

DIALOGUE



Diversité culturelle et mondialisation

L'expérience arabo-japonaise

Actes
du symposium international

Diversité culturelle et mondialisation
L'expérience arabo-japonaise
un dialogue inter-régional

UNESCO
Paris, 6-7 mai 2004

Table des matières

Préface	9
Introduction par M. Koïchiro Matsuura.....	13
Discours de Mme Atsuko Toyama.....	15
Discours de S. Exc. M. Musa Bin Jaafar Bin Hassan	19
Discours de S. Exc. M. Teiichi Sato	23

Première session : Partage d'expériences : la modernisation au Japon et dans le Monde arabe

27

Introduction	29
Modernisation et traditions nationales de recherche scientifique Résumé partiel de l'intervention de Roshdi Rashed	33
Un historien des sciences japonais dialogue avec les Arabes Résumé partiel de l'intervention de Shigeru Nakayama.....	41
Le modernisation de l'Égypte au XIX ^e siècle Résumé partiel de l'intervention de Pascal Crozet	51
Pour une modernité partagée Japon-Monde arabe Résumé partiel de l'intervention de Burhan Ghalioun	59
Diversité culturelle et modernisation : pour un dialogue trans-régional Said Alkitani	69

Illustrations

75

Deuxième session : Explorer le but commun : la diversité culturelle.....

87

Introduction	89
Mondialisation, diversité culturelle et culture japonaise – pour l'avènement d'un monde multiculturel Résumé partiel de l'intervention de Tamotsu Aoki	93
Gestion de la diversité culturelle : de la préservation au discernement Résumé partiel de l'intervention de Abdelmalek Mansour Hassan ..	101

Le Japon, les pays arabes et la diversité culturelle Bassam Tayara	109
Entre tolérance et intolérance : comment pouvons-nous réaliser le pluralisme culturel avec les musulmans ? Masanori Naito	115
Cosmopolitisme méthodologique Résumé partiel de l'intervention de Hans-Georg Soeffner	119

Troisième session : Nouvelles voies pour promouvoir le dialogue interculturel	125
Introduction	127
Diversité culturelle et dialogue : une interface Katérina Stenou.....	129
Une autre culture du dialogue Toshiaki Kozakāi	135
Epistémologie du dialogue interculturel Ghassan Salamé	139
Un vrai dialogue pour la paix Hisae Nakanishi	145
Le dialogue arabo-japonais Suhail K. Shuhaiber	149
L'interculturalité littéraire, de la légende du cocotier à l'ombre du Haiku Laredj Waciny	153

Événement spécial : « Le pinceau et la parole : Dialogue de deux calligraphes »	161
--	-----

Création de calligraphie : Hassan Massoudy (Irak) et Shingāi Tanaka (Japon).....	162
---	-----

Allocutions de clôture	165
-------------------------------------	-----

Allocution de M. Seiichi Kondo	167
Allocution de S. Exc. M. Abdulrazzak Al Nafisi.....	169

Communiqué final	171
-------------------------------	-----

Préface

Organisé à la Maison de l'UNESCO, à Paris, les 6 et 7 mai 2004, le symposium *Diversité culturelle et mondialisation : l'expérience arabo-japonaise, un dialogue interrégional*, destiné à promouvoir le dialogue et la coopération entre le Monde arabe et le Japon, a été l'occasion, pour les participants, de poser les jalons d'une réflexion autour des concepts clés contenus dans la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle adoptée par la 31^{ème} session de la Conférence générale, le 2 novembre 2001.

La perspective inédite et novatrice empruntée ici devait, dans un premier temps, délimiter son champ d'investigations. Partage d'expériences, exploration de l'idée de diversité culturelle au regard de la mondialisation, épistémologie du dialogue interculturel, telles étaient les voies prometteuses de ce dialogue en acte qui devait se terminer par *une théorie* du dialogue susceptible d'être appliquée afin de rendre opérationnelle l'idée de dialogue interculturel.

Il s'agissait d'abord de montrer que le partage d'expériences est possible entre deux régions que la culture et la géographie semblent séparer mais qui, du point de vue historique, peuvent être comparables. Au Japon comme dans le Monde arabe, la rencontre avec l'Occident a eu lieu de manière violente. Mais les deux mondes ont réagi de manière différente. Le Japon offre l'image d'une réussite en passant rapidement à la modernité du troisième millénaire. Le Monde arabe, en dépit d'avancées spectaculaires cherche encore sa place.

Dans un même pays, des aspects de la culture peuvent être plus ou moins ouverts à d'autres cultures selon les circonstances. Concernant le rôle des femmes dans la société et le port du voile, la situation ne se présente pas de manière figée, comme on le constate, dans les pays arabes. L'appropriation de la science et de la technologie occidentales ne s'est pas faite selon les mêmes principes : transfert d'un savoir et d'une technologie *autres* dans le Monde arabe dès le début du XIX^e siècle; maîtrise du savoir et de la technologie *de l'autre* au Japon dès le dernier quart du XIX^e siècle. Mais l'image du Monde arabe s'est assombrie, un siècle après, depuis le 11 septembre 2001; un préjugé défavorable, répandu en Occident, notamment par les médias, contribue à entretenir la confusion entre fondamentalisme, terrorisme et Monde arabe.

Si la réussite du Japon étonne à proprement parler, il faut chercher les raisons de ce « miracle » par-delà la culture japonaise, qui, comme toute culture, est dynamique, soumise aux aléas des emprunts, consolidant ses acquis et formant l'âme de ces femmes et de ces hommes qui constituent un capital social et humain sur lequel le pays peut compter, en toutes circonstances. Les réformes politiques, militaires, institutionnelles, l'industrialisation, la construction de chemins de fer dès le passage du Japon à l'ère Meiji – qui commence le 8 novembre 1867 – peuvent être considérées comme des causes de ce processus de développement sans précédent. La culture, les traditions et les religions n'expliquent pas la réussite ou l'échec d'une région ou d'un pays en matière de progrès social, de puissance économique, de développement, de modernité, certes. Parfois, elles peuvent ralentir le rythme des changements ou au contraire les accélérer. Les manières de vivre et de penser, la

religion, résistent plus ou moins au choc de la rencontre avec l'autre civilisation. Il pourrait y avoir des formes de modernisation sans modernité celle-ci étant de l'ordre de la maîtrise et de la possession de la nature, comme le pensait Descartes au ^{xvii}^e siècle. La modernité renvoie à l'idée d'innovation, d'apprentissage raisonné, de maîtrise technologique, de création d'un nouvel ordre social et intellectuel. La modernité est une manière d'habiter le monde en tant qu'êtres autonomes. Et le Japon fait preuve de cette modernité autocentrée, différente d'autres formes de modernisation périphériques qui restent sous tutelle du Monde occidental.

Le partage d'expériences concernant ces deux régions a mis en évidence une difficulté qu'il convient d'éviter dans l'application de l'idée de diversité culturelle. Si culture et développement sont indivisibles, la culture seule n'explique pas tout le développement ou l'échec d'un processus de modernisation. Voilà pourquoi la diversité culturelle, conçue comme patrimoine commun de l'humanité, doit aller de pair avec l'idée de durabilité qui inclut les dimensions politiques, écologiques, esthétiques, économiques, juridiques...

La prise en compte de la diversité culturelle doit favoriser la paix à l'intérieur des pays, entre les régions, dans le monde. Or, dans l'histoire de l'humanité, la mondialisation avait déjà revêtu plusieurs formes avant celle que nous connaissons aujourd'hui.

Cette rencontre n'était donc pas un débat de plus en vue d'analyser le processus de mondialisation en cours, la mise à l'écart de certaines cultures, la globalisation de l'économie qui le caractérise, la standardisation des modes de vie qu'il engendre ou le repli sur soi qu'il suscite en réaction contre le visage inhumain qu'il présente. Le sous-titre du symposium indiquait le lieu du débat : un partage d'expériences, la mise en dialogue de deux régions du monde que l'on oublie souvent de mettre en parallèle, l'une et l'autre. Chaque région ayant son originalité géographique, historique et culturelle, comment trouver les liens et le patrimoine commun à partager entre deux mondes qui ont, chacun, des systèmes de valeurs caractéristiques et un passé si riche ? L'idée du repli sur soi, qui peut se manifester par la fermeture des frontières est sans doute une piste à explorer. Si l'une des formes de la mondialisation a consisté, pour le Monde occidental, à aller à la découverte de mondes lointains, à essayer d'apporter « la civilisation » partout où des marins, des explorateurs ou des missionnaires faisaient escale, le Monde arabe d'une part et le Japon de l'autre, avaient rencontré, au cours de leur histoire, ces navigateurs sillonnant toutes les mers, bien avant le ^{xix}^e siècle. Au cours du ^{xvi}^e siècle, des commerçants portugais, hollandais, anglais et espagnols ainsi que des missionnaires ont débarqué sur les côtes japonaises. Dès le début de la période Edo, qui commence en 1603 et inaugure le pouvoir des Shogun Tokugawa (1603-1867), le Japon ferme ses portes pendant plus de deux siècles. Les frontières ne seront ouvertes qu'à la signature du traité de Kanagawa, le 31 mars 1854, par le dernier Shogun de l'ère Edo, sous les menaces des navires battant pavillon américain ; peu après, d'autres puissances occidentales obtiennent le droit de faire escale sur les côtes nippones.

En ce qui concerne le Monde arabe, pendant la période ottomane (^{xvi}^e-^{xviii}^e siècle), il avait déjà rencontré la mondialisation, comme en Egypte, où la réalité du pouvoir était détenue par les Mamelouks alors que le pouvoir central était entre les mains des Ottomans. Mais les Britanniques guettaient aux portes, de même que les Français, présents pendant les trois dernières années du ^{xvii}^e siècle, juste avant le règne de Muhammad Alī. Celui-ci a profité d'une période de troubles pour s'allier à des clans locaux et garder le pouvoir jusqu'au milieu du ^{xix}^e siècle.

Qu'ils ferment leurs frontières ou qu'ils les laissent ouvertes, sous diverses dominations, les deux mondes en présence n'ont pas eu le choix : la mondialisation a signifié, pour eux, par moments, perte de souveraineté, colonisation, mais aussi modernisation et rencontre avec l'Occident.

Mais ont-ils perdu leurs spécificités culturelles pour autant ?

Peut-être l'identité culturelle, d'un certain point de vue, est bien plus une identification opérée par des sujets qu'un contenu figé de toute éternité. En ce sens, le rapport avec l'autre culture ou pensée dominante ne doit pas inquiéter outre mesure, car la culture minoritaire est capable d'influencer et de miner, de manière souterraine, la culture dominante.

Ces deux mondes, qui, à proprement parler, constituent deux civilisations, avec leurs savoirs et savoir-faire millénaires, leurs traditions et organisations sociales propres, ont eu, par le passé, quelques contacts entre eux, dont les empreintes subsistent dans les récits des voyageurs.

Peut-être l'imaginaire est-il le premier lieu où demeurent des traces de rencontres et de partage qui ont du mal à se montrer au grand jour. Peut-être le Japon est-il ce « pays au-delà de l'imaginable », ce pays de la soie, de l'or, « un pays où aucun étranger n'a jamais mis les pieds », comme le raconte Ibn Battuta. Mais les reprises d'histoires fantastiques, depuis le IX^e siècle, venant du Japon, ne manquent pas. Et que dire aujourd'hui de cette forme poétique si particulière – le haïku – empruntée çà et là par des poètes de langue arabe originaires d'Irak, de Syrie ou du Maroc ?

Depuis le XIX^e siècle, les contacts entre les deux régions ont été plus féconds par la présence de nombreux voyageurs, marchands, marins ou ambassadeurs. Mais cela suffit-il pour qu'il y ait dialogue entre le Japon et le Monde arabe ?

Et pourtant, sous le signe de la calligraphie, l'art qui allie le sens de la beauté à celle de l'écriture, le mot « dialogue », avant tout discours, calligraphié en japonais et en arabe, montrait déjà un chemin à explorer. La calligraphie occupe, en effet, une place importante dans les deux régions. C'est une manière de s'exprimer qui, à vue d'œil, indique des points de convergence entre l'esprit des deux civilisations, japonaise et arabe. Ainsi, des formes d'art, de savoirs, de sciences et de savoir-faire peuvent révéler bien des thèmes de dialogue que l'on ne pouvait soupçonner au départ.

Réunir autour de la même table des experts, toutes disciplines confondues, appartenant à des aires culturelles, géographiques et linguistiques différentes, en vue de débattre des points de convergence entre le Japon et le Monde arabe était un défi à relever, les trois parties du symposium : *Partage d'expériences : la modernisation au Japon et dans le Monde arabe* ; *Explorer le but commun : la diversité culturelle* et *Nouvelles voies pour promouvoir le dialogue interculturel*, l'ont suffisamment montré.

Car le mot « dialogue », en théorie, dit bien la nature de ce moment de rencontre entre des humains ; cette discussion qui transcende toutes les particularités, toutes les frontières pour toucher à l'essentiel. Le dialogue, comme le montre Platon, est un exercice périlleux qui jette les interlocuteurs dans l'embarras, poussant chacun d'eux dans ses derniers retranchements afin qu'il se connaisse soi-même et qu'il apprenne à connaître l'Autre. Le dialogue interculturel, fondement de la diversité culturelle dont parle l'UNESCO, garde cette idée d'exercice périlleux, seule manière de montrer que, dans un monde où certains prédisent le *Choc des civilisations*, il peut

y avoir des formes et des applications différentes du dialogue. Mais l'essentiel reste le but à atteindre : aller au-delà du respect et de la tolérance, jusqu'à la connaissance de l'autre.

Les recommandations issues de ce symposium montrent que des voies du dialogue sont possibles entre des mondes où il n'y a pas de conflits. Ces voies exemplaires peuvent être appliquées à d'autres régions entre lesquelles des tensions de toutes sortes et des guerres subsistent. En effet le dialogue en action, préconisé par l'UNESCO, vise la paix dans les esprits des êtres humains, la cohésion dans les sociétés et la paix, partout où cela s'avère nécessaire. Le dialogue interculturel ainsi conçu est un chemin privilégié qui mène à la prévention des conflits et à leur apaisement par *négociation*. Par ailleurs, de nouvelles formes de *coopération* sont concevables et applicables en dehors des voies classiques de l'aide de l'Occident aux pays les moins avancés ; le Japon, aujourd'hui, donne l'exemple d'une nouvelle forme de coopération, un dialogue en action avec les pays arabes et d'autres pays dans le monde. Il ne s'agit ni de visées impérialistes ou colonisatrices, ni d'ambitions civilisatrices mais de connaître les besoins d'autres pays et de prendre conscience de l'apport de chacun dans l'établissement d'une relation *durable*. Il y va de la reconnaissance d'autres pays comme étant des *partenaires* avec lesquels des échanges peuvent s'effectuer dans de nombreux domaines.

Discours d'ouverture

M. Koïchiro Matsuura

Directeur général de l'Organisation
des Nations Unies pour l'éducation,
la science et la culture (UNESCO)

Madame la Ministre,
Excellences,
Mesdames et Messieurs,

C'est une grande joie pour moi de vous accueillir ce matin à l'UNESCO, à l'occasion du symposium international intitulé *Diversité culturelle et mondialisation : l'expérience arabo-japonaise, un dialogue inter-régional*. Il peut sembler paradoxal, ou du moins curieux, de mettre ainsi en parallèle le Monde arabe et le Japon, quand apparemment tout les sépare, que ce soit la langue, la culture, ou la religion. L'UNESCO insiste depuis sa création sur l'importance de développer le dialogue comme moyen de compréhension entre les cultures et les civilisations. C'est pourquoi j'ai accueilli avec enthousiasme la proposition du Groupe arabe auprès de l'UNESCO et de M. l'Ambassadeur du Japon d'organiser un symposium, dans une perspective à la fois inédite et novatrice, sur le dialogue entre le Monde arabe et le Japon, qui nous offre l'occasion de sortir des sentiers battus du dialogue (Nord-Sud ou Est-Ouest) en nous tournant vers des entités culturelles réputées étrangères l'une à l'autre. Ce symposium, qui s'inscrit dans le cadre du Plan Arabia, est le fruit d'un travail assidu entre les Etats arabes, le Japon, et des scientifiques des deux régions qui ont bien voulu apporter leur concours à l'UNESCO. Que tous trouvent ici l'expression de ma reconnaissance.

L'UNESCO veut être, dans sa mission internationale, un lieu de rencontres privilégié. Ses fondateurs ont inscrit dans son Acte constitutif une mission fondamentale pour l'Organisation, celle « de développer et de multiplier les relations entre les peuples en vue de se mieux comprendre et d'acquérir une connaissance plus précise et plus vraie de leurs coutumes respectives ». Notre Organisation s'acquitte de cette mission par des moyens variés. Je pense par exemple à la Collection littéraire qu'elle a lancé dès 1948, qui vise à traduire hors de leur sphère culturelle d'origine des chefs-d'œuvre de la littérature qui n'ont pas, du fait de leur langue d'origine, été accessibles à un large public. C'est ainsi que des ouvrages de géographes et de voyageurs arabes ont été traduits en plusieurs langues, comme *La configuration de la terre* d'Ibn Hauqal, ou encore les *Relations de voyages* d'Ibn Battouta, que connaissent tous les orientalistes, et dont nous célébrerons en juin 2004, le 700^{ème} anniversaire de la naissance et auquel l'UNESCO aura le plaisir de s'associer. C'est également dans cette collection qu'ont été publiés un nombre important des grands classiques de la littérature japonaise, comme le *Gengi Monogatari*, une anthologie de la poésie japonaise ou encore des textes sur le bouddhisme japonais. De plus, c'est dans le cadre du dialogue interculturel et en particulier interreligieux que s'est tenu, en mai 2003 au Siège de l'UNESCO, le colloque *Bonne gouvernance et éthique – un dialogue*

entre l'islam et le bouddhisme, qui a permis de confronter des systèmes culturels et des civilisations différents et les contacts et interactions qu'ils ont nourris.

Excellences,
Mesdames et Messieurs,

Je n'entrerai pas dans le détail des relations, au cours des siècles, entre le Monde arabe et le Japon. Les spécialistes ici présents développeront cet aspect bien mieux que je ne pourrais le faire. Celles-ci révèlent la nature changeante des liens culturels tissés au gré des circonstances politiques, renforcés par l'intérêt qu'ils ont suscité en instaurant un dialogue durable. Ce symposium s'inscrit ainsi dans la double logique du dialogue des cultures et des civilisations et dans celle de la défense de la diversité culturelle, telle que décrite dans la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle adoptée en 2001.

Vos travaux s'annoncent prometteurs. Ils aborderont les modalités renouvelées d'un dialogue entre cultures, fondé sur une expérience moderne. La première session vous amènera à comparer les processus de modernisation du Japon et du Monde arabe, en particulier à l'époque Edo pour le Japon et à la période ottomane et mamelouke pour le Monde arabe. La seconde session posera la question de la réception et de la perception de la diversité culturelle dans le Monde arabe et le Japon. Comment la mondialisation et l'intensification des échanges qu'elle entraîne est-elle perçue ici et là ? Que peut apporter le Japon au Monde arabe et inversement, dans ce contexte ? Enfin, la troisième session vous amènera à vous interroger sur la capacité de nos sociétés à ouvrir de nouvelles voies du dialogue, en relevant le double défi de l'identité culturelle et de l'ouverture. Ce défi n'est pas nouveau. Ce qui l'est, c'est notre capacité à l'aborder dans la totalité de ses implications et à définir les méthodes tant collectives qu'individuelles qui permettront de nourrir une intelligence culturelle, loyale à plusieurs appartenances et ouverte à la mutation de notre monde. Enfin, deux grands calligraphes, l'un japonais, l'autre arabe, aideront à mieux saisir cette chance à travers des démonstrations de leur art, héritage commun de ces deux cultures. Nous prouverons ainsi que la communication interculturelle peut devenir partage d'un langage commun, à travers le geste et l'émotion qu'il suscite. J'ai déjà reçu beaucoup de réactions très positives sur l'expression graphique du mot « dialogue » en arabe et en japonais par les Maîtres Shingai Tanaka et Hassan Massoudy, sur le logo de votre symposium et les divers supports qui le reproduisent. J'espère que ce symposium permettra de favoriser de nouvelles modalités d'échanges, de mieux comprendre les processus de modernisation, d'approfondir la notion de diversité culturelle, de formuler des recommandations pour promouvoir le dialogue interrégional et d'élaborer une méthodologie qui pourra servir de base au développement du dialogue entre d'autres aires géographiques. Il est urgent aujourd'hui d'avancer dans la connaissance de l'Autre par la reconnaissance de la diversité culturelle comme constitutive de l'humain. La promotion du dialogue interculturel, seul garant d'un vrai développement et d'une paix durable, est une chance qu'il nous faut saisir. Merci de le faire aujourd'hui.

Je vous remercie de votre attention.

Discours d'ouverture

Mme Atsuko Toyama

Ancien ministre de l'éducation,
de la culture, du sport, de la science et de la technologie et
Conseillère auprès du ministre de l'éducation,
et de la technologie, Japon

Monsieur Koïchiro Matsuura, Directeur général de l'UNESCO,
Monsieur Musa Bin Jaafar Bin Hassan, Ambassadeur,
Délégué permanent du Sultanat d'Oman auprès de l'UNESCO,
et représentant du Groupe arabe,
Monsieur Abdulrazzak Al-Nafisi, Ambassadeur,
Délégué permanent du Koweït auprès de l'UNESCO
et président du Comité consultatif pour le « Plan Arabia »,
Monsieur Teiichi Sato, Ambassadeur,
Délégué permanent du Japon auprès de l'UNESCO,

Mesdames, Messieurs,

Nous sommes réunis ici aujourd'hui pour participer à un dialogue très utile et je suis particulièrement honorée d'avoir l'occasion de m'adresser à vous au nom du Gouvernement japonais. Avant toute chose, je voudrais exprimer mon profond respect et adresser mes vifs éloges à tous les membres du Secrétariat de l'UNESCO, du Groupe arabe et de la Délégation permanente du Japon auprès de l'UNESCO pour les efforts qu'ils ont faits en préparant et en organisant cette réunion de dialogue.

Tout d'abord, j'aimerais souligner la signification de ce dialogue direct entre le Japon et le Monde arabe qui réunit le Japon, avec sa tradition de culture et de philosophie orientales, et le Monde arabe, avec sa tradition et culture et de philosophie islamiques. Dans le monde d'aujourd'hui, certains estiment qu'une compréhension mutuelle entre civilisations est difficile à réaliser; mais je ne saurais trop me féliciter du dessein de cette réunion qui est d'élever l'interaction entre cultures différentes au niveau d'un dialogue fécond.

Au cours de ma carrière, j'ai eu l'occasion de remplir les fonctions d'ambassadrice du Japon en Turquie. L'expérience que j'ai acquise dans ce poste m'a convaincue que les efforts déployés pour promouvoir la compréhension interculturelle et le respect mutuel des cultures sont de la plus haute importance pour ouvrir des voies nouvelles à l'harmonie et à la coexistence.

Prenant la parole aujourd'hui devant vous, il m'apparaît clairement que ce dialogue vient à son heure et c'est pourquoi je voudrais présenter quelques observations sur la signification qu'il revêt.

Depuis quelques années, le Gouvernement japonais et les gouvernements de pays arabes ont déployé leurs efforts en faveur d'un dialogue interrégional

visant à renforcer la compréhension mutuelle et les partenariats. C'est ainsi que le *Séminaire sur le dialogue entre civilisations : le Monde islamique et le Japon* s'est tenu à Bahreïn en mars 2002. L'année suivante, le *Forum pour le dialogue nippon-arabe* a été créé et sa première réunion s'est tenue au Japon en septembre 2003. Le même mois, le Gouvernement japonais a envoyé une mission composée de personnalités du monde de la culture, d'universitaires et chercheurs et de membres de la communauté des affaires dans les pays du Moyen-Orient afin de promouvoir un dialogue avec des groupes et des personnes s'occupant des mêmes questions. Des symposia se sont également tenus sur des sujets tels que la coexistence entre tradition et modernisation et l'impact de la mondialisation.

Pour sa part, l'UNESCO organise également depuis l'an dernier des dialogues interculturels. En outre, je n'ignore pas que l'UNESCO participe depuis longtemps à des efforts variés pour promouvoir le dialogue entre l'Europe et la région arabe.

Passant en revue les difficiles problèmes auxquels fait face la région arabe, je suis amenée à conclure que jamais autant qu'aujourd'hui ne s'est fait sentir la nécessité d'un dialogue plus approfondi entre le Japon et les pays arabes, dialogue qui devrait être entrepris avec la participation d'autres régions. J'espère sincèrement que ce dialogue, tenu avec la participation du Japon, des pays arabes et de certains pays européens, aboutira à une opportune convergence des efforts et des résultats des dialogues passés.

Je voudrais d'autre part appeler votre attention sur les thèmes du présent dialogue qui ont été très soigneusement et judicieusement choisis.

La préservation de la diversité culturelle est l'un des sujets les plus importants auxquels l'UNESCO se soit attachée, cependant que les questions relatives au processus de modernisation ont fait l'objet de dialogues bilatéraux entre le Japon et les pays arabes. Le présent dialogue ne fournira pas seulement une occasion de procéder à un examen global de ces questions, mais je suis certaine que beaucoup d'idées nouvelles sur ces questions se dégageront des débats.

Je crois savoir que parmi les thèmes majeurs de ce dialogue figureront : Le rôle de l'éducation dans la modernisation et la diversité culturelle et la mondialisation.

A ce propos, il y a deux aspects particuliers dont j'aimerais souligner toute la signification. Tout d'abord, il est très important de discuter du rôle de l'éducation dans le processus de modernisation. Ensuite, il est d'une importance capitale de discuter de la diversité culturelle et des orientations en vue d'un dialogue pratique visant à promouvoir les objectifs communs du Japon et des pays arabes.

L'expérience que nous avons acquise au Japon nous permet de déclarer sans hésiter que l'éducation a un rôle extrêmement important à jouer dans la modernisation. En particulier, la généralisation de l'égalité des chances dans le domaine de l'éducation peut avoir un impact énorme sur la modernisation d'un pays en élevant le niveau de tous ses habitants. C'est pourquoi j'estime qu'il est très important que, au cours du dialogue qui va s'ouvrir, les expériences historiques du Japon pour la création et le développement de son système éducatif soient examinées dans le contexte de la situation qui prévalait à l'époque au Japon.

En ce qui concerne la diversité culturelle, on se rend compte que l'uniformité culturelle est un problème que vient exacerber actuellement le rythme très rapide de la mondialisation. Cependant, les tentatives visant à préserver la diversité culturelle par les seuls moyens de l'exclusion et d'autres mesures passives sont extrêmement

contestables. La tâche qui s'impose vraiment à nous aujourd'hui est de renouveler notre conscience de la diversité des cultures et de comprendre et de respecter les autres cultures. A cette fin, il faut promouvoir la compréhension mutuelle par des échanges culturels et prendre des mesures pour la coexistence et la symbiose de cultures différentes. La tâche que le Japon et la région arabe devront s'assigner à l'avenir sera de promouvoir les échanges culturels tout en déterminant la marche à suivre pour préserver la diversité culturelle.

A la conférence internationale pour le « dialogue des civilisations », qui s'est tenue à l'Université des Nations Unies à Tokyo en juillet 2001, les participants avaient discuté de la définition du mot « dialogue ». L'une des leçons de cette conférence a été que nous n'avons nul besoin de nous sentir menacés par l'« altérité » à la simple condition de renoncer aux préjugés et aux stéréotypes et d'aller de l'avant dans le dialogue. Dans ces conditions, l'« altérité » est source d'enrichissement pour le monde. Telle est en tout cas ma conviction personnelle.

J'espère sincèrement que ce dialogue entre le Japon et la région arabe marquera le départ d'une phase nouvelle et plus élevée dans la coopération et les échanges interrégionaux entre nos pays. J'attends avec le plus vif intérêt les résultats de vos débats et j'espère que ceux-ci fourniront une occasion de renforcer les liens entre les deux régions.

Je vous remercie.

Discours d'ouverture

S. Exc. M. Musa Bin Jaafar Bin Hassan
Ambassadeur,
Délégué permanent du Sultanat d'Oman
auprès de l'UNESCO,
Président du Groupe arabe auprès de l'UNESCO

Monsieur Koïchiro Matsuura, Directeur général de l'UNESCO,
Madame Atsuko Toyama, ancien Ministre de la culture du Japon,
Monsieur Ghassan Salamé ancien Ministre de la culture du Liban,
Monsieur Teiichi Sato, Ambassadeur, Délégué permanent du Japon
auprès de l'UNESCO,
Messieurs les ambassadeurs et distingués invités - scientifiques, experts et artistes,
Mesdames et Messieurs,

J'ai le plaisir, au nom du Groupe arabe, de vous souhaiter la bienvenue et de vous remercier de votre participation au symposium sur le dialogue arabo-japonais, organisé par le Groupe arabe dans le cadre du Plan de développement de la culture arabe, en collaboration avec la délégation permanente du Japon auprès de l'UNESCO, sous l'égide et avec le soutien de l'UNESCO. Cette institution, illustre s'il en est, fondée au sein du système des Nations Unies pour faire avancer la cause des idées et de la connaissance, s'emploie aussi à faire ressortir, dans les grands courants de la pensée humaine, les points de rencontre et les expériences, et de servir la tolérance et la paix. Je dis les points de rencontre et non de ressemblance car la force de la pensée humaine réside en sa diversité. Et, dans cette diversité, nous trouvons les points de rencontre entre les hommes, des points utiles à toutes les sociétés et à toutes les nations.

Nous ne pourrions atteindre les sociétés du savoir que par l'ouverture sur l'Autre, l'amour de l'Autre et la prise en compte de ses expériences afin qu'elles soient utiles à tous.

