recevables de la modernité occidentale. Cette situation dépasse fondamentalement la volonté des décideurs. Car, nous pensons qu'il s'agirait plutôt d'un mouvement inévitable de l'histoire de l'humanité. Or, notre époque est celle de la mondialisation qui nous amène à la fin définitive de tout type de Colonisation<sup>5</sup>. L'émergence de l'Asie, dans le cadre de la nouvelle logique internationale, produisant la formation d'une *triade mondiale*, à savoir les trois blocs Américain, Européen et Asiatique, met fin à la domination absolue de l'Occident (Philippe M. Defarges, 1997.)

La pénétration des effets de la modernité occidentale dans le monde dépasse désormais *les seules zones d'influences directes et contrôlables de l'Occident et réactive la confrontation des valeurs et des cultures*. Désormais ***la modernité dépasse l'Occident***

---

<sup>5</sup> La fin de la colonisation est une réalité approuvée par la grandeur des mouvements anti-colonisation s'organisant autour de la période de la deuxième guerre mondiale, au Moyen Orient, en Afrique du nord et en Asie et aboutissant à l'indépendance des pays colonisés. Cependant, certains lecteurs de cet article s'interrogent sur les actions colonisatrices de l'« Hyperpuissance » Américaine en Afghanistan et en Irak en 2002 et 2003. Cet article est préparé en 2000, sur la base de l'idée selon laquelle le temps de colonisation comme étant la politique générale de l'Occident, une approche au niveau du droit international, mais aussi et surtout comme un *type de pensée* du 17<sup>ème</sup> au début du 20<sup>ème</sup> siècles est en définitif dépassé, bien que les actions militaires et politiques américaines pourraient avoir de tendances coloniales.

: c'est l'ultime signification et finalement la seule issue véritable de la mondialisation de la modernité, à savoir le mouvement d'extériorisation naturel de l'élargissement de l'Occident à l'échelle de la planète. Ce phénomène se manifeste comme le résultat même de l'échec de toute "modernisation autoritaire" dans les pays historiquement non modernes. En réalité, nous pensons que la Crise d'Identité, avant d'être, d'après certains, le signe d'une "fragilité culturelle" des pays dits "Tiers Monde", devrait être considérée comme la marque même de la *revendication d'un mariage historique* entre les valeurs pénétrantes de la modernité occidentale et celle de la tradition. C'est là où l'on peut effectivement constater l'image de la vivacité et de l'agilité de la culture orientale. Cette réalité nous renvoie au rejet définitif de tout hégélianisme de l'histoire qui conçoit l'avènement des Temps Modernes comme étant la fin et la mort définitive des autres civilisations (Hegel, 1967). Au contraire : nous sommes à l'époque d'émergence des "civilisations mortes"<sup>6</sup> !

- La philosophie selon laquelle l'histoire représente un mouvement sans retour fut à la base de toute la constitution des Temps Modernes Occidentaux. Cependant, la crise des fondements de la modernité, la mondialisation et, du même coup, l'émergence soudaine des pays asiatiques, commencée à partir de la phase terminale du vingtième siècle, mirent fin à cette illusion philosophique. La Crise d'Identité nous amène inévitablement vers une composition inédite des cultures.

La mondialisation abandonne le monde dans une situation de non-retour historique. Cette réalité fait en sorte qu'aucun retour constitutif et constant à la tradition, au niveau d'une civilisation, ou une collectivité humaine, ne serait plus possible. Le monde ne pourrait plus ignorer la modernité. Mais en admettant cette idée, nous rejetons en même temps l'hégélianisme de non-retour historique ; car dans le registre de cette philosophie évolutionniste semble être inscrite une idée déterministe fondée sur l'immortalité de l'Occident et sa supériorité éternelle dans le monde, ce qui correspondrait à l'illusion de "la mort définitive" des autres civilisations.

---

<sup>6</sup> Pendant toute l'époque des Temps Modernes, amorçant à partir de la fin de la Renaissance et l'émergence de la période de la colonisation, où la domination mondiale de l'Europe moderne paraissait incontestable, il était en définitif et totalement inimaginable que les pays no-occidentaux en Orient puissent s'adresser face à l'Occident. Ces pays, aussi bien pratiquement que conceptuellement, ont été considérés comme hors de champs visibles de pouvoir jouer un rôle clé dans les relations internationales.

- Notre époque est celle des *compositions inédites, des métissages des valeurs des cultures et des structures*. Dans ce sens, aucune composition pensable ne nous paraîtrait possible qu'à partir de la *reconnaissance* des éléments constitutifs de chaque continent culturel. Mais quelles seraient les pistes disponibles à partir desquelles s'effectueraient ces types de compositions historiques? Dans la mesure où, dans les civilisations orientales l'individu, la tolérance et le respect réciproque ne connaissent que difficilement une réception civile, quelles procédures effectives pourraient permettre d'empêcher les *excès* imprévus sur le plan social et politique?

Maintenant, dans cette deuxième partie nous allons approfondir notre recherche sur un type spécifique de métissage, à savoir, le métissage structurel, et lancer huit thèses de bases à ce sujet.

## **2- Thèses sur le métissage structurel**

### **Un point de départ indispensable**

Pour comprendre la question du métissage, chaque chercheur vise un contexte défini. A ce niveau, notre recherche comporte trois caractéristiques essentielles:

1) Elle concerne essentiellement des grands ensembles et ne se limite pas seulement à un contexte uniquement *individuel*, ou à la question des *valeurs*, mais contient aussi bien les uns que les autres dans une vue structurelle. Les fragments qui vont suivre ont pour objectif de constituer la thèse principale du "métissage structurel", dans le but ultime de dépasser les limites de l'idée du «métissage axiologique» (composition des valeurs), tout en visant à l'approfondir. A ce sujet, une note est à mentionner :

Le métissage en Occident semblerait généralement ne concerner plutôt que des individus. Les hommes de culture, les intellectuels, souvent critiques des valeurs modernes, ont eu depuis le dernier siècle, nous l'avons souligné, un regard attentif sur l'Orient. Ils sont en mesure d'étudier, puis de choisir, de sélectionner plutôt intellectuellement, des valeurs asiatiques. Aucune *sélection* de ce type, on le comprend, ne semble être sans émotion, sans une attirance de fond, sans amour. Ce métissage, nous l'appelons 'métissage subjectif'. Même si, ces critiques se réunissent souvent, contre l'individualisme moderne sous forme de groupes de réflexion ou de méditation,

l'essentiel de leur démarche, par rapport au type du métissage que nous étudions dans cette contribution, demeure individuelle.

En revanche, au sein des sociétés industrielles, se trouve souvent développé un autre type de métissage tout à fait différent. La deuxième génération d'immigrés est profondément à cheval entre une éducation, une société moderne-occidentale et une série de valeurs traditionnelles, l'héritage des parents et du pays d'origine. Ces jeunes n'ont pas choisi d'être en Occident. Certains d'entre eux aimeraient vivre dans le pays de leur parent. Mais, c'est un pari difficile, car, qu'ils en soient conscients ou pas, qu'ils le veulent ou pas, *ils sont déjà métissés* ! Si leur regard, leur jugement, leur psychologie, même leur physiologie, et finalement leur vie ne sont pas purement occidentaux, ils sont toutefois *occidentalisés*. Ceci représente, nous l'appelons, un 'métissage imposé'.

