

## **CONFRONTATION DES VALEURS A L'ISSUE DE LA MONDIALISATION DE LA MODERNITE OCCIDENTALE**

Depuis un certain nombre d'années, le monde se trouve confronté au surgissement soudain de l'Asie. Cette réalité, qui s'introduit à travers la mondialisation, considérée comme un mouvement économique, accélère en même temps la rencontre des nations et des cultures, et met en jeu la différence culturelle et la confrontation des valeurs des civilisations occidentale et orientale. Ce texte présente, de manière sommaire, quelques réflexions à ce sujet.

### **1- L'interrogation sur l'immortalité de l'Occident**

Dans sa « Philosophie de l'histoire », Hegel, alors qu'il définit les trois grandes «étapes de l'histoire», à savoir celle de l'Orient, celle de la Grèce et la Rome antiques, et celle de l'Occident, propose une thèse fondatrice. Il conçoit l'histoire de l'humanité comme un mouvement «sans retour» : chaque étape, dit-il, rencontre la montée d'une seule civilisation et chacune de ces civilisations dominantes apparaît unique en son genre, et au moment de son avènement, elle se manifeste comme le *seul* gouverneur du monde. Il découle de cette philosophie que la domination du monde n'est en aucune manière partageable, et qu'elle ne peut être une oeuvre commune. C'est dans ce sens que pour Hegel, l'avènement de l'époque germanique comme amorce de l'ère « des nouveaux temps » dans l'Occident européen, fut le synonyme de la fin définitive des autres civilisations. Il n'y a aucun retour possible ou même pensable dans l'histoire.

Cependant, dans la philosophie de Hegel, cette fin, imposée à toutes les autres civilisations de l'histoire de l'humanité, n'est aucunement applicable à l'époque moderne. C'est là toute la complexité de sa philosophie de l'histoire. Si les Temps Modernes lui apparurent comme infiniment vivants, éternellement ouverts, il se représenta en revanche les autres civilisations comme irrémédiablement finies, comme ayant cédées à une force du dépassement sans retour qui serait à l'œuvre dans l'histoire.

Mais pourquoi cette référence à Hegel nous paraît-elle aussi primordiale? Parce qu'en fait, c'est lui qui reformule pour la première fois, de manière plus systématique que les autres et dans un langage philosophique, les fondements de la modernité occidentale. Toute l'histoire de la colonisation ou de la néo-colonisation est le témoignage même de cette philosophie de « l'immortalité » de l'Occident : durant des siècles la supériorité des colonisateurs, de la même manière que l'infériorité des colonisés ont semblé,

aussi bien pour les uns que pour les autres, aussi inévitable qu'incontestable. Et l'essentiel est que cette idée a sans doute préservé sa vivacité pour beaucoup jusqu'à l'heure actuelle. Ainsi la thèse de non-retour historique est liée à celle de l'immortalité de l'Occident.

- Cependant, trois événements successifs dans cette fin de vingtième siècle nous dirigent vers une mise en cause fondamentale de la validité de cette thèse :

Le premier est la crise des fondements de la modernité (note), introduite en Occident notamment à partir de la fin de la deuxième guerre mondiale, autour des années 50. La crise de cette époque nous a dirigé, entre autres, vers une critique du concept de Sujet, du concept de progrès et de la pensée évolutionniste de l'histoire ; elle a donc mis en cause les valeurs fondatrices de la modernité.

Le deuxième est la «mondialisation» (note), mouvement qui paraît à première vue économique. Commencée avec la Colonisation, accélérée notamment à partir des années 70-80, la mondialisation, depuis la chute du bloc communiste, a introduit une nouvelle formation du monde définitivement incomparable aux époques précédentes. Elle fait entrer les zones vitales de la planète dans « un seul système », la réalité qui dévalorise l'irréfuitabilité de la domination absolue de l'Occident dans le monde.