Comment pourrions-nous acquérir le savoir s'il nous inspire de la crainte ? La peur est l'ennemie de la connaissance et je ne peux ici que rappeler les paroles du prophète Mohammad - qu'il soit béni ! - sur la quête nécessaire du savoir où qu'il soit, fût-ce aux confins de la terre, chez les peuples les plus lointains à cette époque : « Recherchez le savoir jusqu'en Chine ! »

Mesdames et Messieurs,

Notre dialogue de ce jour a pour particularité qu'il réunit deux interlocuteurs que rien n'oppose et dont aucun malentendu historique n'assombrit les perspectives. L'histoire ancienne ou récente n'atteste en effet d'aucun différend entre eux. S'il est vrai que la géographie les éloigne, ils partagent un seul et même continent. À cet égard, je rappelle que le Monde arabe s'étend sur deux continents, l'Asie et l'Afrique,

et qu'il est l'un des grands voisins de l'Europe, si présente. Malgré l'éloignement géographique, le dialogue n'a jamais cessé grâce aux nations et aux peuples du continent asiatique. À travers les nations et les civilisations jalonnant les continents, les grands voyageurs, les commerçants et les navigateurs n'ont jamais cessé de se déplacer, mêlant à leurs marchandises et équipements, les idées. Mieux que quiconque, ils connaissaient l'importance de la communication entre les cultures, les civilisations et les peuples. C'est d'ailleurs grâce à cette continuité que les Arabes ont pu jouer ce rôle historique, transmettant les connaissances et la philosophie grecques ainsi que les expériences et les savoir-faire anciens des cultures asiatiques de l'Inde, de la Chine et de la Perse, en les enrichissant. Ils ont ainsi été le pont qui a permis à ces cultures d'atteindre l'Europe, puis le monde. S'ils ont rempli ce rôle insigne c'est parce qu'ils étaient sûrs d'eux et qu'ils ont recherché le savoir avec une grande ouverture d'esprit et une conscience humaniste incontestable. Or nous avons plus besoin que jamais de cette ouverture sur des expériences réussies dans le monde si nous voulons approfondir notre culture et la rendre plus créatrice.

Mesdames et Messieurs,

Permettez-moi de vous faire part de mes observations personnelles, de ce que j'ai vu au Japon lors d'un voyage par mer organisé par l'UNESCO en 1990-1991 dans le cadre de l'Etude exhaustive sur les routes de la soie. Grand honneur pour mon pays, ce voyage culturel et scientifique a eu lieu à bord du vaisseau omanais *Falak as-salama (L'astre de la paix)* qui, appareillant de Venise, en Italie, a rallié Osaka au Japon en passant par des ports européens, arabes et asiatiques. Un parcours qui a mis en lumière les liens entre les civilisations, les cultures et les peuples à toutes les époques. Au Japon, nous avons constaté une relation étroite entre tradition et modernité, une relation qui n'est pas artificielle mais spontanée et qui procède de la conviction profonde que l'homme doit aborder le monde d'aujourd'hui en puisant dans ses racines et en les préservant. Le musée de Hakata enseigne que la civilisation japonaise a toujours eu des liens avec le reste du monde par la culture et les arts, de sorte que l'image que l'on se fait du Japon à l'extérieur de ce pays commence à s'estomper; à savoir l'image d'une société industrielle et matérialiste créée par le succès des produits de l'industrie japonaise sur tous les marchés mondiaux. Et voici Kyoto et Nara où cette image disparaît totalement et où apparaît une nation ancienne prenant sa juste place dans le monde des idées, de la contemplation et de l'authenticité.

Une réussite qui n'aurait pas été si éclatante sans l'importance attachée au travail et à l'authenticité car les idées et les rêves ne se réalisent que lorsqu'on croit au travail.

Mesdames et Messieurs,

La paix est l'objectif véritable de toute civilisation humaine. Grâce à elle, on peut vivre, être heureux, créer et produire des richesses pour soi et pour autrui. C'est pour atteindre cet objectif qu'a été créée l'UNESCO car une paix édifiée sur de simples accords économiques et politiques entre les gouvernements n'incite pas les peuples à respecter collectivement des engagements, dans la constance et la

sincérité. Il fallait donc que la paix se fonde sur la solidarité intellectuelle et morale entre les hommes. « La paix, la justice et la parole de Dieu doivent être données et non vendues au peuple », a dit un sage.

Mesdames et Messieurs,

Il me plaît ici de remercier sincèrement le Directeur général de l'UNESCO, M. Koïchiro Matsuura, d'avoir bien voulu participer à ce symposium qui est le premier du genre, au Siège de l'UNESCO, et d'avoir sans cesse soutenu le dialogue interculturel.

Mes remerciements vont aussi à M. Teiichi Sato, Ambassadeur et Délégué permanent du Japon auprès de l'UNESCO et à ses collaborateurs de la délégation permanente qui se sont dévoués pour que ce projet aboutisse, à M. Mounir Bouchenaki, Sous-Directeur général pour la culture et Mme Katerina Stenou et ses collaborateurs du Secrétariat, qui n'ont ménagé aucun effort pour préparer ce symposium. Nous leur devons gratitude et estime. Et je n'oublierai pas de saluer M. Abdubrazzak Al-Nafisi, Ambassadeur et Délégué permanent du Koweït auprès de l'UNESCO, Président du Comité consultatif du « Plan Arabia », ainsi que les membres de ce Comité qui ont assuré le succès du symposium.

Avant de conclure, je voudrais évoquer un genre poétique très prisé au Japon et qui a fait la renommée de ce pays dans le monde, à savoir le *Haikai* ou le *Haiku*, dont le secret réside dans la concision. En quelques mots, il s'élève à des dimensions et brosse des visions étonnantes. D'ailleurs, les grands spécialistes de l'éloquence arabe ne disent pas autre chose : « Le meilleur des discours est le plus concis et précis ».

J'espère donc avoir été fidèle à ce précepte.

Merci beaucoup.

Discours d'ouverture

S. Exc. M. Teiichi Sato
Ambassadeur extraordinaire
et plénipotentiaire
Délégué permanent du Japon
auprès de l'UNESCO

Monsieur le Directeur général,
Monsieur Bin Hassan, Ambassadeur d'Oman,
Monsieur Al-Nafisi, Ambassadeur du Koweït,
Madame Toyama, ancienne Ministre de l'éducation, de la culture,
des sports, de la science et de la technologie du Japon,
Excellences,
Mesdames et Messieurs,

C'est pour moi un grand plaisir de prendre part à ce dialogue avec d'éminents orateurs venus du Japon, du Monde arabe et de l'Europe, ainsi qu'avec des collègues travaillant à l'UNESCO. C'est une occasion particulièrement bienvenue de procéder à un examen transculturel et interdisciplinaire d'un sujet qui est désormais très cher à nos cœurs, celui de la diversité culturelle et de la mondialisation. Nous en sommes redevables notamment aux encouragements constants des présidents passés et présent du Groupe arabe à l'UNESCO et à la compétence de Mme Katerina Stenou et de ses collaborateurs. Je tiens à leur exprimer ma sincère gratitude ainsi qu'à tous les autres qui ont concouru à la préparation de cette réunion.

Je voudrais prendre seulement quelques instants pour partager avec vous quelques idées sur la façon dont nous pourrions aborder utilement ce sujet, compte tenu de notre ordre du jour et dans le souci de mettre les choses en perspective.

Il me semble que, lorsque nous envisageons la diversité culturelle, il nous faut avant tout bien comprendre que c'est grâce à un processus dynamique que celle-ci a été et continuera à être préservée. En considérant dans une optique statique la situation qui nous entoure, nous risquons d'aboutir à une conclusion trop étroite, à savoir que la diversité culturelle devrait être protégée. A mon sens, la conception dynamique nous permettra de trouver une meilleure solution, à savoir qu'il convient plutôt de promouvoir la diversité culturelle que de la protéger; et que le facteur le plus puissant de cette promotion est l'interaction des cultures. Celles-ci interagissent en effet, elles donnent et elles prennent, elles se fondent et elles se développent. C'est par ce processus dynamique, qui fait partie intégrante de ce que nous appelons « mondialisation », que des sources nouvelles de diversité font leur apparition.

L'histoire en est la meilleure preuve. A notre première session, nous comparerons les processus de modernisation au Japon et dans le Monde arabe. Dans ces processus, il est clair que nous avons les uns et les autres préservé ce qui fait le caractère unique de nos cultures et que, en même temps, par les échanges

et l'intégration avec le reste du monde, nos cultures ont aussi évolué pour produire quelque chose de nouveau. En fait, c'est ce que l'on peut dire également de l'Europe et, d'ailleurs, de toutes les autres régions.

Lorsque nous parlons de cultures, nous avons souvent à l'esprit ce qui est né du sol même de nos nations. Or, des cultures peuvent aussi être communes à des régions entières, à un continent, voire au monde entier. Peut-être est-il plus juste de les qualifier de « civilisations » dès que leur champ est suffisamment étendu. La question principale que nous devons alors aborder à la deuxième session sera de savoir si la mondialisation favorise plutôt les cultures prises séparément ou si elle tend à assumer la force intégratrice des civilisations. L'hypothèse que je voudrais vous soumettre est que les deux sont nécessaires et qu'il s'agit en fait des deux faces d'une même monnaie.

Une autre question importante à laquelle nous devons réfléchir est de savoir si la culture est quelque chose qu'il vaut mieux laisser à l'individu ou à la communauté, ou bien s'il s'agit d'un terrain où l'Etat ou la communauté internationale auraient leur place. On sait que, dans de nombreux pays, il existe une politique nationale de la culture et que l'on compte déjà dans ce domaine un certain nombre de conventions internationales. On nous demande maintenant de quelle manière nous voulons traiter de la diversité culturelle.

Dans ce symposium, et en particulier à la dernière session, nous prendrons pour base des études régionales et des analyses historiques afin d'explorer des approches novatrices du dialogue interculturel. J'espère, pour ma part, que les débats de ce symposium apporteront des idées nouvelles et fécondes qui nous permettront d'aller de l'avant et, en particulier, de faire progresser le programme de l'UNESCO pour la diversité culturelle.

Je vous remercie.

Première session

Partage d'expériences :
la modernisation
au Japon
et dans le Monde arabe

Introduction

La comparaison entre la modernisation au Japon et celle que l'on a pu observer au XIX^e siècle dans certains pays arabes (l'Égypte et la Tunisie notamment) est des plus opportunes. Voilà deux expériences engagées à quelques décennies d'intervalle et semblables à bien des égards, mais dont l'une atteint ses buts, alors que l'autre les manque. L'une comme l'autre étaient les héritières d'un fonds culturel classique substantiel. C'est dans la culture chinoise que l'expérience japonaise a trouvé ses matériaux ; quant aux expériences égyptienne ou tunisienne, elles s'enracinent dans le fonds commun des pays islamiques. L'une comme l'autre ont été amorcées à l'occasion de l'instauration d'un nouveau régime, dont l'objectif proclamé était de moderniser l'État et la société : la restauration Meiji (1868) au Japon, Muhammad 'Alī (1805-1848) en Égypte, et Ahmad Bey (1837-1855) en Tunisie. Dans les trois cas, le modèle était celui des pays impériaux de l'Europe de l'Ouest : les Italiens d'abord puis les Français pour l'Égypte ; la Hollande puis l'Allemagne pour le Japon. L'objectif des trois nouveaux régimes était de moderniser le pays aussi rapidement que possible pour rattraper l'avance des pays occidentaux et être en mesure de rivaliser avec eux. L'État japonais, tout comme Muhammad 'Alī quelques années auparavant, puis Ahmad Bey, créèrent des écoles scientifiques d'application, destinées pour l'essentiel à satisfaire aux besoins d'une armée moderne. C'est à cette fin que l'on s'est attaqué à la modernisation du système traditionnel de l'enseignement, à l'aide de nouveaux cadres formés en Europe de l'Ouest. Dans un cas comme dans l'autre, l'enseignement supérieur était orienté davantage vers les sciences appliquées – écoles d'ingénieurs, écoles médicales, etc. Au Japon aussi bien qu'en Égypte, on s'est efforcé de développer la langue nationale pour les besoins de l'enseignement moderne.

On pourrait multiplier les exemples qui montrent la proximité des deux expériences à leurs débuts, ce qui fait tout l'intérêt de la comparaison. Mais alors que l'expérience arabe a été brutalement interrompue, l'expérience japonaise a pu parvenir à son terme. Pourquoi ? En quoi ces expériences historiques permettent-elles de comprendre les situations contrastées que chacun peut observer aujourd'hui ? Comment une telle comparaison peut-elle aider à penser le développement scientifique et technique des pays du Sud ? Telles sont, à gros traits, les questions auxquelles les orateurs de la première session tentent de répondre. Plus précisément, un certain nombre d'éléments, exogènes aussi bien qu'endogènes, sont soumis ici à l'examen afin de structurer et d'alimenter cette étude comparative.

Il s'agit en premier lieu de revenir sur la situation historique au début du XIX^e siècle, à savoir l'époque d'Edo au Japon et la période ottomano-mamelouke dans les pays arabes. L'étude comparée du système éducatif, de l'introduction des nouveaux savoirs scientifiques et des nouvelles techniques, des communautés intellectuelles et scientifiques, du développement de l'urbanisation et de l'industrie, ou encore du rôle et de l'organisation de l'État, éclaire les contraintes historiques et les défis rencontrés dans chaque cas. On verra qu'au-delà de similitudes réelles, apparaissent aussi sur ces questions des différences importantes qui distinguent la situation du Japon et celle des pays arabes.

En second lieu, et c'est un point souvent négligé mais qui, comme le soulignent la plupart des contributions qui suivent, revêt ici une importance déterminante, est abordée la situation géopolitique à la même période, notamment la proximité et ou l'éloignement des routes des empires coloniaux. Le Japon comme certains pays arabes (en particulier l'Égypte et la Tunisie) sont en effet été l'objet, au XIX^e siècle, d'interventions militaires de la part des pays occidentaux. Mais les conséquences de ces interventions n'ont alors ni la même portée, ni la même extension. Une raison essentielle de cette différence est la position géographique et l'importance stratégique de ces pays dans le nouveau système commercial et militaire mis en place par les empires coloniaux. C'est dans cette perspective que sont évoquées : l'expédition française en Égypte (1798-1801), suivie d'une tentative anglaise en 1807, avant l'occupation militaire britannique en 1882 ; la situation similaire de la Tunisie, occupée définitivement par la France en 1881 ; l'intervention américaine au Japon en 1853-1854, qui aboutit à rompre l'isolement du Japon. Mais tout aussi importants que ces interventions militaires sont les traités commerciaux et financiers inégaux imposés par les puissances coloniales, et leur impact sur les systèmes économiques dans chaque cas.

En troisième lieu, il s'agit de comparer plus spécifiquement les systèmes d'éducation, leurs formations et leurs développements, l'enseignement supérieur et ses liens avec la recherche, les relations de celle-ci à l'économie, etc. Dans les pays arabes comme au Japon, moderniser a signifié fondamentalement s'ouvrir à l'Europe de l'Ouest, en adopter le système éducatif, la nouvelle science et la nouvelle technologie, faire appel aux spécialistes européens pour atteindre ces buts (les saint-simoniens en Égypte, par exemple), ou encore envoyer des missions en Europe pour se former aux sciences et aux techniques européennes. Dans les deux cas toutefois, on prend soin d'élaborer une langue scientifique en arabe ou en japonais, comme pour mieux naturaliser les nouveaux savoirs¹. Pour mesurer la marche de cette modernisation scientifique, il est ainsi nécessaire de répondre à plusieurs questions et de comparer le Japon et les pays arabes sur des points tels que :

- l'intérêt porté à la recherche scientifique comme telle, les institutions de recherche et leurs rapports avec les universités ainsi qu'avec l'industrie naissante ;
- la formation d'une communauté scientifique, avec ses thèmes propres de recherche ;
- l'héritage scientifique et sa mobilisation pour fonder les traditions nationales de recherche ;
- le développement de la langue nationale comme langue de la science.

Enfin, il faut rendre compte des obstacles structurels à la modernisation, qui ne sont pas seulement matériels, mais aussi culturels. Outre les obstacles dressés par la situation économique et politique, doivent donc être également comparés dans

1. Une étude comparative portant sur l'élaboration d'une langue scientifique moderne au XIX^e siècle au Japon, en Chine et au Moyen-Orient a précisément fait l'objet d'une publication récente : *Traduire, transposer, naturaliser. La formation d'une langue scientifique moderne hors des frontières de l'Europe au XIX^e siècle*, dir. Pascal Crozet & Annick Horiuchi, L'Harmattan (Paris, 2004).

chaque cas le rôle des systèmes idéologiques traditionnels (religieux, légaux...) dans l'acceptation ou le refus de modèles différents, ainsi que leur capacité à se modifier et à s'adapter aux nouveaux modèles nés et développés ailleurs. Rappelons que, de ce point de vue, les situations historiques du Japon et des pays arabes sont fort différentes dans la mesure où ces derniers ont avec l'Europe une très longue histoire commune, particulièrement chargée (culture et patrimoine scientifique communs, relations permanentes, conflits endémiques, croisades, Espagne, colonisation, etc.).

Tels sont les quelques thèmes principaux abordés par les différents contributeurs à cette session, chaque exposé privilégiant un angle d'attaque qui lui est propre. L'analyse comparée des expériences arabe et japonaise permet de toute évidence d'apprécier, de façon différentielle, l'importance des facteurs qui régissent les processus de modernisation. Elle permet ainsi de mieux comprendre le monde d'hier en suggérant des voies pour agir sur celui d'aujourd'hui : tels sont bien les enjeux qui président aux textes dont les résumés sont proposés ci-après.

Modernisation et traditions nationales de recherche scientifique

Résumé partiel de l'intervention de Roshdi Rashed
Directeur émérite de recherche au Centre National
de la Recherche Scientifique, (CNRS), Paris, France
Modérateur de la première session

La modernisation sociale et économique est synonyme, aujourd'hui plus encore qu'à aucun moment de l'histoire, de fonder une société établie sur la connaissance scientifique et technologique. Il s'agit donc de prime abord d'éduquer, d'inventer, d'innover, de chercher ; et de fonder les institutions spécialisées pour rendre toutes ces tâches possibles. La réalisation de ces transformations dépend assurément de la capacité économique, du capital disponible, mais aussi de la vision politique des États. Elle dépend également des situations effectives de la communauté des savants, de la structure de celle-ci, et de sa capacité de mobilisation. C'est sur ce dernier point seulement que porte ce bref exposé – l'histoire de cette communauté des savants aide en effet à comprendre la situation dans laquelle elle se trouve aujourd'hui, et les obstacles auxquels elle se heurte – qui commencera donc par rappeler rapidement l'histoire de cette communauté dans l'un des pays représentant le Monde arabe ; indiquera quand la comparaison avec le Japon est légitime et lorsqu'elle cesse de l'être et terminera par une photographie rapide de cette communauté telle qu'elle est aujourd'hui et par quelques indications d'une coopération possible arabo-japonaise.

I • On admettra aisément qu'un assemblage de scientifiques, quel que soit leur nombre et celui des institutions dans lesquelles ils exercent, ne forme pas nécessairement une cité scientifique, encore moins une communauté scientifique. Pour citer Rousseau, « c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association ». Cette distinction n'est pas une simple affirmation spéculative, mais le premier invariant que permet d'identifier une étude de l'histoire des sciences. Qu'il s'agisse de la science ancienne, de la science classique, de la science moderne ou de la science contemporaine, on constate qu'un assemblage de savants n'a jamais constitué une communauté. Le second invariant de cette lecture historique est que l'existence même d'une communauté scientifique est directement liée à une tradition endogène de recherche scientifique, c'est-à-dire à une tradition nationale, avec ses institutions, ses thèmes propres de recherche, son style, etc. Sans cette tradition nationale, il ne reste qu'une masse de scientifiques, un agglomérat de techniciens, etc., de formation aussi hétérogène que disparate. Quant à cette tradition nationale de recherche, elle est aisément repérable aux noms des savants, aux titres de leurs œuvres, aux thèmes qu'ils ont pu développer en propre, aux innovations théoriques et techniques qu'ils ont promues. Anciens et actuels, les exemples abondent qui tous vont en ce sens. Que l'on pense simplement à Alexandrie et à son Museum au IV^e siècle avant notre ère ; à Bagdad et à sa Maison de la Sagesse au IX^e siècle ; aux Académies Royales au XVII^e siècle ; aux grandes organisations de recherche à présent. Tout le problème du développement scientifique réside dans le pouvoir de créer une telle tradition

nationale de recherche, facteur de l'intégration des groupes de savants et de la construction d'une communauté scientifique.

Mais ces leçons de l'histoire des sciences, ces invariants historiques, ne sont pas les seuls ; il y en a bien d'autres, dont quelques uns semblent répondre aux préoccupations qui sont les nôtres.

- 1•Quelle que soit la science – ancienne, classique, moderne ou contemporaine – celle-ci n'a pu s'établir ni se développer sans que soient au préalable remplies trois conditions : la création des institutions qui lui sont propres ; la professionnalisation du métier de savant, ensuite ; l'application de la science, enfin. Même si ces termes – institutions, professionnalisation, application – ne revêtent pas le même sens selon les différentes étapes, ils doivent être là et dépendent du pouvoir politique et économique – qu'il s'agisse du roi Ptolémée, du Calife al-Ma'mūn, de l'Empereur Frédéric II, du Roi Soleil, de Staline ou de Kennedy – ainsi que des élites économiques et militaires.
- 2•Il y a eu des cultures et des sociétés mieux préparées que d'autres à accueillir et, *a fortiori*, à s'approprier la science moderne. Il s'agit notamment des sociétés héritières d'une longue histoire en science classique (les pays islamiques, l'Inde, la Chine par exemple). Mais cette potentialité demeure vaine et sans avenir si elle n'est pas l'objet d'une réactivation forte, systématique et délibérée.
- 3•Qu'il s'agisse de la science ancienne, classique, moderne ou contemporaine, on observe à chaque fois des centres et des périphéries, mais jamais une égalité dans le développement. Il s'agit là encore du gage d'un lointain avenir.
- 4•Jamais la science n'a été un objet qu'on transporte d'une société à une autre – par traduction, par importation de savants, etc. – sans qu'ait été auparavant créée l'infrastructure indispensable à son accueil, où figure au premier plan la communauté scientifique. Jamais une société ne s'est appropriée la science sans qu'elle ait elle-même ses propres traditions de recherche, ou qu'elle fasse activement partie d'une tradition régionale.

Il•Venons-en maintenant aux expériences historiques de modernisation scientifique dans les pays arabes au XIX^e siècle, expériences qui peuvent parfaitement être comparées à celle qu'a connue le Japon à la même époque. Trois d'entre elles méritent d'ailleurs d'être examinées dans le détail : Égypte, Tunisie, Liban-Syrie. Cette étude se borne à l'expérience égyptienne, qu'elle décrit très brièvement, et qui sera, comme les autres, détaillée par les autres conférenciers.

La première tentative de moderniser l'Égypte a eu lieu alors qu'elle sortait de ce qu'on peut appeler « les moyen-âges ottoman et mamelouk ». Il s'agissait en effet d'une tentative de modernisation économique, militaire et scientifique. C'est à ce moment, comme au Japon quelques décennies plus tard, que le nouvel État, pour des raisons stratégiques, militaires et économiques, décide d'importer la science moderne, c'est-à-dire la science et la technologie européennes du XIX^e siècle. L'histoire de ce mouvement sera retracée par Pascal Crozet.

La comparaison entre le Japon et l'Égypte se fait évidemment pour cette période et pour celle-ci seulement. Pour les deux pays, la modernisation a été engagée à l'occasion de l'instauration d'un nouveau régime, dont l'objectif proclamé

était de moderniser l'État et la société : le Meiji (1868-1912) au Japon et Muhammad 'Alī (1805-1848, et même encore jusqu'en 1882) en Égypte. Dans les deux cas le modèle était celui des pays impériaux de l'Europe de l'Ouest : les Italiens d'abord, puis les Français, pour l'Égypte ; la Hollande puis l'Allemagne pour le Japon. L'objectif des deux nouveaux régimes était de moderniser le pays aussi rapidement que possible pour rattraper l'avance des pays occidentaux et être en mesure de rivaliser avec eux. La tentative de Muhammad 'Alī a été contenue par la force des armes (françaises et anglaises). Le Japon quant à lui avait l'avantage d'être loin des routes stratégiques de l'époque. Aussi a-t-il pu créer une tradition nationale de recherche et l'intégrer au système de production, avant la fin du XIX^e siècle et surtout au début du XX^e siècle, c'est-à-dire qu'il a réussi à former une communauté scientifique consciente d'exister et d'être distincte des autres (que l'on pense, par exemple, à l'Université de Tokyo en mathématiques et à celle de Kyoto en physique...). C'est précisément ce que Shigeru Nakayama appelle avec raison « un miracle ». Alors qu'en Égypte, tel n'était pas le cas. Bien plus, l'occupation britannique y a donné un coup d'arrêt à l'éducation en général et à celle des sciences en particulier. C'est ici la frontière de toute comparaison possible entre l'expérience arabe et celle du Japon.

Le projet de modernisation dans les pays arabes sera repris lorsque le mouvement national renaît de ses cendres. Ainsi en Égypte il a fallu attendre la fin de la première guerre mondiale. Mais on entre dans une autre période où les obstacles se multiplient devant toutes les tentatives de rattrapage, obstacles externes aussi bien qu'internes. D'abord, le retard accumulé entre 1882 et 1930, si ce n'est davantage. Il y avait aussi la structure économique coloniale encore présente et la faiblesse de l'industrialisation, et donc aussi de la demande en sciences. Enfin, et ce n'est pas le moindre obstacle, la nouvelle science du XX^e siècle, avec son nouvel esprit, c'est-à-dire une science dont les objets sont, pour reprendre l'expression de Gaston Bachelard, « phénoméno-techniques », avec les exigences financières et humaines que cela implique. L'absence d'une tradition nationale de recherche et d'une véritable communauté scientifique constituait aussi un handicap, auquel s'ajoutait une conception dominante des hommes politiques qui identifie science et produits technologiques de la science. Cette conception pragmatique a souvent abouti à des politiques scientifiques par avance vouées à l'échec, qui débouchent sur une marginalisation de la science et des savants. Bien des savants, parfois d'une stature internationale, se sont trouvés ainsi condamnés à l'isolement. L'effet de cet isolement peut être qualifié de façon quelque peu paradoxale : c'est le produit d'un excès d'originalité qui tient à l'absence d'une tradition nationale de recherche. Ainsi, formés dans les pays européens, ces savants une fois revenus dans leur pays d'origine, ou bien continuaient à travailler sur le thème de leur recherche initiale ou sur un thème voisin, ou bien optaient pour des thèmes marginaux au regard de ceux, prioritaires, de la recherche avancée. C'est l'isolement et la marginalisation. Pour tout dire, il s'agit d'une recherche marginale, ou subordonnée à celle qui a cours dans les métropoles. La structure scientifique était en quelque sorte analogue à celle de l'économie et de la politique.

III•Revenons très rapidement à la situation présente qui est celle de la population scientifique des pays arabes, pour en tracer le portrait, à très grandes lignes.

Commençons par quelques chiffres empruntés à des statistiques des années 1995-96. Il existe plus de 175 universités arabes ; 1000 institutions de grandeur et d'importance variables, qui s'occupent de recherche scientifique ; entre 12 et 15 millions d'adultes (plus de 21 ans) diplômés des universités ; environ 700 000 ingénieurs, etc. Si donc on considère les seuls chiffres, on a entre 8 % et 10 % de la population adulte qui sont diplômés de l'Université ; de 30 % à 40 % de ceux-ci le sont en sciences pures et appliquées. Il s'agit là d'une proportion respectable, si on la compare à celle des États Unis, qui est de 20 %. On pourrait invoquer bien d'autres chiffres, qui montrent qu'il y a un capital humain considérable, susceptible de constituer une infrastructure scientifique, voire une organisation scientifique.

Si maintenant l'on en vient à la communauté des chercheurs scientifiques, le portrait n'est plus le même. En 1995 le nombre des chercheurs, toutes disciplines confondues, est de 50 000 environ. L'estimation en l'an 2000 est de 60 000. Ce chiffre comprend le nombre des professeurs d'Université ayant obtenu leur doctorat. À côté de ce chiffre, rappelons-en un autre, celui des chercheurs immigrés en Europe et aux États-Unis, que l'on estime en 2000 à 36 000. Voici donc quelques données chiffrées qui contribuent au portrait. Mais arrêtons-nous à ce chiffre de 50 000 chercheurs en 1995, et examinons leur répartition et leurs publications.

Tableau I : Estimation du nombre des chercheurs potentiels et de leur productivité (1995)¹

Pays	S & T Phd Cadre académique 1990/1 (A-1)	S & T Phd Cadre académique 1995/6 (A-2)	Économie et management Cadre académique 1995/6 (B)	Publications en 1995 (C)	C/[A-2]
Algérie	2 948	8 180	474	311	0.038
Bahrein	155	250	4	80	0.320
Égypte	17 352	18 222	1 112	2 242	0.123
Irak	1 817	4 123	1 252	94	0.023
Jordanie	789	445	102	312	0.701
Koweït	355	1 419	386	360	0.254
Liban	733	1 180	362	108	0.092
Libye	481	102	18	53	0.520
Maroc	1 183	2 045	90	597	0.292
Oman	174	214	12	103	0.481
Palestine	197	299	52	16	0.054
Qatar	117	149	28	59	0.396
Arabie Saoudite	2 414	2 676	348	1 575	0.589
Soudan	551	1 032	84	100	0.097
Syrie	1 395	2 230	176	88	0.039
Tunisie	1 056	1 480	160	342	0.231
Émirats arabes unis	172	269	52	177	0.658
Yemen	255	286	63	22	0.077
Total	32 144	44 601	4 775	6 652	0.149

1. Sources : Colonne A-1 : Tableau 61, Suhbi Qasem, Higher Education Systems in the Arab States : Development of Science and Technology Indicators, 1995, Bureau de l'UNESCO du Caire ; Colonne A-2 et B : Tableau 61, Suhbi Qasem, Higher Education Systems in the Arab States : Development of Science and Technology Indicators, 1998, Bureau de l'UNESCO du Caire ; Colonne C : Index des Citations, Institute of Scientific Information, Philadelphie.