On pourrait souligner d'autres types de métissage, mais de toute manière, aucun ne réagit à une grande échelle. Les structures des sociétés occidentales sont largement préservées par une longue histoire d'une modernité réfléchie et profondément *institutionnalisée*. Et la réalité de la 'crise de la modernité' (entre autres: Michel Henri, 1987) et le prétendu discours critique de la 'post-modernité' (J. F. Lyotard, 1979), mis à part sa grande influence culturelle et artistique parmi une couche sociale bien éveillée et distinguée, n'ont été en aucune manière en mesure d'ébranler les *fondements* du système dominant, comme les institutions de la justice, de l'économie et de l'éducation, ou même de la politique. Dans tous les pays occidentaux, ces institutions dominantes sont essentiellement fondées sur les valeurs de la modernité, acquises depuis quatre siècles<sup>7</sup>.

Je ne sous-estime pas l'influence des grands discours intellectuels et philosophiques, répandus depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, sur " la fin de la politique ", " la fin du social ", " la fin de l'homme ", ou le plus important d'entre eux, " la fin du Sujet ". Ces discours paraissent comme des reflets plus ou moins vrais de la réalité de la situation occidentale et de la modernité. Cette modernité fragile qui se définit toujours difficilement et de façon contradictoire. Je ne rejette pas non plus l'idée que la modernité, sur les plans des valeurs individuelles et surtout philosophiques, n'a plus le même sens qu'elle avait au 18ème et 19ème siècles, d'où sa " crise des fondamentales ", soulignée de façon magistrale par E. Husserl, depuis presque un siècle.

Cependant, ce que les critiques ne distinguent souvent pas c'est que l'Occident, à une grande échelle, est resté le même, et les tentatives individuelles et intellectuelles

n'ont pas été en mesure de bouleverser sa structure, les fondements de son fonctionnement. Le capitalisme agit plus activement qu'auparavant, et se mondialise à une double vitesse. De la même manière, les grands appareils du système dominant, comme l'administration, l'université, le média, etc. continuent à *s'adapter* fortement, et de façon toujours inattendue, à ce rythme et à fournir des éléments de soutien à l'épanouissement universel du capitalisme.

2) Les thèses que je lancerai ici concernant le métissage structurel, touchent à la fois l'histoire et les civilisations. C'est l'Asie, l'espace oriental, et non pas seulement occidental, qui constitue la base de mon travail. Nous partons de l'Orient et nous reviendrons à lui.

3) Si dans le débat intellectuel concernant le métissage, aussi peu développé qu'il soit, le point de départ est toujours l'Occident, notre regard dans cette recherche se constitue *à partir* de l'Orient. D'abord l'Orient, en suite l'Occident ! Car c'est en définitif l'Orient qui est structurellement métissé ne pas l'Occident. Cependant, nous savons que c'est le deuxième qui est à l'origine des bouleversements fondamentaux en Asie. Par conséquent, toutes études sur les nouvelles configurations historiques orientales passent incontestablement d'abord par une compréhension de base de la modernité occidentale.

Voici les sept thèses de base qui doivent être l'objet des prochaines réflexions.

---

<sup>7</sup> Les quatre siècles de colonisation.

### Sept thèses sur le métissage structurel :

#### 1) Le métissage structurel

- Tout métissage au niveau d'une société ne peut être que structurel
- Toute société traditionnelle à notre époque est par nature métissée.

Reprenons nos points de départ: le métissage tel que nous le concevons dans cette contribution vise essentiellement et avant tout les structures, ensuite, il se limite à des espaces historiques orientaux.

La “ **société post-traditionnelle** ” dessinerait la figure métissée des structures mixtes des pays orientaux. Historiquement, ce métissage semble être en effet le fruit d'une continuité de l'époque coloniale, qui instaure une relation plutôt unilatérale entre l'Asie et l'Europe, touchant, par conséquent, non seulement les individus, mais surtout des ensembles structurels orientaux, et qui s'impose au fondement de son corps vital.

Aujourd'hui, ces sociétés orientales-asiatiques ne peuvent plus être considérées comme typiquement traditionnelles. Ces sont des ensembles “ post-traditionnels ” qui s'éloignent progressivement de leur valeurs précédemment dominantes. Mais, tout le problème serait de bien saisir cette note fondamentale qu'il ne s'agirait en aucune manière d'un changement à l'occidentale au sens authentique du terme. Or, désormais, l'opposé de “ traditionnel ” ne serait plus moderne (au sens occidental.) Une société post-traditionnelle possède quelque chose de *différent* de la société traditionnelle, *quelque chose de plus*, qui serait le résultat de la composition d'éléments parfois ‘incompatibles’. Cette différence ne l'amène pas forcément à la constitution d'une structure de type moderne-occidental, mais à une structure mixte. *Alors, la société post-traditionnelle ne peut être que métissée.*

La composition des éléments parfois ‘incompatibles’ dans le métissage représente un paradoxe. Et c'est cela qui est extraordinaire dans le métissage, car, ‘l'incompatible’ y devient compatible, de façon à ce qu'aucune logique ‘habituelle’ ne soit en mesure de l'analyser et de le comprendre. On ne pourrait plus examiner l'Orient d'aujourd'hui et son métissage structurel avec des instruments analytiques habituels que seul l'Occident ou la modernité nous fournissent. *Un regard depuis l'Occident ne suffit plus pour*

*comprendre la réalité orientale-asiatique d'aujourd'hui*. Nous sommes loin de “ l’Orientalisme ”.

Un métissage structurel s’effectue lorsque la tradition dans l’espace culturel oriental-asiatique, en contact avec les valeurs modernes, perd sa force de vivacité habituelle, à savoir la capacité de *se reproduire historiquement* pour répondre aux nouveaux besoins qui s’imposent à elle aussi bien intérieurement qu’extérieurement. Cette tradition intègre alors dans son fondement une forme de *résistance* face aux éléments pénétrants. Cette résistance correspond plutôt à une forme de *positivité de réception*, et implique la nécessité d’agir en fonction de cette résistance, au lieu d’introduire une *action négatrice* qui est à l’origine même de toute création fondatrice<sup>8</sup>. Dans cette optique, il faudrait bien souligner qu’en ce qui concerne l’Orient, le métissage structurel est forcé, imposé, poussé du dehors de sa réalité authentique et historique.

L’Orient n’a pas choisi de devenir métissé. Mais, il n’avait pas de force de le rejeter non-plus !

