

Congrès AFSP Aix 2015

ST 61 / Les approches non occidentales des relations internationales : regards croisés sur le monde extérieur

Yves Schemeil (Sciences Po Grenoble)

yves.schemeil@sciencespo-grenoble.fr

Une vision orientale de la coopération ?

La réfutation de Hobbes en Asie, du sud-ouest au nord-est

Introduction

La thèse de cette communication est que les limites postulées par Hobbes au dépassement des frontières étatiques ont été franchies par les penseurs asiatiques de l'Ouest et de l'Est du continent, extrême-orientaux et moyen-orientaux, anciens et modernes, mais qu'ils n'en ont pas profité pour établir des liens de coopération équilibrés entre peuples différents. Une fois débarrassés de la cage de fer de la souveraineté étatique, ils se sont en effet heurtés à une contradiction insurmontable. D'une part, les différences fondamentales de conceptions du rapport à autrui ont légitimé la distance maintenue avec l'Occident (pour faire bref, cosmogonie et généalogie l'ont emporté sur la logique territoriale, le temps s'est révélé plus important que l'espace, le maintien de l'ordre prévaut sur la guerre). D'autre part, et à l'inverse, les relations dialogiques ou dialectiques avec lui ont dilué l'originalité éventuelle de leur apport à la compréhension de l'ordre mondial : les plus audacieux se présentent comme les meilleurs disciples de l'Occident, capables d'interpréter mieux que ses propres intellectuels les principes sur lesquels sont construites ses théories. Le théorème de Hobbes est bien réfuté, mais la concorde n'en a pas pour autant succédé à la discorde. Comment est-ce possible ?

L'ère des régions

Commençons par un peu d'histoire. Avant la Renaissance et les Grandes Découvertes l'Europe n'était qu'un acteur parmi d'autres dans le monde. Chaque grande région avait son propre centre d'attraction dont les décideurs se montraient indifférents envers les autres zones (*begign neglect*). Deux d'entre elles, l'Asie et le Moyen-Orient, gravitaient autour d'une vieille civilisation, la Chine et la Perse. Ces systèmes indépendants les uns des autres ne s'ignoraient pas mais n'avaient pas encore de relations de puissance entre eux. L'Europe centrée sur Rome et ses successeurs (le Saint Empire puis Byzance) n'avait pas de privilège particulier. Dans la région asiatique au sens strict du terme, les intellectuels des puissances montantes comme le Japon et la Corée s'inspiraient de la Chine et écrivaient en mandarin. Au Moyen-Orient, les auteurs musulmans écrivaient bien sûr en arabe, mais aussi en persan et plus tard en ottoman, beaucoup connaissant le grec. En Europe, les auteurs grecs et latins étaient commentés et traduits en langues vernaculaires. En somme, chaque ordre local s'organisait autour d'un centre politique, littéraire et scientifique. Il avait une cosmogonie, une philosophie politique et morale, une ontologie des relations avec autrui qui lui étaient propres.

Puis vient le temps de l'expansion européenne menée sur une base à la fois technologique et religieuse. L'Occident, c'est ce qui se trouve à l'Ouest des terres bibliques mais aussi à l'Ouest de l'Inde et de la Chine. Chacune de ces régions, et au sein d'elle chaque puissance, durent réagir en trouvant un point d'équilibre instable entre deux positions contradictoires : l'ouverture aux innovations occidentales ; et le repli sur la certitude d'être meilleurs que les rivaux européens et de durer plus longtemps qu'eux.

Elles se trouvèrent rapidement dans une situation intenable : il leur fallut fermer leurs frontières aux envahisseurs tout en composant avec leurs apports les plus originaux, la médecine, le droit, et la finance – tous trois indispensables à une bonne vie en société. Japonais et Ottomans adoptèrent la même solution : des zones franches en nombre limité, l'interdiction du prosélytisme chrétien, l'envoi d'intellectuels en missions d'observation en Europe.

Le Japon¹ fut l'un des seuls pays non européens à trouver la bonne réplique. Ses penseurs y ont très tôt distingué le confucianisme (chinois et coréen) des « *rangaku* », les sciences hollandaises. Placés dans une situation de « crise épistémique » (Okubo, 2014 : 180), ils ont puisé dans les secondes de quoi magnifier les premières, au lieu de remplacer les philosophies asiatiques par les sciences européennes. Jamais colonisés (pas plus que les Turcs), les Japonais n'ont donc pas eu à inventer un savoir non occidental aujourd'hui devenu postcolonial. Ils ont produit leur propre conception des relations internationales en fusionnant ce qui, dans la culture chinoise et dans la culture « hollandaise », était le plus efficace pour défendre leurs conceptions du monde. Et ils l'ont fait de façon systématique, sans jamais abandonner leur quête de synthèse entre Orient et Occident, entre ordre politique et ordre

¹ Une comparaison des deux puissances qui ont enclenché un mécanisme endogène de développement économique et politique parallèles à ceux de l'Europe (et qui se trouvaient hier encore les seules dans leur région à avoir connus de tels bouleversements accompagnés par une croissance forte) est opportune, mais elle fera l'objet d'un autre texte. Il suffit ici de se rappeler que ces deux trajectoires distinctes en réaction à la poussée occidentale existent, et que parmi les pays mentionnés deux seulement ont fait le choix d'un ajustement mutuel égalitaire avec l'Europe (pour aller vite : le Japon et la Turquie).

cosmologique, entre positif et normatif. Selon eux, le domaine non national était lui aussi le domaine du bien commun, contrairement à ce qu'on en pensait en Europe au même moment, où l'extérieur était le domaine du mal, et d'un mal auquel personne ne pouvait rien (Acharya et Buzan 2010 : 1). En Perse et en Inde les auteurs ont en revanche montré moins de constance dans cette ambidextrie ne serait-ce qu'en raison d'une faiblesse partagée avec la Chine tardive et le reste du monde musulman, tous quatre étant sans cesse et de façon croissante grignotés puis pénétrés par l'Occident.

L'empire ottoman pendant ce temps négociait tant bien que mal son rapport à la modernité, après une absence remarquable aux négociations de Westphalie. Les Ottomans partagent à l'époque de nombreux points communs avec l'empire du Soleil levant. Leur modernisation commence elle aussi à la fin du 19^{ème} siècle. Ils furent alors tout près de trouver une solution au problème de la rencontre avec l'Autre, mais ils restèrent au seuil d'une vraie renaissance de la pensée, ce qui les plaça à mi-chemin du Japon en train d'avancer et des puissances qui décrochent. Le grand moment de la civilisation islamique, situé au tournant des 11^è-12^è siècles, était déjà passé. Il avait coïncidé avec celui de la Chine des Song. Tout ce que produisit alors ce monde curieux d'exploration, assoiffé de science, raffiné, tolérant, et administré avec un savoir-faire hérité respectivement des premiers royaumes coréens et de Byzance, s'épanouit à peu près au même moment dans ces deux grandes régions. Seuls les choix institutionnels faits pour s'ajuster aux changements du monde environnant – et notamment ceux de l'Europe – y organisèrent différemment les débats intellectuels.

D'un côté, les Ottomans (et les dernières dynasties chinoises) ont opté pour la *séparation* entre leur civilisation jugée moralement supérieure à celle de leurs partenaires occidentaux, en instaurant des zones de mixité et d'échanges strictement contrôlées qui leur permettrait, en principe, de bénéficier des avancées techniques occidentales sans en subir les contrecoups éthiques – l'individualisation et la poursuite égoïste des intérêts privés jugés contraires à l'islam (Kuran 2012). De l'autre, les Japonais (et les nationalistes arabes) ont opté pour le *dialogue* avec les intellectuels européens. Celui-ci fut d'abord maîtrisé pour ne pas froisser les autorités (la Sublime Porte ou le palais du Shogun), ni heurter les convictions des intellectuels traditionnels (les confucianistes et les ulémas). Il devint plus libre au fil du temps, au fur et à mesure que les idées se formaient et se consolidaient (Hourani 1962). Tandis que les Ottomans tentaient de contenir les échanges au strict nécessaire afin de maintenir intactes leurs propres visions de l'ordre mondial et ne pas être contaminés par celles qui venaient de l'Ouest, les Japonais n'ont pas hésité à éprouver leur capacité de résistance aux idées nouvelles en les prenant de front, produisant un nouveau savoir.