Ces chiffres, ainsi que d'autres, montrent que la communauté scientifique arabe est déjà considérable, et qu'il existe une population importante pour lui constituer un environnement (ces 12 à 15 millions de diplômés).

Ce capital humain est également mobile et répond promptement et efficacement à l'incitation. Les chercheurs se déplacent souvent d'une université à l'autre, que ce soit à l'intérieur d'un même pays ou à l'extérieur. Liée à cette mobilité, on observe une tendance à entreprendre des recherches communes avec d'autres nationaux ou à l'étranger.

Mais il reste que les différents domaines de recherche, notamment les plus récents, ne sont pas également couverts. Ainsi, si on considère les publications scientifiques en Égypte, on trouve que 25 % se font en chimie, discipline largement dominante ; 26 % en biologie y compris les sciences médicales ; 14 % en astronomie et physique ; 14 % en sciences de l'ingénieur, alors qu'en mathématiques on ne dépasse pas 5 %.

Reste à considérer l'efficacité de cette communauté.

Réseaux de coopération scientifique et technologique

L'efficacité d'une communauté scientifique peut s'estimer grâce à plusieurs indicateurs, parmi lesquels le nombre et la qualité des publications, la participation aux réseaux internationaux de recherche, la participation au développement économique et social, etc. Bien sûr, si on veut parler de la qualité, il faudrait une enquête spéciale menée par des experts dans les différents domaines. L'index des citations est un pauvre indice, auquel on doit recourir, faute de telles enquêtes. Les tableaux suivants donnent une approximation chiffrée.

Tableau 2 : Publications scientifiques et techniques (1995)

Pays	Total des publications	Publications référencées	Publications locales	Publications jointes	[Local]/[Joint]
Algérie	361	328	101	227	0.4
Bahrein	114	106	77	29	2.7
Égypte	2 242	1 999	1 414	585	2.4
Irak	129	114	80	34	2.4
Jordanie	312	266	171	95	1.8
Koweït	358	290	117	173	0.7
Liban	108	75	43	32	1.3
Libye	71	58	23	35	0.7
Mauritanie	9	9	0	9	0
Maroc	607	536	141	395	0.4
Oman	103	83	47	36	1.2
Palestine	20	20	9	11	1.2
Qatar	85	67	32	36	0.9
Arabie Saoudite	1 575	1 240	946	294	3.2
Somalie	6	6	0	6	0
Soudan	125	112	38	74	0.5
Syrie	141	134	53	83	0.7
Tunisie	342	293	147	146	1
Émirats arabes unis	177	137	72	65	1.5
Yemen	36	32	4	28	0.1
Total		5 905	3 515	2 393	1.5

On note que les chercheurs du Maghreb sont les plus actifs sur le plan de la collaboration internationale.

Regardons de plus près.

Tableau 3 : Collaboration entre chercheurs des pays arabes et le reste du monde (1995)

Pays	Publications jointes	Organismes Multinationaux	Inter Arabe	Tiers monde	Europe de l'Est	OCDE moins USA	USA
Algérie	227	8	3	0	3	181	6
Bahrein	29	6	3	5	2	9	2
Égypte	585	49	123	6	11	213	154
Irak	34	0	12	1	2	15	5
Jordanie	95	12	18	4	1	35	23
Koweït	173	17	26	14	3	70	25
Liban	32	4	1	0	1	13	14
Libye	35	4	7	0	6	14	2
Mauritanie	9	2	1	0	0	5	0
Maroc	395	7	2	1	2	346	29
Oman	36	2	4	8	1	16	4
Palestine	11	0	2	0	0	4	4
Qatar	36	0	25	1	0	4	6
Arabie Saoudite	294	0	79	14	0	115	72
Somalie	6	0	0	0	0	6	
Soudan	74	0	11	3	1	48	10
Syrie	83*	30	2	0	6	39	5
Tunisie	146	7	3	0	2	122	10
Émirats arabes unis	65	0	25	3	1	24	12
Yemen	28	2	8	1	0	13	4
Total	2 393	150	355	61	42	1 292	386
%	100**	6,3	14,8***	2,6	1,8	54	16,1

Chaque nombre dans la colonne doit être divisé par deux, puisque chaque article joint entre deux pays arabes est compté séparément pour chaque pays. Le total de 2 393 devrait être diminué de la moitié de 355, c'est-à-dire de 178. Ces corrections n'ont pas été faites dans le tableau.

- On remarque que la collaboration entre Arabes est assez faible, puisque les publications conjointes ne dépassent pas les 7,4 %, alors qu'elles sont de 54 % avec les pays de l'OCDE, États-Unis exclus, et de 16,1 % avec les États-Unis.
- Un faible collaboration régionale. Alors que les chercheurs du Maghreb collaborent massivement avec leurs collègues étrangers (69 % des publications pour les Algériens, 74 % pour les Marocains et 64 % pour les

* Des 81 publications jointes de Syrie, 30 sont le résultat de l'activité de l'IRCADA. Elles sont comptabilisées dans la colonne des organisations multi-nationales.

** Non corrigé (compté deux fois avec les pays arabes).

*** Chaque article joint avec le monde arabe est compté deux fois : une fois pour chacun des pays participants. Ainsi les 14.8 % devraient être divisés par 2 et remplacés par 7.4 %.

- Tunisiens), la collaboration inter-Maghreb est très faible. Ainsi, sur un total de 1 264 publications par les chercheurs maghrébins, 804 sont conjointes avec les chercheurs étrangers, mais seulement 11 avec d'autres pays du Maghreb.
- La collaboration avec les pays de l'Europe de l'Ouest représente 70 % des publications conjointes en 1995, alors qu'avec les États-Unis, elle représente 16,1 %. Mais si l'on fait une comparaison par pays, on trouve que, à part les trois pays du Maghreb dont le partenaire principal est la France, et la Syrie qui collabore pour l'essentiel avec la France et l'Angleterre, pour tous les autres pays le partenaire principal est les États-Unis.
 - La collaboration (publication conjointe) avec les Pays de l'Est, y compris la Russie, est très faible.
 - L'image de la communauté scientifique arabe qu'offre la publication conjointe est très fragmentaire. Cela ne tient pas seulement au manque de réseaux régionaux, mais aussi à la diversité des principaux partenaires.
 - Si maintenant on considère la performance de cette communauté par comparaison avec d'autres communautés scientifiques, on aura le tableau suivant pour l'année 1995 (avec les populations de 1993).

Tableau 4 : Publications par million d'habitants (1995)

Pays	Population M. 1993	Nombre de publications	Publications par million d'habitants
Monde Arabe	270	7 139	26
Brésil	156,5	6 634	42
Chine	1 178	13 020	11
Inde	898	16 606	19
Les trois pays du Maghreb	61,4	1 250	20,4
France	57,5	48 296	840
Suisse	7,1	13 331	1 878

On constate que, même si le niveau de la recherche scientifique n'est pas élevé, la communauté scientifique arabe dispose non seulement d'un potentiel humain important, mais aussi du cadre nécessaire à la construction d'une organisation moderne pour la science et la technologie.

On peut à ce propos formuler quelques suggestions pour une future collaboration arabo-japonaise.

Une suggestion est de sortir d'une logique à la fois néfaste et inefficace d'aide ou de transfert du savoir et des technologies, au profit d'une logique d'appropriation, du travail entre partenaires (où chacun trouvera son compte à plus ou moins long terme). Il s'agit donc de promouvoir et de renforcer des réseaux de recherche entre des équipes déjà existantes et identifiées comme centres d'excellence. Ces réseaux peuvent être créés par les organisations publiques ou privées. Il existe dans les pays arabes au moins une centaine de sociétés de dimension internationale. Ces réseaux de recherche – avec le Japon notamment – garantissent à la fois une recherche dynamique et de haut niveau et la mobilité des chercheurs, tout en évitant l'écueil de *brain-drain*.

Un historien des sciences japonais

dialogue avec les Arabes

Résumé partiel de l'intervention de Shigeru Nakayama
Professeur émérite, Université Kanagawa,
Japon

Dans les pages qui suivent, Shigeru Nakayama expose à la partie arabe comment les Japonais ont mené leur modernisation, en se demandant si leur propre démarche peut s'appliquer aux pays arabes. D'autre part, en même temps, il se demande si l'effort de modernisation du Monde arabe comporte des facteurs ou des éléments qu'eux-mêmes auraient négligé, car les Japonais ne pensent pas que leur approche historique soit la seule valable.

Déplacement des centres de création scientifique et culturelle

Tout au long de l'histoire, les centres d'excellence scientifique et culturelle se sont déplacés du centre vers la périphérie. C'est ainsi que dans la tradition classique de l'astronomie mathématique, qui a largement contribué à l'émergence des sciences modernes, le centre d'excellence n'a cessé de se déplacer, passant de la Mésopotamie au monde hellénistique (y compris l'Inde du Nord-Ouest et la Syrie) aux terres d'islam et enfin à l'Europe de la Renaissance. Au cours de ces péripéties, la langue véhiculaire du savoir scientifique était plus importante que l'origine ethnique ou géographique des savants eux-mêmes. En l'occurrence, on est passé successivement de l'écriture cunéiforme au grec et au syriaque, puis à l'arabe et au persan et enfin au latin. Et la première question de l'auteur à ses collègues arabes est la suivante : que s'est-il passé lorsque la langue véhiculaire du savoir scientifique, le grec puis le syriaque, est devenue l'arabe, et par la suite le latin ?

Théorie du centre et de la périphérie

Ces déplacements par étapes successives peuvent être expliqués de la façon suivante :

1 • Les chercheurs situés au centre s'expriment bien entendu dans leur propre langue. Quant aux chercheurs et étudiants de la périphérie, c'est vers le centre qu'ils se tournent pour acquérir le savoir que celui-ci détient et produit. Pour cela, ils lisent les publications rédigées dans la langue du centre, et il leur arrive même souvent d'écrire des communications dans cette langue, mais c'est dans leur propre langue qu'ils pensent la science et le savoir. Le bilinguisme est donc la norme à la périphérie.

2 • Par contre, les chercheurs qui travaillent au centre n'ont pas à se préoccuper de ce qui se passe à la périphérie, ce qui peut entraîner un certain engourdissement de la pensée créatrice. En effet, les chercheurs et érudits du centre ne lisent que la

littérature scientifique rédigée dans leur propre langue ; ils sont donc condamnés à ignorer les idées neuves exprimées dans d'autres langues. À l'inverse, leurs collègues de la périphérie ont accès à tout ce qui se publie dans la langue du centre et dans leur propre langue. Disposant ainsi d'informations plus riches et plus variées, ils ont plus de chances d'inventer et d'innover.

3• Pour que la périphérie devienne le centre, il faut d'abord que ses chercheurs utilisent leur propre langue pour s'exprimer et publier leurs travaux, et ensuite que cette langue devienne véhiculaire pour les chercheurs d'autres groupes linguistiques. Dès lors, le nouveau centre est reconnu comme source de référence et d'information.

Le centre arabe : émergence et déclin

Dès le XII^e siècle, les érudits et chercheurs arabes ont pu s'exprimer dans leur propre langue sans avoir à se référer aux traductions d'ouvrages grecs. À l'inverse, cela faisait déjà un siècle que les Européens multipliaient les traductions en latin d'ouvrages de référence en arabe. Le monde arabe devenait ainsi la référence en matière de pensée scientifique. Nous savons aujourd'hui que la science islamique s'est développée pour l'essentiel à partir de l'astronomie mathématique héritée du monde hellénistique et enrichie d'apports proprement arabes comme l'algèbre, l'alchimie, etc.

Qu'au XV^e siècle l'islam ait été en avance sur l'Europe dans le domaine scientifique apparaît comme une évidence. Toutes les recherches effectuées depuis 50 ans confirment qu'à cette époque les clercs de l'Europe médiévale se contentaient pour l'essentiel de traduire en latin et de copier les ouvrages savants et érudits des Arabes. Mais la situation avait changé du tout au tout au XVII^e siècle, avec la révolution scientifique.

Que s'était-il donc passé ? Pour reprendre la théorie du centre et de la périphérie, on peut penser que la pensée de l'Europe du XVII^e siècle s'était enrichie de nombreux apports dont n'avait pu bénéficier le Monde arabe, comme l'engouement pour la philosophie rationaliste, la création des premières académies modernes, etc. Il faut aussi souligner le rôle des médias avec l'invention de l'imprimerie à caractères mobiles par Gutenberg. Du même coup, les clercs et les scientifiques se sont affranchis du fastidieux travail de copie et de correction des manuscrits latins, disposant ainsi de plus de temps pour la discussion et la réflexion.

La théorie des centres et la science moderne

La théorie des centres s'applique parfaitement à la science moderne : les centres de référence sont successivement l'Angleterre au XVIII^e siècle, la France au XVIII^e, l'Allemagne au XIX^e et les États-Unis au XX^e. L'auteur a essayé de montrer ailleurs comment le déplacement du centre de la recherche scientifique de pointe de l'Allemagne vers les États-Unis dans les années 1920 pouvait s'expliquer en termes linguistiques. Au début du XX^e siècle, la littérature scientifique en Allemagne se référait essentiellement à des sources en langue allemande, alors que les publications américaines faisaient appel à des sources en de nombreuses autres langues, permettant aux chercheurs d'accéder à une information beaucoup plus abondante.

La théorie des centres en Extrême-Orient

Dans la tradition scientifique extrême-orientale, la Chine n'a jamais perdu sa position centrale au cours de l'histoire. Tous les érudits et chercheurs de la région, y compris ceux de Corée, du Viêt-Nam et du Japon, ont rédigé leurs ouvrages savants en chinois classique. Si l'on applique strictement la définition du centre dans son acception linguistique, il s'agissait donc en fait de prolongements de la science chinoise plutôt que d'une science ayant choisi le chinois comme langue vernaculaire. C'est pourquoi il n'y a pas vraiment eu d'évolution au niveau des principes fondamentaux, et encore moins de révolution scientifique. Tous les chercheurs de ces pays se référaient à des principes qui ont dû être énoncés à l'époque du Christ. En dépit d'une activité scientifique régulière et soutenue, il n'y a pas eu de véritable progrès.

La tradition astronomique héritée de Guo Shoujing est un parfait exemple de ce qui se passe quand le centre devient inamovible, aboutissant à un enlèvement de la pensée scientifique. Le système astronomique élaboré par Guo et ses collaborateurs, le *Shoushi li* (Système de calcul des saisons, 1281) est d'une telle précision dans l'observation qu'il est généralement considéré comme le couronnement de toute la tradition astronomique chinoise. Guo avait notamment réussi à déterminer le temps solsticial à quelques minutes près, alors que Ibn Yunis s'était trompé de plusieurs heures et Ptolémée de plus d'une journée. Laplace, qui voyait dans Guo le « Tycho Brahé de l'Orient », s'est d'ailleurs servi de ses observations pour démontrer la validité de sa propre théorie de la variation séculaire de l'obliquité (l'angle de l'écliptique et de l'équateur).

La méthode de Guo procède d'une approche purement numérique. Pour établir son calendrier, il rejette le système de la grande conjonction précédemment en vigueur, reposant sur des calculs complexes de ce qui n'était rien d'autre que des équations arbitraires. Il refuse également les fractions pour s'en tenir à un système décimal cohérent. Son travail procède de l'approche numérique et algébrique des mathématiques chinoises traditionnelles, par opposition à l'approche géométrique de l'Europe et de l'islam. En adhérant strictement à cette démarche, Guo a pu calculer certaines constantes astronomiques basées sur l'observation avec une précision inégalée avant l'époque moderne. Mais cette même rigueur intransigeante qui excluait toute autre approche explique que la science chinoise traditionnelle n'ait jamais pu se renouveler ou connaître des avancées majeures.

Le passage de témoin entre la Chine et le Japon n'intervient qu'au début du ^{xx}e siècle et est lié à l'effort de traduction de textes scientifiques modernes. On ne peut donc pas vraiment parler d'un nouveau centre d'excellence scientifique, mais plutôt d'un centre subalterne, où l'on traduit la science occidentale en idéogrammes. Jusqu'au ^{xix}e siècle, les travaux et la terminologie scientifiques des Occidentaux avaient fait l'objet de traductions, en chinois comme en japonais. En Chine, des étrangers collaboraient à ce travail de traduction. Les Japonais, admirateurs de la tradition chinoise, se sont longtemps inspirés de ces traductions techniques et en ont systématiquement emprunté la terminologie. Mais, à partir de 1880 environ, ce sont les Chinois qui s'inspirent largement des traductions en japonais.

Les États-Unis, et après ?

Même si les scientifiques américains occupent toujours une position prédominante dans le monde contemporain, la théorie centre-périphérie permet de prédire que le centre pourrait à nouveau se déplacer, mais où ?

Jusqu'à la seconde guerre mondiale, tout étudiant en sciences ou chercheur du troisième cycle des universités américaines était tenu de bien maîtriser le français et l'allemand (lecture et conversation) afin d'être en mesure de communiquer avec ses collègues européens. Mais, après la seconde guerre mondiale, il suffisait de pouvoir lire ces langues. Aujourd'hui, dans la plupart des universités américaines, on ne demande même plus aux étudiants en sciences d'apprendre les langues étrangères ; et quand ils figurent encore au programme, les tests de compétence linguistique ne sont qu'une formalité. Si l'on applique la théorie centre-périphérie au contexte nord-américain, les conditions du déclin sont manifestement réunies, puisque les chercheurs locaux n'ont accès qu'aux informations disponibles en anglais.

Pourtant, tant que le monde scientifique américain restera généreusement ouvert aux étudiants et chercheurs étrangers, il ne semble pas que sa position centrale puisse être remise en cause. Au lieu d'apprendre des langues étrangères, les Américains complètent leur information scientifique et culturelle en intégrant les ressources humaines de l'étranger dans leurs universités et laboratoires de recherche. À l'âge de l'ordinateur et d'Internet, les centres d'excellence se définissent de moins en moins en termes de frontières nationales, de situation géographique ou même de langue véhiculaire. Dans cet univers de mondialisation technologique, il ne saurait y avoir de centre, mais un réseau couvrant l'ensemble de la planète.

La modernisation : comparaison entre le Monde arabe et le Japon

L'historien comparatiste étudiant la modernisation est confronté à deux cas de figure, selon que les pays ou régions qu'il étudie ont été ou non en contact direct. S'il y a bien eu des contacts entre le Japon et ses voisins ou entre l'Occident et le Monde arabe, ce n'est nullement le cas en ce qui concerne le Japon et les pays arabes. Vis-à-vis de ses anciennes colonies de la Corée et de Taïwan, le Japon s'est comporté à la fois comme un élément modernisateur et comme une puissance impérialiste meurtrière. Par contre, aucune considération de ce type n'entre dans la comparaison entre le Japon et les pays arabes, puisqu'il n'y a pas eu de contact direct entre eux.

Lorsqu'ils ont décidé d'ouvrir leurs frontières à la fin du XIX^e siècle, les Japonais ont veillé à neutraliser les prétentions rivales des puissances occidentales, choisissant les idées et les connaissances qui contribueraient au développement du pays. Pendant quelque temps, ils ont pu en quelque sorte passer en revue les fournisseurs, testant et reproduisant en partie chez eux les institutions scientifiques de l'Angleterre, de la France, des États-Unis ou de l'Allemagne.

Si ce processus de modernisation du Japon était intervenu au XVI^e siècle, on aurait pu craindre un conflit d'ordre religieux entre le bouddhisme et le catholicisme. Mais les Japonais du XIX^e siècle pratiquaient une sorte d'éclectisme religieux, se réclamant du confucianisme en tant qu'idéologie officielle et du bouddhisme ou du

shintoisme pour leur salut personnel. Et s'ils ont réussi à éviter tout conflit entre la religion et la science, c'est qu'ils pratiquaient une dichotomie entre le spirituel et le profane, comme nous allons le voir maintenant.

Problèmes identitaires : dichotomie entre spirituel et profane et entre culturel et matériel

Au ^{xix}^e siècle, le philosophe confucéen japonais Shōzan Sakuma, réagissant au déferlement agressif de la technologie occidentale, soulignait l'opposition entre l'exigence morale des Orientaux et le matérialisme des Occidentaux. Largement diffusée sous la forme simplifiée du contraste entre la spiritualité japonaise et le savoir-faire occidental, cette distinction devint le mot d'ordre de tous ceux qui importaient la science occidentale. D'autres peuples orientaux, confrontés à l'invasion de la culture matérielle occidentale, ont inventé des phrases similaires. En Chine, les pro-Occidentaux adoptèrent le slogan *Zhongti Xiyong* (Fondamentaux chinois et utilité occidentale) pour éviter les attaques des nationalistes. Des amis indiens de l'auteur opposent eux aussi la spiritualité de la culture indienne au matérialisme de la civilisation occidentale. La même distinction est très répandue dans le Monde arabe contemporain.

Consciemment ou non, ce type de distinguo permettait d'introduire la science et la technologie occidentales tout en niant qu'elles mettent en danger l'identité nationale ou les systèmes de valeurs traditionnels. À cet égard, si les Japonais ont mieux réussi que d'autres nations non occidentales à assimiler le progrès scientifique et ses implications matérielles, c'est peut-être parce que leur idéologie était moins ethnocentriste que celle des Chinois.

Les Japonais, surtout impressionnés dans un premier temps par la supériorité de la technologie militaire occidentale, s'intéressèrent ensuite à des aspects plus spécialisés et compartimentés de la science. Par rapport aux études confucéennes classiques, la recherche technologique leur est apparue comme un progrès, car elle leur permettait de se concentrer sur des tâches précises et clairement définies.

En fait, de la fin du ^{xviii}^e siècle au milieu du siècle suivant, les quelques traducteurs spécialisés utilisaient pour exprimer leur conception de la science occidentale le terme *kyūri* qui signifie littéralement « principes d'investigation ». Il s'agit en fait d'un vieux mot de la tradition néoconfucéenne qui leur paraissait exprimer l'essence de la science occidentale, à savoir l'intérêt pour la philosophie de la nature, étranger à la tradition orientale. Pour eux, la « science » était un concept institutionnel sans aucune connotation philosophique. D'ailleurs, à la fin du ^{xix}^e siècle, les Japonais avaient cessé d'établir une distinction entre la science et la technologie. À leurs yeux, l'aspect spécialisé et compartimenté de la science occidentale de l'époque en faisait la supériorité sur l'enseignement confucéen traditionnel, imprégné de valeurs socioéthiques. Cette science cloisonnée, perçue comme superficielle et matérialiste, sans profondeur ni subtilité sous-jacente, était facile à imiter, à importer et à vulgariser auprès du plus grand nombre.

La dimension spirituelle d'une civilisation est difficilement transposable, et c'est ce qui fait tout le prix de formes d'expression telles que la poésie ou la philosophie spéculative. Par contre, les données scientifiques et la civilisation matérielle sont transférables immédiatement et sans problème. Et pourtant, il n'est pas interdit de

penser que les principales causes des inégalités entre le Nord et le Sud sont liées à l'accès aux technologies modernes.

Le problème de la langue

Ministre de l'éducation pendant la période de modernisation de l'ère Meiji (1868-1911), Arinori Mori avait envisagé de remplacer le japonais par l'anglais comme langue de l'enseignement primaire. Même si elle avait été applicable, une telle mesure aurait eu des conséquences très dommageables sur le plan culturel. Le gouvernement a ensuite mis en place des organismes chargés d'harmoniser la traduction des termes scientifiques et techniques dans chaque discipline. Sans cette mesure, qui concernait essentiellement le secondaire, l'enseignement des sciences modernes aurait été confiné à une élite de techniciens formés à l'étranger, à l'exclusion des masses.

Au niveau de l'enseignement universitaire et de la recherche, les auteurs pouvaient insérer dans leur texte japonais des termes techniques étrangers sans les traduire, puisqu'ils s'adressaient à des spécialistes déjà capables de lire les publications scientifiques européennes dans le texte. À l'université, les démonstrations d'astronomie et de physique au tableau noir se faisaient sans un mot de japonais et uniquement avec des termes techniques européens. Cette habitude s'est d'ailleurs perpétuée, au moins dans le troisième cycle, et bon nombre de chercheurs japonais rédigent leurs communications scientifiques en anglais. On pourrait donc les considérer comme bilingues, mais ils se plaignent d'être considérablement handicapés par rapport à la concurrence internationale du fait que l'anglais n'est pas leur langue maternelle.

Nous ignorons si l'approche japonaise de la modernisation utilisant l'anglais comme langue véhiculaire est vraiment efficace. Y a-t-il une meilleure solution ? C'est l'histoire qui le dira. Il est sûr en tout cas que la modernisation peut réussir sans recourir aux langues européennes. Plus de la moitié des publications scientifiques japonaises sont actuellement rédigées en anglais, mais c'est une des raisons de la médiocre qualité des résultats : la lecture de ces documents est malaisée, tant l'expression est empruntée. Par contre, les Japonais excellent dans le domaine des applications industrielles, où ils n'ont pas à utiliser l'anglais, puisqu'il n'y a pas de norme internationale. En tant que chercheurs de la périphérie assoiffés de connaissance, les Japonais ont su efficacement accumuler les informations par le biais des traductions officielles et des bureaux d'information. Et lorsque, dans les années 80, le monde découvrit le miracle industriel japonais, on vit les technonationalistes américains exiger « l'égalité d'accès » ; en d'autres termes, ils se plaignaient de ne pas pouvoir (encore fallait-il s'en donner la peine) accéder aux sources de documentation japonaises, alors que leurs homologues japonais avaient librement accès à la documentation rédigée en anglais. Contrairement à ce qui se passe à l'université, les transferts d'information dans le secteur privé de la technologie et des applications industrielles passent par les contacts personnels, et s'effectuent bien souvent sur le tas dans les unités de production. Ce système, parti du Japon, s'est répandu dans toute l'Asie du Sud-Est.

Le modèle d'après-guerre : le mode de production du Japon et de l'Asie du Sud-Est

Dans les années 80, les industries de pointe japonaises commencent à concurrencer les États-Unis sur leur terrain, un exemple qui inspirera le monde en développement. Certains auteurs ont parlé d'un « miracle japonais » de l'après-guerre, mais, les scientifiques japonais ne voient là rien de miraculeux. Simplement, le Japon est passé d'une économie de guerre au cours de la période qui précédait la seconde guerre mondiale, à une économie de marché au lendemain du conflit. En tant qu'historien, ce qui semble miraculeux à l'auteur, c'est plutôt que le Japon ait réussi à survivre dans le contexte impérialiste du XIX^e siècle, avant de devenir à son tour impérialiste pour tenter de survivre.

Le changement d'orientation de l'économie après la guerre a considérablement amélioré le niveau de vie des Japonais. Le Japon d'avant-guerre avait certes réussi sa modernisation, mais il consacrait l'essentiel de sa nouvelle prospérité à la course aux armements, au détriment du bien-être de la population. Ce n'est pas un hasard si les artisans de la reprise économique après 1945 s'étaient donné pour objectif de retrouver le niveau de vie de 1934. À partir de cette date, en effet, la guerre avec la Chine avait commencé à drainer les forces vives du pays. Lorsque éclata en 1941 la guerre du Pacifique avec les États-Unis, l'économie japonaise était bien trop affaiblie pour pouvoir soutenir longtemps l'effort de guerre. En 1945, à la fin des hostilités, le Japon était ruiné. Au moment du cessez-le-feu, l'auteur ne pensait d'ailleurs pas que la paix pourrait durer car, durant toute sa vie, il n'avait connu que la guerre. Et pourtant, 10 ans plus tard, les Japonais avaient retrouvé leur niveau de vie d'avant-guerre, et le Japon connaît depuis une prospérité sans précédent.

À l'ère Meiji, il n'y avait pas encore de communauté scientifique japonaise. Ceux qui souhaitaient apprendre la science et la technologie modernes devaient faire appel à des manuels et à des instructeurs occidentaux. Mais, en 1945, il existait une communauté scientifique bien structurée, et c'est elle qui a formé la génération de l'auteur. Aux yeux de ces scientifiques, le « miracle de l'après-guerre » n'avait rien de révolutionnaire, puisque la tradition demeurait intacte. Seuls les changements sociaux et politiques ont fait que l'effort de recherche-développement s'est tourné vers l'économie de marché qui s'est substituée à la logique militariste de la période précédente.

Au cours des débats des années 60 et 70 sur les transferts de technologie, les pays du tiers monde ont accusé les pays développés de vouloir confisquer le progrès scientifique et technique à leur profit exclusif. Autrement dit, l'écart entre le Nord et le Sud ne pourrait qu'aller en s'aggravant. Et c'est ce qui s'est effectivement passé pendant la guerre froide, avec des recherches axées sur la défense qui privilégiaient le nucléaire et la conquête spatiale. Mais, si l'on s'en tient à l'Asie, on constate qu'il y a eu bel et bien transfert des technologies de pointe du Japon vers les pays d'Asie nouvellement industrialisés et les pays membres de l'ANASE, et maintenant vers la Chine continentale. Au lieu de s'élargir, le fossé technologique ne cesse de se combler, car la maîtrise des technologies orientées vers l'économie de marché s'acquiert facilement sur le lieu de travail. Il n'est pas nécessaire de se doter d'une capacité minimale de R&D : l'abaissement du coût de la main-d'œuvre entraîne obligatoirement le transfert du savoir-faire.

L'auteur appelle ce schéma de développement de l'après-guerre le « modèle de production nippo-asiatique ». Juste après la guerre, le Japon a ajouté au savoir-faire technologique emprunté aux Américains un élément jusqu'alors négligé : le contrôle de qualité. Cet exemple a été suivi ensuite par la Corée, qui produit aujourd'hui les meilleurs semi-conducteurs d'Asie. Et il n'est pas exclu que de là il gagne la Chine, et que le Japon perde par la même occasion sa position dominante.

Dans un contexte de mondialisation technologique

La fin de la guerre froide dans les années 90 a suscité dans le monde entier un débat sur la mondialisation. D'après ce que l'auteur a pu lire sur le sujet, il semblerait que la plupart des observateurs spécialisés (qu'ils soient ou non d'obédience marxiste) qui jonglent avec les concepts traditionnels de main-d'œuvre, de capital, de marché, etc., aient une vision plutôt pessimiste de la mondialisation, qui serait une conséquence inévitable de la privatisation américaine.