Parce que le métissage structurel se réalise en contact avec la modernité occidentale, il ne pourrait pas être réductible à un seul aspect de la vie orientale. Ni le contact avec la modernité, ni ses résultats ne sont mécaniques. La modernité envahissante touche les âmes, les individus, les groupes sociaux, mais aussi les institutions ; elle touche de façon effective le système éducatif, l’organisation politique, les instances de la justice, de l’économie ; elle introduit des interrogations profondes dans le domaine de la pensée, dans les courants intellectuels, littéraires, philosophiques et scientifiques, et perturbe finalement l’ensemble des valeurs de la structure précédemment dominante

C’est dans ce conditionnement bien complexe que désormais, pour l’homme oriental, la compréhension et la *définition* mêmes de la modernité, mais surtout de la tradition, devinrent problématiques. De la même manière, parce qu’aucune définition n’est jamais simplement théorique, alors, dans une structure métissée, le *vécu* de la modernité et de la tradition change de sens aussi. Dans une structure métissée les

---

<sup>8</sup> “ *L’Action Négatrice* ”, est une idée kojeviënne. Dans son ouvrage désormais classique, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), Alexandre Kojève présente un commentaire bien tendanciel de la *Phénoménologie de l’Esprit* de Hegel (1941). Mais son interprétation de l’idée de l’Action chez Hegel paraît profondément adéquate à ce que le philosophe Allemand semblait avoir introduit: tout est dans l’action, et la seule véritable action est celle se réalisant dans la négation du réel. Ce n’est que cette action qui est à l’origine de la création.

définitions se confondent et les critères habituels perdent leur valeurs, de telle sorte que, ni la modernité ni la tradition ne sont vécues ni comprise de façon authentique. Une telle situation signe déjà la marque la plus manifeste d'un dépassement de la société traditionnelle au sens original du terme.

## 2) Le métissage comme un fait historique

- Le métissage n'est pas un accident ou un passage.
- Tout métissage structurel doit être appréhendé comme un fait historique.

Le métissage des valeurs et des cultures qui s'effectue à travers le contact de l'Occident dans l'espace oriental, apparaît en définitive comme un fait historique ; il ne s'agit donc pas d'un accident, d'un fait provisoire ou d'un passage hasardeux des choses. Ce fait historique produit, volontairement ou involontairement, consciemment ou inconsciemment, des ensembles structurels métissés. Ainsi, tout métissage paraît comme une tranche, disons, comme une “ *rupture historique* ”, introduisant une nouvelle étape dans le vécu réel des pays orientaux. Or, pour l'Orient, *avant* et *après* le contact avec l'Occident sont *deux* et non pas un.

En Iran du début du siècle, la révolution Constitutionnelle de 1906 a introduit des bouleversements déterminants. Ensuite, à la suite des interventions rapides du Reza Chah, une nouvelle institution éducative, une Assemblée, un gouvernement, une armée, une administration, et enfin une économie programmée s'instaurent (1906 à 1925):

En Turquie d'Atatürk de la fin du 20ème siècle, avec la fin de l'Empire Ottomane, une modernisation rapide commence à se réaliser à peu près dans tous les domaines. Une nouvelle politique et une nouvelle administration s'installent. L'ouverture économique vers l'Ouest accompagne la nouvelle formation sociale, et l'Empire devient République (1922)<sup>9</sup>. Cependant, il faudrait bien souligner que ni Atatürk ni le Reza Chah, n'ont pu (ou n'ont voulu) introduire des bouleversements totalement réussis. Par la résistance du système traditionnel précédent ou par l'absence de la volonté des initiateurs,

---

<sup>9</sup> L'Iran et la Turquie ont vécu des bouleversements sans précédents depuis le début du siècle. Une modernisation dite “ autoritaire ”, s'introduisant avec Atatürk en Turquie et Reza Chah en Iran. Mais l'Iran a vécu aussi la révolution de 1906, dite, “ Constitutionnelle ” ayant préparée la situation pour les changements de type occidentaliste. Réf : Ata Hoodashtian : *Les Iraniens et la Modernité*, revue Negahé Nou, N° 13, Téhéran, 1997.

ces modernisations “ autoritaires ” ont poussé les pays en question vers des systèmes “ semi-modernes ” (Hoodashtian, mai 1993).

Malgré le fait que ces nouveautés, aient été réalisées dans la durée et à partir du modèle européen, elles ne représentent pas des événements achevés. Elles sont parvenues à constituer dans chaque espace culturel en question une “ rupture historique ”. Cependant, par cette rupture, les liens entre l’avant et l’après se ne trouvent pas totalement rompu. Ces liens introduisent deux temps, *deux phases historiques*, deux phases profondément distinctes, mais qui *se mêlent*, qui se confondent aussi, parce que la rupture n’a pas été achevée totalement. C’est là toute la complexité du développement des pays non-occidentaux. Vivre dans la division *et* la confusion de la division, c’est cela le sens du métissage structurel. Dans le pays métissé, rien n’est plus à sa place. L’observateur occidental qui connaît le classement des choses dans un rythme un peu plus harmonieux et relativement rationnel, en voyage en Orient, se trouve toujours surpris de cette confusion généralisée des choses. Tout y est composé de deux, du passé et du nouveau. Et l’homme oriental les vit comme *deux*, et il se place (souvent inconsciemment) *entre* les deux. Ses points de repères changent progressivement, car ses valeurs, ses besoins, ses jugements, mais aussi, son mode vie change aussi. Je reviendrais sur ce point.

### **3) Le métissage est inévitable**

- Le métissage acte comme la modernité même, à savoir, de façon inévitable.

Puisqu’il s’agit d’un fait historique, le métissage, pour l’espace non occidental, ne se représente pas comme une sélection ou un choix. *Il s’impose!* Il s’impose partout, et à tout ; à la société, à la culture, à l’homme, et laisse l’histoire dans l’impossibilité de reculer. Le métissage entre les données occidentales et orientales est un processus inévitable. Mais, quelle est l’origine de cette inévitabilité? Dans l’Orient ou dans l’Occident? Disons, dans celui qui se manifeste comme le *moteur premier* du métissage. C’est en définitif l’Occident qui provoque le métissage.

Ce qui est dans le fondement de l’Occident, comme un continent culturel, n’est pas seulement une géographie ou un certain nombre de pays et une industrie avancée, mais une pensée, une façon voir et vivre la nature, de produire et de reproduire la vie. Tout est différent dans la “ modernité ” qui est à la base de la civilisation occidentale.

C'est la modernité qui *appelle* la tradition et l'orient vers le métissage. Or, c'est elle qui, en se déployant mondialement depuis l'Occident, va vers l'Orient. La modernité s'impose au monde et évoque le métissage. Alors, le métissage structurel est aussi un métissage 'imposé'. Le métissage structurel est inévitable, parce que la modernité est fondamentalement inévitable.

Ma thèse consiste à l'idée que ce mouvement de déploiement vers le monde, est un mouvement *naturel* de la modernité et relève de ses caractéristiques majeures et les plus fondamentales. Les caractéristiques majeures de cette modernité sont au moins deux : une construction *intérieure* fondée sur une série de valeurs, un vécu fondamentalement différents de son époque précédente (le moyen âge). Et une " *extériorisation* " systématique, une sortie permanente de son espace intérieur continental vers le monde, amorcé progressivement avec l'époque coloniale, extrêmement accélérée avec l'époque de la mondialisation. Cette extériorisation systématique, d'après mon analyse, est un mouvement très exactement " *inévitabile* " pour la modernité et relève directement de ses fondements historiques et conceptuels.

L'inévitabilité en question serait analysable au moins par deux éléments.

1) Elle relève d'abord des fondements du système capitaliste, explicable, plus ou moins, à partir de la théorie de Marx. Le capitalisme n'est jamais local, mais, par ses fonctionnements et ses besoins, il est mondial. Mais l'erreur serait de penser que la modernité est seulement le capitalisme. La modernité est un " tout " qui contient également un système de production et reproduction économique de base, sans que ce système soit en mesure d'expliquer la totalité du vécu social et spirituel de l'homme occidental. Cette approche vise à critiquer essentiellement une réception économiste de la théorie marxienne, introduisant l'économie comme le moteur principal de l'évolution historique. (Hoodashtian, 1997).