Le troisième, qui intervient en rapport immédiat avec le deuxième, est le surgissement soudain et tout à fait surprenant d'un certain nombre de pays d'Asie (du Sud-Est) sur le plan économique, à partir des années 70-80. Ceci a renforcé l'attention des Occidentaux vers l'Asie. Déjà, dans les années 80, la remarquable recherche économique de Jean Claude Chesnais, « La revanche du Tiers-Monde » (1978) ouvrit un sublime débat à ce sujet. Dans le chapitre intitulé : « La revanche de l'Orient » (p.306), l'auteur commentait le tableau descriptif de la montée continue et progressive des pays asiatiques.

## **2- Crise d'Identité**

Dans la thèse selon laquelle la modernité, à travers sa mondialisation impose « au reste du monde » (terme weberien) une situation de non retour historique, ce que Hegel semblait avoir négligé, c'était que les pôles constitutifs de ce « reste du monde » ne sont et ne resteront en aucune manière inactifs devant la pénétration de la modernité. Faudrait-il souligner, prudemment, que le contact de la modernité avec « le monde historiquement non-moderne » (note), qui apparaissait à Hegel comme la source même de sa domination mondiale, fut, nous semble-t-il, l'un des moteurs accélérateur et bien sûr externes de l'entrée de la modernité dans un processus de crise culturelle? Le vingtième siècle, plus précisément la période de l'après deuxième guerre mondiale en Occident, est marquée par la déchirure de cette crise.

En effet, la modernité est à l'origine Occidentale (J. Habermas, 1989). Son surgissement a une présence mondiale ; et sa mondialisation, semble être, par conséquent, un mouvement d'«extériorisation»

(Hegel). Sa présence planétaire devint conflictuelle, car elle se mit en contact avec des pôles centraux des cultures d'origine essentiellement différentes (D. Shayegan, 1989). *L'Infini*, notion fondatrice de la modernité (A. Koyré, 1978), dirige (le monde et) le « reste du monde », vers une condition historique toute nouvelle et les abandonne dans l'inévitabilité d'une situation à cheval sur la tradition et la nouveauté. Le destin des pays d'Afrique du nord, du Moyen Orient et d'Asie est exemplaire à ce sujet (J. F. Couet et R. Lignières, 1978).

En réalité, l'ouverture de l'Occident moderne produisit des contacts extrêmement riches avec la cultures de différents pays historiquement non modernes. Dans ce sens, la mondialisation, nous semble être irréductible à un mouvement économique. Marqué d'esprit faustien, il s'agit d'une « extériorisation » de la modernité, dans le sens le plus large du terme. Nous l'appelons la « mondialisation de la modernité ». Elle signifie la pénétration de l'Occident dans l'espace culturel, politique et économique des pays historiquement non-modernes, faisant entrer ces derniers dans le processus de « la Crise d'Identité » (Hoodashtian, 1993). Signe d'une situation conflictuelle, celle-ci s'inscrit dans le registre d'une résistance consciente ou inconsciente, face à l'invasion des effets de la modernité occidentale. La crise d'identité souligne que la culture des pays en question n'est pas prête à se donner aisément aux exigences du phénomène pénétrant, porteur du changement, venant du dehors de son histoire, qui est considérée comme « traditionnelle ». Contrairement à ce que proposent certains, nous pensons que cette crise signe la vivacité culturelle et l'agilité permanente des pays non-modernes ; c'est elle qui expliquerait, entre autres, la vive attention des Occidentaux à l'Orient.

### **3- Vers l'Asie**

Du français Jean Chardin (1643-1713) agent de la Compagnie anglaise des Indes, qui a visité la Perse et l'Inde, à Henri Corbin (1912-1975) 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 économique-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) :

**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 Lukacs, 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. C'est le sens même de l'invention du Sujet (Descartes)

appartenant à « l'univers infini » (Koyré), encore une fois, 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 relativement liée à la première, mais s'inscrit dans un registre 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.