Par contre, ceux qui estiment que la mondialisation passe par l'Internet se montrent plus optimistes. En 1994, l'auteur a présidé à l'UNESCO un séminaire sur les nouvelles technologies. Bon nombre de représentants du tiers monde affirmaient alors avec enthousiasme que, grâce à l'Internet, ils allaient pouvoir réduire l'écart entre le Nord et le Sud. Ils étaient sans doute trop optimistes ou impatientes, mais il n'est pas exclu que l'avenir leur donne raison : la technologie de la communication est désormais l'instrument essentiel et primordial pour mener à bien les transferts de technologie.

Le débat sur la fracture numérique est loin d'être achevé. Les ordinateurs personnels sont l'arme essentielle de la révolution numérique, mais leur coût demeure élevé. Il n'est pas sûr qu'ils suffiront à réduire la fracture numérique entre le Nord et le Sud, ou entre le Japon et les pays arabes les plus défavorisés. Sans oublier cet autre clivage persistant entre l'Occident et l'Extrême-Orient, entre le monde de l'alphabet et celui des idéogrammes. C'est lui qui explique le retard initial du Japon et de l'Asie dans la révolution numérique. Il y a 30 ans, seule une petite minorité de scientifiques et d'intellectuels japonais savait taper à la machine, et la plupart des communications d'affaires s'effectuaient par lettres manuscrites. Or, il est frappant de constater qu'en 10 ans les jeunes Japonais ont complètement surmonté cette « allergie à la machine à écrire » : en fait, ils ont sauté l'étape intermédiaire, passant directement de la calligraphie à la messagerie électronique.

Un raccourci pour dépasser l'Europe ?

La messagerie électronique peut être un auxiliaire précieux de l'alphabétisation à condition d'y avoir accès dès le plus jeune âge. Aujourd'hui, les jeunes Japonais s'expriment mieux par le biais de leur portable que sur une feuille de papier. Si l'on pouvait distribuer des téléphones mobiles, même dans les régions les plus isolées, financés par l'aide officielle au développement ou un autre moyen, les nomades auraient tôt fait de réduire la fracture numérique. Le téléphone mobile pourrait rapidement se substituer aux réseaux traditionnels dans les régions sous-équipées et faiblement peuplées. D'ailleurs, dans de nombreux pays, les installations de téléphones fixes marquent le pas, et certains s'interrogent même sur l'intérêt

d'entretenir un réseau câblé. Parallèlement, dans tous les aspects du développement des technologies de pointe, en ce qui concerne l'environnement par exemple, des expériences récentes en Asie du Sud-Est montrent que la communauté scientifique locale est parfaitement à même de brûler les étapes.

Historiquement, les transferts de technologie obéissaient à un scénario immuable qui obligeait les pays en développement à suivre le même parcours que les pays développés sur la voie du progrès. Mais l'accélération du progrès technologique doit permettre aujourd'hui de brûler bien des étapes. Ainsi, le Japon moderne n'a pas connu l'éclairage au gaz, car il est passé directement de la lampe à pétrole à l'ampoule électrique. De même, il est aujourd'hui possible de se passer de réseaux câblés et de centrales électriques en faisant appel à l'Internet et à des sources d'énergies autonomes et décentralisées comme les éoliennes. Peut-être même est-il possible de brûler complètement les étapes que les pays occidentaux ont franchies au cours de la révolution industrielle, pour passer directement de la technologie de la culture arabe traditionnelle à celle de l'Asie du Sud-Est après la guerre.

La modernisation de l'Égypte au XIX^e siècle

Résumé partiel de l'intervention de Pascal Crozet
Chercheur au CNRS, Paris, France

Introduction

Muhammad 'Alī (1805-1848), « fondateur de l'Égypte moderne » : la formule est fameuse. Elle est aussi bien vague si l'on s'interroge sur ce à quoi renvoie la modernité ainsi revendiquée. Elle pourrait même paraître excessive si l'on considère qu'elle tend tout à la fois à ignorer les bouleversements économiques et sociaux de la fin du XVIII^e siècle¹ ou à minimiser les archaïsmes et les féodalismes qui demeurent. Toutefois, il n'est pas contestable que la première moitié du XIX^e siècle est, pour l'Égypte, un moment fécond en modernisations et en recompositions de toutes sortes, qui touchent les secteurs les plus divers (armée, agriculture, industrie, infrastructures, enseignement, appareil d'État, etc.) et pour lesquelles on assiste à une intensification des contacts avec l'Europe.

Entre la prise de pouvoir par Muhammad 'Alī en 1805 et le début de l'occupation britannique en 1882, l'Égypte jouit dans les faits d'une indépendance qui contribue à conférer aux projets qui voient alors le jour des caractéristiques que l'on ne retrouvera plus dans la période suivante. C'est pourquoi le thème de la modernisation dans la présente étude est restreint au XIX^e siècle. Dans la première partie, l'auteur aborde la question d'un point de vue général, en revenant en particulier sur la nature du projet de Muhammad 'Alī. Il se concentre ensuite sur l'un des aspects du problème, à savoir la modernisation des savoirs scientifiques et techniques et ce qui a trait à la place des sciences modernes dans la société égyptienne. Enfin, il tente une brève comparaison avec le cas japonais.

Muhammad 'Alī et le défi européen

Pour bien saisir les enjeux de la politique de Muhammad 'Alī, il faut au préalable revenir brièvement sur l'histoire de l'Égypte depuis la fin du XVIII^e siècle. À partir de 1780, en effet, le pays entre dans une période de difficultés économiques dont les aspects conjoncturels, certes déterminants, se greffent sur une crise structurelle profonde, liée pour l'essentiel à l'impact de l'économie européenne qui commence à avoir des effets destructeurs sur les activités traditionnelles, artisanales et commerciales². Les textiles européens pénètrent ainsi sur le marché égyptien à des prix largement compétitifs ; les exportations égyptiennes de café yéménite commencent à souffrir de la concurrence du café venu des îles, etc.

1. Voir par exemple André Raymond, André Raymond, « Le Caire ; économie et société urbaines à la fin du XVIII^e siècle », Grepo, *L'Égypte au XIX^e siècle*, éd. du CNRS (Paris, 1982), pp.121-139, en particulier pp.130-139.

2. *Ibid.*, pp.131-3.

En 1798, l'Expédition de Bonaparte met le pays sous tutelle. Les causes de l'intervention, sans doute multiples, relèvent pour une part importante, du développement de l'expansionnisme européen et de l'intérêt des Puissances pour l'un des points de passage stratégiques sur la route des Indes.

En 1805, après quelques années troublées consécutives au départ des Français, Muhammad 'Alī prend le pouvoir à la faveur d'une insurrection populaire. S'appuyant sur d'autres élites que les systèmes politiques en vigueur au XVIII^e siècle, il asseoit un pouvoir fort qui assure à son règne une longévité certaine, puisqu'il se prolonge jusqu'en 1848. Quelles sont alors les grandes lignes de la politique de Muhammad 'Alī ? Le pays vient d'essuyer une occupation française de trois ans pendant lesquels il a perdu sa souveraineté ; et surtout, l'économie égyptienne est désorganisée du fait même de l'expansionnisme européen. Le projet du pacha va donc être de créer, autour des rives du Nil, un empire indépendant des Puissances. Il s'agit en premier lieu d'un projet militaire : doter le pays d'une défense efficace, en modernisant l'armée et l'armement. Une fois la paix civile restaurée, il restait en effet manifeste que l'Égypte n'était pas à l'abri d'un coup de force. L'expédition anglaise de 1807, qui voit les Britanniques s'emparer par surprise d'Alexandrie et tenir la ville pendant six mois, montre suffisamment les fragilités du système de défense d'un pays pour lequel l'intérêt des puissances occidentales ne semblait pas s'être relâché.

Mais le projet de Muhammad 'Alī est aussi, et peut-être même principalement, un projet économique : les produits égyptiens devaient pouvoir retrouver une certaine compétitivité par rapport à leurs homologues européens. Au-delà de la création d'une armée à l'europpéenne, de conquêtes territoriales (Soudan, Syrie, Yémen, Hedjaz, Crète) qui ont notamment pour but de contrôler les routes commerciales, Muhammad 'Alī est ainsi amené à créer des manufactures et une véritable industrie moderne. Les succès remportés sur ce point sont indéniables et commencent à intéresser ou à inquiéter, c'est selon, les milieux européens. Ainsi, quelques exemples :

- construction navale (dans les années 1830, l'Égypte aurait eu la 7^{ème} flotte du monde, avant l'Espagne et l'Autriche-Hongrie) ;
- industrie cotonnière (dans les mêmes années 1830, l'Égypte occupe probablement le 9^{ème} rang mondial pour la production de coton filé, et le 5^{ème} en termes de broches par habitant, devancée seulement par l'Angleterre, la Suisse, les États-Unis et la France)³ ;
- sidérurgie, autres industries textiles (soie, laine, lin, chanvre), sucre, etc.

L'agriculture demeure toutefois le potentiel économique essentiel de l'Égypte. Afin d'en accroître les rendements et de développer des cultures nouvelles pour l'industrie et l'exportation, Muhammad 'Alī met en chantier de grands travaux hydrauliques pour réguler le fleuve, accroître l'irrigation pérenne et optimiser l'épandage. Un réseau complexe de canaux principaux et auxiliaires, d'amenée et de drainage, doté d'écluses et d'ouvrages régulateurs, se substitue ainsi aux systèmes anciens, plus divers et d'échelles plus réduites⁴.

3. Jean Batou, *Cent ans de résistance au sous-développement. L'industrialisation de l'Amérique latine et du Moyen-Orient face au défi européen. 1770-1870*, Droz (Genève, 1990) ; voir en particulier le chapitre « L'Égypte de Muhammad-'Alī, 1805-1848 », pp. 45-123.

4. Ghislaine Alleaume, « Les systèmes hydrauliques de l'Égypte pré-moderne. Essai d'histoire du paysage », *Itinéraires d'Égypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin s.j.*, IFAO (Le Caire, 1992), pp.301-22.

Mais là ne s'arrêtent pas les nouvelles missions dont se charge alors l'État égyptien. Un Conseil de santé est ainsi créé en 1825, qui consacre l'introduction de la médecine moderne en Égypte ; destiné au départ à la gestion du service sanitaire de l'armée, ce conseil voit peu à peu, principalement avec la fondation d'hôpitaux civils, ses prérogatives s'étendre à l'ensemble de la population égyptienne.

D'une façon générale, la modernisation de l'Égypte doit être considérée, dans la première moitié du XIX^e siècle tout au moins, comme conduite avant tout pour contrer la montée des impérialismes européens, et non comme un instrument de pénétration ou de domination occidentale, comme cela a pu être le cas dans d'autres régions du monde, marquées par l'entreprise coloniale. Il reste que, à la fin du règne de Muhammad 'Alī, sous l'impulsion des Puissances européennes, inquiètes du développement égyptien, l'expérience se solde par un échec et débouche sur une situation de dépendance croissante du pays en matière politique et économique.

Cette situation de dépendance s'installe progressivement à la suite de la défaite militaire de 1840 et du firman de 1841, imposé par les Britanniques et limitant l'armée de Muhammad 'Alī à 18 000 hommes. Privée de débouchés militaires, l'industrie égyptienne abandonne alors certains secteurs et se concentre sur les débouchés civils, notamment l'industrie du coton. Pourtant, une dizaine d'années plus tard, les dernières filatures égyptiennes ferment leurs portes les unes après les autres, mettant fin à une première expérience d'industrialisation du pays. Les raisons profondes de cet échec portent indéniablement la marque d'un interventionnisme européen particulièrement marqué. Les causes les plus fréquemment invoquées sont : l'offensive commerciale anglaise, dont les produits acquièrent une part grandissante sur le marché égyptien ; l'absence de protection douanière, imposée par les Britanniques ; les accords de Balta Liman de 1838, dirigés pour l'essentiel contre les monopoles égyptiens, lesquels sont peu à peu démantelés ; l'absence d'un secteur privé efficace pouvant relayer l'État ; etc.⁵

La pénétration économique européenne semble alors inéluctable, et n'est que l'aspect moteur d'une pénétration étrangère d'ordre plus général, des personnes, des intérêts, des capitaux, des projets. Une élite locale d'origine européenne se forme, qui, de plus en plus, va tendre à concurrencer l'État dans son rôle « d'agent modernisateur ». Si Muhammad 'Alī était parfaitement conscient de la convoitise européenne à l'égard de l'Égypte, certains de ses successeurs y furent sans doute moins attentifs, et la seconde moitié du siècle est marquée par la prise de contrôle progressive de l'économie égyptienne par les projets européens, dont le percement du Canal de Suez constitue l'exemple le plus célèbre. La suite se confond alors avec la crise financière des années 1870, la mise sous tutelle franco-anglaise des finances de l'État, et pour finir l'occupation britannique en 1882, qui inaugure une nouvelle période de l'histoire du pays en mettant notamment petit à petit à l'écart les responsables égyptiens en charge de l'enseignement supérieur, de la santé ou des travaux publics.

5. Jean Batou discute longuement ce point en critiquant quelques-unes des différentes interprétations déjà avancées (« L'Égypte de Muhammad-'Alī », p.415-421). Ses conclusions nous semblent toutefois rester particulièrement prudentes. Voir également Michel Seurat, « État et industrialisation dans l'Orient arabe (les fondements socio-historiques) », *Industrialisation et changements sociaux dans l'Orient arabe*, éd. André Bourgey, Editions du CERMOC (Beyrouth, 1982), pp.27-67, en particulier pp.41-42.

Le développement scientifique de l'Égypte

Pour mettre en œuvre son programme de modernisation et répondre ainsi aux nouvelles missions dont s'était doté l'État dans des domaines comme l'industrie, la santé ou les travaux publics, des compétences nouvelles étaient nécessaires, fondées sur des connaissances scientifiques et techniques alors inédites sur les rives du Nil, ce que l'on a pu appeler les « outils de la modernité ». Pour cela, le pacha fait venir un nombre important d'experts européens ou sait profiter de ceux qui viennent offrir leurs services. Il envoie se former en Europe, notamment en France, plus d'une centaine d'étudiants égyptiens dont certains suivent les cours de l'École polytechnique ou de la Faculté de médecine de Paris. Enfin, on crée, à partir des années 1820, des écoles supérieures en Égypte même : École de médecine et de pharmacie, École d'ingénieur, École des arts et métiers, écoles militaires, d'artillerie, du génie ou de cavalerie etc. Si les modèles retenus pour l'organisation de l'enseignement dans ces établissements sont d'origine française, les cursus étant le plus souvent similaires à ceux de leurs homologues européens, les cours y sont dispensés en arabe par une majorité de plus en plus large de professeurs égyptiens, s'appuyant sur des manuels traduits pour l'occasion dans toutes les disciplines.

Ce mouvement de traduction, qui reçoit une forte impulsion avec la fondation en 1837 d'une École des langues destinée à former des traducteurs, aboutit en une quinzaine d'années, à la formation d'une langue scientifique moderne en arabe, durable, et respectant le moule de la langue. Il faut enfin relever l'apparition d'une nouvelle fonction publique destinée à accueillir les élèves des écoles, qui contribue ainsi à institutionnaliser les professions à forts contenus scientifiques comme celles d'ingénieur ou de médecin. Par là, on assiste à la création, au sein de la société égyptienne, d'un secteur moderne que l'on a souvent opposé à un secteur traditionnel représenté par les formations classiques de l'Université d'al-Azhar, en évoquant une certaine dualité de cette société égyptienne.

Pour autant, on n'assiste pas à la fondation d'une cité scientifique véritable. Les maîtres de l'Égypte s'intéressent en effet beaucoup plus aux applications de la science et aux techniques qu'elles autorisent, qu'au développement scientifique lui-même : les sciences européennes sont, pourrait-on dire, transférées pour l'essentiel par le biais des rapports qu'elles entretiennent avec certaines techniques, sans que la recherche ne soit alors envisagée. Ainsi, aucune institution scientifique ne voit le jour sur les rives du Nil, qui puisse être comparée aux académies dont sont alors pourvues les capitales européennes ; certaines expertises techniques (monnaie, poids et mesures, etc.), qui auraient pu être confiées à des institutions centralisées de cet ordre, sont par exemple laissées à la charge de commissions éphémères.

Le système d'enseignement mis en place par Muhammad 'Alī au côté du système traditionnel est lui aussi tout entier assujéti à la fonction pour laquelle il a été créé : fournir des experts aux services de l'État, rien de plus. Les effectifs des écoles primaires et secondaires gouvernementales ne sont ainsi conçus que pour alimenter les écoles supérieures. Pourtant, indiscutablement, le paysage scientifique égyptien se modifie considérablement : on assiste bien, au cours du XIX^e siècle, à l'insertion dans la société égyptienne de nouveaux savoirs et de nouvelles pratiques, dont les quelques travaux de recherches entrepris, la fondation d'écoles supérieures, ou les institutionnalisations des professions d'ingénieurs ou de médecins, portent

suffisamment témoignage. C'est que, d'une certaine façon, on assiste bien à la *création* d'un milieu scientifique égyptien.

Pour mieux comprendre la place que réserve aux sciences ce milieu scientifique égyptien, il faut donc, précisément, revenir très brièvement sur la nature de ces deux projets. Or, dans les deux cas, le patrimoine scientifique arabe, qui fut, il faut le rappeler, particulièrement riche, va se trouver sollicité, comme pour inscrire le développement des sciences en Égypte dans une certaine continuité historique.

Pour forger une langue scientifique nouvelle, les traducteurs ont en effet massivement tenté de réduire le recours aux emprunts aux langues européennes, qui se trouvent être dans les faits relativement rares, et d'adopter des solutions respectant au mieux le moule de la langue en s'insérant avec harmonie dans le tissu linguistique et scientifique local. Pour ce faire, ils ont largement puisé, lorsque cela était possible, dans la littérature scientifique traditionnelle, effectuant notamment des recherches systématiques dans des ouvrages anciens. Mieux encore, comme l'auteur l'a récemment montré, les traducteurs de manuels de coupe des pierres s'étaient très sérieusement enquis de l'abondant vocabulaire spécialisé alors en usage chez les artisans du bâtiment, manifestant ainsi le souci de produire des textes qui soient le plus possible en rapport avec les pratiques du terrain⁶. Il faut bien voir qu'il ne s'agissait pas simplement d'une solution technique parmi d'autres, destinées à pallier le manque d'équivalents arabes aux termes français à traduire : il s'agissait bien, il faut le répéter, d'inscrire la langue scientifique nouvelle dans une certaine continuité historique.

Cette même volonté se retrouve lorsque l'on examine le mouvement de diffusion scientifique dans la seconde moitié du siècle. L'un des principaux supports de cette vulgarisation est incontestablement la revue *Rawda al-madāris* (le jardin des écoles), qui publie deux fois par mois, de 1870 à 1877, des informations sur la vie des écoles égyptiennes, des articles sur des sujets divers, tant scientifiques que littéraires, et, en guise de supplément, par tranches successives, des ouvrages scolaires ou d'accès aisé dont un certain nombre sont restés incomplets. La médecine, les mathématiques, l'astronomie et la botanique y côtoient ainsi la géographie, la rhétorique, la théologie ou la littérature. D'autres revues vouées au moins en partie à la vulgarisation scientifique voient le jour et se multiplient au cours des dernières décennies du siècle. La plus célèbre d'entre elles reste sans aucun doute *al-Muqtataf*, créée à Beyrouth en 1876 et qui émigre au Caire en 1885. Mais d'autres titres peuvent encore être cités.

Or à lire ces textes, jamais les sciences ne sont là pensées comme un produit occidental par essence ; à la différence de ce qu'on lit chez la plupart des observateurs occidentaux, pour qui les restes d'activité scientifique traditionnelle apparaissent comme appartenant à une science déclassée et presque sans rapport avec les sciences européennes, jamais non plus le développement scientifique récent du pays n'est présenté comme relevant d'une modernisation qui supposerait une différence de nature radicale entre la place occupée par les sciences au moment de l'âge d'or de la civilisation islamique et celle qu'on leur destine alors. Bien au contraire, l'idée que l'on retrouve le plus souvent exposée dans les introductions aux livres et aux

6. Pascal Crozet, « Entre science et art : la géométrie descriptive et ses applications à l'épreuve de la traduction », *Traduire, transposer, naturaliser : la formation d'une langue scientifique moderne hors des frontières de l'Europe au XIX^e siècle*, dir. Pascal Crozet et Annick Horiuchi, L'Harmattan (Paris, 2004), pp. 171-200.

manuels de l'époque, conjointe à des rappels sur l'utilité pratique de la connaissance scientifique, est que les sciences ont *failli* disparaître chez les habitants des rives du Nil, et qu'il n'est que juste qu'elles puissent *retrouver* la place qu'elles méritent. Mieux encore, c'est le pouvoir éducateur des sciences qui est souvent mis en avant.

Cette recherche pour les sciences d'une légitimité qui ne soit pas seulement fondée sur les progrès techniques qu'elles permettent, tout autant que le regard porté sur elles par les instances dirigeantes, qui leur confèrent un rôle plus large que celui qui avait été pensé initialement, semblent incontestablement être une des caractéristiques, méconnue, de cette période. Cette vision des choses va cependant disparaître pendant l'occupation britannique. La génération qui l'aura portée sera mise à l'écart : certains seront mis d'office à la retraite, considérés par le nouveau pouvoir comme des obstacles à des rénovations du système éducatif fondées désormais sur de tout autres vues ; tous seront privés de vrais pouvoirs décisionnels ; le renouvellement des générations ne sera plus assuré ; les professeurs égyptiens des écoles supérieures seront tous remplacés par des Britanniques, parallèlement à la substitution définitive de l'arabe par l'anglais comme langue d'enseignement. De sorte que, comme le projet industriel de Muhammad 'Ali, les projets des scientifiques égyptiens du XIX^e siècle s'éteindront avec eux.

Or l'idée fondamentale sur laquelle semblent reposer les vues de ces responsables scientifiques égyptiens est que les sciences ne sont pas européennes par essence mais constituent le bien de tous ; ou encore qu'il ne saurait y avoir plusieurs rationalités humaines ou plusieurs positivités historiques. Cette idée, il est vrai, n'est pas explicitement exprimée par les acteurs du XIX^e siècle ; mais c'est pour une raison simple : elle va alors de soi. Elle n'apparaîtra implicitement que plus tard, trop tard, précisément lorsqu'il s'agira de relever la nature de la rhétorique utilisée pour la combattre par certains responsables Britanniques, qui proclameront péremptoirement l'inadaptation de la langue arabe au discours scientifique ou l'inutilité d'un savoir-faire européen privé d'une autorité européenne.

En guise de conclusion : une brève comparaison avec le cas japonais

La comparaison avec la modernisation au Japon, semble-t-il, permet d'éclairer d'une certaine façon quelques facteurs qui ont pu conduire aux échecs égyptiens. C'est que les deux expériences ont incontestablement de nombreux points communs.

Dans les deux cas en effet, il s'agit d'États indépendants qui se modernisent et introduisent les sciences et les techniques européennes pour contrer l'expansion européenne. Dans les deux cas, cette modernisation s'opère en privilégiant d'abord l'aspect militaire, puis en s'ouvrant ensuite aux applications civiles, dès les années 1830 en Égypte, essentiellement à partir de la restauration Meiji en 1867 au Japon. Dans les deux cas, l'une des premières tâches à accomplir pour introduire les sciences européennes a consisté à forger une langue scientifique, en arabe ou en japonais. Dans les deux cas encore, on observe la présence d'un riche patrimoine scientifique dont il faut tenir compte : la présence de représentants des mathématiques traditionnelles japonaises, le *wasan*, au sein de la Société de mathématiques de Tokyo, lorsqu'il s'agit de fixer le nouveau lexique scientifique, en est un exemple. En outre, des figures de scientifiques semblent avoir la même trajectoire : ainsi pour certains des premiers étudiants envoyés faire leurs études en Europe, Muhammad Bayyūmī

en Égypte ou Kikuchi Dairoku au Japon, qui préféreront s'investir dans le projet de formation d'une langue scientifique et dans la rédaction de manuels plutôt que d'engager des recherches d'un rang international. A propos de la langue, on observe dans les deux cas des réticences à l'égard des emprunts aux langues européennes, réticences qui s'estomperont au siècle suivant. Bref, les points communs semblent assez nombreux.

La divergence de destin de ces deux expériences conduit toutefois à penser que d'autres facteurs, sans doute plus forts, ont du intervenir pour les différencier. On pourrait évoquer des aspects culturels et sociaux, qui ont sans doute pu jouer un rôle majeur. Il convient, pour terminer, d'attirer l'attention sur deux facteurs, qui paraissent essentiels pour comprendre les échecs égyptiens au regard des succès japonais.

Le premier facteur relève de la position géographique de l'Égypte : sur la route des Indes, ce pays est convoité par les Puissances européennes depuis le début du XIX^e siècle comme ne l'a jamais été le Japon. L'importance de ce facteur tant pour l'échec de la tentative d'industrialisation de Muhammad 'Alī que pour la mainmise progressive de l'économie égyptienne par les intérêts étrangers, a été évoqué plus haut.

Le second facteur est une conséquence du premier et en particulier de la situation coloniale qui prévaut en Égypte à partir des dernières années du XIX^e siècle. Il a trait aux rapports entretenus par les tenants de la science nouvelle avec leur propre patrimoine scientifique. C'est de leur propre fait en effet que les scientifiques japonais relèguent la tradition mathématique du *wasan* dans l'histoire, après des débats au sein de la Société mathématique de Tokyo dans lesquels ont pu prendre part des *wasanka*⁷. En Égypte par contre, cette continuité historique, sollicitée avec constance tout au long du XIX^e siècle, est brisée de l'extérieur par l'occupant britannique. Il s'agit là d'un événement d'une importance certaine, que ne pourront que déplorer plus tard des savants d'un rang international comme 'Alī Mustafa Musharafa (1898-1950), qui y verront un obstacle majeur au développement scientifique du pays ; Musharafa écrira ainsi dans les années 1940 :

« En Égypte, nous transmettons la connaissance des autres, puis nous la laissons flottante sans lien avec notre passé et sans contact avec notre terre ; c'est une marchandise étrangère, étrangère par ses traits, étrangère par ses mots, étrangère par ses concepts. Si l'on évoque des théories, on les associe à des noms étrangers dont on ne reconnaît presque pas les traits ; si l'on exprime les concepts, c'est par des mots qui font peur, qui font fuir la pensée et qui troublent l'imagination »⁸.

Faudrait-il donc penser que l'appropriation des savoirs scientifiques modernes, condition d'un véritable développement scientifique autonome, ne puisse se déployer qu'au prix de relations apaisées avec sa propre histoire ?

7. Voir par exemple Annick Horiuchi, « Langues mathématiques de Meiji : à la recherche du consensus ? », *Traduire, transposer, naturaliser*, op. cit., pp.43-70.

8. Cité par Roshdi Rashed, « Recherche scientifique et modernisation en Égypte : l'exemple de 'Alī Mustafa Musharafa (1898-1950). Etude d'un type idéal », *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, éd. Alain Roussillon, CEDEJ (Le Caire, 1995), pp.275-284, en particulier pp.282-283.

Pour une modernité partagée

Japon-Monde arabe

Résumé partiel de l'intervention de Burhan Ghalioun
Professeur, Université de Paris III, France

Introduction : Repenser l'histoire de la modernité

L'irruption de la modernité et son corollaire, à savoir les processus de modernisation entrepris par toutes les sociétés depuis le XVIII^e siècle, constitue l'un des objets majeurs de la réflexion collective de ces dernières décennies. Depuis la critique faite par l'École de Francfort au discours de la modernité jusqu'aux multiples essais plus récents sur la crise de la modernité et la post-modernité, la pensée contemporaine paraît toute entière comme une sorte d'interrogation sur le sens, la signification et la destinée d'une modernité à la fois innovatrice et destructrice. Le débat sur la modernité offre à la pensée moderne l'occasion de reprendre le travail conceptuel sur des thèmes classiques que l'on pensait oubliés et de renouveler les problématiques philosophiques, politiques et éthiques.

Malheureusement, jusqu'à ce jour, l'essentiel de la réflexion sur la signification et le devenir de la modernité a porté sur l'Occident et sur la modernité telle qu'elle s'est développée dans ses sociétés. L'intérêt de notre dialogue interrégional est de chercher à susciter la réflexion sur le devenir de la modernité dans les sociétés non occidentales. Dans ces sociétés qui ne partagent pas la même histoire, la même géopolitique ni les mêmes patrimoines culturels, la modernité n'émerge pas du dedans de la civilisation régionale dans une sorte de mouvement de recomposition, comme ce fut le cas dans les sociétés occidentales, mais elle s'impose de l'extérieur comme une nécessité, une contrainte et un devoir de survie. Elle implique ainsi l'introduction d'écarts voire de fractures dans le temps comme dans l'espace. Sa progression se fait parallèlement aux ruptures que les sociétés sont appelées à opérer dans leur historicité ainsi que dans leurs cultures, voire dans leurs manières de s'identifier.

Loin d'être le résultat d'un simple acte d'adaptation et d'imitation de nouveaux modes de vie et de pensée par les nouveaux venus, comme on l'a souvent décrit, la modernité est, au contraire, un mouvement très complexe et risqué, où se mêlent toute sorte de guerres, internes et externes, de destruction, d'aliénation, de repli frileux sur soi, d'assimilation de nouvelles références, de désapprentissage, de subjectivation et de déchirement.

C'est ce que révèle l'exemple arabe. Ainsi, la modernité qui domine aujourd'hui le débat sur notre civilisation et le devenir de toutes nos sociétés est encore plus présente au cœur de la réflexion sur le Monde arabe. La montée du fondamentalisme islamique dans la plupart des pays musulmans avec pour corollaire l'extension des attentats meurtriers à travers le monde, inquiète aussi bien le responsable politique que le simple citoyen.