2) Cette inévitabilité est surtout analysable par la nouvelle définition que les temps modernes donnent de l'homme, de la nature, du monde et de la pensée. C'est un homme qui saisit la nature par le " calcul " et dans la " distance " (Heidegger, 1962)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Selon Heidegger, " un phénomène essentiel des Temps Modernes, est la science ". Une date est décisive dans la fondation de cette science : 1623. C'est la date où Galilée déclare que *la nature est écrite en langage mathématique*. Cette affirmation est une proposition scientifique, pense Heidegger. Elle est, en fait un coup de force contre la nature. A propos de la modernité, la pensée de Heidegger demeure essentiellement une pensée critique. Le philosophe critique la science moderne en la distinguant d'abord de

C'est aussi cette nouvelle définition de l'homme qui le laisse dans l'impossibilité de se réduire à son seul espace de naissance. A partir du moment où l'homme dans cette conception post-moyen ageuse, au lieu de demeurer "observateur du monde", devient acteur, il entre dans un processus de l'histoire, du temps et de la vie lui ouvrant des perspectives quasi infinies (D. Boug, 1977)<sup>11</sup>. La modernité est née dans *l'Infini* (Alexandre Koyré, 1973). Elle est le brisement de toute limite pensable et de toute limite de la pensée. Elle est par nature mondiale et mondialiste.

---

la science médiévale. Il est vrai que l'opposition entre ces deux sciences consiste dans le fait que la première (moderne) s'appuierait uniquement sur des *faits* et progresserait à partir d'eux, alors que la deuxième (médiévale) expliquerait les phénomènes à l'aide de notion générale et abstraite. La première est considérée comme la science "positive" et la deuxième comme la science "spéculative". (M. Heidegger : *L'époque des conceptions du monde*, 1962, p.69-)

Mais cette opposition ne paraît pas à Heidegger tout à fait pertinente. Car, en effet, "la science médiévale et la science antique, elles aussi observaient les faits, et ...la science moderne de son côté opère avec des principes généraux" (Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose?* 1971, p.78). Avec la volonté de dépasser cette vision peut-être "simpliste", Heidegger propose une réflexion fondamentale sur ce qu'il appelle l'"essence de la science moderne" : "Si nous voulons comprendre l'essence de la science moderne, il nous faut d'abord nous libérer de l'habitude que nous avons de ne distinguer la science moderne de l'ancienne que par une différence de degré d'après le point de vue du progrès" (Heidegger : *L'époque des conceptions du monde*, *ibid*, p.71)

Aux yeux d'Heidegger, il est "insensé de dire que la science moderne est plus exacte que celle de l'antiquité. La science grecque n'a jamais été une *science exacte*, et cela pour la raison qu'en son essence elle ne pouvait pas être exacte et n'avait pas besoin de l'être". (Heidegger : *L'époque des conceptions du monde*, *ibid*, p.70). (C'est nous qui soulignons.)

L'essence de la science moderne, pour Heidegger, c'est "le projet de la mathématisation de la nature". Ce projet apparaît pour la première fois dans l'histoire en 1623, lorsque Galilée pense que la nature est écrite en langage mathématique. Loin d'être une proposition scientifique, selon Heidegger, cette affirmation est une force métaphysique dirigée contre la nature. Elle consiste à un *a priori*, un *plan unique* auquel doivent *se conformer tous les phénomènes* pour pouvoir faire partie de la nature. Ce plan se présente sous la forme d'une série d'énonciations anticipantes *fixant à l'avance* ce que doivent être les choses et leurs rapports mutuels.

Pour Heidegger : "la physique moderne n'est pas une physique expérimentale parce qu'elle applique à la nature des appareils pour l'interroger, mais inversement : c'est parce que la physique -et déjà comme pure théorie- met la nature en demeure (*stellt*) de se montrer comme un complexe calculable et prévisible de forces que l'expérimentation est commise à l'interroger, afin qu'on sache si et comment la nature ainsi mise en demeure répond à l'appel" (Heidegger : *La question de la technique*, 1958.)

Dans cette description critique, Heidegger tente de montrer que dans la science moderne, ou plutôt à l'arrière font de celle-ci, il existe quelque chose qui n'est pas *saisi* par la science, dont la science ne peut faire l'économie car elle le présuppose constamment, qui n'est autre chose que l'être lui-même : "La présentation scientifique, souligne Heidegger, ne peut jamais encercler *l'être de la nature*, parce que *l'objectivité de la nature* n'est dès le début, qu'une manière dont la nature se met en évidence. Ainsi pour la science de la physique, la nature demeure-t-elle l'Incontournable (*das Unumgängliche*)" (Heidegger : *Science et méditation*, 1958, p.70.)

La nature est, continue Heidegger, ce dont la physique ne peut faire le tour, la cerner dans sa plénitude d'être. Les lois de la physique laissent *un résidu, un incalculable, qui est en réalité l'essentiel de la nature*.

<sup>11</sup> "L'idée galiléenne d'une écriture mathématique de la nature et la destruction cartésienne des essences ou types éternels héritiers de la philosophie grecque ouvraient à l'action humaine des perspectives quasi infinies". (Dominique Bourg : *La nature et la technique*, 1977, p.44).

Dans la modernité, ce qui est absolument “ moderne ”, c’est l’infini. Je soutiendrais que c’est une découverte avant tout cartésienne<sup>12</sup> ! L’infini, l’espace de liberté sans fin ! L’ouverture vers le grand inconnu, vers le paradoxe du plaisir et de “ l’ennui ” (Hegel, 1941)<sup>13</sup>, l’origine même de l’“ angoisse ” (Lucak, 1920)<sup>14</sup> et de la “ dépression ” de l’homme (H. Lefebvre, 1962)<sup>15</sup>. Ce qui est donc “ inévitable ” dans la modernité, c’est l’infini. Il emporte sur “ le fini ” de la tradition.

De l’infini, nous devons trouver dans tous les attributs de la civilisation moderne ; dans la technique, dans le capital, mais surtout dans le temps et la conception du temps. *Le devenir mondial de la modernité correspond à la mondialisation de ses attributs qui porte dans leur fondement quelque chose de profondément anti-traditionnel, à savoir l’infini.* Cette modernité impose son mode de fonctionnement, et ses services, mais aussi sa philosophie de vie, au monde, en envahissant tous les espaces intacts de la terre entière, et en les laissant dans la situation de changements inévitables. Le devenir mondial de la modernité ne laisse que difficilement une possibilité au monde extra-

---

<sup>12</sup> “ La méditation d’hier m’a jeté dans de si grands doutes qu’il n’est plus en mon pouvoir de les oublier... comme si j’étais tombé inopinément dans un profond trou d’eau, je suis tellement troublé que je ne puis ni prendre pied dans le fond ni remonter à la nage jusqu’à la surface ”, René Descartes, *Méditations métaphysiques*, [Seconde Méditation], trad. M. Beyssade, Paris, Le livre de poche, p, 49.