Afin de le démontrer, le reste de cette communication est organisé comme suit : dans un premier temps, je vais me pencher sur les visions traditionnelles qui dominaient les débats dans ces deux régions juste avant que la pression occidentale ne devînt trop forte pour être négligée. Dans un deuxième temps, je montrerai comment leurs intellectuels ont négocié cette rencontre et produit un savoir nouveau, qui ne fut pas seulement une importation pure et simple de modernité. Enfin, je tenterai de dégager les points communs et les divergences entre les pensées de l'ordre international qui se sont finalement imposées dans les deux cas.

L'héritage des Anciens

Comme l'avait successivement dit Karl Jaspers puis Shmuel Eisenstadt, c'est bien connu, il y eut un moment de l'histoire de l'humanité au cours duquel de profondes transformations de la pensée se produisirent presque partout (« l'âge axial »). Les deux questions qui découlent de

ce postulat indémontrable sont les suivantes : premièrement, comment les non européens ont tiré de Mahomet, Bouddha et Confucius des leçons pour penser l'ordre mondial à travers le filtre des très nombreux intellectuels qui s'en sont inspirés ? Deuxièmement, en quoi ces auteurs pourraient nous être utiles aujourd'hui dans ce même but ?

Le problème qui se pose à nous dans cette recherche est redoutable, car ces penseurs se sont manifestés dans la longue durée, au cours de plusieurs siècles de rencontres avec l'Autre qui les ont conduit à s'interroger sur leur propre identité et même à en changer à de multiples reprises. Afin de simplifier le raisonnement mieux vaut donc procéder par région, pour commencer.

Le confucianisme

Prenons les Chinois, sans doute les plus cités sinon étudiés par les Occidentaux (notamment les membres de l'école anglaise). Dans le système fondé par le « duc de Zhu », idéalisé par Confucius et Mencius, organisé par les Song, théorisé par Zhu Xi, nationalisé et consolidé par les Ming², le monde des humains est compris comme tout l'espace situé entre le ciel et la terre, une triade qui reflète l'harmonie originelle de l'univers³ et qu'il faut maintenir en régnant par « mandat céleste » sur « tout ce qui est sous le ciel » (*tianxia*). Ce monde est indistinct, indéfini, illimité ; mais il a un centre (on y « respecte le grand et prend soin du petit », Chun 2010 : 75). Il a des règles, car les sociétés humaines sont ordonnées par les rites (*li*) : à la différence des sociétés animales, elles n'ont pas besoin d'institutions pour les respecter car les principes (*dao*) que leurs rites rendent manifestes sont universels (Watanabe 2012 :10-16), ce qui signifie que ces sociétés ne constituent pas des nations.

Plutôt que des frontières d'Etats, par définition discontinues et même orthogonales, ce système sino-centré procède par cercles concentriques (comme les *mandalas* de l'indien Kautilya au 4^{ème} siècle, ces « sphères d'influence, d'intérêts et d'ambitions » bien décrits par Behera 2010 : 102) ; mieux, il est organisé comme une spirale, sur le modèle de l'architecture du temple du Ciel à Pékin (Watanabe 2013). Au lieu de différences de cultures qui se distinguent les unes des autres, cet ordre partage au sein d'une culture centrale (*zhonghwa*) des usages et des valeurs qui sont de moins en moins maîtrisés et raffinés au fur et à mesure que l'on se dirige vers la périphérie. Celle-ci a deux options : accepter cet état de fait (la Corée de l'empire Chosun, Chun 2010 : 75) ou le rejeter (l'invasion de la Corée en 1592 par les Japonais, en route vers la Chine qu'ils n'atteindront pas suite à une tempête gigantesque). A la place d'échanges de territoires, de leur colonisation par des armées d'occupation ou de leur exploitation directe par des firmes multinationales, ce monde est fait de reconnaissance de suprématie et des cadeaux qui l'accompagnent, le fameux système tributaire. Enfin, ce n'est pas le désordre qui en est le moteur mais l'ordre, l'harmonie universelle entre les peuples : si l'on fait la guerre c'est à l'intérieur d'une aire plus civilisée que ses voisines pour la discipliner, plutôt qu'à l'extérieur pour conquérir d'autres pays – d'ailleurs la guerre civile est bien plus cruelle que la guerre « internationale » (comme le note Tin Bor Hui 2005). En Chine comme dans l'empire romain à son apogée, où latin et droit romain organisaient le monde, il serait bien difficile de savoir, dans un univers où les cinq livres et le mandarin

² Les périodes incarnées par ces dynasties et ces personnes sont respectivement : Kong Qiu, 552-479 avant notre ère ; le duc de Zhu, ou Zhu Gong, circa 1000 ; Zhu Xi (1130-1200) et les Song (960-1269) ; les Ming (1368-1644).

³ Selon Zhu Xi, le théoricien du confucianisme, « laissons les états d'équilibre et d'harmonie exister à la perfection, et un ordre heureux prévaudra partout dans le ciel et sur la terre » (Watanabe, 2012 : 118).

étaient partout connus et commentés, où cet « extérieur » commençait vraiment. Enfin, comme l'écrit Hiroshi Watanabe, « le confucianisme n'a pas considéré la violence comme l'essence du politique », il lui a préféré la persuasion, ce qui exclut évidemment la guerre ouverte, et substitue au « self-help » et à la « self preservation » de Hobbes la « self-cultivation » et la « self mastery » de Confucius. De plus, en Corée comme en Chine les gens d'armes sont considérés avec arrogance comme des soudards – mais pas au Japon où ils sont admirés pour leur virilité et leur capacité à combattre la tricherie, la duplicité, l'agressivité (Watanabe 2012 : 19-21, 29-30), preuve que l'art militaire n'est par perçu de la même manière partout en Asie. En revanche, même au Japon les arts martiaux et la « voie du samouraï » se développent en raison inverse des menaces militaires, et les guerriers « vivent dans un état de relative sécurité, d'ennui et de suffisance », car ils n'ont plus rien à faire dans un système pacifié par les Tokugawa. Il leur suffit juste de témoigner de l'existence de cet ordre stable et de valider par leur seule philosophie les principes sur lesquels il repose (idem : 38-39). Toujours parodier la guerre c'est ne jamais la faire.

L'islam

Qu'en est-il du système dominant au sein des empires musulmans ? Le modèle chinois qui lui est antérieur y est répliqué dans les grandes lignes sans transfert doctrinal apparent de l'un à l'autre. La seule frontière définie est celle qui sépare provisoirement le monde des croyants (le monde de la soumission à Dieu le *dâr el islâm*) de celui des incroyants (le monde de la guerre aux humains qu'il faut soumettre pour plaire à Dieu, le *dâr el harb*). Une fois l'humanité convertie, cette ligne de séparation elle-même disparaîtra. Il ne restera plus de distinction qu'entre musulmans selon leur degré de vertu et leur niveau de connaissance des textes sacrés. Là aussi le périmètre est indéfini et fluctuant. La guerre est d'abord intérieure (un effort sur soi, *ijtihâd*) avant d'être extérieure (une tentative de convaincre autrui, voire de le forcer à découvrir la vérité, *jihâd*). Les flux matériels (la contribution de chacun à l'effort commun) et symboliques (les manifestations d'allégeance en cascade jusqu'à la fidélité suprême envers le Prophète et Allah) relèvent soit de l'hommage (le nom de celui auquel est dédié le prône du vendredi, le drapeau qui ouvre le pèlerinage⁴) soit du tribut plus ou moins volontaire, plutôt que de la taxation fiscale ou de la prédation.

L'Etat est un appareil provisoire, rendu nécessaire par le ralentissement du rythme des conquêtes puis le recul en deçà de la ligne de front. Il n'a ni territoire, ni souveraineté, ni peuple, juste une ligne d'horizon, une assignation divine à convertir tous les humains, et à les fondre dans une communauté (*umma*) en expansion. Son nom même en arabe souligne son illégitimité puisqu'il n'est pas « établi » comme dans les langues latines, mais approprié temporairement par des « dynasties » (*dawla*) qui se succèdent inévitablement comme le cycle des révolutions planétaires, chacune étant un jour ou l'autre victime de son hubris et passant du soleil à l'ombre. Comme le monde de l'incroyance et de la guerre résiste aux entreprises de conversion, il faut bien organiser la vie publique dans les espaces soumis à la volonté de Dieu (ceux-ci étant la version arabe de « l'espace sous le ciel » chinois).