Le retour inattendu du religieux ainsi que son instrumentalisation par le politique est aujourd'hui, pour la plupart des observateurs, révélateur de la difficulté

qu'éprouvent les Arabes à rompre avec le passé. Sans aller jusqu'à affirmer leur incapacité à s'engager résolument, comme le reste de l'humanité, dans la voie de la modernité, beaucoup de chercheurs, se faisant l'écho de larges secteurs de l'opinion internationale, y compris dans les pays arabes, voient dans la montée de l'islamisme une conséquence de l'échec du projet de modernisation entrepris dans la région il y a deux siècles. D'autres attribuent cet échec à la qualité de la religion musulmane qui interdirait dans son dogme même la séparation entre le spirituel et le temporel. D'autres y voient la conséquence du rejet des valeurs de la modernité, par peur de perdre leur identité ou encore leur honneur du fait d'être obligé d'accepter une modernité ayant pour origine la culture « adverse » des Occidentaux.

Mais, par-delà ces interprétations inspirées par l'actualité et orientées le plus souvent par des choix idéologiques et politiques, il n'y a pas de doute que le rapport du monde arabe à la modernité pose aujourd'hui beaucoup de problèmes. C'est ce que montrent d'une manière évidente les dernières études qui ont été faites par les institutions locales et internationales sur l'état de la sous-modernisation aggravée dont souffre le monde arabe à l'aube du XXI^e siècle.

C'est ainsi que la confrontation des réalisations du Monde arabe sur la voie de la modernisation avec celles que d'autres aires culturelles ont pu accomplir et que les auteurs arabes n'ont cessée d'évoquer, depuis la fin du XIX^e siècle, revient avec acuité aujourd'hui. Elle prend encore plus d'intérêt, lorsqu'il s'agit d'une comparaison avec la modernisation du Japon. En effet, les savants arabes n'ont cessé de confronter les résultats de leur modernisation avec ceux des Japonais d'une manière insistante depuis le début du XX^e siècle, d'une part afin de comprendre les raisons de leur difficulté à percer dans la voie de la modernisation, et d'autre part à cause du caractère exemplaire de la réussite de celle-ci dans un pays de culture orientale et asiatique. Nous sommes effectivement ici face à deux issues radicalement opposées d'une modernisation qui semblait au départ partagée : le succès éclatant du Japon et l'échec exemplaire du monde arabe qui dépasse selon certains tout autre échec de modernisation dans le monde.

La confrontation des expériences japonaise et arabe a été d'ailleurs à l'origine de l'émergence de toute une problématique avec de nombreuses questions posées par les Arabes par rapport à la modernité : sa signification, leur rapport à elle, la compatibilité de ses valeurs avec celle de la tradition, les causes du succès et de l'échec historique des sociétés et leurs capacités pour se hausser au niveau de l'universalisme.

Modernité et culture

Les premières thèses qui ont été avancées pour expliquer les difficultés éprouvées par la modernisation du Monde arabe ont été largement influencées par les approches ethnologiques qui étaient prédominantes au XIX^e siècle parallèlement à la progression du mouvement de colonisation. La mentalité, les mœurs, les caractéristiques de la race ou la culture spécifique de chaque peuple sont apparues comme des facteurs déterminants dans les résultats de la modernisation, car elles sont les premières responsables de la définition des attitudes et des stratégies des sociétés et des hommes.

Ainsi, sous l'impact des approches ethnologiques, les intellectuels arabes ont orienté leurs explications essentiellement vers les questions éthiques et éducatives.

Dans ce cadre, un ensemble d'ouvrages, parmi lesquels le livre d'Edward Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, ont été traduits en arabe et ont joué un rôle majeur dans la formation de l'approche moraliste de la modernisation en Égypte et dans le Monde arabe. L'idée centrale que cette littérature ethnographique a répandue peut être résumée par la thèse de l'incompatibilité de l'indolence arabe avec la modernité qui suppose la culture de l'effort et de la discipline. C'est ainsi que toute la problématique de la *Nahda* et de la Réforme musulmane a été axée plus sur la critique des cultures, pensées, attitudes et éthiques traditionnelles qui auraient coupé les sociétés musulmanes des innovations techniques et intellectuelles et les ont condamné ainsi à la stagnation, que sur les questions de la création des institutions, du Droit et du politique. Le conservatisme, le fatalisme, le dévoiement de la foi religieuse, l'abandon de la voie de la pensée rationnelle, le culte de saints, l'enfermement sur soi et le rejet des innovations, que les penseurs critiques de la *Nahda* et de la Réforme n'ont cessé de condamner, ont été perçus comme les manifestations d'une culture propre ; celle de la décadence qu'il ne faut surtout pas confondre avec la culture arabe et islamique.

Les thèses culturalistes continuent aujourd'hui encore d'occuper la première place dans les tentatives d'explication du retard des sociétés arabes. Les philosophes et critiques arabes modernes sont partagés entre ceux qui, pour remédier à ce déficit éthique et rationnel, misent sur la réhabilitation de la culture arabe classique, après l'avoir dissociée de ses aspects irrationnels, et ceux qui comptent plutôt sur le renforcement de l'emprunt occidental seul susceptible, à leurs yeux, d'insuffler dans l'esprit de leurs compatriotes les valeurs du rationalisme, du libéralisme, du nationalisme, de l'historicisme et de l'action positive indispensables pour l'insertion dans la modernité. Dans le premier cas, c'est surtout la dégénérescence de la tradition religieuse qui a été désignée comme le principal facteur de la diffusion des croyances et pratiques qui ont mis fin, depuis plus de mille ans, à l'esprit innovateur et créatif des musulmans et les ont condamné au déclin. La suspension de l'*idjtihād* (effort personnel de réinterprétation des textes religieux) et la défaite des courants philosophiques rationalistes, tels que les mu'tazilisme ou de celui d'Averroès, apparaissent dans ce cadre comme la cause directe de la dégénérescence de la culture arabe profane et religieuse. Dans le deuxième cas c'est sur le développement de l'enseignement, de la pensée et de l'éducation modernes qu'il faudrait compter pour surmonter les difficultés dans l'assimilation des valeurs de la modernité.

Cependant, ni la réhabilitation de l'islam et de la culture arabe classique, synonyme de rationalisme, de libéralisme et de justice, ni le renouvellement de la pensée et du système d'enseignement et d'éducation, n'ont pu relever le défi du progrès. Le Monde arabe continue, depuis le XIX^e siècle de souffrir du retard, de l'incapacité de faire face aux exigences de la modernité et de l'absence d'une dynamique de modernisation et de développement propre.

En effet, la réhabilitation de la culture classique ne veut pas dire instauration des principes de la modernité. Elle peut même avoir des effets pervers inattendus. Comme l'a remarqué A. Laroui, en cherchant à la moderniser, les réformistes religieux ont sauvé encore une fois la pensée traditionnelle sous d'autres formes. Et, comme cela a été souligné plus récemment par B. Lewis « prêcher le retour à l'islam authentique des origines était une chose ; chercher des solutions dans les pratiques et les théories des chrétiens en était une autre – et, selon la conception de l'époque, une absurdité évidente ». Par contre, en l'absence d'un environnement

socio-politique incitatif et de véritables perspectives économiques, les systèmes d'éducation et d'enseignement modernes n'ont réussi ni à engendrer les attitudes rationnelles recherchées, ni à impulser la production du savoir scientifique et technique nécessaire à l'innovation et à la modernisation.

Modernité et modernisation : quelques remarques méthodologiques

Les thèses culturalistes développées dans le sillage des thèses ethnologiques et ethnographiques restent aujourd'hui encore prédominantes dans l'explication de la modernisation. Les réalisations des nations apparaissent de ce point de vue comme égales aux capacités de leurs cultures respectives à s'adapter à la modernité, voire de contenir en germes les valeurs et les principes modernes. Ainsi, a-t-on aujourd'hui tendance à identifier toutes les communautés comme des communautés culturelles ou en terme d'aires culturelles, et d'interpréter le sort qui a été réservé à chacune d'entre elles comme le résultat de sa culture ou de la disposition de cette dernière à l'égard de la modernité. C'est de cette façon qu'on a réussi à évacuer de la problématique de la modernisation toutes les dimensions : politique (structure du pouvoir et de l'État), sociologique (le rôle des élites, classes et groupes sociaux), économiques (ressources, forces et rapports de production) et géopolitiques (enjeux stratégiques de tout changement).

Pour ne pas tomber dans la naïveté qui lie le résultat des processus de modernisation de chaque pays à sa culture, tout en réduisant le concept de culture à la notion de patrimoine culturel figé, il faudrait avant toute comparaison affiner nos instruments d'analyse et de pensée.

Les thèses défendues par l'auteur sont les suivantes :

- La modernisation ne doit pas se confondre avec la modernité. Si la modernité constitue une innovation authentique s'opérant à l'insu des hommes et impliquant des transformations morales et matérielles, profondes et à long terme, la modernisation est un simple phénomène de diffusion des innovations produites nécessairement dans une zone bien délimitée et dans une convergence de causes qui ont rarement la chance de se répéter.

Cela veut dire que les cultures qui n'ont pas connu l'innovation initiale ne sont pas obligées de réunir les mêmes conditions qui ont conduit à la modernité. Elles peuvent se les approprier par l'apprentissage et l'entraînement qui sont des mécanismes naturels dans toutes les cultures. La diffusion des innovations n'exige aucune réunion de facteurs exceptionnels. Elle se fait partout et automatiquement dès que les sociétés et les cultures apprennent leur existence. Mis à part les groupes ethniques isolés dans les forêts, toutes les cultures du monde ont réintégré les innovations des révolutions techniques depuis l'âge de la pierre. Cela est possible pour toutes les cultures. C'est le contraire qui pose problème.

Les théories modernes ont d'ailleurs montré en effet que la culture n'est jamais une entité monolithique mais elle est toujours composée d'un ensemble de sous-cultures qui interfèrent ou cohabitent sans prendre en compte les contradictions que leur constitution peut impliquer. C'est également ce qui a eu lieu en Europe dans le passé.

L'histoire a d'ailleurs prouvé que toutes les grandes nations ou communautés culturelles ont entrepris, souvent sans contrainte et sans attendre, des démarches bien concrètes pour adapter les structures de leurs sociétés à la modernité. C'est notamment le cas de la Russie de Pierre le Grand (1672-1725) dès le début du XVIII^e siècle. C'est également le cas de l'Égypte, de l'Empire ottoman, du Japon, de l'Inde, de la Chine et de l'Amérique Latine au XIX^e siècle, puis de toutes les autres sociétés à partir de XX^e siècle.

- II • La modernisation n'est pas l'affaire d'un simple choix culturel. C'est un combat historique majeur, avec des enjeux multiples, matériels, idéologiques, politiques et stratégiques. Elle engage des acteurs qui n'ont pas tous les mêmes intérêts dans les transformations qu'elle amène. Elle engendre des menaces pour des forces internes et externes qui appellent des réactions et des résistances plus ou moins efficaces. Ainsi, il ne suffit pas de choisir la modernité pour l'avoir. Les pays industrialisés qui, grâce à leur avancée technologique et scientifique, leur position stratégique, économique et militaire, contrôlent les marchés et les ressources planétaires n'ont aucun intérêt à tolérer l'accession de nouvelles nations aux mêmes techniques et progrès et les avoir pour concurrents. Elles ont, au contraire, tout intérêt à verrouiller le système.

Cela dit, au delà de la culture, les nations aspirant à la modernité sont obligées de réussir; non seulement le combat d'idées et d'intérêts à l'intérieur de leur société, mais plus encore celui contre les nations qui détiennent ou cherchent à détenir le monopole des ressources morales et matérielles de la modernité pour s'assurer des positions de suprématie et de privilèges. L'issue de ces combats multiples dépend également de la qualité des forces engagées, des stratégies adoptées, des obstacles rencontrés et des circonstances particulières à l'époque de leur entrée dans le système. C'est pourquoi il ne faut pas voir dans les processus de modernisation une action linéaire de simple application de décisions politiques ou juridiques, mais une bataille réelle et complexe qui oppose les forces modernisatrices internes et externes à des forces parfois plus puissantes et dont l'issue n'est jamais garantie. C'est d'ailleurs de l'issue de cette confrontation que dépendent la qualité et la structure de la modernisation acquise.

- III • Contrairement à la modernité qui se caractérise par sa singularité, la modernisation est multiple. Elle est nécessairement inégale, dispersée et éparpillée à travers le temps et l'espace. Elle se réalise d'une manière autonome ou dépendante, complète ou partielle, intégrale ou sélective, radicale ou superficielle, continue ou réversible. Elle dépend des conditions particulières matérielles, logistiques et intellectuelles qui ont déterminé l'action des sociétés. C'est une pratique historique dont l'aboutissement est tributaire aussi bien des conditions objectives que subjectives, dépendant de la qualité intellectuelle et morale des acteurs (États, classes, élites et groupes sociaux multiples), ceux qui revendiquent leur droit à la modernité, et surtout ceux qui s'y opposent à l'intérieur comme à l'extérieur de la société. Non seulement cette pratique historique n'est pas la simple traduction des cultures des nations, mais elle est elle-même inventrice d'une culture, celle de la modernité telle qu'elle va se réaliser, dans sa forme et ses conditions particulières.

C'est pourquoi il ne peut y avoir un seul modèle de modernisation mais un nombre infini de façons de traiter avec la modernité. C'est également la raison pour laquelle l'appropriation de la modernité n'est pas identique dans toutes les sociétés. Elle peut se faire de plusieurs manières : dynamique ou figée, organisée ou chaotique, achevée ou handicapée, créative ou mimétique. Le résultat est aujourd'hui visible dans la diversité que nous observons dans la pratique de la modernité dans le monde entier. C'est la modernité différenciée.

Cependant, ce pluralisme de la modernisation ne doit pas occulter l'essentiel, à savoir les différentes voies par lesquelles les sociétés se sont insérées dans la modernité, donc des rapports particuliers de chaque communauté à ses valeurs rationnelles et matérielles, mais non des modernités avec des contenus différents.

Aujourd'hui, les sociétés ne se différencient pas par la nature diverse de leur modernité. Elles sont toutes ancrées dans le même ordre de vérité, d'action et d'idées. Elles ne se différencient pas non plus par le fait que certaines sont modernisées ou ont réussi leur modernisation, alors que d'autres restent traditionnelles et résistent à la modernité, comme certaines tendances intellectuelles ethnocentristes cherchent à le diffuser, mais par la modalité de leur modernisation.

C'est pourquoi, indépendamment de la persistance des cultures traditionnelles, des formations socio-économiques et de la position géostratégique, la démarche modernisatrice que les pays occidentaux ont développée dès le XVIII^e siècle n'est pas différente quant à son contenu des démarches des autres pays comme le Japon, l'Égypte, ou même de certaines métropoles dans les territoires colonisés. Toutes ont été fondées sur l'absorption et l'assimilation des sciences et de savoir-faire technologique, la mise en place d'une administration bureaucratique rationnelle, d'un pouvoir politique responsable et indépendant des pouvoirs claniques, et d'une économie dynamique et industrielle. La différence se situe plutôt au niveau de la forme de modernité issue de ces démarches, les rapports qu'elle entretient entre ses différents éléments et niveaux, ainsi qu'avec les centres de la modernité.

Au lieu de parler du succès et de l'échec d'une modernisation, ce qui peut conduire à croire que certaines sociétés sont restées en dehors de la modernité à cause de leur échec, il faut parler plutôt de formes de modernisation.

En effet, quel que soit le cas, et en dépit des apparences, l'universalisation des valeurs de la modernité occupe toute l'histoire de l'humanité depuis au moins deux siècles. L'engagement dans la modernisation s'est imposé partout malgré toutes les résistances qu'elle a dû rencontrer au début. Indépendamment de la nature et de la qualité de leurs cultures, toutes les élites nationales se sont rendues compte de l'intérêt pour la survie de leurs États ou empires d'adapter leurs modes de vie, de travail et de pensée aux normes de la civilisation moderne. Les sociétés qui ont été réticentes au départ ont dû payer encore plus cher le prix de leur retard comme ce fut notamment le cas de la Chine, dont les divisions internes ont empêché la

modernisation effective jusqu'au début du xx^e siècle. Les sociétés qui n'ont pas réussi, pour une raison ou une autre cette adaptation se sont disloquées et ont vu leurs États disparaître.

Cela dit, toutes les sociétés que nous connaissons aujourd'hui ont été travaillées par la modernité. Même celles qu'on soupçonne d'être restées très marquées par la tradition obéissent en réalité à la logique de la modernité globale. Les pays industrialisés ne se différencient pas des autres pays du sud par le fait de leur modernité mais par leur mode particulier de modernisation qu'on peut appeler achevée, alors que dans beaucoup d'autres pays elle a revêtu des formes plus ou moins déformées ou inachevées. Ainsi, pour toute comparaison des itinéraires modernisateurs, il faut éviter d'opposer deux catégories de sociétés, l'une dite moderne ayant réussi sa modernisation, l'autre dite traditionnelle ayant échoué et s'est retrouvée en dehors de la modernité. Aucune société contemporaine ne vit en dehors de la modernité, ou dans un temps propre à elle, même si nous ne vivons pas dans le même type de modernité, et n'avons pas le même rapport à elle.

A partir de ces considérations méthodologiques, il est possible de comparer les différents modes de modernisation qui ont formé les expériences et les rapports des nations à ce qu'il convient d'appeler aujourd'hui la modernité partagée et qui traverse l'une des crises majeures de son existence.

IV • Ainsi, on peut dégager trois modes de modernisation :

- la modernisation libérale ;
- la modernisation forcée et étatique ;
- la modernisation coloniale et néocoloniale.

Dans les principaux pays occidentaux, la modernité n'est pas venue par la voie d'une modernisation forcée, mais comme le fruit de la convergence des politiques étatiques et des évolutions socio-éthiques au sein des sociétés concernées. La modernité est née d'un long processus de désintégration de l'ancien ordre féodal et la formation en filigrane d'un nouvel ordre social, politique, économique et culturel. Il s'agit d'un mode de modernité autocentrée, ayant en elle les dynamiques de son propre développement. Elle a donné une forme centrale, inventive, intégrative et évolutive de modernité. Étant donné le niveau élevé de cohérence existant normalement entre les différentes sphères économique, politique et culturelle dans la société en changement, le recours à la coercition paraît moins fréquent et général que dans d'autres mode de modernisation pour achever la transition et la mise en œuvre de la modernité. Ainsi, l'émergence de celle-ci s'est accompagnée par l'affirmation des valeurs de liberté, d'égalité, de droit et de solidarité. Elle s'est imposée comme accomplissement et émancipation.

Cela n'a pas été le cas dans les autres processus de modernisation étatiques. Tous les anciens empires qui ont été surpris par la montée en puissance de l'Europe et des menaces que celle-ci représentait pour eux, ont entrepris des projets de modernisation plus ou moins ambitieux et efficaces. Tous ont adopté la méthode de la transformation forcée, appuyée

sur une bureaucratie rationnelle, ou supposée l'être, et un État omniprésent et totalitaire. Mais, le Japon a été le seul à accéder rapidement à l'ordre de la modernité par la voie d'une modernisation forcée et autocentrée, grâce aux ressources morales et aux circonstances particulièrement favorables. Les autres anciens empires, transformés en grandes nations modernes, continuent de se battre pour achever cette modernisation dont le contenu n'est autre que la restructuration des sociétés sur de nouvelles bases et en fonction de nouveaux principes épistémologiques, éthiques et politiques.

Cependant, il est un autre type de modernisation qui, tout en transformant les structures matérielles et morales des sociétés traditionnelles dans le sens de la modernité, ne participe pas à leur restructuration, voire sape leurs équilibres profonds, renforce leur dissolution et contribue à les déstructurer. Celle-ci peut prendre des formes extrêmes dans le cas, par exemple, de la colonisation de peuplement lorsque la population dite indigène se trouve concurrencée ou même décimée et remplacée par une nouvelle population d'origine européenne. Mais la modernisation des anciennes contrées peut prendre des formes moins agressives. La plupart des sociétés qui, à l'heure de l'expansion de l'Europe moderne, n'avaient pas les ressources et les circonstances favorables pour entreprendre elles-mêmes le processus de transformation et d'en avoir la maîtrise, ont été obligées de subir le sort de colonies dont l'économie comme la gestion des ressources humaines et matérielles se faisaient en fonction des besoins des métropoles. La décolonisation a changé la nature de cette relation de cannibalisation par les grandes puissances des sociétés assujetties, mais elle ne l'a pas éliminée. C'est cela qui fait que la majorité des peuples, vivant naturellement en dehors des grands empires qui ont réussi leurs transformation et conversion, n'ont connu et ne connaîtront de la modernité que sa version déstructuratrice de type néocolonial qui soumet les choix, le rythme et les secteurs promus à la modernisation aux impératifs des économies ou des stratégies globales des puissances industrialisées. C'est la raison pour laquelle la modernisation que connaît ces sociétés reste, quelque soient les régions et les cultures, dépendante, mimétique, partielle, inachevée, réversible, désordonnée, voire parfois synonyme de chaos.

Dans ce cas, le développement spectaculaire du Japon n'est pas le résultat de son succès dans la modernisation mais d'une forme centrale de celle-ci qu'il a réussi à imposer. De même, le retard persistant que connaît le Monde arabe n'est pas dû à son échec dans l'assimilation des éléments de modernité, mais à la forme de modernisation périphérique et dépendante qui lui a été imposée.

Conclusions : vers une modernité partagée

La modernité a entraîné toutes les sociétés dans un même et unique temps civilisationnel. Toutes les sociétés suivent désormais la même trajectoire, même si elles ne le font ni de la même manière ni avec les mêmes chances de succès.

Dans la volonté de sortir de l'ordre traditionnel et de s'insérer dans le temps de la révolution industrielle, toutes les sociétés non occidentales, ont adopté des

méthodes étatiques et despotiques pour combler plus vite leur retard. Dans les sociétés où l'industrialisation forcée n'a pas donné les résultats escomptés, la crise a conduit à l'effondrement tragique des systèmes sociopolitiques étatiques existants.

Elle a conduit beaucoup de ces pays à revoir leurs stratégies traditionnelles pour accepter une insertion de type coloniale ou néocolonial dans l'économie et le marché mondiaux dominés par les grandes puissances industrielles.

Là où des progrès sensibles ont été réalisés, le retour à la normale s'est fait d'une manière plus paisible et pacifique. La normalisation politique a pris la forme d'une réconciliation avec les valeurs de la modernité libérale conduisant vers une transition démocratique progressive. Dans le Monde arabe, cette normalisation reste encore retardée par le rôle attribué au pouvoir autoritaire par le système international pour maintenir l'ordre et la sécurité au sein de sociétés déshéritées et révoltées.

Alors que l'effondrement du communisme ouvre la porte de l'Europe pour l'insertion des pays de l'Europe centrale et de l'ex-Union Soviétique dans le système occidental de la démocratie et de l'économie libérale, la seule offre présentée aux pays arabes, mis en quarantaine à l'occasion de la guerre mondiale contre le terrorisme, est le plan de réforme et de démocratisation, à l'étude dans les chancelleries occidentales. Imposé aux gouvernements arabes qui l'ont plus ou moins rejeté, ce plan de restructuration de la région ressemble bien à un mandat international pour la surveillance et le contrôle du Monde arabe.

Cependant, le refus de recevoir les pays arabes dans le club de la démocratie européenne n'est pas le seul facteur du retard de cette transition. Il est sans doute secondé par l'évolution d'une conscience déchirée née dans un rapport conflictuel à la modernité qui vient d'être explicité.

Vues les conditions intérieures et extérieures défavorables, les chances de la démocratisation, du développement socio-économique et de l'émancipation intellectuelle ne semblent pas pour le moment grandes. Les perspectives du changement restent minces par rapport aux forces d'inertie et de conservation. L'état de crise et de dégradation risque ainsi de se perpétuer. La sortie n'est possible que par deux voies : soit une révolution pacifique et civile pour une émancipation généralisée face à la double domination intérieure et extérieure qui conduira à la liquidation des systèmes autoritaires bien enracinés et dans leur sillage, l'abolition de l'ordre néocolonial au Moyen Orient ; soit la mise en œuvre d'une association entre les pays arabes et les puissances industrielles, qui offrira aux peuples de la région des véritables perspectives d'intégration et d'insertion dans l'économie, la politique et les valeurs de notre civilisation. De même que le maintien de l'exclusion condamne les peuples à l'asphyxie, les pousse inéluctablement à l'affrontement et à la guerre, la reconnaissance et la participation développeraient le sens de la responsabilité et appelleraient au partage. Seule une modernisation valorisante, enrichissante et stimulante possède la clé pour une modernité partagée.

Diversité culturelle et modernisation : pour un dialogue trans-régional

Intervention de Said Al-Kitani

Directeur, Bureau du Ministre de l'éducation, Oman

Introduction

Les cultures ont toujours tenté de se mondialiser. Il n'y a là rien de nouveau ; ce phénomène a ses racines dans l'histoire de l'humanité. Toujours, des nations ont cherché à « vendre » leur civilisation ou leur culture par des moyens violents comme l'affrontement et la guerre, ou plus pacifiques comme le commerce et l'éducation. Pourtant, l'histoire nous enseigne que ces tentatives ne sont jamais couronnées de succès ; si les cultures ont tendance à s'influencer mutuellement, il est sans exemple qu'une culture puisse se substituer à une autre. C'est pourquoi le seul moyen d'aborder le vaste débat en cours sur la mondialisation est d'envisager ce phénomène dans la perspective du développement des échanges entre les nations et d'un dialogue renforcé entre les civilisations et les cultures.

Cette interprétation nous est dictée par notre communauté d'intérêts face aux problèmes écologiques, sanitaires et économiques auxquels la planète est confrontée depuis le début du siècle dernier. Les nations du monde se savent aujourd'hui menacées par les mêmes risques et les mêmes dangers dans toutes les situations difficiles. Il est donc urgent de rechercher et d'élaborer en commun des solutions pour y faire face. Ces solutions partagées passent par la mise en place de réseaux permettant d'instaurer un dialogue fructueux entre les nations et entre les cultures ; c'est précisément la tâche dont l'UNESCO s'acquitte avec efficacité : et c'est aussi dans ce contexte que s'inscrit l'initiative du « dialogue entre les pays arabes et le Japon ».

La première question qui vient à l'esprit concerne les raisons d'un tel choix. En fait, il existe énormément de points communs entre le Japon et les pays arabes, à commencer par une riche et longue histoire et des systèmes de valeurs extrêmement proches. Mais surtout, les deux entités ont connu des conditions économiques et sociales comparables au XIX^e siècle et au début du siècle suivant. Les archives de la période montrent d'ailleurs qu'il existait entre le Japon et certains pays arabes une communication effective en relation avec la situation politique de l'époque.

En dépit de leurs spécificités géographiques et démographiques, le début du XX^e siècle a été marqué tant au Japon que dans les pays arabes par de nouvelles perspectives qui laissaient espérer des avancées considérables dans les domaines économique, social et scientifique. Mais si le Japon a largement concrétisé ces possibilités, le dernier rapport des Nations Unies sur le développement dans le Monde arabe constate que les pays arabes sont toujours confrontés au problème de la mise en valeur de leurs ressources humaines et qu'aucun progrès substantiel n'a été accompli à cet égard depuis un siècle. Or, il y a certainement des enseignements à tirer de l'expérience japonaise dans ce domaine. Cette intervention s'efforce de résumer certaines des conclusions des auteurs qui se sont penchés sur ce problème très actuel.

Bref rappel historique

L'évolution socioculturelle d'une société donnée est l'aboutissement des expériences accumulées depuis son émergence. Ni le Japon ni le Monde arabe n'échappent à cette constante de l'histoire universelle. On ne peut donc comprendre la situation actuelle sans prendre du recul pour appréhender les phénomènes qu'on étudie dans leur contexte historique.

L'histoire du Japon a été largement influencée par trois religions : le shintoïsme, religion « nationale » du peuple japonais, le confucianisme, fondé en Chine par Confucius il y a plus de 25 siècles, et le bouddhisme, importé au Japon depuis l'Inde. Ces trois religions ont largement contribué à façonner la conception de la vie des Japonais au cours de leur histoire. De même, l'histoire du Monde arabe est placée sous le triple signe du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Ces trois religions ont joué et continuent de jouer un rôle déterminant dans l'identité des peuples arabes.

Toutes ces religions ont en commun le souci de distinguer le bien du mal et d'inciter les croyants à pratiquer le bien et à renoncer au mal, et cela explique peut-être en partie les liens étroits que l'on constate aujourd'hui entre les différentes cultures orientales. Après ce rappel historique, l'on peut évoquer brièvement la situation sociale et politique du Japon et du Monde arabe au XIX^e siècle, qui a eu une influence considérable sur les développements ultérieurs jusqu'à aujourd'hui.

Le Monde arabe au XIX^e siècle

Au XIX^e siècle, la majeure partie du Monde arabe dépend encore de l'Empire ottoman. Le seul pays arabe de l'époque que l'on puisse comparer au Japon en termes de développement social et politique est l'Égypte, sous la férule de Muhammad 'Alī et de ses successeurs. Aux fins du présent article, l'Égypte est ainsi le parfait exemple d'un pays arabe qui aurait pu devenir un pays développé si le contexte politique tant au plan intérieur qu'au plan international s'y était prêté.

Quand Muhammad 'Alī accède au pouvoir en Égypte au début du XIX^e siècle (1805), le pays est confronté à divers problèmes politiques tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Au plan interne, Muhammad 'Alī va devoir reconstituer l'armée après avoir écrasé les Mamelouks et se lancer dans un vaste programme de réformes des structures économiques et sociales, comme on le verra plus loin. En même temps, la position stratégique de l'Égypte suscitait les convoitises rivales de la France et de la Grande-Bretagne, désireuses d'exercer un contrôle politique sur le pays.