<sup>13</sup> Dans la “ Phénoménologie de l’Esprit ”, les nouveaux temps sont considérés comme un “ ébranlement ”: “ la frivolité et l’ennui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d’un inconnu est le signe annonciateur de quelque chose d’autre qui est en marche ” (Hegel : *La phénoménologie de l’Esprit*, Vol. I, 1941, p. 12).

<sup>14</sup> L’angoisse relève de l’inconnu de l’avenir et de se sentir libéré des limites imposées. Aussi bien cette liberté que donc l’angoisse qui en découle, aussi bien cette impuissance face au destin que la volonté inconditionnée, sont d’ordre subjectif. L’angoisse relève également de la peur et de la solitude de cet homme découvrant l’infini : “ dans le monde nouveau, être homme, c’est être seul ”, nous mentionne George Lukacs (p. 28). L’angoisse de l’homme c’est l’“ abîme ” qui s’introduit, souligne Lukacs, entre “ le moi et le monde ”, entre “ le savoir et le faire ”. (George Lukacs : *L’Art du Roman*, 1920, p.25).

<sup>15</sup> Henri Lefebvre décrit la situation de la façon suivante : la tentative vers l’équilibre et la cohérence, mais une tentative historiquement et par nature vouée à l’échec, puis la déception et l’angoisse de l’échec et finalement la solitude, c’est cela la modernité : “ L’inquiétude et l’angoisse, le sentiment de la solitude s’accroissent. Ce qui donne lieu à d’innombrables expressions subjectives ou interprétations des signes objectifs. ” Ainsi pour Lefebvre, le “ vraiment “ moderne ” ”, serait plutôt *la contradiction* entre “ *la solitude individuelle et la réunion de foules ou de masse dans les villes géantes*, dans les entreprises colossales, dans les bureaux gigantesques, dans les armées, dans les partis. C’est le conflit entre une certaine “ *atomisation* ” de la vie et une *surorganisation qui l’enserme*, l’accompagne et sans doute la présuppose. ” Il y a là, une séparation et une totalisation, dit l’auteur. La dispersion affecte ce qui concerne l’individuel et le vécu. “ La totalisation s’effectuant par les moyens de l’Etat, de la société globale, des communications, de normes, de la culture, etc. ”. H. Lefebvre, 1962, p.189.

occidental de *choisir*. Tout ce qui suit après le contact avec la modernité contient inévitablement de la modernité.

#### 4) Le métissage est un fait sans retour

- Tout métissage structurel produit une situation de non-retour historique

Le mouvement mondialiste de la modernité est essentiellement sans retour. Cette thèse possède un fondement hégélien, que je découvre dans sa philosophie fondatrice de l'histoire (Hegel, 1967)<sup>16</sup>. Le devenir mondial de la modernité impose au monde une situation de mouvement “ en avant ” et met fin *définitivement* à toute possibilité d'un retour *collectif* et constructif au passé. Or un temps vers l'infini ne recule pas!

Avec l'Infini, les mesures possibles et pensables pour un recul définitif, donc historique se trouvent épuisées. Cette réalité, qui relève de la nature même de la modernité, n'est jamais, et par tous ceux qui vivent dans la modernité ou à travers elle, facilement ou directement compréhensible. L'impossibilité de retour au passé devient en effet la source d'un malheur et d'un *angoisse* permanent pour certaines people ; elle possède un fondement totalement invisible et incompréhensible avec des mesures calculables. Et, c'est essentiellement pour cela qu'aussi bien dans la modernité que dans les sociétés touchées par elle, nous observons des tentatives de retour au passé<sup>17</sup>, sans que les acteurs puissent se rendre compte que la situation dans laquelle, et le terrain à travers lequel, ils sont en train de lutter contre la modernité, dans l'objectif d'un retour à la tradition, sont déjà largement contaminés par les effets de cancer<sup>18</sup> de la modernité même.

George Lukac montre, à juste titre, que la modernité est née dans le brisement du “ cercle métaphysique ” représentant “ la totalité de l'être ”, “ la finitude ”

---

<sup>16</sup> Ata Hoodashtian: *La mondialisation de la modernité, la nouvelle formation mondiale, l'émergence de l'Asie et la confrontation des valeurs modernes et traditionnelles...*, Thèse de doctorat en Science Politique, soutenue en Décembre 1998, Université Paris 8.

<sup>17</sup> La révolution iranienne de 1979 devrait être considérée comme un exemple d'une tentative subjective du retour au passé.

<sup>18</sup> L'effet du cancer est une idée de J. Ellul (1991) pour qui technique moderne agit comme “ Cancer ”.

(traditionnelle.) Une fois cette unité se trouve brisée, il n'y a plus de place pour aucune "totalité spontanée de l'être". Il n'y a plus de possibilité de reculer<sup>19</sup>.

La pénétration de la modernité dans les pays extra-occidentaux est celle de sa logique, à savoir l'invention d'une situation de non-retour historique. Une société mise en contact avec la modernité occidentale se trouve progressivement déformée, intégrant dans sa structure des changements nouveaux et sans précédents par lesquels se trouvent développés des nouveaux besoins sociaux, des nouvelles revendications politiques, des nouvelles inspirations culturelles et éducatives. Une fois la liberté entrée dans la limite de l'espace social et culturel oriental, personne ne revendiquera plus son absence.

Avec la mise en contact avec la modernité, la structure orientale ne serait plus en mesure de retrouver son état précédant, elle ne pourrait que métisser. C'est-à-dire, se laisser emporter dans cette voie de mixage des valeurs aussi bien au niveau des individus qu'au niveau de l'ensemble de la société. Le métissage structurel est donc un fait sans retour. Ce qui veut dire aussi que tout contact de l'espace oriental avec la modernité *déstabilise l'identité de la tradition* et ses repères, et mobilise sa prochaine action en *réaction* avec la modernité.

---

<sup>19</sup> Le monde grec est limité, "clos et parfait", note G. Lukacs. Le "cercle métaphysique" à l'intérieur duquel vivaient les Grecs est plus étroit que le nôtre". La finitude dans ce cercle, constitue "l'essence transcendante" de la vie. Certes, la vie moderne est plus riche que celle des Grecs, mais elle est plus riche à la fois "en dons et en périls". Cette richesse, continue Lukacs, avait fait disparaître "le sens positif sur lequel reposait leur vie : la totalité". (George Lukacs : *L'art du Roman*, ibid, p.25). Mais il faudrait se demander ce que signifie cette totalité, car l'arrivée du monde moderne l'a complètement brisée, souligne Lukacs. Elle est la réalité, l'auteur, la première formatrice de tout phénomène singulier, et implique qu'une œuvre fermée sur elle-même puisse être accomplie : "accomplie parce que tout advient en elle sans que rien n'en soit exclu ou y renvoie à une réalité supérieure..."(p.25). Il n'est totalité possible de l'être que là où tout est déjà homogène. Tel est le fondement du monde grec selon Lukacs.