Les penseurs musulmans ne parlent donc pas de coopération extérieure, que Fârâbî désigne comme la forme d'association la plus large imaginable, « l'association de nombreuses nations qui coexistent et s'entraident mutuellement » et vivent dans la concorde. Dans son langage, il faut entendre « nation » comme un ensemble de spécificités linguistiques, ethniques et

⁴ En Asie aussi, la coutume est de dédier le calendrier à l'empereur chinois, même chez les voisins de la Chine (Watanabe 2012 : 26).

géographico-climatiques de peuples dont « l'espace de vie » se situe « sous la sphère des étoiles » (nous sommes dans un monde aristotélien qui n'est pourtant pas sans lien avec la vision cosmologique chinoise). Fârâbî les nomme souvent « sectes », mais jamais « Etats ».⁵ Notons que ce qui est le plus directement politique (*madaniyya*) c'est tout ce qui se passe au niveau de la cité (surtout les cités « associationnelles », dont les habitants se rassemblent, *madaniyya al-jamâ'iyya*). Les seules relations vraiment politiques se font donc entre cités. Cette nature géo-climatique et non pas territoriale est périodiquement affectée par des désastres, comme « l'agression par des ennemis » que l'auteur place au même niveau que les épidémies ou la sécheresse (§ 81), les considérant comme des maux naturels forçant les humains à coopérer entre eux. Sur ce point, ses réflexions évoquent celles de Kant, pour qui la guerre sauvage et cruelle, consubstantielle à l'état de nature, conduit indirectement à la paix civilisée et « républicaine » quand les humains sont forcés de coopérer pour y mettre un terme). Pareille coopération pacifique se produit même entre « nations » ou « sectes » dont la religion diffère, pourvu qu'elles soient « vertueuses » (celles qui adoptent les mêmes principes de recherche du bonheur) et qu'elles ne tolèrent ni le vice ni le mal – ce qui semble exclure les pays combattant l'islam ou tentant de le contenir ainsi que les groupements politiques de gens « ignorants », « immoraux », « nomades » ou « dépravés », tous des « prédateurs » souvent venus « des steppes » (un souci partagé avec les confucianistes qui redoutaient les « pays du Nord », donc les cavaliers mongols). On perçoit ici un raisonnement proche de celui des théoriciens de la paix démocratique : les cités « associationnelles » ne partent pas à la conquête des autres ; seules les cités despotiques le font car elles recherchent la « domination » (§ 105) et elles sont victimes de l'*hubris* de leurs dirigeants – ce sont les cités de tous les excès, mais tels que ces travers sont décrits par Fârâbî ils semblent s'appliquer surtout à ceux des chevaliers chrétiens (§106).

On retrouve près de quatre siècles plus tard chez Ibn Khaldoun la même préoccupation pour un monde de « *unlike units* », divisé entre groupements politiques installés et groupement politiques émergents. Le moteur de leur évolution n'est pas l'utilité individuelle et l'intérêt « national », mais l'honneur et la vertu. Certes, le penseur maghrébin parle beaucoup de la « guerre », à la différence de Fârâbî, mais il le fait d'une manière particulière : premièrement, ce qui l'intéresse vraiment c'est « l'administration de la guerre », les fonctionnaires et les officiers qui en ont la charge car ils sont susceptibles de disposer de leurs ressources pour renverser les équilibres fragiles au sein d'une cité quand le mécontentement y est rampant. Deuxièmement il parle davantage de la forme traditionnelle de guerre bédouine dont l'objectif est la « rapine » ou le « butin », autrement dit le raid (*razzia*), encore pratiqué aujourd'hui au Maghreb, au Sahel et dans le désert syrien et chez les montagnards non arabes (Kurdes, Turcomans) que de la guerre extérieure. Troisièmement, cette « guerre » est surtout une forme de « répression » afin de maintenir l'ordre au sein d'un empire. Quatrièmement, chez Ibn Khaldoun comme chez Fârâbî les combats sont affaires de « vengeance » personnelle contre les auteurs d'un grief, et la modulation de celle-ci dépend de propensions affectives personnelles comme la colère, l'envie, la rancune, etc. Le calcul stratégique froid de décideurs collectifs n'y joue aucun rôle.

⁵ Dans son ouvrage principal, il écrit ceci : « *Human beings are of the species that cannot complete their necessary affairs nor gain their most excellent state except by coming together as many associations in a single dwelling-place. Some human associations are large, some medium, and some small. The large association is an association of many nations coming together and helping one another. The medium is the nation. And the small are those the city embraces. These three are the perfect associations.* » En revanche, ses réflexions sur les différences de « tempérament » entre peuples ressemblent furieusement à la théorie des climats de Montesquieu.

« Les guerres et les combats de toute espèce n'ont jamais cessé d'avoir lieu entre les hommes depuis que Dieu les a créés. Ces conflits prennent leur origine dans le désir de quelques individus de se venger de quelques autres... La guerre est naturelle à l'homme ; il n'y a aucune race, aucun peuple, chez lequel elle n'existe pas. Le désir de se venger a ordinairement pour motif la rivalité d'intérêts et la jalousie, ou bien l'esprit de violence, ou bien la colère. »

Même chez cet auteur de lignes fort classiques sur l'art de la guerre, celle-ci est toujours décrite comme un « combat ». Il voit celui, au mieux, engagé au service du maintien de l'ordre, et au pire comme un acte de « guerre civile » sur le modèle de la première grande dissension entre musulmans, celle qui a opposé les khâridjites aux chiites de Ali et aux sunnites de Muawiya⁶. C'est pourquoi Ibn Khaldoun accorde tant de place à la discipline, à la loyauté et à « l'esprit de corps ('*asabiyya*) » comme à « la régularité de l'ordre de bataille », qu'il oppose à la défection et à la trahison. Dans sa représentation de la guerre les armées se réduisent à des bandes adverses dont les membres se connaissent tous⁷. Au fond, on fait la guerre comme on commerce, uniquement avec ceux que l'on connaît bien (si l'on en croit Kuran 2012).

Avec les assassinats ciblés souvent attestés dans l'histoire de l'islam, le continuum qui va de la vendetta à la subversion terroriste, puis de la « dissidence⁸ » à la guerre « internationale » en passant par les troubles civils, est très déséquilibré au détriment de la dernière. Plus encore si l'on considère celle-ci comme un conflit essentiel avec les non croyants dont il faut conquérir les villes pour arriver à les convertir. Il faudrait d'ailleurs user d'une image plus dynamique que celle d'un axe horizontal pour rendre compte de ces processus de plus en plus violents, massifs et conflictuels : les affrontements dont Ibn Khaldoun parle s'effectuent en effet au sein de cercles concentriques.

Une vision commune des RI ?

Dans les deux régions le monde est à la fois naturel et culturel. C'est un univers de choses organisées et un ordre moral ou religieux. Il n'y a donc pas de séparation radicale entre soi et autrui, ici-bas et l'au-delà, nature et culture, normatif et positif. Dans ce monde-ci ce ne sont pas les différences de nature qui comptent, mais les différences de degré. Etat, armée de

⁶ Ibn Khaldoun rappelle cet épisode dans une note : « Pour mettre fin à la guerre civile qui régnait parmi les musulmans, trois fanatiques, appartenant à la secte des Kharedjites ou dissidents, s'accordèrent à assassiner, au même jour et à la même heure, le khalife Ali, qui était à Koufa ; son compétiteur Moaouïa, qui se trouvait à Damas, et Amr Ibn el Aci, gouverneur de l'Égypte. Ali reçut une blessure mortelle, Moaouïa fut blessé grièvement, mais il guérit, et Amr échappa à la mort, ne s'étant pas rendu à la mosquée ce jour là » (Ibn Khaldoun, 62-63).

⁷ Un passage de et « art de la guerre » dont les islamistes s'inspirent sûrement en Iraq en Syrie et au Yémen actuellement (puisque'il a pour but « d'indiquer pourquoi on établit une ligne de ralliement sur les derrières de l'armée et de signaler la confiance qu'elle communique aux troupes qui combattent par attaque et retraite ») est très éclairant à cet égard : « Sous la dynastie des Omeïades espagnols (parce qu'elles combattaient les Chrétiens), on voyait plusieurs exemples d'armées aussi grandes que celle là, mais on n'en a pas eu un seul chez nous (dans l'Afrique septentrionale). Dans ce pays, les dynasties de notre époque ont des armées si peu nombreuses qu'à peine est il possible que les troupes dont elles se composent ne se reconnaissent pas dans le tumulte du combat ; que dis je ? Très souvent les soldats des deux armées ont quelquefois demeuré ensemble dans le même camp ou dans la même ville ; aussi se connaissent ils, et, dans la mêlée, les uns appellent les autres par leurs noms et leurs surnoms. » (Ibn Khaldoun : 67).