Donc, la première des réformes de Muhammad 'Alī va consister à se doter d'une armée moderne. Pour cela, après avoir dissous le corps des Mamelouks qui s'étaient opposés à sa prise de pouvoir, il va recruter et former de nouvelles recrues et jeter les bases d'une industrie militaire nationale. On sait qu'il fit appel à des spécialistes étrangers pour l'aider dans cette entreprise. Ainsi, les archives officielles montrent que certaines unités de l'armée ont été formées par le colonel Joseph Seves et que plusieurs projets industriels, dont celui de la manufacture des poudres, dépendaient de l'ingénieur Pascal Cost.

Cette période de l'histoire égyptienne est aussi marquée par d'importantes réformes politiques et sociales. Après avoir introduit l'impôt sur le revenu en 1813 et

établi un relevé complet des terres agricoles, Muhammad 'Alī édicte toute une série de lois définissant le régime de propriété de ces terres. Mais surtout, il ne ménage aucun effort pour doter le pays d'une solide base industrielle et s'efforce d'attirer en Égypte de la main-d'œuvre du pourtour méditerranéen, d'Afrique de l'Est et d'Europe pour faire fonctionner ses nouvelles industries.

Dès son arrivée au pouvoir, Muhammad 'Alī avait compris l'importance des ressources humaines comme facteur de progrès social. Le recensement national de 1814 avait montré que l'Égypte ne comptait à cette date que trois millions d'habitants, ce qui était nettement insuffisant par rapport au potentiel économique du pays et à son urgent besoin de main-d'œuvre. L'une des initiatives les plus marquantes de Muhammad 'Alī sera donc d'améliorer le système d'enseignement, en encourageant l'éducation à tous les niveaux et en créant de nombreux établissements primaires et secondaires. Parallèlement, des étudiants égyptiens sont envoyés à l'étranger, et notamment en France, en Grande-Bretagne ou en Autriche, pour y compléter leur formation dans divers domaines scientifiques.

Cette transformation rapide de l'Égypte n'était pas du goût des puissances étrangères dont nous avons vu qu'elles rivalisaient pour prendre le contrôle du pays. Ces puissances vont donc s'efforcer de combattre l'influence de l'Égypte et de contrarier son émergence en tant que nation, notamment en mettant en garde l'Empire ottoman contre les « ambitions » de Muhammad 'Alī. Dès lors, l'expérience était condamnée à plus ou moins brève échéance, sous les pressions conjuguées exercées par les puissances étrangères, tant auprès du Sultan que de Muhammad 'Alī.

Le XIX^e siècle au Japon

Au Japon, la période charnière est celle qui marque la fin de l'ère Tokugawa et le début de l'ère Meiji avec l'avènement de l'Empereur Mutsuhito en 1868. Une des premières mesures du nouveau régime consiste à dénoncer les traités passés avec les puissances étrangères par le gouvernement précédent. Par ailleurs, le nouvel empereur préconise toute une série de réformes administratives et financières qui suscitent une vive opposition. Ces mesures s'inspiraient des cinq principes impériaux qui mettaient l'accent sur l'unité nationale, l'égalité entre les sujets, la défense de l'intérêt public et l'impact de la modernité en matière de culture et d'éducation. Elles prévoyaient l'adoption d'un nouveau système d'éducation et tout un ensemble de réformes dans les domaines de l'agriculture, de la fiscalité, de la presse, etc.

Mais, surtout, c'est à cette époque que les étudiants japonais commencent à se rendre à l'étranger pour acquérir une formation scientifique moderne dans toutes les disciplines. Dans le même temps, le Japon n'hésitait pas à faire appel à des spécialistes étrangers pour promouvoir son développement. Des études portant sur la période 1881-1898 témoignent du nombre croissant de ces conseillers et consultants étrangers : on a ainsi recensé 776 ressortissants britanniques, 290 Allemands, 388 Américains, 121 Français, 51 Hollandais, 41 Italiens et 14 Suisses pour ne mentionner que les principaux contingents nationaux.

Dès cette époque, les Japonais avaient compris que leur avenir reposait sur l'industrie plutôt que sur l'agriculture, d'où l'adoption de lois et règlements visant à favoriser l'exode rural vers les villes pour constituer les réserves de main-d'œuvre

nécessaires à l'industrie moderne. Une autre mesure phare de la période est la décision de « privatiser » le secteur de l'industrie. Au début de l'ère Meiji, ce sont les pouvoirs publics qui contrôlent les principales entreprises industrielles et assurent leur développement. Mais la croissance industrielle posait de tels problèmes financiers que le gouvernement estima que le transfert au secteur privé était la meilleure solution, et c'est ainsi qu'a débuté la privatisation de l'industrie japonaise.

Quelles leçons en tirer ?

Cette très brève évocation des efforts de modernisation dont l'Égypte et le Japon ont été le théâtre au XIX^e siècle met en évidence bien des points communs entre les deux parcours et amène aussi à se poser de très graves questions, comme en témoignent les nombreuses études consacrées au cours des dernières décennies à l'expérience japonaise et aux spectaculaires transformations de l'ère Meiji. Au moment où s'amorce cet important dialogue entre le Japon et le Monde arabe, l'auteur revient sur ces questions pour apporter, l'espère-t-il, quelques indications utiles pour la poursuite de ce dialogue.

Il est évident qu'au cours du XIX^e siècle, le Japon comme l'Égypte ont eu à subir d'énormes pressions politiques, tant intérieures qu'extérieures. Le premier réflexe de Muhammad 'Ali comme de l'Empereur Meiji a consisté à tenter d'atténuer ces pressions. Le fait que cette démarche n'ait pas été perçue de la même manière dans les deux pays s'explique par le contexte historique mais aussi religieux. Il est permis de penser que le prestige religieux qui s'attachait à la personne de l'empereur n'a pas peu contribué à faire accepter à la population les réformes de l'ère Meiji, mais ce n'est pas là le seul élément d'explication. Si les réformes ont pu aboutir, c'est d'abord parce qu'elles traduisaient la volonté sincère d'émanciper les deux pays des influences étrangères et d'introduire une certaine égalité au sein de la société.

Ce qui est sûr, c'est que les dirigeants des deux pays ont compris qu'ils ne disposaient pas sur place de la main-d'œuvre dûment qualifiée et formée dont ils avaient besoin pour mener à bien leurs réformes. C'est pourquoi ils ont dû faire appel à des experts étrangers et essentiellement occidentaux pour encadrer leur effort de développement. Mais, en même temps, les deux pays ont tout fait pour se doter d'une main-d'œuvre nationale qualifiée en améliorant leur système d'éducation et en envoyant leurs étudiants acquérir à l'étranger les connaissances scientifiques qui n'étaient pas enseignées sur place. À la différence près que ce qui n'aura été pour le Japon qu'une période de transition assez brève a abouti en Égypte à une « occidentalisation » de la culture relativement durable.

S'il est vrai que les deux pays ont compris l'importance de l'éducation, on constate aussi qu'ils ont consacré une part importante de leur budget à l'édification d'une armée capable de les protéger des menaces intérieures et extérieures. Il s'agissait là d'un problème de sécurité nationale, mais il fallait aussi ménager une sorte d'équilibre pour permettre le développement tout aussi important des autres secteurs de la société. Le problème s'est posé avec acuité en Égypte ; en effet, les spécialistes de la période soulignent qu'à cette époque l'armée absorbait la majeure partie du budget, au détriment des autres secteurs et notamment de l'éducation.

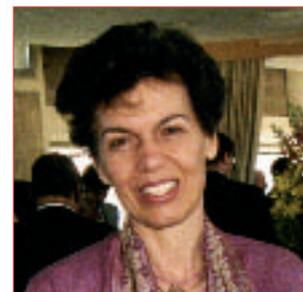
Enfin, l'une des principales leçons à tirer de cette double expérience est peut-être le rôle que jouent les systèmes de valeurs dans l'acceptation du changement.

Comment le Japon de l'ère Meiji a-t-il réussi à concilier sans heurt son identité et sa culture traditionnelle et les impératifs de la modernité ? Ou plutôt, comment se fait-il que la culture et les valeurs traditionnelles du Japon aient toujours pu s'adapter à la culture moderne au point de finir par l'imprégner sans jamais opposer de résistance sérieuse au changement ? Car cela est tout aussi vrai aujourd'hui qu'au début de l'ère Meiji, quand les samourais acceptèrent docilement et de manière tout à fait surprenante de seconder l'empereur dans sa volonté de réformer le Japon. Cette mise en perspective historique pourrait aider à comprendre comment un système de formation plus abouti s'est mis en place dans les pays d'Asie de l'Est en général et au Japon en particulier.

Illustrations



Images du symposium



1. M. Teiichi Sato
2. M. Koïchiro Matsuura
3. M. Musa Bin Jaafar Bin Hassan
4. Mme Atsuko Toyama
5. M. Abdulrazzak Al Nafisi
6. M. Mounir Bouchenaki
7. M. Roshdi Rashed
8. M. Tamutsu Aoki
9. Mme Katérina Stenou

De la page blanche

Maître Massoudy au travail au cours du symposium



10



11

à la création

Maître Tanaka au travail au cours du symposium



12



13



Images du symposium



14



15

14. Ouverture du symposium
15. Séance de travail
16. Présentation du T-Shirt
élaboré à l'occasion du symposium



16



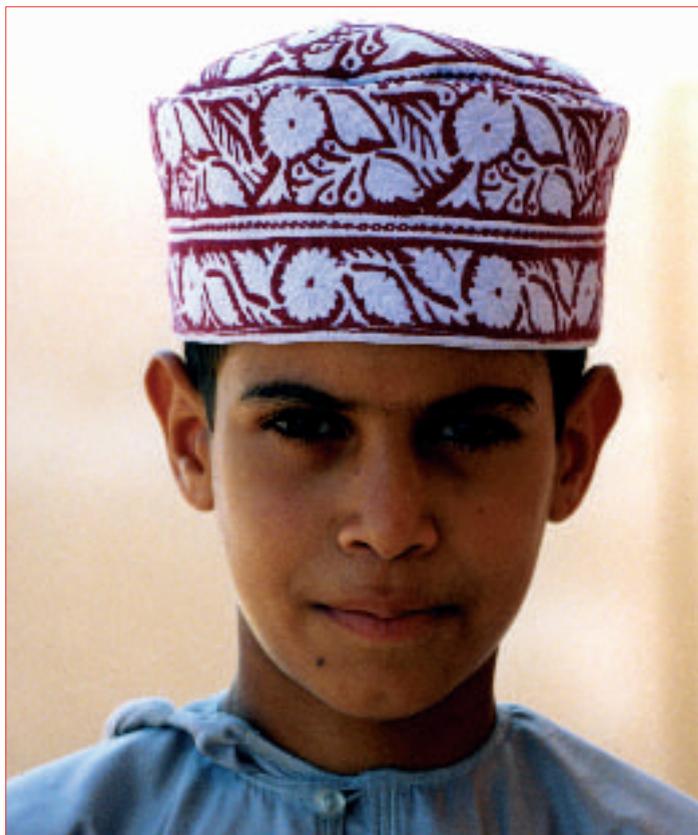
Images de toujours et images de tous les jours

Choix de photographies présentées à l'exposition
accompagnant le symposium









Deuxième session

Explorer le but commun :
la diversité culturelle



Introduction

L'objectif de la présente session est de trouver le moyen d'identifier et d'étudier du point de vue arabo-japonais les problèmes de signification universelle qui sont communs à toutes les sociétés humaines du monde d'aujourd'hui. Pour l'examen de ces problèmes deux questions importantes sont prises en considération : le problème de la mondialisation, d'une part et celui de la diversité culturelle, d'autre part. Mais il va sans dire que ces deux problèmes sont étroitement liés. La mondialisation exerce actuellement un effet majeur sur la culture. Quelles caractéristiques présente la culture contemporaine exposée à cet effet ? Il faut envisager cette question dans la perspective concrète de la perception que les Arabes et les Japonais ont de leurs pays, régions et sociétés respectifs.

Il faut préserver la diversité culturelle. Mais que signifie cette préservation de la diversité culturelle dans une situation où se produisent diverses formes de changement exogène et endogène ? Dans le cas de la culture, quelles valeurs convient-il de préserver ? La différence culturelle aboutit-elle nécessairement au conflit (le choc des cultures) ? Existe-t-il des « valeurs universelles » qui devraient être respectées et maintenues par tous les peuples et toutes les cultures quelles que soient leurs différences ? Existe-t-il des « valeurs universelles » qu'il conviendrait de promouvoir en commun sans tenir compte de la différence entre les Etats, les sociétés ou les régions ? Les questions sont innombrables car le problème revêt une importance déterminante pour le monde d'aujourd'hui. La présente session s'est efforcée d'apporter une réponse à ces questions dans toute la mesure du possible d'un point de vue arabo-japonais.

Chacun des intervenants à la session s'est penché sur les deux questions qui sont plus ou moins connexes. Les cinq documents ci-après ont été présentés à cette session :

- Mondialisation, diversité culturelle et culture japonaise – pour l'avènement d'un monde multiculturel (Tamotsu Aoki, discours liminaire)
- Le Japon, les pays arabes et la diversité culturelle (Bassam Tayara)
- Gestion de la diversité culturelle : de la perspective à la promotion (Abdelmalek Mansour Hassan)
- Entre tolérance et intolérance: comment pouvons-nous réaliser le pluralisme avec les musulmans? (Masanori Naito)
- Cosmopolitisme méthodologique – comment maintenir la diversité culturelle malgré la mondialisation économique et culturelle (Hans-Georg Soeffner)

Les cinq documents ci-dessus peuvent se répartir en trois groupes :

En premier lieu, les documents comportant des considérations relativement générales sur la mondialisation et la diversité culturelle (Tamotsu Aoki et Abdelmalek Mansour Hassan) ; en second lieu, les documents envisageant la culture arabe et la culture japonaise d'un point de vue comparatif (Bassam Tayara et Masanori Naito) ; en troisième lieu, une vue de l'extérieur émanant de l'Union Européenne et de l'Allemagne (Hans-Georg Soeffner). Les documents sont présentés dans cet ordre,

mais il convient de noter qu'en raison de la limitation du nombre des pages, il est très regrettable de ne pouvoir les citer intégralement: certains d'entre eux ont dû, à notre regret, subir des coupures considérables.

A partir des documents présentés ci-après et des débats, il semble possible de formuler les recommandations suivantes.

I• **Comprendre la mondialisation**

La mondialisation est une grande vague de transformations qui touche la totalité du monde d'aujourd'hui. Depuis le ^{xvi}e siècle, des vagues de transformations de ce genre qui se sont répandues dans le monde entier, et notamment dans le monde non occidental, sont survenues au moins deux fois: ce furent l'occidentalisation et la modernisation. La mondialisation apparaît comme la troisième vague de transformations née dans le dernier quart du ^{xx}e siècle. Au début du ^{xxi}e siècle, le monde est devenu multipolaire et il n'existe pas de force toute-puissante unique qui pousse à la mondialisation. L'« américanisation » n'est qu'une forme parmi d'autres d'un changement qui mène le monde et la société des humains. Il n'y a plus de modèle unique auquel le monde tout entier aspirerait, mais il faut observer avec le plus grand soin ce que la mondialisation est en train d'apporter au monde, car sa seule force est de rendre le monde beaucoup plus conformiste en ne tenant pas compte des différences culturelles dans la société humaine.

II• **Mondialisation et culture**

La rapidité du changement dans le processus de mondialisation connaît une accélération du fait du remarquable développement de la technologie de l'information et des communications. Celui-ci exerce un effet majeur sur la culture. La force de la mondialisation tient au fait que, dans le monde entier, elle répand l'uniformité conformiste et superficielle dans la vie quotidienne des populations. C'est un pouvoir très fort qui menace de détruire la diversité des cultures.

III• **L'importance de la diversité culturelle**

Dans les conditions actuelles du changement culturel, que pourrait donc signifier la préservation de la diversité culturelle? Bien que cette dernière présente des aspects positifs et des aspects négatifs, c'est un fait que la diversité culturelle revêt une importance fondamentale parce qu'elle est une expression de la liberté qu'ont les sociétés humaines et les individus d'être culturellement et intellectuellement créatifs et de leur droit d'être culturellement et intellectuellement différents. La diversité culturelle est l'expression naturelle du fait que les individus ont des structures différentes et des constitutions différentes. Afin de définir le concept de diversité culturelle qui permette d'en comprendre plus pleinement et plus précisément la réalité présente et les perspectives d'avenir, il faut réaliser une évaluation plus complète et plus exacte des répercussions qui se font sentir actuellement sur la tradition et, plus important encore, établir des critères permettant de déterminer le type de diversité culturelle qui est le plus souhaitable.

IV• **Comprendre d'autres cultures**

Il existe de nombreuses différences entre la culture arabe et la culture japonaise, mais il est tout de même possible de s'instruire au sujet de chaque culture et de se comprendre mutuellement. Ce qui est indispensable est de créer des occasions favorables pour que les deux parties se comprennent mutuellement. L'histoire des relations entre le Monde arabo-islamique et le Japon montre que les occasions de connaissance mutuelle directe ont été rares et que, même lorsque ces occasions se sont produites, elles ont toujours eu lieu, jusqu'à une date récente, par l'intermédiaire de relations avec l'Occident. Cependant, les choses commencent à changer; le Monde arabe comme le Japon ayant compris l'importance d'une plus grande connaissance mutuelle dans la promotion des échanges culturels. Il nous faut désormais dépasser ce stade et investir dans des études sur le terrain et dans des échanges de visites permettant d'explorer les cultures respectives et de mieux connaître les différents modes de vie dans les nombreuses régions qui composent ces deux grandes zones de population.

V• **Tolérance et valeurs culturelles**

Comment les valeurs culturelles de chaque pays, société ou région pourraient-elles se maintenir sous la pression de la grande vague de changements? A l'époque moderne, à mesure que la puissance de la civilisation occidentale est devenue prédominante, en particulier depuis le XIX^e siècle, le Monde arabe et le Monde japonais et, plus généralement le monde non occidental, ont subi la pression de l'occidentalisation et de la modernisation. La civilisation occidentale s'est attachée à la transformation du monde non occidental selon ses normes et ses systèmes de valeurs. Cette attitude de la civilisation occidentale et son pouvoir de modifier les valeurs culturelles d'autres peuples a donné aux non-Occidentaux le sentiment d'être menacés malgré les avantages du progrès et de la modernité. Aujourd'hui encore, on observe dans le monde de nombreux préjugés, comme par exemple l'islamophobie. La tolérance envers autrui et le respect pour les valeurs culturelles d'autrui sont beaucoup plus nécessaires que par le passé.

VI• **« Cosmopolitisme méthodologique »**

Dans ce monde en voie de mondialisation, les contacts entre les habitants des différents pays et des différentes régions sont devenus à peu près inévitables. Dans cette situation, il est nécessaire qu'existe un minimum de cosmopolitisme mutuel, mais il ne s'ensuit pas que nous devions devenir des cosmopolites. A l'heure actuelle, il est plutôt nécessaire d'essayer de formuler un « cosmopolitisme méthodologique » qui consisterait à établir méthodologiquement et systématiquement une interaction entre l'idée de citoyenneté mondiale et les structures existantes, capables de servir le monde, comme l'UNESCO et la Cour internationale de Justice par exemple, mais sans qu'il soit question d'un « État mondial ».

VII• **La création d'un monde multiculturel**

La réalité de la situation mondiale est que la force des armes tend à dominer. La préservation de la diversité culturelle devrait être considérée comme une

forme fondamentale de protestation contre ce monde du point de vue des êtres humains et de la culture. Il faut espérer de toutes nos forces en l'avènement d'un âge où les pays et les régions du monde entier entreraient en compétition les uns avec les autres en faisant usage du charme et de la portée de leur force culturelle et non pas des armes. Un tel monde serait qualifié de « multiculturel ». Les pays arabes et le Japon devraient coopérer pour créer un monde multiculturel dans le siècle qui commence.

Mondialisation, diversité culturelle et culture japonaise – pour l'avènement d'un monde multiculturel

Résumé partiel de l'intervention de Tamotsu Aoki
Professeur à l'Institut National Supérieur pour les Etudes
Politiques, Japon, Modérateur de la seconde session

La signification de la mondialisation

Quand on envisage la question de savoir comment préserver la diversité culturelle, il faut d'abord étudier en quoi consiste le phénomène de la mondialisation. Les effets envahissants de la mondialisation sont devenus désormais parfaitement visibles dans le monde entier. Des transformations profondes sans précédent se produisent actuellement partout. Un aspect particulièrement digne d'attention de ces transformations est la progression révolutionnaire de la technologie de l'information qui exerce un effet remarquable sur la culture dans chacune des régions du monde. Les domaines où la mondialisation a le plus d'influence sont celui de l'économie, avec notamment l'expansion de l'économie de consommation, et celui de la culture, y compris la langue.

Que signifie la mondialisation pour le monde et pour les êtres humains et la culture ?

Tout d'abord, si l'on envisage une fois de plus la signification de la grande transformation qui s'est produite dans le monde, on s'aperçoit que, du point de vue de l'Asie, et notamment du Japon, le changement est venu principalement de l'extérieur; du moins depuis le début de l'époque moderne. La première grande vague de changement a été le résultat de l'expansion de l'Europe occidentale dans le monde entier à partir des explorations maritimes du ^{xvi}^e siècle. Dans la plupart des cas, l'« occidentalisation » a été synonyme d'une « colonisation » qui a fait sentir ses effets dans presque tous les pays d'Asie. C'est ainsi que diverses formes de changement furent imposées à l'Asie du fait de la conquête et de la colonisation. Dans de nombreux cas, les cultures indigènes et traditionnelles furent contraintes d'accepter l'occidentalisation dans les divers secteurs de la vie quotidienne, de la langue et même de la religion.

La deuxième phase du changement commença à la fin du ^{xix}^e siècle et devint particulièrement remarquable au ^{xx}^e siècle. Ce fut la vague de la modernisation, qui fut, dans une certaine mesure, un prolongement de la phase précédente d'« occidentalisation-colonisation ». Au milieu du ^{xix}^e siècle, le Japon n'eut guère d'autre choix que de passer d'une politique d'isolationnisme (*sakoku*) à une politique d'ouverture (*kaikoku*) face à la pression des puissances occidentales. En tant qu'Etat et en tant que nation réunissant un peuple, le Japon s'assigna pour tâche principale d'édifier un Etat et une société modernes égaux à l'Occident. Le plus grand penseur japonais moderne, Fukuzawa Yukichi, a écrit dans son Esquisse d'une théorie de la civilisation que le monde, à la fin du ^{xix}^e siècle, était divisé en trois stades selon le niveau de progrès atteint. Ces trois stades étaient respectivement le « barbare »,

le « demi-civilisé » et le « civilisé ». Il plaçait le Japon au stade « demi-civilisé » et pressait ses compatriotes d'édifier un État « civilisé moderne » sur le modèle des pays déjà « civilisés » de l'Occident. Toutefois, il convient également de relever que, tout en pressant son peuple d'apprendre de l'Occident, Fukuzawa soulignait aussi que l'Occident n'était que la réalisation la plus proche de l'idéal de civilisation à l'époque considérée. Il émettait des doutes quant au point de savoir si l'Occident dans son état d'alors était l'incarnation pleine et entière de la civilisation en tant que telle. Considérant tous les actes de violence et les ruses n'excluant ni la guerre, ni le vol, ni le meurtre auxquels les pays occidentaux avaient recouru dans la poursuite de leur diplomatie, il doutait que ces pays eussent vraiment accédé à un authentique état de civilisation. Si l'avenir devait être porteur d'un monde sans guerre ni violence, il était probable que l'Occident dans son état actuel serait considéré comme « barbare ».

Il n'en demeure pas moins qu'au Japon, pendant l'ère Meiji, l'Occident fut considéré comme le plus remarquable exemple de réussite moderne à l'époque et fut pris comme modèle pour la création d'un État et une société modernes. Plus tard, au xx^e siècle, surtout après la deuxième guerre mondiale, la grande majorité des pays nouvellement indépendants qui sortaient du colonialisme adoptèrent le même objectif de modernisation. De fait, la modernisation se substitua à l'occidentalisation comme objectif principal du développement.

Pourquoi avoir parlé aussi longuement des deux phases d'*occidentalisation* et de *modernisation* ? On sait combien ont été discutés les mérites et les démérites des changements que ces deux grandes vagues de transformation ont apportés au monde non occidental. Quoi qu'il en soit cependant, il y a toujours eu au moins un minimum d'*objectifs* ou de *projets* clairs derrière ces changements. L'opinion est partagée quant à la valeur et à la signification de ces objectifs, mais leur existence même a rarement, pour ne pas dire jamais, été mise en doute. Le principe et objectif directeur a été la transmission en bloc de la culture occidentale au monde non occidental. Cela comprenait tous les aspects de la culture élaborés en Occident, y compris les aspects politiques, militaires, technologiques, institutionnels, éducatifs, et même religieux. Derrière ce mouvement, on trouvait les idées de « salut chrétien » et de « rationalisme des Lumières ». Pendant la phase de modernisation, qui commença au xix^e siècle, il y eut une « mission » visant à moderniser le monde entier selon les principes du rationalisme moderne basé sur le développement d'une pensée politique moderne et d'une science moderne. Universités, hôpitaux et usines furent construits dans le monde entier, l'industrialisation fut promue, les sociétés et les États furent modernisés, et des « êtres humains modernes » furent créés. Même les pays et les régions qui avaient souffert sous la domination coloniale ne remettaient pas en question cet objectif de modernisation. Naturellement, cet objectif se situait entièrement au niveau des principes. Quant à la réalité de sa mise en œuvre, elle était exactement comme Fukuzawa l'avait dit : un mélange de « mérites et démérites ». A certains égards, la réalité était fort éloignée de l'idéal. Il faut souligner seulement qu'il existait au moins un facteur déterminé de changement sous la forme de l'Occident et que cet Occident faisait également office de l'objectif vers lequel s'orientait le processus du changement.

Au contraire, la grande vague actuelle de changement qu'on a baptisée *mondialisation* se distingue par l'absence de tout facteur ou de tout objectif bien net. Dans toutes les parties du monde, Asie comprise, on assiste actuellement à de

nombreuses formes de changement très rapide, comme la diffusion de la technologie de l'information, l'expansion des marchés économiques, la diffusion de l'économie et de la culture de consommation, la propagation des divertissements de masse, l'homogénéisation des modes de vie, la domination du fast-food et l'uniformisation des paysages urbains, en particulier la prolifération des gratte-ciel. En même temps, on voit s'élargir le fossé numérique et s'accroître les disparités entre richesse et pauvreté, nous sommes témoins de discriminations ethniques et raciales, de l'accroissement de la violence et du crime, de la montée du terrorisme et de la poursuite de guerres. Le monde déborde de phénomènes rapides et croissants de transformation, le tout au nom de la *mondialisation*. Par-delà ces phénomènes, on peut discerner l'objectif qui est de parvenir à l'hégémonie commerciale par la vente d'ordinateurs et autres matériels de haute technologie. Toutefois, il semble qu'il n'y ait aucun objectif d'ensemble que viseraient ces transformations. Il est impossible de trouver un principe ou projet sous-jacent et il semble aussi que cela ne fasse à peu près l'objet d'aucune discussion.

C'est là une situation très préoccupante qui ne laisse pas d'être une source d'angoisse pour beaucoup partout dans le monde. Que l'on recoure ou non à des termes comme « moderne » ou « post-moderne », d'un point de vue asiatique, il est d'une importance vitale que l'on reconnaisse clairement que l'humanité est désormais entrée dans une troisième grande phase de transformation faisant suite aux deux premières, qui étaient celles de l'occidentalisation et de la modernisation. Bien sûr, comme on le fait souvent observer, l'une des forces majeures qui propulsent la mondialisation est l'action des Etats-Unis d'Amérique. Il n'en demeure pas moins que, concurremment, d'autres pays jouent des rôles notables dans la progression de la mondialisation, comme les pays d'Europe, le Japon, la Chine, l'Inde, la Corée du Sud et l'Asie du Sud-Est. L'une des caractéristiques de ce processus actuel de transformation est qu'il se déroule selon des modalités pluralistes et multipolaires.

Les changements imputables à la mondialisation, si importantes qu'en soient les conséquences, ne laissent pas d'avoir un caractère relativement partiel et fragmentaire. Rien n'indique clairement où ils pourraient entraîner l'humanité et le monde. D'autre part, les changements qui s'opèrent sous l'effet de la mondialisation sont fondamentalement des phénomènes de masse ou populaires. Ils pénètrent profondément dans la société et s'internalisent chez les gens comme aucun changement ne l'avait fait auparavant. Leur impact sur la culture est donc extrêmement important, ce qui a donné naissance à de nombreux problèmes.

La mondialisation et la fragmentation de la culture

A l'heure actuelle, les cultures dans chaque partie du monde sont en contact avec d'autres cultures et subissent des changements. Les cultures de l'Asie et du Japon se sont formées en recevant des influences d'autres cultures. On a dit de la culture japonaise qu'elle était une « culture hybride ». A l'époque moderne, toutes les cultures de l'Asie ont subi en profondeur le contrecoup de l'occidentalisation et de la modernisation. La culture contemporaine a été qualifiée aussi de culture « créolisée ».

Réceptive et ouverte, la culture japonaise s'est formée sous l'effet de nombreuses influences venues d'autres cultures. Cependant, ces éléments culturels étrangers n'en ont pas moins été assimilés dans le cadre culturel japonais. Cela a

permis à la majorité du peuple japonais de conserver le sentiment d'une identité culturelle distincte malgré les grands changements qui ont eu lieu. Cette remarque vaut également pour la culture thaïe et probablement aussi pour d'autres cultures d'Asie. Lorsque l'on compare les cultures de l'Asie et que l'on examine en quoi elles diffèrent, peut-être le plus important est-il d'étudier la manière spécifique dont chacune a incorporé des éléments culturels étrangers dans son cadre propre. On procéderait ainsi à une comparaison entre les modalités particulières d'hybridation des différentes cultures. Chaque pays et chaque région a sa tradition propre édifiée par l'histoire, mais ces traditions sont elles mêmes composées de différents types d'éléments culturels.