Une situation de non-retour historique me paraît bien décrite dans ces lignes:

Le monde moderne est une nouvelle ère où l'homme est devenu conscient et a ainsi brisé le cercle totalisant et clos. Désormais, mention Lukacs, "les archétypes sont définitivement perdus". Perdre des archétypes veut dire que nous sommes situés dans un état où notre pensée prend "un chemin infini de l'approximation toujours inachevée" (p.24). Une fois brisée cette unité, *il n'y a plus de place pour aucune "totalité spontanée de l'être"* (p.29). Avec ce caractère nouveau du monde, un *abîme* s'ouvre devant nous. L'abîme, dit Lukacs, c'est là où il y a une *coupure* ou un *écart*, entre "*l'âme et les structures, entre le moi et le monde*", mais également "*entre le savoir et le faire*". En effet, le caractère de l'individu de l'Antiquité était l'unité. La scission entre le faire et le savoir n'était pas encore réalisé. *L'abîme est la portée des Temps Modernes*. Cette division pourrait être considérée comme la conséquence la plus évidente et la plus directe de la modernité, produisant un état dans lequel, comme le note Lukacs, "*nous ne saurions trouver notre place*" (G. Lukacs, ibid, p.24.). (Partout, c'est nous qui soulignons)

### 5) Des métissages toujours inédits et singuliers

- Chaque métissage structurel dans ses origines et sa formation, se manifeste comme un fait aussi bien inédit que singulier.

Le métissage qui représente comme un “ pas en avant ”, un changement sans retour, imposé par le caractère infini de la modernité, ne se décrit pas suivant une quelconque “ philosophie de l’histoire ” déterministe, orientée vers “ la paix ”, un bonheur inconnu optimisant<sup>20</sup>, ou “ la violence ”, un malheur collectif pesimisant<sup>21</sup>. Il y n’aurait ni un “ plus ” ni un “ moins ” dans ce que nous décrivons du métissage structurel. Il y aurait le “ nouveau ” ou l’“ ancien ”. C’est la grande leçon de la critique de la philosophie de l’histoire déterministe du 19ème et 20ème siècles.

La prochaine configuration structurelle des pays orientaux est toujours indéfinie ; c’est cela le sens profond du métissage structurel. Elle se caractérise par le fait que des ensembles métissés ne ressemblent ni au passé, ni forcément à l’avenir souhaité, même s’ils sont consciemment souhaités. Cet avenir est toujours inédit. Un métissage structurel introduit un fait *nouveau*, du jamais vécu, quelque chose de toujours imprévisible, aussi bien du point de vue de la tradition que celui de la modernité.

Les ensembles métissés sont inédits, d’abord parce que le métissage axiologique et structurel représentent des faits *composés* de la tradition et de la modernité. Ils sont inédits aussi parce que la tradition de chaque pays est *singulière*, toujours différente de l’autre. Sauf quelques points de communs constitutifs à des grands ensembles continentaux, en fin de compte, aucune tradition ne ressemble à l’autre. Par conséquent, chaque ensemble métissé, représente une singularité à part entière, explicable à partir des caractéristiques particulières de la tradition du pays en question d’une part, et de la manière dont les effets de la modernité y ont été reçues et conçus d’autre part. Ainsi, chaque métissage structurel est l’objet d’une étude spécifique.

Mais une situation inédite relève aussi de la singularité d’un état de ‘entre deux’. Dans la confusion généralisée des choses que produits cette situation, l’homme oriental se laisse emporté par les deux côtés. Etre ‘entre les deux’ lui donne une grande possibilité de manœuvrer et de tourner les choses à une façon parfois totalement incompréhensible

---

<sup>20</sup> Francis Fukuyama : *La fin de l’Histoire*, Paris, Flammarion, 1992.

<sup>21</sup> Samuel Hungtinton: *The Clash of Civilizations ?*, Foreign Affairs, Summer 1993.

pour un esprit facile ou trop rationnel. Les personnes, mais aussi les structures métissées sont toujours complexes. De cet état des choses, deux issues sont possibles: des *bricolages* intellectuels, fondés, pour une bonne partie, sur le soi-disant, “ intuition ” et non pas sur une démarche rationnelle, scientifique ou, surtout une argumentation recevable et bien établie. Mais, de toute façon, les degrés de l’invention peut devenir grand, si le métissage fonctionne dans une direction constructive par les hommes responsables et honnêtes. De façon générale, les systèmes métissés sont hautement favorables pour des *inventions totalement inédites*. C’est la deuxième issue.

#### **6) Entre le conscient et l’inconscient**

- Le métissage structurel semble ne pas être une question de choix.
- Pour une bonne partie, le métissage est une œuvre inconsciente.

Le métissage structurel proprement dit ne se manifeste pas comme l’œuvre d’une décision individuelle ou collective. Les occidentaux qui ont voyagé en Orient asiatique ou tous ceux qui ont, un regard profondément attentif à la réalité orientale se sentant attiré par elle, sont, pour une bonne partie, en mesure de ‘décider’ et de ‘choisir’ les données et les valeurs, même si parfois, cette décision n’est pas toujours le résultat d’une étude réfléchie ou élaborée. Cependant le cas des orientaux semble être tout à fait différent. Les orientaux se situent dans une sphère historique problématique, entre la tradition et la modernité, ils s’inscrivent dans un registre totalement inédit, entre l’avenir et le passé, où aucun n’est véritablement défini ; ils se placent entre l’amour et la haine envers l’Occident : l’on souligne que l’Asie n’a jamais invité l’Occident ou n’a jamais été véritablement attiré par ce continent. Les occidentaux, avec l’avènement de l’époque coloniale, sont partis vers l’Orient. Suivant leur propre logique, ils se sont imposés à cette terre inconnue, et donc les changements, aussi sans retour qu’inévitables, ont surgi dans l’espace oriental, sans que celui-ci puisse être en mesure de décider, de choisir ou encore, de rejeter quoi que ce soit. Ainsi, des nouvelles générations sont nées, les unes après les autres, entourées et affecté par des structures métissées. Ce fait semble dépasser le niveau du conscient.

Le métissage, tant qu’il concerne les structures socio-culturelles, ne peut pas être simplement l’œuvre d’une volonté, d’une décision individuelle ou collective. Il ne peut pas être concevable comme étant uniquement l’acte du conscient. Même si, dans le cadre

d'un pays, les événements politiques, les décisions des autorités seraient toujours en mesure d'accélérer ou de freiner la vitesse des changements, comme il a été souligné concernant le cas iranien.

A notre époque, dans tout type de société, on choisit tout naturellement la facilité que la technique moderne offre. Lorsqu'on peut constater le confort que propose la haute technologie communicationnelle sur le plan du contact interpersonnel et surtout international, personne ne se permettra de le rejeter. L'évolution de la technologie domine notre environnement et dépasse l'homme et son conscient. (Jacques Ellul, 1991).

### **7) Unité fragile du métissage**

- Le métissage introduit un espace ouvert et donc fragile.
- Il ne représente pas une œuvre achevée ou une unité fermée.

Le contact de l'Occident avec les pays asiatiques et orientaux a été effectué dans la durée, mais de façon fort incohérente, hétérogène, et profondément problématique. Il a été, on l'a déjà mentionné, la source même d'une situation de crise d'identité dans les pays récepteurs. Par conséquent, tout métissage structurel, loin d'être producteur des unités tranquilles, cohérentes, homogènes, s'introduit comme la source même de crise, représentative d'une situation de transition à un futur fondé essentiellement sur l'inconnu. Le métissage est un *processus* et il ne pourrait être défini comme une unité fermée et achevée, mais comme une *unité fragile et ouverte* ! Ici, l'évolution et les changements sont donc plus visibles et plus inattendus, et la possibilité paraît toujours effective pour des surprises inédites et des inventions toujours imprévisibles, parfois irrationnelles ou hors commun dans l'ouverture que propose le métissage structurel dans les pays orientaux.