⁸ Ibn Khaldoun : 105).

miliciens ou d'esclaves affranchis (*mamelouk*), et fonctionnaires d'une administration souvent lourde et parfois corrompue sont des maux nécessaires et provisoires qu'il faut bien supporter pour faire face aux « barbares ».

La vraie civilisation gravite autour d'un personnage mystérieux et central (le fils du ciel dans sa cité interdite, l'empereur divinisé retiré avec sa cour à Heian devenue Kyoto, le Calife, commandeur des croyants, gardien des lieux saints de la Mecque et de Médine). Une communauté les entoure, sur le modèle d'une famille élargie qui s'agrandit sans cesse (Chen 2011, parle même d'un « Etat élargi »). Les voisins moins urbains sont progressivement civilisés et englobés (le mot est bien choisi) au lieu d'être contenus puis vaincus⁹. Ce n'est pas un monde interétatique mais un monde « inter-dynastique » (Chun 2010 ; Ibn Khaldoun : 106, où il oppose les Seljoukides au Ghaznévides et les Mérinides aux Almohades). A la rigueur on pourrait le qualifier d'inter-impérial (quand un empire musulman établi est renversé par un empire musulman en devenir : en termes actuels, nous dirions qu'il s'agit d'affrontements entre groupes sous-régionaux pour contrôler des systèmes régionaux).

Dans les termes de l'école anglaise mais aussi d'Alexander Wendt (2003), ce n'est donc ni une société des Etats ni même une société des peuples. C'est une société mondiale toujours en devenir, dont les parties prenantes sont hétérogènes quoique toutes animées par les mêmes principes normatifs, le même besoin de reconnaissance (au sens de « *recognition* ») et la même conviction que les opérations militaires sont des opérations de simple police.

La confrontation avec les Modernes

L'ordre mondial occidental est fondé sur deux postulats : ce que j'appellerai la constante de Hobbes, cette limite de l'espace-temps qu'impose le découpage en Etats ; et une préférence pour des formes procédurales de décision (Bull 1984) plutôt que sur des normes substantielles. A l'inverse, l'ordre « oriental » que Hobbes ne pouvait pas vraiment penser est plutôt infini dans l'espace et dans le temps. De plus, il repose sur de plus petites unités, elles-mêmes en flux permanent (Schemeil 2000). La rencontre de ces deux formules impose un remaniement de la logique propre à chacune, qui se traduit chez les Moyen-Orientaux (au 20^{ème} et 21^{ème} siècles) par une recherche de plus grande universalité qui cède aux sirènes postcoloniales ; et chez les Extrême-Orientaux par la nécessité de s'adapter et de se moderniser (surtout au 19^{ème}, mais aujourd'hui encore). Le tout est conduit de manière « dialogique » (Guillaume 2001 et 2011), ou dialectique (Shimizu 2015). Il est donc malaisé de séparer ce qui indigène et ce qui exogène dans les théories issues de ce choc (ou de cette malencontre). La seule certitude c'est qu'il y a deux formes différentes de modernité, dont l'une est occidentale. C'est celle qui commence avec Hobbes.

La constante de Hobbes

Se quoi s'agit-il? Comme dans la mécanique einsteinienne ou aucun corps ni aucune onde ne peut aller plus vite que la lumière, c'est la limite absolue que l'évolution du monde vers toujours plus d'ordre politique ne pourrait pas franchir : celle que matérialisent au sol des frontières entre Etats souverains. Selon Hobbes le processus de transfert de pouvoir qui fut peut-être à l'origine des sociétés organisées ne pourra pas se reproduire à l'échelle du globe.

⁹ Il s'agit là de types idéaux et d'idées politiques, la réalité étant souvent bien différente (les Chinois n'ont-ils pas construit la Grande Muraille et les Japonais clos leur pays ?).

Dans un passé lointain et même imaginaire, chaque personne aurait accepté de déléguer la responsabilité d'assurer sa propre sécurité à un Léviathan au lieu de souffrir les tourments d'une obligation d'auto préservation en ne comptant que sur soi. Aujourd'hui, les Etats n'abandonnent pas la compétence de se protéger eux-mêmes au bénéfice d'un gouvernement mondial, et ils ne le feront jamais car aucun ne viendra à leur secours au risque de se suicider¹⁰. Cette loi est tout aussi implacable que celle de la macro physique quoiqu'elle aussi susceptible d'invalidation par une expérience ou une théorie inédites. En attendant cette hypothétique réfutation, elle est indépassable et toute explication théorique doit se faire sous son ombre. A moins qu'en science politique comme en astrophysique des découvertes du type de celles qui furent récemment faites sur le boson de Higgs et la matière noire révolutionnent tellement nos connaissances que nous devions en réviser les grandes lois de la mécanique céleste. Par analogie, si au lieu de macro-États des micro-parties de peuples étaient les actrices de l'histoire mondiale, la constante de Hobbes serait tout aussi réfutée que la constante d'Einstein. C'est peut-être ce qui se passe au Moyen-Orient, nous le verrons plus loin.

Quand les auteurs non occidentaux s'interrogent sur la possibilité d'une vision alternative de l'ordre mondial et qu'ils souhaitent s'inscrire dans la modernité européenne, comme les penseurs de l'école de Kyoto et notamment Nishida Kitaro (Goto Jones 2005), ils inversent tout simplement l'ordre hiérarchique entre l'Ouest et l'Est (le Japon et ses colonies prenant le pas sur l'Europe et ses excroissances) sans changer de soubassements philosophiques (ceux-ci restent occidentaux donc dichotomiques¹¹, abstraits et universalistes, Shimizu 2015 : 4).

Nishida se focalise ainsi sur un lieu (*basho*) où règne le néant (et non l'être si cher aux philosophes allemands), un espace à façonner, à construire socialement, dans lequel chacun et chacune prendrait conscience de soi en extrapolant à partir de ses intuitions et de son expérience physique une théorie des relations qu'il faudrait avoir avec autrui. Celles-ci sont alors pensées comme de plus en plus conflictuelles : elles conduisent inéluctablement au nationalisme puis à la guerre. Par ce processus inéluctable une idée vraie de l'ordre mondial triomphe, et cette idée le Japon seul aurait pour mission de la porter au nom du « reste » du monde. Ses citoyens en auraient la lourde responsabilité, car il s'agirait ni plus ni moins pour eux que de se distinguer des autres sociétés non par leur spécificité irréductible comme le croyaient les nationalistes purs et durs qui ont inventé les « études japonaises » (*nihonjiron*), mais par l'universalité qu'ils incarneraient mieux que tous les autres peuples (Inoguchi 2010 : 59). Comme l'a écrit Nishida afin de bien marquer la différence avec les visions essentialistes et positivistes occidentales, « *notre conduite morale ne découle pas de la raison abstraite car elle est une expression située de l'Histoire* » (Shimizu 2015 : 9).

L'un de ses successeurs, Tosaka Jun s'est écarté de cette voie que les quatre principaux disciples de Nishida avaient eux aussi choisi de poursuivre. Partant de l'idée d'expérience

¹⁰ Dans la pensée indienne ancienne, ce monde de « self-help » se retrouve : là ce ne sont pas les loups qui servent de modèles à ceux qui s'entredévorent, mais les poissons. La « justice des poissons », selon Amartya Sen dans *l'idée de justice* (Sen 2009 : 46) traduit le principe de *matsya-nyaya* selon lequel si on ne les en empêche pas les gros poissons mangent les petits (Behera 2010 : 102). Toutefois, il a une limite : cette injustice est prévenue par la confection d'institutions qui la rendent impossible ou en tout cas illégitime (pour ce qui nous concerne ici, s'agirait-il d'un gouvernement mondial ?). L'idée d'Etat incapable de se suicider vient de Raymond Aron.