Dans ses fondements, la modernité représente l'inquiétude et l'incertitude (A. Nous - J. Baudrillard - A. Tourin). 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 » de 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 établit avec celle-ci. Décrire chacun de ces éléments nécessiterait de longues recherches. Pour le présent texte, nous n'intéressons qu'à un seul élément : la nature. Les quelques 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 :

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

En effet, l'une des différences fondamentales de l'homme occidental d'avec l'homme oriental s'inscrit dans le registre de leur rapport avec la nature. Nous savons que la totalité occidentale moderne se définit comme une « unité homogène » (F. Châtelet - O. Spingler - D. Shayegan). 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. L'unité relative de l'Orient semble dépasser ses diversités internes : « l'Orient forme un tout » (R. Géunon - D. Shayegan - H. Nasr - F. Schun). 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'oeuvre 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 ». Cette maîtrise paraissait aux fondateurs de la modernité l'élément indispensable et inévitable pour tout avancement de la science moderne. En fait l'épistémê moderne nous amène à une « objectivation de la nature » (Adorno-Heidegger). Mais ce processus connaît effectivement ses effets. Il fait éloigner l'homme de tout rapport harmonieux avec la nature, faisant étranger celui-ci, non seulement de la nature, mais aussi de « son naturel » (Horkheimer). 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).

## 5- 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. 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, 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, 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 de la 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'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 (in : 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 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 cette philosophie ne connaît que la Raison, tandis que dans l'histoire de la civilisation islamique, les philosophes ne représentant qu'une partie des penseurs, les autres penseurs ne permettant jamais que la pensée philosophique devienne absolue..., étant des mystiques et des soufis.

Dans ses remarquables recherches sur les plus grandes figures 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 « 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'oeuvre de Descartes et Galilée. Pour ce philosophe persan, la nature est avant tout l'oeuvre 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.

## 6- Vers une synthèse ?

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 historiquement non moderne produisit une « crise d'identité » au niveau des pôles centraux des civilisations orientales, ayant comme objectif d'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 montre bien que la modernité, comme un phénomène extérieur, ne serait pas en mesure de bouleverser l'être de l'homme oriental. 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 une sorte de synthèse inédite, une nouvelle composition de la culture orientale avec des empreintes, des éléments recevables de la modernité occidentale. Cette situation dépasse fondamentalement la volonté de tels ou tels 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. Elle signe la fin définitive de tout type de Colonisation. Le surgissement 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.

La pénétration des effets de la modernité 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 : c'est l'ultime signification et finalement la seule issue de la mondialisation de la modernité à savoir le mouvement 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 « modernité 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 « Troisième 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 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. Au contraire : nous sommes à l'époque de resurgissent des « civilisations mortes » !

- La philosophie selon laquelle l'histoire représente un mouvement sans retour fut à la base de toute la constitution des Temps Modernes Occidentaux. Cependant, comme nous avons tenté d'expliquer, la crise des fondements de la modernité, la mondialisation et du même coup le surgissement soudain des pays asiatiques dans cette phase terminale du vingtième siècle, mirent fin à cette illusion philosophique. La

Crise d'Identité nous amène inévitablement vers une composition inédite. Nous disons que la mondialisation abandonne le monde dans la situation de non-retour historique. Cette réalité fait en sorte qu'aucun retour constitutif et constant à la tradition, au niveau d'une civilisation, ne serait plus possible, ni pensable. Le monde ne pourrait plus ignorer la modernité. Mais en admettant cette thèse, nous avons en même temps rejeté l'hégélianisme de non-retour historique ; car dans le registre de cette philosophie évolutionniste semble être inscrite l'idée de 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.

- Notre époque est celle des *compositions inédites*. Dans ce sens, aucune composition pensable ne nous paraîtrait possible qu'à partir de la reconnaissance des éléments constitutifs de chaque continent culturel. La réalité asiatique d'aujourd'hui est celle du *décalage* entre *l'économie et la culture*. Son avancement économique n'a pas encore parvenu à la constitution d'un discours culturel correspondant. Mais, ce grand progrès économique de l'Asie trouvera finalement et incontestablement son langage philosophique et culturel.

Mais quelles seraient les pistes disponibles à partir desquelles s'effectueraient ces types de composition 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?

Septembre 1995

## **Bibliographie**

Adorno Th - Horkheimer M. : La dialectique de la Raison, Gallimard, Paris, 1974 (1944).

Ahmadi Babak : Modernité va andichéh-é entéghadi (Modernité et la pensée critique), (en Persan) Nachré Markaz, Téhéran, 1993.