Lorsqu'on discute de la question de l'identité culturelle, on fait souvent appel à la notion de « pureté culturelle ». Cette préoccupation de « pureté culturelle » se manifeste parfois sous la forme extrême du nettoyage ethnique. Cependant, dans le monde d'aujourd'hui, il ne saurait y avoir quoi que ce soit qui puisse être qualifié de « pureté culturelle » ou de « pureté ethnique ». Si l'on y réfléchit bien, la conscience d'une différence culturelle entre sa propre culture et la culture d'autrui trouve son origine dans la façon différente dont chaque culture a assimilé dans son cadre propre des éléments qu'elle avait en commun avec d'autres cultures. C'est ainsi que l'individu se forge une conscience spécifique de sa propre culture malgré l'existence d'éléments que celle-ci a en commun avec d'autres. C'est là que réside la base de l'identité et c'est ce dont il faut être conscients.

Cependant, les changements culturels associés à la mondialisation qui se produisent actuellement dans toute l'Asie font que ces cadres culturels s'effondrent. L'intensité de ce phénomène varie, mais il existe sans nul doute une tendance à la perte d'une cohérence culturelle globale.

On a déjà fait observer que la mondialisation provoque une dislocation des cultures. Par le passé, la culture était considérée comme un tout cohérent ou comme une totalité, mais la mondialisation lui fait maintenant subir un processus de fragmentation. Il y a également un processus de différenciation, et certains en sont venus à penser que leur identité culturelle est menacée. D'où une distorsion dans les relations entre les cultures qui, dans certains cas, a abouti à une friction culturelle et à des « chocs » culturels. La mondialisation est un facteur de fragmentation et non d'universalisation. Il en résulte que le sens de « cohérence culturelle » se perd, ce qui conduit dans de nombreux cas à la réaction extrême qui consiste à vouloir rebâtir son identité culturelle en exagérant seulement une partie de sa culture. D'où le phénomène de l'ethnocentrisme et de l'exclusionnisme culturel. Les gens oublient que toutes les cultures, y compris la leur, se sont formées par un processus de réception d'influences variées provenant d'autres cultures. Ils ferment les yeux devant la réalité de « l'hybridité culturelle » et tombent en proie à l'illusion d'une « pureté culturelle ». A partir de là, ils en arrivent à s'imaginer que leur culture est supérieure à toutes les autres. Bien sûr, tous ceux qui vivent dans les remous de la mondialisation ne succombent pas à cette forme d'illusion, mais il faut bien savoir que ce danger existe dans le monde d'aujourd'hui. Il ne faut jamais oublier que la culture risque d'avoir le pouvoir de pousser les gens à des conflits irrationnels dont il est extrêmement difficile de venir à bout par une argumentation logique.

Sachant cela, il est nécessaire d'envisager la question de la diversité culturelle en tenant compte des énormes changements qui se produisent partout dans le

monde du fait de la mondialisation. Il faut réfléchir aussi aux moyens de préserver cette diversité.

De quelle façon la culture japonaise se transforme-t-elle au milieu des remous de la mondialisation ?

Fast-foodisation et sous-culturalisation

L'impact de la mondialisation sur la culture peut être considéré à divers égards comme un effet de « massification » ou de « popularisation ». Un facteur essentiel de cette gigantesque transformation est le développement de la technologie de l'information et de ses ramifications sociales. Il a permis d'accentuer encore la vitesse et la commodité dans la vie quotidienne, phénomène qui a lui-même donné naissance à des changements considérables en matière de divertissements de masse et de culture populaire. Avec la mondialisation, l'efficacité et la rapidité en sont venues à être les valeurs premières de la société moderne.

Au Japon, ces transformations sociales sont apparues clairement pour la première fois dans les années 1970. Bien que le mot « mondialisation » eût déjà été employé auparavant, ce n'est que dans les années 1970 qu'il a commencé à être communément utilisé. Dans la première année de la décennie, une grande exposition internationale, baptisée EXPO'70, eut lieu à Osaka. C'est là que KFC (Kentucky Fried Chicken) ouvrit le premier établissement de restauration rapide de style américain au Japon. Cette ouverture fut suivie en 1971 par celle du premier McDonald's à Tokyo. Les restaurants de fast-food se répandirent ensuite très vite dans tout le pays. Les habitudes alimentaires japonaises suivirent alors un processus rapide de « fast-foodisation ». Aux chaînes américaines de fast-food vinrent s'ajouter des débits de fast-food à la japonaise, comme le « bol de bœuf » Yoshinoya, les « nouilles ramen » et le « sushi sur tapis roulant ». Les restaurants de fast-food devinrent une présence dominante dans les grands centres urbains japonais.

Parallèlement à ce changement des habitudes alimentaires, d'autres aspects de la vie connurent une altération analogue. C'est ainsi que l'habitude de s'habiller avec des T-shirts, des jeans et des baskets devint courante non seulement chez les jeunes, mais encore chez les hommes et les femmes plus âgés. On disait que les habitudes alimentaires populaires au Japon se caractérisaient par trois qualités : « bon marché, rapide et savoureux ». Or, dans un nombre croissant de ménages, surtout chez les couples les plus jeunes, l'habitude s'est répandue de sortir avec les enfants pour aller dans un restaurant de fast-food au lieu de cuisiner et de manger un repas à la maison. Cela a abouti à une expansion générale de l'industrie de la restauration. C'est ainsi qu'a été communément acceptée dans la société l'idée qu'il faut « faire vite » pour ne pas se laisser déborder par le rythme accéléré de la vie et du travail. Le processus consistant à se nourrir dans un restaurant de fast-food s'accomplit selon une séquence standardisée d'actes caractérisés par le self-service et l'efficacité. L'acte de manger a acquis certaines des caractéristiques de la production à la chaîne dans une usine. Par opposition à un restaurant traditionnel, le McDonald's typique a un toit rouge vif et un intérieur blanc où les clients absorbent rapidement leur repas, confiants dans la saveur uniforme et l'universalité de la nourriture servie. Yasuhiko Nakamura, celui-là même dont l'auteur a cité le jugement sur les habitudes alimentaires japonaises (« bon marché, rapide et savoureux »), a également noté

une très remarquable accélération du comportement à table des Japonais depuis les années 1970. Dans les restaurants, le temps qui s'écoule pour être servi après avoir passé commande n'est plus que de dix minutes pour le déjeuner et de 15 minutes pour le dîner. Les clients s'impatientent s'ils doivent attendre plus de cinq minutes pour être servis et pensent que la nourriture a « mauvais goût » quand elle finit par arriver. S'il s'écoule plus de 20 minutes entre le moment où l'on commande et le moment où on finit le repas, on trouve que cela « a été long ».

A mesure que la mondialisation a progressé, les gens et la société sont devenus de plus en plus esclaves de l'horloge. La technologie de l'information ne fait qu'accentuer ce phénomène. C'est ainsi que les habitudes alimentaires des Japonais sont devenues « fragmentées » et dépourvues de toute cohérence ou totalité globale.

La culture au Japon a perdu toute espèce de cohérence globale grâce à laquelle on pouvait la reconnaître comme typiquement « japonaise ». Les gens se trouvent désespérés devant le rythme accéléré d'une vie désormais dépourvue de base pour la formation d'une identité culturelle claire. Ils passent simplement leurs jours dans la vacuité. On observe également une accélération de l'incidence de phénomènes malheureux tels que la désagrégation des familles, les crimes violents et le désespoir de l'avenir. Comme on l'a observé plus haut, les transformations dues à la mondialisation n'ont pas d'objectif ou de projet bien net. D'autre part, elles ont eu pour conséquence une uniformité culturelle sans précédent. Même dans le domaine des habitudes alimentaires, la société fait de plus en plus penser à la production à la chaîne en usine et les êtres humains deviennent esclaves de l'horloge. La vague de standardisation et de massification qui déferle sur la culture contemporaine a pénétré en profondeur jusqu'au niveau des valeurs spirituelles, au point que la tradition et le culte de la beauté artistique ont succombé aussi à la standardisation. La « sous-culture » constitue désormais le centre même de la culture.

Le sociologue américain George Ritzer a qualifié ce phénomène de « mcdonaldisation » et y voit une manifestation « cauchemardesque du rationalisme moderne ». C'est la réalisation ultime des *Temps modernes* de Charlie Chaplin. On a vu dernièrement apparaître l'expression « modernisation de rien », traduisant le fait que, en fin de compte, la mondialisation n'aboutit à « rien ».

Il ne peut y avoir de doute que la préservation de la diversité culturelle est une nécessité absolue. Cependant, il faut aller plus loin et adopter comme notre objectif commun le combat contre ces formes de changement qui rendent toute « signification culturelle » synonyme de « rien ».

Dans cet esprit, l'auteur propose que la tâche consistant à préserver la diversité culturelle soit poursuivie activement et positivement, et non pas passivement et défensivement. Cela signifie que chaque culture montrerait au monde ce qui constitue sa force innée particulière ou sa source d'attraction en vue d'édifier une civilisation mondiale pacifique dans laquelle les différentes cultures coexisteraient dans une harmonie véritable, chacune apportant au monde la contribution de son excellence et comblant les lacunes que peuvent avoir les autres. Ainsi se trouverait vraiment réalisé l'idéal de Fukuzawa, qui voyait dans la civilisation le « progrès du savoir et de la vertu des hommes ».

Dans le monde d'aujourd'hui, les relations et la politique internationales tendent encore à être dominées par la puissance économique et la puissance militaire, en

particulier sous la forme des armes nucléaires. Cependant, malgré cet état de choses, on voit aussi apparaître des théories de « puissance douce » et d'« Etat bénin » qui veulent influencer sur la politique internationale en faisant appel à la force culturelle et à l'attraction que possède tel pays ou telle société. Nul ne saurait contester qu'une persuasion faisant appel au pouvoir attractif de la culture est préférable à l'usage de la force militaire. Il n'en demeure pas moins que la situation réelle du monde continue à être une situation où tend à prévaloir la force des armes. La préservation de la diversité culturelle devrait être considérée comme une forme fondamentale de protestation contre ce monde, du point de vue des êtres humains et de la culture. Je souhaite l'avènement d'une époque où, dans le monde entier, les pays et les régions rivaliseront en faisant usage de leur force culturelle. Un tel monde mériterait d'être qualifié de « multiculturel ». Si les pays arabes et le Japon peuvent coopérer pour la création d'un tel monde multiculturel, alors, nos différences contribueront seulement à donner au projet une signification accrue.

Gestion de la diversité culturelle : de la préservation au discernement

Résumé partiel de l'intervention de S. Exc. M. Abdelmalek Mansour Hassan
Ambassadeur de la République du Yémen
auprès de la République tunisienne,
Président de la fondation culturelle Al-Mansour
pour le dialogue entre les civilisations

De l'importance de la diversité culturelle

Il n'échappe à personne que les divergences actuelles au plan international autour de la diversité culturelle sont imputables, peut-être au premier chef, à des motivations, voire des frilosités, politiques et économiques parfois inavouées. Des motivations et des craintes qu'il ne faut surtout pas ignorer, mais traiter de façon objective, dans des cadres et par des canaux adéquats, propres à aplanir les divergences de vues. Cela étant, les désaccords sur la diversité culturelle ne découlent pas toutes de ces motivations et de ces appréhensions politiques et économiques ; ils sont, en partie, le fruit de divergences sur l'évaluation des avantages et des inconvénients directs de cette diversité.

Les inconvénients de la diversité culturelle le plus souvent invoqués sont les suivants :

- 1•La diversité culturelle freinerait les relations et empêcherait une interpénétration sans accroc entre les groupes culturels. Ainsi, il arrive souvent que la différenciation par l'élément linguistique (des cultures) rende la communication et, partant, la connaissance des autres groupes culturels, malaisée. Parfois, une simple différence de croyance ou de tradition suffit à empêcher les mariages entre membres de deux groupes.
- 2•La diversité des cultures serait à maints égards à l'origine de la dégradation des relations entre les groupes. Entre autres, la différence serait un facteur d'antagonisme supplémentaire, générateur de conflits sur des questions générales, quand elle ne favorise pas, le manque de communication aidant, les malentendus, voire la volonté de nuire aux membres d'autres cultures.

Au crédit de la diversité culturelle, par contre, on fait observer que :

- 1•Elle constitue une source féconde d'enrichissement de la culture humaine. De même qu'au plan individuel, on trouve le plus grand profit à communiquer, autant que faire se peut, avec des cultures individuelles différentes et non identiques, la culture d'un groupe quel qu'il soit a plus à gagner à se frotter à des cultures collectives, non pas identiques, mais différentes, ce que seule la diversité permet.

- 2• La diversité culturelle serait importante pour la diversité biologique. D'aucuns n'ont pas manqué de noter une relation entre la disparition de certaines espèces et le déclin de certaines cultures. S'il est vrai qu'un minimum de diversité/pluralité biologique est indispensable à la pérennité de la vie sur notre planète, le maintien de l'interaction culturelle, sans laquelle il n'est pas de développement culturel, suppose aussi un minimum de diversité.
- 3• La diversité culturelle n'a pas que des avantages scientifiques, elle recèle aussi – en soi – une valeur esthétique, en ce sens qu'elle étanche la soif de beauté inhérente à l'esprit humain. Comment, hors la diversité, cette quête éternelle serait-elle satisfaite ? Comment expliquer, sinon, que l'individu en général soit à ce point adepte de la diversification culturelle, si évidente dans certains aspects de la culture au sens large, comme le costume ou l'architecture ?
- 4• Que le bilan soit positif ou négatif, il demeure que la diversité culturelle est importante parce qu'elle est cet espace dans lequel peut s'exprimer, au niveau de l'individu ou du groupe, la liberté de création (culturelle et intellectuelle) et s'exercer le droit à la différence (culturelle et intellectuelle). Elle est l'incarnation naturelle de la différence structurelle et constitutionnelle des individus.

Prendre la mesure des impacts

L'opinion dominante est que des mutations de la diversité culturelle seraient essentiellement négatives. Ce pessimisme procède de la conviction que l'extinction de certaines cultures, le déclin ou la disparition de la diversité culturelle ou de son modèle prévalent, ajoutés à la perspective de l'hégémonie d'une ou de quelques cultures, ne peuvent qu'être néfastes.

La disparition des cultures

L'extinction de certaines cultures a, il est vrai, des conséquences néfastes mais elle n'est pas imputable à des causes uniquement naturelles. En effet, les cultures étant des productions humaines, elles ont forcément une durée de vie limitée. Elles ne sauraient être éternelles. Il arrive même que ces disparitions soient souhaitables lorsque des cultures présentent des défauts tels qu'elles ne sont plus aptes à remplir les fonctions justifiant leur existence. Chaque fois qu'une culture n'est plus en mesure de remplir les fonctions qui sont sa raison d'être et qu'elle ne peut plus se renouveler, sa survie devient plus préjudiciable que sa disparition. Son extinction devient donc préférable d'autant qu'il est toujours possible d'en atténuer les conséquences négatives.

Et l'extinction des cultures n'a pas que des inconvénients ; elle présente aussi des avantages, dont le plus important est sans doute le renforcement des dénominateurs communs et l'atténuation des antagonismes culturels. De ces avantages, il faut tenir compte lorsqu'on évalue les conséquences de l'extinction des cultures. D'une manière générale, on peut dire que l'histoire a vu bien des cultures disparaître, pour une raison ou une autre. Mais la culture humaine, globalement, n'a cessé d'évoluer et son état est aujourd'hui bien meilleur qu'à aucun autre moment de l'histoire connue.

L'on pourrait même considérer que sans cette faculté d'extinction, des cultures nouvelles et plus évoluées n'auraient jamais pu se substituer aux anciennes, et la culture humaine elle-même n'aurait pu aller de l'avant.

Le déclin de la diversité culturelle

Le déclin de la diversité culturelle n'est pas inéluctable ni même probable, si bien qu'en conséquence, craindre les effets préjudiciables relève d'un pessimisme que rien ne justifie.

Le déclin ou la disparition du modèle de diversité culturelle collective régionale prévalant, celui qui est le plus menacé actuellement, n'entraînerait pas une grosse perte, sachant que la pérennité de ce modèle procède essentiellement d'une démarche culturelle fondée sur l'imitation servile des Anciens. Ce modèle tend à freiner la créativité de l'individu dès lors qu'elle s'écarte des normes culturelles prévalant dans la région, ce qui a contraint et contraint encore un grand nombre d'intellectuels à émigrer sous d'autres cieux culturels. Certes, il y a toujours d'autres motivations, mais la raison essentielle de cet exode des cerveaux est la tyrannie exercée par ce modèle de diversité culturelle régionale. On ne peut donc nier que la volonté d'ouvrir de vastes horizons à la liberté culturelle, à la créativité de l'individu, la volonté de l'affranchir de la dictature de l'imitation et des pesanteurs culturelles régionales, est une noble cause au service de laquelle il ne faut ménager aucun effort.

Par ailleurs, s'il est vrai que le déclin ou l'extinction d'un modèle ou d'un aspect déterminé (collectif régional) de la diversité culturelle, voire le déclin de la diversité culturelle globale, comporte des conséquences négatives, il faut aussi tenir compte du développement d'autres aspects positifs (individuels ou collectifs choisis). Un déclin peut avoir des avantages, le rapprochement culturel par exemple, qui méritent que l'on supporte des inconvénients certes inévitables mais qui peuvent être, pour certains d'entre eux, atténués par divers moyens.

Les inconvénients d'une culture à vocation hégémonique

Ainsi, l'hégémonie culturelle potentielle est forcément limitée. Il n'y a donc pas lieu de craindre outre mesure cette hégémonie ou mondialisation annoncée qui aurait pour corollaire, le déclin de la diversité culturelle. Plusieurs facteurs interviennent ici :

- Les aspects négatifs de la ou des culture(s) potentiellement dominantes ne sont pas forcément beaucoup plus graves que les inconvénients des cultures sur le déclin, et la question est alors de savoir si les aspects positifs qui les accompagnent ne seraient pas beaucoup plus grands que ceux des cultures déclinantes.
- Par ailleurs, et plus important encore, les inconvénients des cultures dominantes ou qui ont vocation à l'être ne sont pas tous si négatifs qu'il serait impossible de les éviter ou les atténuer.

Il apparaît donc que le bilan négatif que l'on assigne généralement aux mutations actuelles de la diversité culturelle est le résultat de projections pour le moins imprécises et qui ne tiennent pas suffisamment compte des avantages que recèlent ces mutations. Cette manière d'appréhender cette évolution restera probablement tributaire des contextes culturels, des points de vue (et des acquis) culturels différents à partir desquels on observe les mutations en question. Il ne faut pas oublier pour autant que les aspects positifs et négatifs imputés à cette évolution de la diversité culturelle ne sont pas tous inéluctables. Ils se confirmeront ou non selon la manière dont on gèrera les choses. Autrement dit, tout dépendra aussi des hommes eux-mêmes, que le bilan soit globalement positif ou négatif.

Le but et la stratégie

Il ressort de la vision prévalente de la diversité culturelle, celle des tenants de la préservation, que le but ou la stratégie principale d'une bonne gestion de cette diversité doit être la préservation de celle-ci. Cette stratégie repose sur l'idée que la diversité culturelle en général, ou le modèle prévalent de cette diversité et les cultures particulières qui le constituent, est des plus souhaitables et qu'il est menacé de déclin ou d'extinction, avec toutes les conséquences néfastes qui peuvent en découler.

Or, les assertions et hypothèses sur lesquelles se fonde la stratégie de la préservation sont justiciables des mêmes observations que nous avons présentées plus haut. Outre qu'il est permis de se demander si elles sont suffisantes ou adéquates, elles posent les problèmes suivants :

- Vouloir préserver quelque chose c'est partir de l'hypothèse implicite que cette chose est la meilleure dans l'absolu ou la meilleure possible. En d'autres termes, la stratégie de la préservation suppose soit que la diversité culturelle est souhaitable dans l'absolu, quels que soient ses contenus, ses composantes et ses modèles, soit que la diversité culturelle existante est la meilleure possible.

En fait, la diversité culturelle n'est pas souhaitable dans l'absolu. Elle n'est pas une fin en soi. Elle est seulement désirable en raison de certains aspects positifs ou avantages, variables selon les cas et les degrés de diversité. Partant, si la diversité culturelle est généralement considérée comme bonne, toutes ses formes et ses modèles, avec leurs différents degrés de diversité, ne sont pas également souhaitables, de même que la diversité n'est pas également désirable dans toutes les composantes de la culture. Ainsi, le modèle de diversité fondé sur un choix culturel libre et conscient des individus et des groupes est certainement préférable au modèle de diversité culturelle découlant de l'imitation, du chauvinisme et du fanatisme culturels. Le premier de ces modèles suscite des relations dynamiques et éclairées alors que le second favorise soit une tendance à l'isolement culturel et au gel des relations entre les cultures, soit l'antagonisme culturel qui produit tôt ou tard des chocs et affrontements entre ces dernières. Ainsi, si la diversification de certains éléments culturels comme l'architecture, par exemple, rajoute à l'esthétique architecturale, l'augmentation de la diversité dans d'autres

éléments, tels que la religion ou la langue, peut être source de problèmes et de difficultés. Que l'on imagine, par exemple, les difficultés qu'il y aurait à communiquer si le nombre des langues était tel que chaque groupe, chaque clan avait son propre idiome ! La diversité culturelle, c'est-à-dire la diversité des cultures est, certes, souhaitable, mais tous les types de cultures ne le sont pas. Ainsi la culture de la violence, du mépris, de l'extrémisme, de la consommation, entre autres, ne sont pas souhaitables à grande échelle. On peut donc dire que la préservation de la diversité culturelle dans l'absolu revient à entériner des modèles et des cultures non désirables sous prétexte de défendre la diversité culturelle. On sait que d'aucuns font actuellement tout ce qu'ils peuvent pour empêcher toute réforme culturelle sous prétexte de préserver la diversité et les spécificités culturelles.

Le présupposé selon lequel la diversité culturelle actuelle aurait atteint la perfection n'est pas confirmé par la réalité ni même par la simple logique. En tout état de cause, ce présupposé omet l'aptitude de l'esprit humain à créer des niveaux et des formes de diversité culturelle encore meilleurs. Cet attachement à ce qui existe en fait de diversité culturelle ne diffère pas beaucoup de l'attachement de certains à des cultures traditionnelles, considérées comme les meilleures, dignes d'être préservées et protégées afin que le changement, la modernisation ou la modernité ne les altèrent jamais.

- La stratégie de la préservation et de la protection, notamment par la voie juridique privilégiée actuellement, a sans doute permis de gérer des cultures ou des modèles de diversité culturelle sur le déclin, mais aussi des cultures ou des objets culturels devenus éléments du patrimoine qu'il convient de défendre contre toute modification, notamment les cités historiques et les manuscrits. Cependant, cette stratégie n'est pas la meilleure quand il s'agit de gérer des modèles de diversité culturelle et des cultures naissantes ou vivantes, et elle n'est certainement pas la plus indiquée lorsque la culture ou sa diversité comporte des aspects négatifs qu'il faut changer et non préserver:

Dès lors qu'on accepte que la diversité culturelle est naturellement préservée, qu'elle n'est pas menacée d'extinction, et que ce qui est aujourd'hui indispensable ce n'est pas de préserver ses éléments les plus exposés au déclin et à l'extinction, dans le modèle de diversité culturelle collective, régionale et dans les cultures traditionnelles, mais au contraire d'opérer un changement visant à améliorer ce modèle, à moderniser les cultures traditionnelles, il devient évident que la stratégie de la préservation n'est pas la plus indiquée pour qui veut gérer la diversité culturelle actuelle.

- La stratégie de la préservation est une stratégie défensive dont les défauts sont avérés dans tous les domaines. D'ailleurs, elle a souvent trouvé ses limites, aboutissant parfois à des échecs sans appel, s'avérant incapable de réaliser son objectif essentiel : la préservation. On sait aujourd'hui que la stratégie de la préservation ou de la défense est inopérante en matière économique et industrielle. Comment, dès lors, s'attendre à ce qu'elle donne

de meilleurs résultats dans le domaine culturel ? Contrairement à l'objectif annoncé, elle ne vise pas tant la diversité culturelle que la culture du soi ou certaines cultures spécifiques (nationales, nationalistes ou porteuses d'un message révélé). Elle cherche à les défendre dans la grande mêlée de la mondialisation culturelle, se donnant pour devise : «Que chacun préserve sa culture et la diversité culturelle sera sauvée». Il y a, à l'évidence, une différence entre le fait de considérer la préservation de la diversité culturelle comme un objectif primordial ou secondaire, sachant que l'une des règles d'une bonne gestion consiste à ne pas hésiter à sacrifier l'accessoire pour sauver l'essentiel, un sacrifice d'autant plus tentant dans le domaine culturel que la volonté de préserver la culture du soi s'accompagne souvent du désir inavoué mais non dissimulé de voir cette culture s'imposer aux autres et se substituer éventuellement à elles. Combien d'entre nous peuvent-ils assurer que leur préférence pour la préservation de la diversité culturelle n'obéit pas au désir, fût-il inconscient, de voir leur culture s'étendre au reste de la planète, à tous les peuples ? Un tel désir peut-il se réaliser sans que les peuples visés renoncent à leur culture ? Et y a-t-il une différence notable, au niveau des conséquences sur la diversité culturelle, entre cette diffusion que d'aucuns appellent de leurs vœux et essaient même de réaliser, d'un côté, et l'hégémonie culturelle qu'ils vouent aux gémonies et refusent, de l'autre ?

Il est donc permis de penser que la gestion actuelle/souhaitée de la diversité culturelle procède d'une conception qui ne tient pas suffisamment compte de la réalité de la diversité culturelle et de ses conséquences. Il s'agit d'une conception imprécise en ce sens qu'elle omet les mutations à l'œuvre, aboutissant ainsi à une stratégie de gestion qui ne semble ni la plus appropriée ni la meilleure devant la diversité culturelle telle qu'elle existe actuellement.

En conséquence, il convient :

- 1•De réexaminer le contenu de la notion de diversité culturelle de manière à se faire une idée plus globale et plus judicieuse de sa réalité et de ses conséquences, et de réévaluer les effets des mutations en cours en la matière. Ainsi, pourrions-nous mieux cerner les caractéristiques de la diversité la meilleure et la plus souhaitable.
- 2•De définir une ou plusieurs stratégies ou approches propres à gérer correctement la diversité culturelle. Pour qu'elles soient réellement efficaces, il faut que ces stratégies ou approches répondent à des critères dont la définition précise nécessite un effort scientifique collectif et organisé :
 - (i) la stratégie doit donner des orientations qui aident à peser le pour et le contre dans les contenus et modèles de diversité culturelle de manière à limiter toute utilisation abusive de ce concept ;
 - (ii) elle doit être sélective, permettant d'orienter les mutations de la diversité culturelle de manière à en maximiser les avantages, à en limiter les inconvénients, et à tendre ainsi vers la diversité culturelle la meilleure ;
 - (iii) elle doit prendre en compte la multiplicité et la diversité des facteurs pouvant constituer des menaces ou des obstacles à la diversité culturelle,

ainsi que la nécessité de traiter de façon équilibrée tous ces facteurs grâce à des politiques et à des mesures qui ne se limiteraient pas aux seuls champs juridique et culturel, mais s'étendraient aux domaines politique, économique, éducatif, linguistique, etc., aux niveaux local, collectif, officiel et associatif ;

- (iv) elle doit assurer un équilibre entre la tendance de toute culture vivante, voire son droit, à une diffusion mondiale et le droit de toutes les autres cultures à créer un milieu propice à leur développement et à leurs institutions ;
- (v) elle doit trouver un compromis entre le droit à la différence ou à la différenciation culturelle et la nécessité de renforcer les dénominateurs communs culturels (les similitudes et les points communs entre les cultures) au niveau mondial.

Le Japon, les pays arabes et la diversité culturelle

Bassam Tayara

Ecrivain et journaliste, Liban

Chaque fois qu'il se trouvait en face d'un public non japonais pour parler du Japon, l'auteur se sentait obligé de dire qu'il est difficile de comprendre le Japon quand on n'est pas japonais. Des orientalistes qui s'intéressent au Monde arabe, utilisent des mises en garde similaires concernant cette sphère culturelle. Et on peut les comprendre car c'est la même logique qui soutient l'interpénétration des cultures et des civilisations.

Etre invité à parler du Japon et du Monde arabe dans un cadre multinational et multiculturel, peut sembler rendre l'approche encore plus difficile de prime abord. Mais ce n'est pas vrai, car sous la coupole de l'UNESCO, de par sa mission universelle, nous nous sentons tous concernés par tout ce qui touche l'Autre ou bien les Autres. Et c'est là où l'on réalise que l'on partage une planète et que le monde est un vrai « village ».

Les participants sont là pour parler et débattre de deux entités importantes de la communauté universelle, le Japon et le Monde Arabe.

Que peut apporter le Japon au Monde arabe dans le domaine de la culture et de la diversité culturelle, et que peut apprendre le Monde arabe du Japon dans ce même domaine ?

Qui dit culture dit échanges. Qui dit échanges dit diversité. Qui dit diversité dit hétérogénéité des cultures et donc ouverture sur les autres et brassages d'idées.

Parler culture c'est parler acculturation volontaire, comme ce fut le cas au Japon, ou involontaire, comme c'est le cas de beaucoup de pays. C'est parler aussi de l'imaginaire populaire et de sa construction, par des contacts directs ou indirects; directs par la présence de l'autre donc de l'étranger; ce qui ouvre l'ancien dossier de la colonisation, et contacts indirects à travers les produits intellectuels : littérature, cinéma, télévision, art, etc, et surtout les médias.

On peut se poser les questions suivantes: que signifie la « diversité culturelle » dans le Monde arabe? Que veut dire ce terme au Japon ?

Accepter la diversité culturelle suppose certaines structures économiques, politiques et sociales, et suppose aussi une égalité même relative.

Or la prise en compte de tous ces aspects est fondamentale pour la réussite d'un débat sur les échanges culturels.

Le Japon peut apporter une forte contribution dans ce domaine. Les pays arabes peuvent profiter largement de cet aspect de la diversité culturelle pratiquée au Japon.