¹¹ Shimizu (2015 : 5) énumère les dichotomies suivantes : logique/exotique ; rationnel/émotionnel ; séculier/religieux ; développé ; sous-développé ; intemporel et historique ; objectif et subjectif ; individualiste et collectif ; modernité et prémodernité.

située, il développe une analyse fondée sur le « sens commun » et une perspective phénoménologique privilégiant l'existence (qui est contextualisée) par rapport à l'essence (qui est universelle). Il privilégie également le relationnel, au cours duquel l'identité se construit par rapport au structurel, qui serait donné (par exemple, la dichotomie Est/Ouest tellement résiliente qu'elle en paraît naturelle). Ce raisonnement purement philosophique le conduit à faire passer l'individu concret situé dans le temps et l'espace (*jibun*) avant l'individu abstrait universellement pensé par des auteurs (*kojin*). En d'autres termes, il place le citoyen, ou le militant, avant l'acteur rationnel, ou le décideur réaliste. Grâce à ce déplacement il s'éloigne d'une perspective occidentalocentrée sur les relations internationales, perspective qui serait à la fois individualiste, rationaliste, transculturelle et transhistorique. En plaçant le peuple (d'abord japonais, ensuite mondial) au centre de sa pensée, Tosaka substitue à la mécanique nationaliste et belliciste des Etats un mouvement mondial et pacifiste des peuples.

Un mouvement similaire a animé les débats entre penseurs chinois entre 1911 et 1953, date à laquelle se met en place une politique systématique de traductions des textes séminaux anglophones. Sous l'influence des intellectuels nationalistes puis communistes le recul extérieur et le retard intérieur du pays sont attribués au confucianisme. Les théories occidentales des relations internationales, qui combinent les « Lumières » et une vision « newtonienne » de la science sont alors adoptées sans grande modification (Qin 2010 : 38). Comme au Japon de l'entre-deux guerres, les auteurs semblent persuadés de développer la pensée occidentale mieux que ne le font les Occidentaux eux-mêmes, jusqu'à la rendre plus triomphante encore une fois qu'ils se la seront appropriée.

Comme au Japon, aussi, qui a longtemps couru après une synthèse de néoconfucianisme et des théories modernes des relations internationales, cette alchimie repose sur la capacité des penseurs asiatiques à combiner ce que les Occidentaux jugent incompatibles, par exemple en associant deux formes modernes de pensée pourtant jugées contradictoires ailleurs, le positivisme et le matérialisme, afin de les dépasser toutes les deux en les enrichissant d'un noyau d'idées confucianistes (Wu 2013).

Une vision rituelle ou procédurale du monde ?

Dans les textes de l'English School, l'ordre mondial fut construit à partir de 1648 puis régénéré après 1945 : ces deux dates sont deux étapes d'un même mouvement de reconnaissance d'Etats nouveaux comme partenaires à part entière : socialement différents, économiquement inégaux, mais politiquement semblables. Cet ordre-là est fait de textes, de dispositifs et de procédures : le droit international public, la diplomatie, les organisations internationales. Hedley Bull est très clair sur ce point : ces « institutions centrales » sont tellement incontournables qu'elles sont elles-mêmes à l'origine de nouvelles normes et de nouvelles règles capables de toujours mieux tenir compte des différences entre les cultures, et de leur permettre de cohabiter pacifiquement (Williams 2005). Elles sont donc jugées à l'aune de leur efficacité respective, sans égard pour leur contenu substantiel. De ce fait, certains de leurs dispositifs sont des « attracteurs » pour les autres États qui s'y rallient, voire ceux qui les endossent sans réserve, leurs dirigeants n'ayant pas le sentiment de trahir leurs origines en les adoptant. Toutefois, l'attractivité du système européen classique à son apogée s'affaiblit au fur et à mesure qu'émerge une réflexion sur les différences ontologiques et éthiques entre systèmes de croyances en Occident et ailleurs. Comme l'expriment des commentateurs d'Hedley Bull :

« A reasonably cohesive international society has, as a matter of historical fact, developed within the classical European state system. Given that a substantive value consensus did appear to have played an important role in the Classical European

state system ... what has been the impact of increased cultural heterogeneity on the workings of international society? In [Bull's] work on the expansion of international society and the revolt against western dominance, there is a central preoccupation with the impact of cultural diversity. » (Alderson et Hurrell 2000)

Une première étape dans la voie de l'assimilation des non Européens à l'ordre mondial d'origine européenne a été franchie avec l'acceptation par le « Tiers-monde » des règles et des normes de la société internationale des Etats¹². La seconde sera plus difficile à aborder car elle supposerait que les élites issues des sociétés concernées endossent des valeurs dites « européennes », alors que celles-ci sont déjà faites d'amalgames de systèmes de valeurs autrefois différents mais aujourd'hui mélangés dans une symbiose qui fait oublier les conflits originels (par exemple, l'Inde védique, brahmanique, hindouiste et non alignée ; le Japon bouddhiste, shintoïste, confucianiste et Meiji). En d'autres termes, le passage d'une coexistence fondée sur le partage a minima de règles et de procédures à une cohabitation légitimée par le partage de valeurs communes risque d'accroître l'hétérogénéité de la société mondiale au lieu de la réduire. Le succès de cette translation supposerait aussi que des cultures non occidentales se transformassent en s'appropriant des valeurs européennes (c'était le vœu profond de Hedley Bull).

Or, le rapport entre pluralisme éthique et pluralisme ethnique diffère. Tandis que l'Occident tente de promouvoir le premier, chacun des deux Orient tend à conserver le second. Le pluralisme éthique à l'europpéenne tire vers le normatif et le substantiel, tandis que le pluralisme ethnique à l'orientale ajoute à la constante de Hobbes une contrainte supplémentaire : ce ne sont pas seulement les Etats qui ne peuvent s'effacer, mais aussi les ethnies, qui ne disparaîtront jamais.

C'est encore plus vrai pour le Moyen-Orient que pour l'Extrême-Orient : dans ces deux aires un principe moral dominant existe (confucianiste ou islamique), il lie les êtres sociaux au sein de communautés politiques volontaires. Toutefois, ce principe couvrant comme le toit d'une maison commune s'accommode de divergences normatives entre communautés naturelles irréductibles les unes aux autres. Le sol dont on vient compte – comme on le dit dans le bouddhisme en parlant de l'autochtonie ou *bumi putra* (Inoguchi 2010 : 63) mais c'est vrai aussi dans le monde musulman qui conserve scrupuleusement cette partie du surnom indiquant l'origine géographique d'une personne (*as-sûri, al-afghâni, al-baghdâdi*, etc.).

Un second obstacle au rapprochement ou à la convergence des théories de l'ordre mondial vient de la différence entre droit positif (dont le système international dominé par l'Europe est né avec la signature de traités) et droit naturel non codifié (donc non historicisé, celui des Etats asiatiques d'Ouest en Est). Certes, le droit naturel est issu de la tradition gréco-latine et il fut beaucoup sollicité par les penseurs européens médiévaux ; mais une fois transposé aux relations entre Etats il s'efface derrière l'idée de consentement nécessaire et ratifié. Or l'expression de cette volonté de consentir n'est pas « naturelle », elle dépend de traditions juridiques spécifiques et de circonstances particulières, une position qui fut réaffirmée solennellement en 1648 (Bull 1984). De plus, élaborer des règles de droit (qu'il s'agisse de

¹² « *The Third World challenge has to be set against a general acceptance by the majority of the Third World states of the advantages provided by the prevailing framework of international law. Third World states have recognized an interest in the benefits that can provide and, by asserting their rights as states, they have established their place in the international legal order. Similarly, as regards diplomatic conventions, Third World states have generally viewed these as a source of practical benefit and as important symbols of their newly won statehood and independence* ».

lois, de conventions internationales ou de constitutions) suppose que les « affaires publiques soient déterminées par la discussion » (en japonais, *kôji yoron*, Okubo 2014 : 38). Elles diffèrent donc selon le déroulement de ces débats. Enfin, ce qui est « naturel » (au sens de la nature humaine), ce n'est pas de savoir instinctivement ce qui est juste (ça, ça relève de la *morale*), mais de distinguer les injustices commises par autrui (telles que le *droit naturel* les définit). Cette obsession asiatique pour l'évitement de l'injustice a été récemment traduite en modèle théorique par Amartya Sen qui l'a opposée à la justice dans l'absolu préconisée par John Rawls.