Badie Bertrand : La fin des territoires (essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect), Fayard, Paris, 1995.

Balibar Etienne : Les frontières de la démocratie, la Découverte, Paris, 1992.

Berger Peter L. : Affronter à la modernité, Centurion, Paris, 1980.

Besson Yves : Identité et conflits au Proche-Orient, l'Harmattan, Paris, 1990.

Bianco Lucien (ouvrage coll.) : Inde et l'extrême Orient contemporains, Bordas, Paris, 1971.

Braudel Fernand : Ecrits sur l'histoire, Flammarion, Paris, 1969.

Brun Jean : Les vagabonds de l'Occident, Descleé, Paris, 1976.

Casdoriadis Corneluis : L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975.

Casdoriadis Corneluis : Les carrefours du labyrinthe, Seuil, Paris, 1978.

Casdoriadis Corneluis : Le monde morcelé, Seuil, 1990.

Chauchard Louise : Le Bouddhisme, Seghers, Paris, 1977.

Chesnais François : La mondialisation du Capital, Syrose, 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.

David-Neel Alexandre : Le Bouddhisme du Bouddha, La Roche,

Defarges Philoppe Moreau : Introduction à la géopolitique, Point-Seuil, Paris, 1994.

Defarges Philippe Moreau : Relations Internationales (deux tomes), Point-Seuil, Paris,

Descartes René : Discours de la méthode, poche, Paris, 1990.

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<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècles. P.U. F, Paris, 1966.

Fukuyama Francis : La fin de l'histoire et le dernier homme, Flammarion, 1992 (trad. de l'anglais : 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).

Jaspers Karl : Introduction à la philosophie, (traduction : Hersch J.)10-18, Paris.

Guénon René : Cahier de l'Herne, Editions de l'Herne, Paris, 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<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> s.), Armand Colin, Paris, 1994.

Kaminsky Catherine et Kruk : Le nouvel ordre international, P.U.F.(Que sais-je), Paris, 1993.

Kant : Qu'est-ce que les Lumières, in : Philosophie de l'histoire

Kennedy Paul : Naissance et déclin des grandes puissances, Payot, Paris.

Koyré Alexandre : Entretien sur Descartes, in : Lecture de Platon, Gallimard, 1962, p.1978.

Khosrokhavar F. : L'Utopie Sacrifiée, sociologie de la révolution iranienne., Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1993.

Joxe Alain : L'Amérique mercenaire, Payot, Paris, 1995 (1992).

Heidegger Martin : L'Etre et le Temps, Gallimard, Paris, 1989.

Habermas Jürgen : La technique et la science comme idéologie, Trd. J. R. Ladmiral, Gallimard, 1973.

Habermas : La modernité, un projet inachevé (article), in: Critique.

Habermas : 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).

Hegel F. : Raison dans l'histoire, 10-18, Paris.

Hegel F. : Leçons sur la philosophie de l'histoire, Vrin

Hegel F. : La Phénoménologie de l'Esprit, Vrin

Hegel F. : Philosophie du Droit, Vrin

Hegel F. : Esthétique, Champ Flammarion,

Hegel : Philosophie de l'histoire, dernier chapitre : (Les Temps Modernes) , Vrin, Paris, 1967.

Herbert Jean : Spiritualité hindoue, Albin Michel, Paris, 1988.

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 VIII, 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. : La fin de l'histoire chez Hegel et Fukuyama

Horkheimer M. Adorno Th. : La dialectique de la Raison, Gallimard (Collec. Tel), Paris, 1974 (1944).

Laïdi Zaki (sous la direction de) : L'ordre mondial relâché, Presses de la Fondation Mondiale des Sciences Politiques & Berg, Paris, 1992.

Loisel Frédéric : Vie et mort de la Guerre Froide (1945-1989), Hatier (collec. : Optique), Paris, 1994.

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, Denöel, Paris, 1979.

Marcuse Herbert : Vers la liberté, Minuit, Paris, 1969.

Naraghi E. : Enseignement et changements sociaux en Iran du VII° au XX° S., MSH, Paris, 1992.