La fragilité de l'œuvre relève de l'absence du projet clair et de l'idée bien définie. Cette fragilité même se trouve aussi bien à la base de la fondation de ce métissage que dans sa formation de futur. Dans la rencontre entre la modernité et la tradition, l'Orient n'avait pas de souffle, de possibilité d'affronter à " l'événement " et de comprendre ce qu'il allait vivre. Il n'avait pas cette possibilité de prendre la *distance* nécessaire et subjective avec lui afin de pouvoir l'analyser son contenu et saisir son processus. Puisque rien n'a été réfléchi, tout pourrait demeurer fragile et inconsistant, témoignage d'une

situation en évolution permanente dans une perspective toujours obscure, dont les éléments sont incertains pour les occidentaux.

\* \* \*

Dans les pays non-occidentaux, et notamment au Moyen Orient, en Afrique du Nord et en Asie de l'Est, et parmi les intellectuels les plus sensibles aux changements sociaux, une grande littérature visant l'études du rapport Nord-Sud, Occident-Orient, et la question de la Colonisation ont été publiées. Mais rare sont les penseurs intéressés aux effets de la pénétration des valeurs occidentales dans les pays récepteurs et surtout les possibilités de leur métissage.

La thématique du métissage paraît totalement nouvelle dans la question du rapport Occident/Orient. Nous avons besoin des études extrêmement précises sur ce sujet, montrant la situation définit de chaque pays ou chaque cas particulier.

Ainsi nous achevons cette recherche. Les idées de base qui ont été présentées ici constituent les facteurs de soutien pour la thèse du "métissage structurel". Beaucoup d'autres éléments doivent être étudiés pour une formulation ultérieure et plus approfondie.

### **Bibliographie**

- Adorno Th - Horkheimer M. : La dialectique de la Raison, Paris, Gallimard, 1974 (1944).
- Badie Bertrand : La fin des territoires (essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect), Paris, Fayard, 1995.
- Barbier René : Valeurs et sens du métissage culturel, in : Revue " Espace sociale ", N° 5, Amien, mars 1998.
- Barbier René : La question du " métissage temporel ", Colloque de l'A.F.I.R.S.E, Lyon, mai 1992.
- Barbier René : L'approche transversale (L'écoute sensible en sciences humaines), Anthropos, Paris, 1997.
- Berger Peter L. : Affronter à la modernité, Paris, Centurion, 1980.
- Besson Yves : Identité et conflits au Proche-Orient, Paris, l'Harmattan, 1990.
- Bianco Lucien (ouvrage coll.) : Inde et l'extrême Orient contemporains, Paris, Bordas, 1971.
- Braudel Fernand : Ecrits sur l'histoire, Paris, Flammarion, 1969.
- Brun Jean : Les vagabonds de l'Occident, Paris, Descleé, 1976.
- Casdoriadis Corneluis : L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975.
- Casdoriadis Corneluis : Les carrefours du labyrinthe, Paris, Seuil, 1978.
- Casdoriadis Corneluis : Le monde morcelé, Seuil, 1990.

- Chauchard Louise : Le Bouddhisme, Seghers, Paris, 1977.
- Chesnais François : La mondialisation du Capital, Syroze, Paris, 1994 :
- Chesnais Jean Claud : La revanche du Tiers-Monde, Robert Laffond, Paris, 1987
- Chesnais Jean Claude : Le crépuscule de l'Occident (essai sur démographie et politique), Robert laffont, Paris, 1995.
- Corbin Henry : En Islam iranien (quatre tomes), Gallimard, Paris, 1971.
- Couet J., J. Brémond et Lignières R. : Pays sous-développés ou pays en voie de développement (deux tomes), Hatier, Paris, 1978.
- Defarges Philippe Moreau : Mondialisation, Paris, Que-sais-je, Puf,1994.
- Defarges Philippe Moreau : Relations Internationales (deux tomes), Point-Seuil, Paris,
- Descartes René : Discours de la méthode, poche, Paris, 1990.
- Descartes R. : Méditations métaphysiques, trad. M. Beyssade, Paris, Le livre de poche.
- Dupuy C. et Ch. Milelli, J. Savary : Stratégies des Multinationales, Reclus - La Documentation Française, Paris, 1991.
- Economie (L') mondiale, Cahiers Français, La Documentation Française, N° 269, Jan.-Fev. 1995.
- Eliade Mircea : Le sacré et le profane, Gallimard, Paris, 1967 (Humburg : 1957).
- Eliade Mircea : Le mythe de l'éternel retour, Gallimard (collection : Idées), Paris, 1969.
- Eliade Mircea. : Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1949.
- Ellul Jacques : La Technique ou l'enjeu du siècle, Economica, Paris, 1991.
- Farshad Méhdi : Le mysticisme iranien et la conception systématique (en persan), Fondation Neyshapour, Téhéran, 1990,
- Fieldhouse David K. : Les empires aux XIV° au XV° siècles. P.U. F, Paris, 1966.
- Fukuyama Francis : La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, 1992 (trad. D. A. Canal).
- Gauchet M. : le désenchantement du monde, Gallimard, Paris, 1985.
- Gentile Pierre (sous la direction): l'état de la Chine et de ses habitants, la Découverte, Paris, 1989.
- Goffi Jean Yves : La philosophie de la technique, P. U. F. (Que sais-je ?), Paris, 1988.
- Grousset René, Massignon Louis, Massé Henri (sous la direction de) : L'âme de l'Iran, Albin Michel, Paris, 1990 (première édition : 1951).
- Guénon René : Cahier de l'Herne, Editions de l'Herne, Pais, 1985.
- Guénon René : Orient et Occident, Editions de la maisnie, Paris, 1983, 1987.
- Guénon René : La Crise du monde moderne, Gallimard, Paris, 1956 (1927).
- Guillaume Pierre : Le monde colonial (XIX° - XX° s.), Armand Colin, Paris, 1994.
- Jaspers Karl : Introduction à la philosophie, (traduction : Hersch J.)10-18, Paris.
- Kaminsky Catherine et Kruk : Le nouvel ordre international, P.U.F.(Que sais-je), Paris, 1993.
- Kennedy Paul : Naissance et déclin des grandes puissances, Payot, Paris, 1989 (1988 USA).
- Koyré Alexandre: Entretien sur Descartes, in: Lecture de Platon, Gallimard, 1962-1978.
- Khosrokhavar F. : L'Utopie Sacrifiée, sociologie de la révolution iranienne, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1993.
- Liotard J. F.: La condition post-moderne, Paris, Minuit, 1979.
- Lukacs George: L'art du roman, Paris, Denöel-Gothier (Méditations), 1920, (Trad. 1963).
- Joxe Alain : L'Amérique mercenaire, Payot, Paris, 1995 (1992).
- Habermas Jürgen: La technique et la science comme idéologie, Trd. J. R. Ladmiral, Gallimard, 1973.
- Habermas : La modernité, un projet inachevé, article publié dans la revue Critique, N°