Privilégier le droit naturel ou lui préférer le droit positif a des effets considérables sur la conception que l'on se fait des relations internationales. Prenons le Japon des Tokugawa et celui du Meiji : le premier est néo confucianiste, il reconnaît l'égalité des gens et des peuples en nature, de tout temps et indépendamment des régimes politiques. La plupart des penseurs nippons du 18^{ème} insistent sur ce point, n'y a donc pas lieu d'en débattre (Schemeil 2015). Le second est positiviste, il édicte les conditions dans lesquelles l'égalité en droit est possible. Celles-ci varient en fonction de la culture et de l'histoire des nations, elles peuvent s'adapter à des changements de conjoncture si les délibérants s'accordent entre eux sur les réponses à leur apporter. Ces différences ont été bien expliquées par un professeur hollandais de l'université de Leiden, Simon Vissering, qui donna des cours particulier à deux envoyés du Shogun, Nishi Amane et Tsuda Mamichi. Rentrés dans leur pays, ils les ont traduits et les ouvrages qu'ils en ont tirés sont ensuite devenus dans la seconde moitié du 19^{ème} des classiques de la science politique japonaise naissante. Ces deux intellectuels étaient à l'origine un peu marginaux (c'étaient des samouraïs sans maître, des *rônin*, issus de la filière de la traduction et travaillant modestement au « bureau des études des œuvres *barbares* », le *bansho shirabesho*, renommé sous le dernier shogun « bureau des études des ouvrages *occidentaux* », ou *yôsho shirabesho*). Après leur séjour à Leiden, les voilà devenus les maîtres penseurs de la réforme. Ils se mettent alors à critiquer Confucius à cause de son excessif intérêt pour les rites et pour la morale (tous deux consubstantiels au genre humain donc « naturels »), au détriment de la constitution, des lois et de l'administration que les êtres sociaux fabriquent avec le temps et qui sont la preuve de leur libre-arbitre (Okubo 2014).

Pour ce qui concerne l'empire ottoman, l'ontologie qu'il postule au 18^{ème} est encore celle dont usait Fârâbî au 10^{ème}. Ce grand penseur libéral des premiers temps de l'islam affirmait que la « nature » vraie des gens était « merveilleuse » (c'étaient des *ahl al-tibâ'i al-azîma al-fâ'iq*, Butterworth 2014 : 76). Dans le droit fil de sa pensée, tous les empires musulmans placèrent au-dessus des lois humaines celle de Dieu (des lois vraiment naturelles auxquelles s'ajoutent les dits et traditions prophétiques). Mais leurs dirigeants doivent bien gouverner ce monde-ci à l'aide de règles à la fois sociales et formelles. Ils connaissent bien, en effet, la différence entre substance et procédure, car ils ont sous les yeux de multiples exemples de régimes juridiques particuliers : le droit coutumier (le *'urf arabe*), la jurisprudence islamique (le *fiqh*), la charia et la sunna¹³, la Common Law, les droits continentaux français et germaniques.

Les interdictions et obligations créées par les institutions islamiques sont tellement contraignantes que les Ottomans décident assez vite dans leur histoire de séparer ce qui est bon pour les musulmans du reste. Ils préservent ainsi la morale naturelle (parce que, comme chez Confucius, telle est la volonté du Ciel), en donnant aux humains les moyens d'être justes et loyaux. Ils distinguent cet ethos de la loi artificielle, celle des non musulmans, qui permet

¹³ Fârâbî distingue ainsi (§82 et 122) les interprètes de la loi divine au sens de charia, et les légistes, ceux qui font les lois au sens de sunna (*wâdi' al-sunna*) (Butterworth 2014).

toutes les opérations exigées par l'économie et la vie publique modernes (créer des sociétés anonymes avec des inconnus susceptibles d'être des escrocs, prêter à intérêt, réaliser des profits, jouer en bourse, donc établir des partenariats avec des infidèles imprévisibles). Par une série de décisions rationnelles dont le résultat agrégé sera irrationnel (la stagnation de l'économie réelle) ils feront appel aux juifs et aux chrétiens de l'empire pour commercer avec ceux de l'Europe ; puis, ils créeront des zones franches réservées aux Chrétiens et aux Juifs chez eux sans utiliser leur droit à la réciprocité, leur intention n'étant pas de se mêler aux non musulmans ; enfin, ils accueilleront des consuls européens sans jamais ouvrir eux-mêmes de consulat en Europe. Ces solutions seront efficaces jusque qu'à ce que le nombre de musulmans vertueux soit dépassé par celui des Européens et de leurs émules locaux dans tous les domaines (Kuran 2012). Vivre en accord avec la loi naturelle, celle de Dieu, en déléguant à autrui le droit de s'en donner les moyens grâce à un usage maîtrisé de lois humaines honnies par ceux auxquels ce n'est pas religieusement interdit, a fait des Ottomans des schizophrènes qui n'ont pas réussi à concilier à la différence des Japonais les sciences locales et mondiales. Ils sont donc entrés dès 1648 dans une période de long déclin et de traités inégaux. Il faudra attendre la république turque, les enseignements du disciple de Durkheim, Ziya Gökalp, sur tout ce qui peut souder les citoyens à leur nation, et l'entrée dans l'économie mondiale pour que les Turcs empruntent la voie japonaise et adoptent une vision contractuelle des relations internationales basée sur la quête de l'intérêt mutuel.

Deux stratégies différentes ?

Les deux sous-régions ont des points communs et des différences. Certes, les auteurs « orientaux » se résignent tous à une collaboration minimale avec l'Occident, juste ce qu'il faut pour préserver l'autonomie de leurs sociétés dans la mondialisation et leur place dans cet ordre planétaire. Au-delà de ce constat, toutefois, des nuances apparaissent.

Les Asiatiques de l'Est se voient au centre d'un monde qui converge vers eux, puisqu'ils ne trouvent pas de différences irréductibles entre les fondements philosophiques sino-centrés et eurocentrés, et qu'ils finissent toujours par triompher des envahisseurs auxquels ils imposent désormais leurs avancées technologiques et commerciales. La coopération avec l'Occident se fait alors aux marges de l'Asie orientale qui ne se laisse pas pénétrer aisément. Elle exporte plus qu'elle n'importe. Les appels d'offre publics restent réservés aux nationaux. Elle accapare à l'extérieur des terres rares ou simplement fertiles (le *land grabbing*) et elle installe des bases navales ou de simples remblais sur des îlots minuscules.

Depuis l'injonction divine qui les invita à propager la parole même de Dieu (*iqra'!*) les Asiatiques de l'Ouest, eux, se croient à l'origine d'un univers en expansion vers sa périphérie. Il y est donc moins question de coopération avec autrui que de son absorption, quand les circonstances s'y prêteront. Pour coopérer sans arrière pensée et de façon durable, il faut se situer en son centre, donc être majoritairement de religion musulmane. Avec les non musulmans il ne peut s'agir que d'arrangements temporaires, dont on change selon les besoins, certains allant même jusqu'à justifier toutes les formes de ruse et de « stratagèmes ». A la guerre comme à la guerre : les tactiques brutales ou au contraire très euphémisées des commandants musulmans au début de l'expansion de l'islam sont très bien décrits par un témoin de l'époque, Al-Balâdhûri, qui s'exprime au début du 9^{ème} siècle (Al-Baladhuri

1866/2013), mais aussi par Al-Fârâbî au 10^{ème} puis Ibn Khaldûn au 14^{ème} siècle¹⁴. Ces tactiques en principe méprisables sont nécessaires si l'on veut préserver les chances de succès d'un « agenda caché » que l'on se garde bien de faire connaître à ses adversaires (turc *tekiyè* ; arabe *taqiyya*).

L'idée de remplir le mandat divin n'est pas plus abandonnée au Moyen-Orient qu'en Asie orientale, et la patience nécessaire pour y parvenir n'est pas moindre en Arabie Saoudite qu'en Chine. On peut ainsi comparer l'éthique protestante de réinvestissement du profit si bien décrite par Weber et l'éthique saoudienne d'investissement des revenus pétroliers dans l'expansion de la religion (Schemeil 1988). D'ailleurs, en vertu de ce principe d'insularité inévitable en situation de faiblesse, les musulmans multiplient bien davantage que les Asiatiques des organisations internationales exclusives, où l'on n'entre pas comme ça. Elles sont soit communautaristes (l'OCI), soit fonctionnelles mais centrées sur les pays qui les ont créées (l'OPEP), soit régionales (La Ligue arabe, le CCG). Celles que créent les Chinois pour contourner les institutions du monde occidental ou faire pression sur lui afin d'y être mieux représentés (les BRICs, l'organisation de Shanghai) sont, en revanche, davantage géopolitiques.