Merquior José-Guilherme : Foucault ou le nihilisme de la chaire, PUF, Paris, 1986.

Milani Abass : Considérations sur la modernité en Iran (en persan), Bazrtab, Zarbrouken, 1995.

Morin Edgar : L'Homme et la mort, Seuil, 1950, à partir de la page 195 - 223.

Musée de la Maritime : A la rencontre de Sindbad (la route maritime de la soie), Paris, 1994.

Nasr Seyyed Hossein : L'homme face à la nature (la crise spirituelle de l'homme moderne), Buchet/Chastel, Paris, 1978.

Nous Alexis : « la Modernité », 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, Hiver 1989.

Saïd Edward : L'Orientalisme (l'Orient créé par l'Occident), Seuil, Paris, 1978.

Schuon F. : Regards sur les mondes anciens, Traditionnelles, Paris, 1968.

Shayegan Daryush : Le regard mutilé (Schizophrénie Culturelle : pays traditionnels face à la modernité), Albin Michel, Paris, 1989.

Shayegan Daryush : Bothâ-y Zehni (Idols of the mind and perennial memory), (en persan) Amir Kabir, Téhéran, 1355 (1975) et 1371(1993).

Shayegan Daryush : L'Asie face à l'Occident, (en Persan), Amir Kabir, Téhéran, 1970.

Smith A. : La richesse des nations, in : Pierre Guillaume : Le monde colonial XIX-XX°, Armand Colin, Paris, 1994).

Spengler Oswald : Le déclin de l'Occident, écrit en 1917, trd. : M. Tazerout, Gallimard, Paris, 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, de la page 1257 à 1260.

Renaut Alain : L'ère de l'individu, Gallimard, Paris, 1989.

Rodinson Maxime : Islam et capitalisme, Seuil, Paris, 1966.

Ruby Christian : Le champ de bataille (post-moderne/ néo-moderne), l'Harmattan, Paris, 1990.

Tiers Mondes (Les), Cahiers Français, La Documentation Française, N° 270, 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, Payot, Paris, 1993.

Toynbee Arnold : Le monde et l'Occident, Gauthier, Paris, 1964.

Toynbee Arnold : L'histoire, Bordas, Paris, 1981, Traduction de l'anglais : J. Potin

Toynbee Arnold : La grande aventure de l'humanité, Bordas, Paris 1977, traduction: G. Bunnes, 1976.

Toynbee Arnold : Le changement et la tradition, Payot, Paris, 1969, traduction : L.J. Calvet.

Vattimo Ginanni : La fin de la modernité (Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne, (trad : Alunni Charles), Seuil, Paris, 1987.

Venard Marc : Le début du monde moderne (XVI ° au XVIII°), 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).

Wackerman Gabriel : De l'espace national à la mondialisation, Ellipses, 1995, Paris.

\*\*\*

- **La notion de mondialisation** -globalisation en anglais-, elle traduit « une accélération et un approfondissement de l'internationalisation, à travers une plus grande mobilité internationale des ressources et une concurrence accrue », *De l'internationalisation à la mondialisation*, in : L'économie mondiale, Cahiers Français, La Documentation Française, N° 269, Janvier- Février 1995.

- « **Les pays historiquement non-modernes** », nous paraît une bonne désignation qui correspond aux pays n'ayant pas vécu la modernité comme une « étape historique », au sens hégélien du terme, mais qui ne l'ont subi qu'à partir de l'extérieur de leur espace historique. Cette concrétisation nous semble capitale pour indiquer les différences fondamentales, et donc historiques, de l'Orient et l'Occident.

- **Note sur la crise** (page 1) : Nous savons que la notion de « crise », tout comme celle de « critique », est synonyme de la modernité, d'où l'expression d'Alexandre Koyré pour les Temps modernes : le temps de « crise » (Entretien sur Descartes, in : Lecture de Platon, Gallimard, 1962, pp. 178). Alexis Nous aussi, dans son texte, « la Modernité » parle effectivement de la même notion comme l'élément inhérent de cette époque (La Modernité, PUF, (Collection : Que sais-je ?). Mais simplement nous pensons que notre époque est celle de la conscience de la crise de la modernité.