- 413, Octobre 1980.
- Habermass : Discours philosophique de la modernité, Gallimard, Paris, 1989.
- Heers Jacques : L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> s., P. U. F., Paris, 1993 (1963).
- Heidegger Martin : L'Être et le Temps, Gallimard, Paris, 1986
- Heidegger : L'époque des conceptions du monde, in : Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1949-1962
- Heidegger : La question de la technique, in : Essais de conférences, Paris, Gallimard.
- Heidegger : Science et méditation, in : Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1958.
- Heidegger : Qu'est-ce qu'une chose?, Paris, Gallimard, 1971
- Heidegger M. : Essais et conférences, Gallimard (Tel), Paris, 1954 - 1958
- Heidegger M. : Introduction à la métaphysique, Gallimard, 1952 - 1967.
- Hegel : Leçons sur la Philosophie de l'histoire, dernier chapitre, Paris, Vrin, 1967.
- Hegel : Raison dans l'Histoire, trad. Kostas Papaioannou, Paris, 10-18, 1965.
- Hegel F. : La Phénoménologie de l'Esprit, 1941, Aubier.
- Herbert Jean : Spiritualité hindoue, Albin Michel, Paris, 1988.
- Hoodashtian A. : Confrontation des valeurs à l'issue de la mondialisation, Recherche pour le groupe de GREMA de l'Université de Paris VIII, publié par la revue "Tempête de plumes", Paris, n° 10-11, Nov. 1997.
- Hoodashtian, A : La guerre du Golfe et la Crise d'identité en Orient (article), in : "Philosophie", revue du Département de Philosophie de l'Université de Paris 8, N° 4, Mai 1993.
- Hoodashtian, A : L'Occident et la crise d'identité en Orient (article) in : Pour la liberté, revue culturelle persane, N° 14, Paris, 1993.
- Hoodashtian A. : La nouvelle logique du monde et la région du Golfe, (conférence à l'Université de Paris III, (Nouvelle Sorbonne).
- Hoodashtian A. : Les fondements de la modernité, (article), in : Iran-é Farda, (revue), N° 17, Téhéran, Printemps 1995 (en persan).
- Hoodashtian A. : Les Iraniens et la modernité, in : Negah Nou, N° 31, Téhéran, 1997 (en persan)
- Horkheimer M. Adorno Th. : La dialectique de la Raison, Paris, Gallimard, 1974 (1944).
- Hungtington Samuel: The Clash of Civilizations ?, Foreign Affairs, Summer 1993.
- Laïdi Zaki (sous la direction de) : L'ordre mondial relâché, Presses de la Fondation Mondiale des Sciences Politiques & Berg, Paris, 1992.
- Lévi-Strauss Claude : Race et histoire, Folio-essai , Paris, 1987 (1ère édition : Unesco, 1952),
- Lewis Bernard : La formation du Moyen Orient moderne, (trad.: C. Jaqueline), Aubier, Paris, 1995.
- Latouche Serge : L'Occidentalisation du monde (essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire), La Découverte, Paris, 1992.
- Latouche Serge : La mégamachine, La Découverte, Paris, 1995.
- Loisel Frédéric : Vie et mort de la Guerre Froide (1945-1989), Hatier, Paris, 1994.
- Lukacs George: L'Art du Roman, Editions Gouthier (Méditations), 1920, (Trd. 1963),
- Mairet G.: Histoire des idéologies, sous la direction de F. Châtelet, Vol II, Hachettes, 1979.
- Marcuse Herbert : Vers la liberté, Minuit, Paris, 1969.
- Marcuse H. : L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée, Paris, Minuit, 1968.
- Milani Abass : Considérations sur la modernité en Iran (en persan), Téhéran, Bazrtab, Zarbrouken, 1995.

- Morin Edgar : L'Homme et la mort, Seuil, 1950.
- Musée de la Maritime : A la rencontre de Sindbad (la route maritime de la soie), Paris, 1994.
- Naraghi E. : Enseignement et changements sociaux en Iran du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> S., MSH, Paris, 1992.
- Nasr Seyyed Hossein : L'homme face à la nature (la crise spirituelle de l'homme moderne), Paris, Buchet/Chastel, 1978.
- Nous Alexis : " la Modernité ", Paris, PUF, ( Que sais-je ?), 1995 .
- Pomian Krzysztof : La crise de l'avenir, in : Débat, N° 7, Paris, 1980.
- Pourjavadi N. : Rationalité cartésienne et le soufisme oriental, in : Nachr-é Danéche (revue persane), N° 21, Téhéran, Hiver 1989.
- Saïd Edward : L'Orientalisme (l'Orient créé par l'Occident), Paris, Seuil, 1978.
- Schuon F. : Regards sur les mondes anciens, Traditionnelles, Paris, 1968.
- Shayegan Daryush : Le regard mutilé (Schizophrénie Culturelle : pays traditionnels face à la modernité), Paris, Albin Michel, 1989.
- Shayegan Daryush : Bothâ-y Zehni (Idols of the mind and perennial memory), (en persan) Téhéran, Amir Kabir, 1355 (1975) et 1371(1993).
- Shayegan Daryush : L'Asie face à l'Occident, (en Persan), Téhéran, Amir Kabir, 1970.
- Smith A. : La richesse des nations, in : Pierre Guillaume : Le monde colonial XIX-XX<sup>e</sup>, Armand Colin, Paris, 1994.
- Spengler Oswald : Le déclin de l'Occident, écrit en 1917, (trd. : M. Tazerout), Paris, Gallimard, 1948.
- Ricoeur Paul, in : Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines, Deuxième second/ Tome premier, Sous la direction de Jacques Havet, Mouton Editeur/Unesco, Paris. La Haye. New York, 1978.
- Renaut Alain : L'ère de l'individu, Paris, Gallimard, 1989.
- Rodinson Maxime : Islam et capitalisme, Paris, Seuil, 1966.
- Ruby Christian : Le champ de bataille (post-moderne/ néo-moderne), Paris, l'Harmattan, 1990.
- Tiers Mondes (Les), Cahiers Français, La Documentation Française, N° 270, Paris, Mars-Avril 1995.
- Tosel André (sous la direction) : Les logiques de l'agir dans la modernité, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1992
- Tourain Alain : Critique de la modernité, Paris, Payot, 1993.
- Toynbee Arnold : L'histoire, (trad. : J. Potin), Paris, Bordas, 1981.
- Toynbee Arnold : Le changement et la tradition , (trad. : L.J. Calvet), Paris, Payot, 1969.
- Vattimo Ginanni : La fin de la modernité (Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne, (trad : Alunni Charles), Paris, Seuil, 1987.
- Venard Marc : Le début du monde moderne (XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup>), Bordas-Laffont, Paris, 1967.
- Veyne Paul : Comment on écrit l'histoire, suivi de : Foucault révolutionne l'histoire, Seuil (Collection: Histoire), Paris, 1978 (1ère édition : 1971).
- Yavari-D'Hellencourt N. : Identité et modernité : la contribution d'Al-e Ahmad, Shariati et Motahhari au discours révolutionnaire iranien, in : Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran, l'Harmattan, 1991.
- Wackerman Gabriel : De l'espace national à la mondialisation, Ellipses, 1995, Paris.