On peut aussi souligner d'autres différences. L'Asie de l'Est est ainsi fondée sur un régime *tributaire*, celle de l'Est sur un système *tribal* (Ad-Dûri 1983). La première n'a pas abandonné l'ambition très confucéenne d'être le lieu où « fleurit » la civilisation mondiale, même dans les périodes où la sienne recule au lieu de prospérer, ce qui favorise l'adoption d'une attitude de « négligence bénigne » associée à la conviction forte qu'à long terme ses principes fondateurs triompheront même s'ils peuvent nous paraître relever du féodalisme. La seconde semble tantôt résignée à ne plus avoir la force de convertir le monde, tantôt prise d'une fièvre expansionniste inextinguible, même si en sont surtout atteints des mouvements subversifs voire terroristes.

En revanche, les deux régions convergent sur un point : les relations internationales sont des relations d'allégeance et non pas d'alliance, il s'agit de « néo médiévalisme » (Friedrichs 2001) ou de « néo despotisme » (Brousseau, Sgard, Schemeil 2012). Les peuples tributaires reconnaissent la suprématie chinoise, ou celle de l'empereur nippon. Les tribus reconnaissent celle du calife, du chérif ou de l'émir arabe auquel leurs chefs prêtent serment de loyauté et de fidélité lors de son intronisation (la *mubâya'a*), ou bien défilent dans une longue procession qui serpente dans les jardins du Topkapi avant de s'incliner devant le sultan ottoman. Il est évidemment hors de question de faire de même avec les hégémons occidentaux (sauf dans les cas particuliers de la Corée et du Japon d'après 1945).

L'éventuel succès de ces visions régionales des relations internationales abolirait tout ce sur quoi l'ordre mondial est fondé depuis l'émergence de l'Europe comme région dominante : les frontières, la souveraineté, la guerre (si possible juste)¹⁵, la coopération interétatique. L'hypothèse d'une constante de Hobbes serait alors réfutée, tout simplement parce que les

¹⁴ Selon ce dernier : « La plupart des défaites sont amenées par un de ces moyens secrets ; chaque parti les emploie fréquemment afin de s'assurer la victoire, aussi, d'un côté ou de l'autre, ils doivent nécessairement produire leur effet. Voilà pourquoi le Prophète disait : 'La guerre, c'est la tromperie', et qu'au nombre des proverbes des Arabes se trouve celui-ci : 'La ruse est quelquefois plus utile que l'appui d'une tribu' ».

¹⁵ Sur une centaine de pages de réflexions, on ne trouve pas une seule fois mentionnés les mots « Etats », « souveraineté » et « guerre » chez Fârâbî (le mot « état » y signifie « condition », ou « phase ») ; le mot « ennemi » est employé une seule fois, dans le sens d'agression inamicale qui peut venir de l'intérieur de la cité (Butterworth 214).

unités politiques ne seraient pas des territoires bornés par des frontières nationales mais des civilisations urbaines ou des bandes nomades au périmètre incertain et fluctuant. Il s'agirait en fait de « *polities* » peuplées de citoyens vertueux ou « vicieux » (comme le montrent Ferguson et Mansbach en essayant de donner un sens à l'évolution des relations internationales depuis les origines de l'humanité : Ferguson, Mansbach 2004).

Un obstacle de taille toutefois risque fort d'empêcher la genèse de théories des relations internationale indigènes dans ces deux régions : leurs systèmes régionaux ont été et sont encore très pénétrés par les puissances extérieures. Comme le remarquent Chung pour la Corée et Inoguchi pour le Japon (mais on pourrait en dire autant des émirats et de l'Arabie saoudite), on ne peut pas élaborer un cadre original quand on n'est pas indépendant d'une puissance protectrice. A moins de faire comme en Europe, et de se focaliser sur une intégration régionale sous parapluie nucléaire américain : dans ce cas, ce ne serait pas de nouvelles théories des RI qui seraient énoncées, mais des théories nouvelles du régionalisme, comme cela se perçoit déjà dans l'intérêt croissant pour un ASEAN à géométrie variable d'un côté, et le Conseil de Coopération du Golfe de l'autre.

Conclusion

Comme l'avait exprimé David Puchala il y a près de vingt ans, les études internationales ont longtemps « eu pour postulat implicite que les concepts analytiques occidentaux étaient à la fois universellement acceptables et indubitablement valides ». C'est particulièrement vrai pour le concept « d'Etat », pourtant à la base de la théorie des relations internationales et qui d'après cet auteur « serait moins important que ceux de 'forces', 'mouvements' »... et 'civilisations' » (Puchala 1997 : 129-30). Par ailleurs, comme l'exprime élégamment l'auteur d'une recension de l'ouvrage de Acharya et Buzan (Mayall 2011 : 334), « *mises à part les continuités apparentes [entre non Occidentaux anciens et modernes] ces traditions chinoises et indiennes seront-elles assez fortes pour fonder un nouvel ordre international, qu'il se situe à l'échelle régionale ou globale, cela reste à voir ... la redécouverte de ces traditions non occidentales se heurtera au fait qu'ils s'agissait de réflexions sur des sociétés essentiellement agricoles.* ». On se demande ainsi s'il suffit de parler de « *Confucian geopolitics* » (Dellios et Ferguson 2012) pour qu'elle existe et se distingue de la géopolitique ordinaire.

L'impression selon laquelle les explications des relations internationales nées ailleurs qu'en Occident seraient soit inadaptées au changement, soit farfelues ou encore non pertinentes, tient à la conviction qu'elles n'auraient pas le pouvoir explicatif des raisonnements « positivistes ». Et si elles étaient ne serait-ce qu'un petit peu positives, elles seraient quand même plus proches des « refléctivistes » interprétatifs que des « rationalistes » explicatifs, ce qui serait un moindre gage de scientificité (Acharya et Buzan 2010). Ce jugement a priori n'est pas anodin, il invite les auteurs occidentaux à « discipliner » dans tous les sens du terme les auteurs non occidentaux, et ceux-ci à y consentir (Shimizu 2014 : 5 ; Chen 2011 : 2). Il vient aussi d'un constat a posteriori : les plus expressifs des non occidentaux furent longtemps des opposants virulents de l'impérialisme, dont les critiques furent surtout émises depuis l'Amérique latine ou l'Afrique. On peut espérer que tout cela change avec un travail d'investigation sur les travaux académiques solides issus de pays asiatiques où l'Etat compte depuis les origines, et où la rencontre avec l'Occident a toujours été réfléchi au point de lui emprunter ce qu'il peut offrir de mieux, et de l'adopter sans complexe.

D'ailleurs, en dépit de ces jugements, l'ordre mondial semble évoluer progressivement vers une « société mondiale » dont les principes organisateurs seront tout à fait extérieurs à ceux

de la société des Etats. Au lieu d'équilibre des puissances et de rapports de force entre États au sein d'institutions intergouvernementales, on voit en effet émerger des organisations comme l'OMC ou le TPI, symboles de « *l'incorporation dans la société internationale d'une logique globale exogène... comme les notions de crimes de guerre et de comptes à rendre en la matière d'un côté, et le système capitaliste global de l'autre* » (Williams 2005). Le système occidental en est donc tout aussi atteint que les autres, il est lui aussi en voie de déterritorialisation. Les dispositifs qui l'animent, par exemple, ne sont pas de simples décalques des administrations et des législations nationales occidentales (Alderson et Hurrell 2000¹⁶). Il vaudrait donc mieux parler désormais de relations internationales *post*-occidentales plutôt que *non* occidentales.

En revanche, toute tentative de « rééquilibrer » les relations intellectuelles entre les spécialistes de relations internationales à l'Ouest et à l'Est, voire de « démocratiser » l'étude d'un système mondial impérial semble prise dans une contradiction insurpassable : on ne peut pas moderniser davantage une modernité hémiplogique en puisant dans une tradition interrompue, d'ailleurs reconstruite à des fins purement politiques qu'elles soient intérieures (la démocratie « confucéenne » à la chinoise, la « démocratie islamique » de l'AKP en Turquie) ou extérieure (le retour de la Chine, empire du milieu ou *chûgoku*, au premier plan, Chen 2011 ; celui de la Turquie au Moyen-Orient et en Asie centrale, Davutoglu XXXX).

Tant que l'idée même de relations internationales non occidentales sera tenue pour évidente, les penseurs de l'Est resteront tenus de s'exprimer dans l'idiome que comprennent ceux qu'ils critiquent afin d'être entendus d'eux, voire de prétendre que les conceptions et les valeurs occidentales seront mieux défendus par les orientaux. Ils seront donc victimes du « piège hégélien », celui qui consiste à valider une thèse au moment même où l'on formule son antithèse (ici, l'opposition aux théories des RI d'origine occidentales signifierait que l'on reconnaîtrait de facto l'existence d'une coupure entre Ouest et Est, ou le Reste)¹⁷. Il leur sera donc difficile de se hisser au-dessus de la coupure épistémologique entre les deux mondes afin de penser un ordre global dont l'explication serait alimentée de tous côtés, en puisant à toutes les sources, surtout celles qui ne parlent pas directement de cette division suprême.

¹⁶ D'après les auteurs, Bull aurait lui-même écrit ceci : « *international society should not be conceived in terms of the direct transposition of domestic idea about government and order ... the alternative theme of a society of sovereign states, and of the maintenance of order within it by devices which are not borrowed from domestic society but are unique* ».

¹⁷ « *The problem is that, with a competitive mood to become another English School or a superior alternative to Western IRT, Asian aspirations for their national schools of IR still treat East and West as oppositional entities, hence unable to escape from the 'Hegelian trap' which had led to the downfall of the Japanese Empire as well as its failure to overcome modernity* » (Chen 2011 : 5)

Références¹⁸

- ACHARYA (Amitav) et BUZAN (Barry) (eds), *Non-Western International Relations Theory. Perspectives on and beyond Asia*, Londres et New York (N.Y.), Routledge, 2010.
- AL-BALADHURI (Ahmad bin Yahya), *Futûh al-Buldân / The Origins of the Islamic State*. Leyde, E. J. Brill, 1866 ; réimpr. 1968, et 2013.
- AL-DURI (Aziz), *The Historical Formation of the Arab Nation*, Washington (D.C.), Center for Contemporary Arab Studies, University of Georgetown, mai 1983.
- ALDERSON (Kai) et HURRELL (Andrew), *Hedley Bull on International Society*, New York (N.Y.), Palgrave Macmillan, 2000.
- [ANSART (Olivier), "L'empire du rite. La pensée politique d'Ogyū Sorai : Japon 1666-1728", *Ebisu*, 46 (1), 2011, p. 151-156.]
- [ANSART (Olivier), *L'Empire du rite*, Genève, Droz, 2009.]
- [ASSMANN (Jan), *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.]
- BEHERA (Navtina Chadha), "Re-imagining IR in India", in ACHARYA (Amitav) et BUZAN (Barry) (eds), *Non-Western International Relations Theory. Perspectives on and beyond Asia*, Londres et New York (N.Y.), Routledge, 2010 : 92-116.
- BROUSSEAU (Eric), SGARD (Jérôme), SCHEMEIL (Yves), "Delegation without Borders: On Individual Rights, Constitution and the Global Order", *Global Constitutionalism*, 1, 3, 2012.
- BULL (Hedley) et WATSON (Adam), *The Expansion of International Society*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- BULL (Hedley), "The Emergence of a Universal International Society", dans Hedley Bull et Adam Watson, *The Expansion of International Society*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- BUTTERWORTH (Charles), *Al Farabi. Political Regime, Nicknamed Principles of the Being*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2015.
- BUZAN (Barry) et LITTLE (Richard), *International Systems in World History. Remaking the Study of International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- [CHAKRABARTY (Bidyut), *Modern Indian Political Thought. Text and Context*, Thousand Oaks (Calif.), Sage, 2009.]
- CHEN (Ching-Chang), "The absence of non-western IR theory in Asia reconsidered", *International Relations of the Asia-Pacific*, 11 (2011): 1-23.
- CHUN (Chaesung), "Why is there no non-Western international relations theory? Reflections on and from Korea", in ACHARYA (Amitav) et BUZAN (Barry) (eds), *Non-Western International Relations Theory. Perspectives on and beyond Asia*, Londres et New York (N.Y.), Routledge, 2010: 69-91.

¹⁸ Entre crochets les textes non utilisés ici mais utiles à la publication ultérieure.

DELLIOS (R.), FERGUSON (R. J.) *China's Quest for Global Order: From Peaceful Rise to Harmonious World*, Lexington Books, 2012.

[DUNN (Kevin C.) & Timothy M. SHAW (eds). *Africa's Challenge to International Relations Theory*, New York: Palgrave Publishers Ltd, 2001, 242 pp.]

FERGUSON (Yale) et MANSBACH (Richard), *Remapping Global Politics. History's Revenge and Future Shock*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

FRIEDRICH (Jörg), "The Meaning of New Medievalism", *European Journal of International Relations*, 7 (4), 2001, p. 475-501.

GOTO-JONES (Christopher S.), *Political Philosophy in Japan. Nishida, The Kyoto School, and Co-Prosperty*, Londres, Routledge, 2005.

GUILLAUME (Xavier), "Foreign Policy and the Politics of Alterity: A Dialogical Understanding of International Relations", *Millennium*, 31 (1), 2002, p. 1-26.

GUILLAUME (Xavier), *International Relations and Identity: A Dialogical Approach*. London, Routledge (New International Relations Series), 2011.

HOURANI (Albert), *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*, Londres et New York (N.Y.), Oxford University Press, 1962.

IBN KHALDOUN (Abou Zeid), *Al-Muqaddima (Prolégomènes). Introduction à l'histoire universelle*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1996 [texte de 1377, 1re trad. 1934].

INOUCHI (Takashi), "Why are there no non-Western theories of international relations? The case of Japan", in ACHARYA (Amitav) et BUZAN (Barry) (eds), *Non-Western International Relations Theory. Perspectives on and beyond Asia*, Londres et New York (N.Y.), Routledge, 2010: 51-68.

[LAOUST (Henri), *La Politique de Ghazâlî*, Paris, Geuthner, 1970.]

LINKLATER (Andrew), "The English School Conception of International Society: Reflections on Western and non-Western Perspectives", *Ritsumeikan Annual Review of International Studies*, 9, 2010, p. 1-13.

MAYALL (James), "Non-Western IR Theory," *International Relations of the Asia Pacific*, 11(2) 2011: 331-338.

ŌKUBO (Takeharu), *The Quest for Civilization. Encounters with Dutch Jurisprudence, Political Economy, and Statistics at the Dawn of Modern Japan* (traduit par David Noble), Leyde, Brill, 2014.

PUCHALA (Donald J.), "Some non western perspectives on international relations," *Journal of Peace Research*, 34(2) 1997: 129-134.

QIN Yaqing, "Why is there no Chinese international relations theory?", in ACHARYA (Amitav) et BUZAN (Barry) (eds), *Non-Western International Relations Theory. Perspectives on and beyond Asia*, Londres et New York (N.Y.), Routledge, 2010: 26-50.

SCHEMEIL (Yves), *La Politique dans l'Ancien Orient*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999.

SCHEMEIL (Yves), "Democracy before Demorcy?", *International Political Science Review*, 2000.

SCHEMEIL (Yves), "Une sociologie politique non occidentale existe-t-elle ?", *Socio*, « Sociologies post-occidentales. De la Chine à l'Europe », 5, 2015.

SCHEMEIL (Yves), "Vers une pensée vraiment universelle : l'apport des auteurs non occidentaux à la construction de la modernité", dans Michel Wieviorka, Gwenaëlle Lieppe et Laurent Lévi-Strauss

(dir.), *Penser global*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Penser global », 2015.

SCHEMEIL (Yves), "L'éthique saoudienne et l'esprit de la politique pétrolière", *Énergie internationale 1988-1989*, Paris, Economica, 1988 : 93-115.

SHIMIZU (Kosuke), "Materializing the 'non western': two stories of Japanese philosophers on culture and politics in the interwar period", *Cambridge Review of International Affairs*, 28(1) 2015: 3-20/

[SINDJOUN, Luc, *Sociologie des relations internationales africaines*, Paris, Khartala, 2003.]

TIN-BOR HUI (Victoria), *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

WATANABE (Hiroshi), *A History of Japanese Political Thought (1600-1901)* (traduit par David Noble), Tokyo, International House of Japan, 2012.

WILLIAMS (John), "Pluralism, Solidarism and the Emergence of World Society in English School Theory", *International relations*, 2005, 19.

WU (Xiaoming), "Spiritual construction in contemporary China and its ideological resources", *Social Sciences in China*, 34 (1) 2013: 5-21.