On pointe du doigt la mondialisation (ou la globalisation comme on aime le dire) pour signifier l'intensification des échanges. Mais la circulation des idées n'a pas attendu la globalisation pour traverser les frontières. Peut-être la modernité et les développements techniques ont-ils donné une impression d'accélération forcée. Peut-être ont-ils facilité l'accès rapide à l'information et à l'ouverture massive des marchés aux produits. Mais c'est surtout sur le plan culturel et au niveau des

échanges culturels que la globalisation fait le plus peur à des pans entiers de pays. Et des sociétés se sentent menacées par ce qu'elles croient, à tort ou à raison, être une monoculture qui leur est imposée par des puissances étrangères, en l'occurrence l'Occident même si celui-ci est constitué de plusieurs pays mais qui, en fait partagent un socle commun de valeur et d'idées de société.

La culture apparaît comme le vecteur le plus en pointe qui porte ces craintes, et le Japon peut apporter une aide substantielle pour prouver que la culture n'est pas synonyme de monoculture, ni synonyme de cannibalisme culturel.

Tout discours concernant la culture avance sur un sol mou formé de mots instables et qui prêtent à diverses interprétations. Il paraît impossible de donner une définition conceptuelle aux termes qui touchent la culture surtout quand les champs culturels concernés appartiennent à des civilisations aussi éloignées géographiquement et historiquement que le Japon et le Monde Arabe. En effet la signification des termes qui touchent la culture tient aux fonctionnements qu'on leur attribue et aux systèmes et sociétés dans lesquels ils agissent. Mais la confrontation des expériences et des acquis peut être profitable aux deux entités japonaise et arabe. Il y a des similitudes dans l'expérience historique des deux peuples.

Cette similitude apparaît surtout devant la confrontation à l'ouverture sur le monde extérieur ou le contact avec l'Occident.

Le Japon est considéré en Occident comme une société partageant les valeurs occidentales. Le Japon essaie de se persuader aussi de cette idée admise de façon générale par la majorité des pays du monde. Or, ce pays n'est pas aussi occidental qu'on veut le penser, et si il l'est, il l'est à sa façon, ce qui donne à l'occidentalisation une connotation différente de celle historique ou communément admise, et utilisée quotidiennement. L'occidentalisation au Japon n'appartient pas à l'Occident ! D'où l'importance de la contribution que le Japon peut apporter, de façon générale, dans le renforcement de la diversité culturelle.

Les Arabes sont présentés, et ils le croient eux-même fermement, comme les plus ardents opposant à la mondialisation dans ses aspects de dévoreuse de culture. Les raisons à cela sont nombreuses : des raisons historiques, puisqu'ils se sentent floués par la tournure qu'à prise la fin de la colonisation, et qui a plombé leur développement industriel et économique; des raisons religieuses, la majorité musulmane des Arabes voit dans cette hégémonie culturelle occidentale une menace pour ses habitudes, coutumes et pratiques. De tels sentiments, couplés à un sous-développement chronique dans le système d'éducation et de formation renforcent leur incapacité de créer une économie moderne et compétitive. Tout cela ne fait que renforcer la méfiance des sociétés arabes, créant par là un cercle vicieux infernal qui fait le lit de tous les extrêmes. Or là aussi le Japon peut offrir son expérience, car il est passé, jusqu'à un certain point par des tourments similaires.

Ce tiraillement que vivent les sociétés arabes, a été vécu par le Japon à la fin du XIX^e siècle quand il a été confronté aux puissances occidentales qui frappaient à sa porte. Le Japon a réussi à intégrer l'Occident tout en gardant un souci scrupuleux de conserver sa japonité. Et il y a de plus en plus de voix qui s'élèvent dans les milieux qui étudient l'expérience japonaise pour dire que c'est grâce à ce désir de conserver les valeurs japonaises, et non pas en dépit de cela, que le Japon a réussi son décollage économique et industriel et rattrapé l'Occident. Ceci donne à la diversité culturelle au sens large une force qui contribue au renforcement de la « vraie globalisation ».

Cette expérience n'est pas unique mais elle est la plus éclatante. Elle n'est pas transposable, les temps ont changé, et la nature des rapports de forces politiques, économiques et culturels a évolué. Mais, elle peut servir de ligne directrice pour montrer comment on peut accéder à la modernité sans perdre son âme et sans diluer ses valeurs et en conservant ses coutumes et ses pratiques sociales.

Le Japon et les pays arabes ont beaucoup de champs communs sur lesquels ils peuvent avancer pour le bien de leurs sociétés, de leurs populations et de l'humanité de façon générale. Ils peuvent le faire directement ou à travers les organismes multinationaux tel l'UNESCO. Ils peuvent le faire dans divers domaines, l'économie bien sûr, mais aussi et surtout les domaines culturels et en premier lieu l'éducation et la formation.

Mais le premier champ qui doit être renforcé, c'est la connaissance de l'autre. Car, et c'est un paradoxe à l'époque de la mondialisation que l'on est en train de vivre, ces deux grandes entités civilisationnelles ne se connaissent pas en dehors des clichés véhiculés par les médias dans le sillage de l'information événementielle où l'intérêt pour l'événement conditionne la réception de l'information.

Pour pouvoir tisser des réseaux d'échanges culturels profitables sur le moyen et long terme il faut se connaître. Comme c'est souvent le cas dans la connaissance mutuelle des peuples dans notre village-monde, tous les Japonais croient connaître les Arabes, et beaucoup d'Arabes croient connaître les Japonais. Dans les deux cas, ce n'est pas vrai, à moins qu'il ne s'agisse que d'une connaissance très superficielle.

Si les arabisants, orientalistes et spécialistes du Monde arabe et de l'islam sont assez nombreux au Japon, dans le Monde arabe le nombre des japonisants ne dépasse pas la petite dizaine pour les vingt-deux pays arabes et est réparti de façon très inégal entre cinq à six pays seulement. Ce déséquilibre flagrant dans la quête de la connaissance de l'autre, cache une faiblesse commune dans les deux camps: il s'agit des chemins indirects qu'ont suivi ces études et cela pour des raisons historiques multiples.

L'histoire des relations entre le Japon et la sphère arabo-islamique montre que les conditions d'une connaissance directe de l'autre étaient rares, et que quand elles se sont présentées, elles étaient toujours, et ce jusqu'à une période récente, en relations avec le monde occidental. C'est en effet à travers l'Occident que le Japon a connu le Monde arabe, et que le Monde arabe a connu le Japon.

Mais les choses commencent à changer, et tant mieux. Les deux parties ont compris l'importance de la connaissance approfondie de l'autre dans la promotion des échanges culturels. Mais il faut aller de l'avant. Il faut investir dans les études sur le terrain, dans les échanges de visites pas seulement touristiques, mais de longue durée qui permettront aux uns et aux autres de pénétrer leur civilisation respective, de connaître les habitudes variées des multiples régions que constituent ces deux grands blocs de populations. La diversité culturelle pratiquée au Japon doit être connue par les Arabes, elle doit être étudiée et faire l'objet d'une profonde réflexion. Sa pratique peut aider les sociétés arabes à dépasser l'idée selon laquelle la diversité culturelle est le point de départ de l'effritement et le début de la dilution de la culture.

La diversité culturelle au Japon sert l'unité du Japon et du peuple japonais. C'est dans ce contexte que la société japonaise apprécie la diversité et la favorise comme fondement de son union et renforcement de sa cohésion.

Au contact des bienfaits de la diversité culturelle pratiquée au Japon, les pays arabes, dont une majorité de la population aspire à un idéal « d'unité arabe », pourront trouver un nouveau chemin pour une unité plus vraie, moins utopique, fondée sur la diversité culturelle à l'image de sa pratique au Japon. Tout cela amène à dire que la diversité culturelle et sa pratique passe par une phase d'apprentissage et d'entraînement.

Les aides au développement se sont concentrées par le passé sur les formations techniques ou académiques et sur le transfert de technologies et de savoir-faire. Mais elles ont ignoré le domaine de la connaissance de l'autre en dehors des livres, des études, et des recherches. L'investissement doit être accentué dans ce domaine.

A l'ère de la globalisation économique et de la peur des grandes structures financières et industrielles, aussi paradoxal que cela puisse paraître, alors même que le Japon est la deuxième puissance économique mondiale, n'étant pas perçu comme une puissance occidentale, il ne fait pas peur dans le domaine qui fait sa force, la puissance économique.

Quand on aborde le sujet des aides au développement, on traverse les lignes jaunes des investissements et efforts financiers à faire. A une époque où il est à la mode de parler rigueur budgétaire, il faut le dire et le répéter, investir dans le domaine des connaissances de l'autre et de l'ouverture des sociétés sur la diversité culturelle, est un investissement « qui rapporte » à long terme (comme cela se dit aujourd'hui). Ces investissements contribuent considérablement au rapprochement entre les peuples et au renforcement de la paix dans le monde. Mais ils contribuent aussi au renforcement des échanges économiques ce qui doit également plaire à tous ceux qui se réfèrent aux marchés et à la profitabilité.

Le Japon fait déjà un grand effort dans ce sens. Sa contribution à l'aide au développement est parmi les plus grandes au monde en valeur absolue et par rapport au PIB.

Il est vrai que l'aide au développement, notamment quand elle est orientée vers des secteurs de croissance à long terme, peut participer à l'accélération des ouvertures des sociétés.

En effet, contrairement aux aides et actions qui visent uniquement à favoriser la consommation au sein d'une société, une croissance économique saine et un développement durable, renforcent cette société et la rendent moins vulnérable au sirènes du repli sur soi. Ce n'est pas parce qu'une société est une société de consommation qu'elle est une société ouverte et moderne. Mais c'est parce qu'elle est une société développée et forte économiquement, ayant l'audace de s'ouvrir aux échanges et à la diversité culturelle, qu'elle devient une société de consommation.

C'est ainsi qu'était le Japon à l'époque d'Edo, avant son ouverture au monde extérieur. Il n'était pas un pays sous développé, bien au contraire. L'économie était saine et la société stable.

Bien sûr à cette époque les systèmes de référence s'appuyaient bien plus sur des valeurs culturelles que scientifiques et marchandes. Le décalage entre le Japon (et de façon générale tout l'Orient) et l'Occident n'était pas encore très sensible. C'est suite à une insistance plus forte sur le développement scientifique, technique, et industriel, et moindre sur la culture, et le début d'une colonisation méthodique, que le Japon comme tout l'Orient sera perçu de façon romantique et méprisé. Il

s'ouvrira et réussira car sa société était préparée à réussir. D'où l'importance de renforcer les sociétés arabes par des aides au développement à long terme.

Il faut aussi que l'orientation de ces aides vise à favoriser les recherches sur la diversité culturelle, sur les moyens de la « faire connaître », de la « pratiquer » et surtout de l'appliquer.

L'auteur invite les pays arabes d'une part à orienter de plus en plus d'étudiants et de chercheurs vers les études de la langue, la culture et la civilisation japonaise – cela ne peut débiter qu'au niveau local et d'autre part, à ne pas concentrer les efforts d'apprentissages uniquement sur « le tout technologique » et « le tout financier » qui, malgré leurs importances respectives, ne suffisent pas à ouvrir les voies de la connaissance. Il les invite aussi à rechercher les échanges culturels à tous les niveaux au Japon, ce pays qui partage avec eux ce qu'il est convenu d'appeler « l'Orient ».

Entre tolérance et intolérance : comment pouvons-nous réaliser le pluralisme culturel avec les musulmans ?

Masanori Naito

Professeur, Université Hitotsubashi, Japon

L'objectif de la présente session est de trouver un moyen de prendre en considération la diversité culturelle à l'époque de la mondialisation. Pour l'auteur, cependant, la culture par elle-même n'est pas génératrice de conflits parce qu'elle ne fait guère appel à la puissance pour imposer des changements aux autres dans leur vie individuelle et sociale. Si l'on veut, on peut apprécier une culture différente. Sinon, on s'en tient à l'écart. Et l'on n'omet pas d'ajouter : « Veuillez ne pas intervenir dans ma préférence ». Cette attitude est la base même de la « tolérance » pour la diversité culturelle.

Par ailleurs, la civilisation a le pouvoir de changer les êtres et les sociétés selon ses normes et ses systèmes de valeurs. Par conséquent, si une culture donnée est liée à la civilisation, la diversité doit souvent faire face à des questions difficiles. La majorité des Arabes sont des musulmans et ils subissent actuellement une pression de la part des sociétés occidentales tant au Moyen-Orient qu'en Europe. A mesure que le pouvoir de la civilisation occidentale est devenu prédominant à partir du XIX^e siècle, les sociétés non occidentales dans les pays arabes comme au Japon ont subi la pression de l'occidentalisation. La civilisation occidentale a déferlé sur le Japon aussitôt après la restauration Meiji. La plupart des Japonais pensaient que l'occidentalisation est la condition nécessaire de la modernisation et du développement. En fait, les deux expressions « internationalisation » et « norme mondiale » continuent à exercer sur les Japonais une forte pression psychologique puisque les intéressés ont le sentiment qu'il leur incombe de rattraper une civilisation avancée.

Aujourd'hui, certains phénomènes culturels en rapport avec le milieu islamique font l'objet de condamnations de la part de l'Occident. C'est ce qu'a montré clairement en France et en Allemagne le dernier épisode des questions relatives au voile islamique. Même au Royaume-Uni, qui a adopté le pluralisme culturel, l'ancien archevêque de Cantorbéry a récemment critiqué les musulmans parce qu'ils n'avaient pas freiné le radicalisme. Après le 11 Septembre en Europe, la tolérance pour la diversité culturelle s'est facilement transformée sans heurts en intolérance, et ce malgré un demi-siècle de coexistence avec les immigrés musulmans.

Certes, les tensions entre les sociétés européennes et les immigrés musulmans ont été avivées par la terreur du 11 Septembre, mais il y avait au fond dans les sociétés occidentales un mécontentement qui couvait contre les musulmans refusant d'accepter les valeurs occidentales.

L'attitude consistant à vouloir « civiliser » les autres est un élément essentiel de la civilisation occidentale. Elle a trouvé une expression arrogante aux Etats-Unis avec la question : « Faites-vous partie du Monde civilisé ou bien de l'Axe du mal ? » Il va sans dire que le seul fait de poser une telle question met le pluralisme culturel en danger.

Au début du xvii^e siècle, le shogounat Tokugawa avait durement sévi contre les chrétiens et rompu toutes les relations avec l'Occident à l'exception d'un lien commercial avec les Pays-Bas. Le shogounat fut en proie aux menaces chrétiennes. Pour pourchasser les chrétiens cachés, les dirigeants firent faire des plaques de bois, nommées *Fumie*, gravées à l'effigie de Jésus ou de la Vierge. Les fonctionnaires locaux rassemblaient les villageois et leur ordonnaient de piétiner cette plaque pour dépister leurs convictions religieuses. Ceux qui se refusaient à la piétiner étaient tués. C'est parce qu'ils avaient grand peur d'eux que les gouvernants usaient de ces traitements brutaux contre les chrétiens japonais. Poser à quelqu'un des questions sur son identité en fonction d'une origine culturelle nous rappelle le *Fumie*, qui était un symbole d'intolérance.

Inversement, le sentiment d'être menacé par une culture différente a suscité des attitudes arrogantes, des actes de discrimination et des traitements inhumains envers les autres. Pour reconnaître la diversité culturelle, il faut avant tout renoncer à l'attitude agressive qui consiste à vouloir apporter la lumière aux autres. Cette attitude a son origine dans le progressisme qui a fleuri au cours du processus de modernisation de l'Occident. Mais pour d'autres, elle a été un instrument d'obéissance et de dépendance envers le pouvoir suprême de l'Occident moderne.

Il convient de noter que l'attitude des musulmans vis-à-vis de l'Occident est sélective. Ils respectent le système démocratique et l'Etat-providence en Occident, mais, quand ils se trouvent en présence de phénomènes défavorables du point de vue de l'islam, ils s'en tiennent à distance et veulent en protéger leurs familles. Cette attitude sélective était raisonnable, mais elle a irrité les sociétés occidentales.

On peut en donner un exemple typique. Aux Pays-Bas, un journaliste avait demandé à un imam (chef religieux islamique) : « Que pensez-vous de l'homosexualité ? » La réponse du musulman fut très claire. « Cela est *haram* (interdit) en islam ». Ce dirigeant musulman qui vivait à Amsterdam essayait d'expliquer une discipline religieuse, mais un organe d'information néerlandais critiqua la réponse de l'imam comme exprimant une haine des homosexuels et conclut que l'islam était une religion intolérante. En l'occurrence, la « tolérance » envers un groupe socioculturel (les homosexuels) était utilisée pour condamner un autre groupe socioculturel (les musulmans).

Par le passé, les homosexuels étaient proscrits également en Occident par les églises chrétiennes, mais avec les progrès de la laïcité, les gens sont devenus tolérants à leur égard. En général, les sociétés Occidentales ont jugé que la laïcisation était un processus nécessaire à la modernisation et au progrès, alors que, pour les musulmans, un changement de la morale n'est pas une condition nécessaire du progrès. Il en résulte que, si un musulman n'accepte pas certains phénomènes en Occident, les Européens de souche manifestent d'ordinaire leur mécontentement parce qu'ils y voient un désaveu de l'itinéraire qu'ils avaient suivi pour se moderniser. Ce rejet les pousse à vouloir civiliser autrui et donne lieu à de menus conflits dans la vie quotidienne pour aboutir finalement à des heurts plus graves entre civilisations.

La laïcité est née parallèlement à la modernisation en Occident. Prenant parti contre l'« obscurantisme », elle a voulu « éclairer » les autres qui vivaient dans des croyances religieuses périmées. A vrai dire, même en Occident, la façon dont est appliquée la « séparation entre l'Etat et la religion » varie beaucoup. En France, la loi concernant la séparation de l'Eglise et de l'Etat entra en vigueur en 1905 et la laïcité fut définitivement institutionnalisée. Pour sa part, l'Allemagne a appliqué des mesures

moins restrictives pour ce qui est de la culture dans la sphère publique. Aux Pays-Bas, en raison du système particulier de pilier culturel qui a nom *verzuiling*, chacun a le droit de vivre confortablement en suivant ses croyances religieuses ou d'autres principes. De fait, les musulmans aux Pays-Bas ont plus de trente écoles primaires islamiques financées par l'Etat.

En raison de l'application stricte de la laïcité, la France professe apparemment une attitude d'ouverture. Le port du foulard par les musulmanes dans les espaces publics a été interdit par la loi en février dernier. Conformément au principe officiel de laïcité, le fait d'arbore un symbole religieux dans des établissements publics, et notamment dans les écoles publiques, a été considéré comme violant le principe constitutionnel de neutralité. Beaucoup d'intellectuels français ont fait observer que le foulard était un symbole de discrimination à l'encontre des musulmanes, ce qui les amenait, par sens du devoir, à vouloir éclairer et civiliser leurs voisins musulmans. Le rapport de la Commission Stasi sur la laïcité a souligné que le foulard était l'expression des menaces islamiques qui pèsent sur les valeurs universelles telles que la démocratie et les droits de l'homme.

La puissance de la civilisation Occidentale se révèle ainsi. Le principe de laïcité est censé être une œuvre de civilisation vouée à l'universalité. Il convient de noter que ces discours ne tenaient pas compte de la diversité dans la vie religieuse des musulmans. « Pourquoi portez-vous un foulard sur la tête ? » Quand nous posons cette question à des femmes musulmanes, nous sommes immédiatement en présence de la diversité. Les réponses sont réellement variées, depuis l'obéissance à la règle religieuse jusqu'à la jalousie du mari. Et beaucoup de dames musulmanes vous demanderont : « Pensez-vous que des femmes peuvent être émancipées si elles exposent une trop grande partie de leur corps ? Est-ce que l'exposition du corps ne revient pas à faire de la sexualité féminine une marchandise ? » Malheureusement, ces questions n'ont pas fait l'objet de débats.

Avant d'entamer le dialogue, il est indispensable de reconsidérer ces hypothèses et ces préjugés. L'islamophobie s'intensifie de plus en plus. Même en Allemagne, plusieurs États ont imposé des restrictions au port du foulard musulman. Aux Pays-Bas aussi, l'établissement d'un pilier culturel islamique est désormais critiqué par les libéraux. Le degré élevé de tension qui règne actuellement entre l'islam et l'Occident a été le résultat d'une attitude intrusive de la civilisation occidentale.

Pour terminer, l'auteur présente quelques mots de Saigo Takamori. Celui-ci fut l'un des principaux acteurs de la restauration Meiji qui marqua l'aube de la modernisation et de l'occidentalisation au Japon. Il était parfaitement conscient de la puissance de l'Occident. Le mémorandum cité ci-après fut écrit en 1870, trois ans après la Restauration.

« Un jour, je discutais de la civilisation occidentale avec mon ami. Je lui dis : l'Occident n'est pas une civilisation mais une barbarie. Mon ami me dit : non, l'Occident est la civilisation. Je lui répétais que l'Occident est barbare. Mon ami me demanda pourquoi je pensais ainsi. Je lui répondis : si l'Occident est une civilisation, l'Occident doit montrer de la générosité aux pays non civilisés. Il doit éclairer les peuples non civilisés par de l'affection. Mais, en fait, l'attitude de l'Occident vis-à-vis des sociétés non civilisées est brutale et inhumaine, et l'Occident n'a eu de rapports avec elles que pour son profit. C'est pourquoi je dis que l'Occident est nécessairement barbare » (Saigo Nanshu Ikun).

C'est il y a 130 ans que Saïgo mettait en lumière l'attitude contradictoire de la civilisation occidentale. Toutefois, par une ironie du sort, ce fut Saïgo lui-même qui, par la suite, préconisa une invasion de la Corée. Dans l'intérêt national du Japon moderne, il n'hésita pas à user de la puissance militaire qui avait été introduite par les pays occidentaux. Le colonialisme fut amené au Japon concurremment avec beaucoup d'autres aspects de la puissance occidentale.

Le pouvoir de la civilisation est une arme à double tranchant. D'une part, l'apport des Lumières constitua une base idéologique importante pour le développement social et économique, mais, d'autre part, il fut utilisé pour rendre ses bénéficiaires tributaires de l'Occident et pour les exploiter. Prendre conscience du pouvoir dont est porteuse la civilisation devrait permettre de reconnaître l'existence de la diversité culturelle et d'éviter de nouveaux conflits entre civilisations.

Cosmopolitisme méthodologique – comment maintenir la diversité culturelle malgré la mondialisation économique et culturelle ?

Résumé partiel de l'intervention de Hans-Georg Soeffner
Professeur, Université de Constance, Allemagne

Les empires des temps anciens étaient en présence d'un problème : ils voulaient fonder et maintenir un empire tout en préservant la diversité culturelle des différents peuples, communautés religieuses et traditions qui le constituaient. Prenons comme exemple le cas de l'Empire romain ou celui de l'Empire de Kubilai Khân, le monarque mongol qui monta sur le trône impérial chinois (1215-1294, empereur de Chine après 1260). Confronté aux différences culturelles et religieuses dans son immense empire et sachant parfaitement de quels dangers les différences culturelles et les tensions religieuses menaçaient d'être porteuses, le Khân fit de sa cour l'exemple ostentatoire de la coexistence de cultures différentes. Des savants, des marchands, des hommes politiques et des chefs religieux des divers peuples de l'Empire étaient délibérément invités à participer à une forme primitive de « discours interculturel » qui leur permettait d'échanger des idées, des connaissances ainsi que des renseignements sur les techniques de production ou sur les compétences administratives et économiques. Aujourd'hui, on dirait que cette politique réalisait un équilibre entre unité politique et différence culturelle.

En matière d'intégration politique, le Khân sut associer l'absence de tout compromis dans la gestion d'une organisation très stricte, à la disposition au compromis quand il s'agissait de permettre aux différents peuples de participer à la gestion de l'Empire en tant que fonctionnaires de son administration. Néanmoins, il intervenait avec rigueur et sans pitié à la moindre manifestation de fondamentalisme religieux ou éthique. Bien que la dictature féodale de Kubilai Khân constitue un modèle politique incompatible avec les idéaux de la société civile moderne, elle apporte la démonstration qu'il est possible de penser en termes cosmopolites, c'est-à-dire de comprendre et de respecter comme il convient des cultures « étrangères », éléments irremplaçables d'un monde partagé.

Le processus de mondialisation dont nous sommes actuellement les témoins et la menace qu'il comporte pour la variété culturelle doivent être catégoriquement distingués de processus de mondialisation antérieurs (expéditions maritimes de découverte et campagnes de conquête, colonisation et prosélytisme chrétien associé à celle-ci). Cette nouvelle mondialisation ne se manifeste pas à tous les niveaux de la coexistence humaine contrairement à ce mélange de nouveau nationalisme, de fondation de nations et de fondamentalisme religieux qu'on a qualifié de « choc des religions ». Cependant, bien des signes indiquent que ces derniers événements ne se sont pas produits indépendamment des autres processus, mais qu'ils représentent au contraire des réponses à ce processus de mondialisation qui – dans les régions occidentales avant tout, par l'intermédiaire de l'économie et des médias – a eu des effets durables sur la vie quotidienne des populations. Les mouvements migratoires à l'échelle du monde entier contribuent pour leur part à rendre de plus en plus

improbable que des Etats et des sociétés puissent demeurer hermétiquement clos et homogènes. Les zones où ces caractéristiques subsistent encore doivent considérer que leur « unité » et leur enfermement ne sont que des exceptions temporaires. Pour cette raison, la préservation de l'autonomie culturelle des différents peuples et, par conséquent, la diversité culturelle en tant qu'aspect de la coexistence des peuples de la Terre sont devenues un sujet central dans le débat sur la mondialisation, et ce partout dans le monde.

Ainsi, la crainte qu'une mondialisation incontrôlée et qu'une « américanisation » partiellement politique, mais avant tout économique, médiatique et linguistique, ne menacent des structures étatiques et sociétales qui, culturellement – c'est-à-dire en matière de religion, d'idéologie ou de composition ethnique – demeurent relativement fermées a conduit à des réactions qui – précisément parce qu'elles découlent de la perception d'une menace à l'identité [nationale, religieuse, ethnique, etc.] – menacent à leur tour la coexistence de divers groupes de peuples et de communautés dans une « culture de la différence », comme l'a appelée Richard Sennett. C'est pourquoi presque toutes les formes de fondamentalisme qu'on peut observer aujourd'hui dans les sphères centrales de la vie publique, qu'il s'agisse de politique, de religion ou d'une unité ethnique fictive, créent à leur manière une variété culturelle sous une forme négative. De surcroît, et soit dit en passant, il ne fait pas le moindre doute qu'il existe des modalités culturelles de répression, de dédain, de persécution et de « guerres saintes » qui ne méritent en aucune manière d'être préservées.

Certes, l'observateur proverbial venu de la planète Mars noterait nécessairement que le monde a conservé son incroyable variété traditionnelle de cultures et de formes d'expression culturelle. Toutefois, il reconnaîtrait en même temps avec regret que l'ethnocentrisme « occidental » précédemment dominant a été remplacé par une pléthore d'ethnocentrismes nouveaux qui reposent tous sur la représentation, le rejet et la dépréciation de l'« Autre » en tant qu'étranger et donc comme menaçant pour un ego érigé en référence. Ces ethnocentrismes peuvent même fort bien agir de la sorte tout en brandissant l'étendard de « la préservation de la diversité culturelle » face à la menace de la mondialisation. On est amené à suspecter que, dans bien des cas, les gens ne combattent pas pour la préservation de leur autonomie culturelle parce qu'ils veulent parvenir à une coexistence de cultures différentes dans le cadre d'une culture générale, mais bien plutôt parce que, pénétrés de leur ethnocentricité autosatisfaite, ils veulent soustraire leur propre culture à toute espèce d'influence étrangère.

A la recherche de modèles politiques actuels qui préservent la diversité culturelle tout en fournissant la sécurité aux structures de la société civile, on rencontre le processus de l'unification européenne qui n'est pas encore achevé, qui est complexe et qui est bien sûr extrêmement intéressant. Certes, ce processus d'unification a, en un sens très particulier, un caractère unique. Des Etats et des nations se sont acheminés vers un amalgame volontaire qui ne leur a été imposé par aucune puissance impériale ou dominante. Ces Etats et ces nations partagent une histoire de conflits politiques, religieux et économiques remontant à près de 2 000 ans : luttes pour le pouvoir; guerres de religion sanglantes, guerres mondiales, génocide national-socialiste à motivation idéologique et massacres communistes de masse. Bien plus que les idées ou fictions vagues – pour ne pas dire les inventions – d'une identité européenne qui primerait sur tous ces conflits, c'est l'histoire

millénaire de la guerre qui représente l'élément commun associant ces peuples qui se sentent ou qui s'appellent « européens ».

Toutefois, c'est cette histoire même de violence qui, en Europe, a abouti à la constitution d'institutions relevant de la société civile, supranationales dans leur principe et destinées à protéger l'individu, à faire respecter la liberté de croyance et de religion, à surmonter les différences ethniques et à codifier les droits des minorités. Les déboires historiques que ces institutions ont subis sous les divers systèmes politiques sont connus de tous. Il n'en demeure pas moins que l'histoire même de ces déboires apparaît pour les Européens d'aujourd'hui comme un avantage, ainsi que l'ont montré les débats sur une Constitution européenne commune. En effet, ces débats se caractérisent d'une façon frappante par l'échange de souvenirs, si riches en tensions que ceux-ci puissent être.

Même le « débat sur le foulard », qui apparaît à première vue comme un conflit relatif à un « symbole islamique », s'est transformé en un nouveau débat fondamental sur l'Etat laïc démocratique qui tire sa légitimité de l'égalité de traitement qu'il accorde à toutes les religions, mais qui, en échange, exige de ces dernières qu'elles se soumettent totalement au droit constitutionnel inaliénable de la liberté religieuse pour tous et que chaque religion renonce à ses prétentions à la vérité absolue ainsi qu'à ses tentatives pour transformer une domination religieuse en domination politique. Ce que l'auteur appelle le « fondamentalisme procédural et constitutionnel » que l'on observe aujourd'hui dans l'Union européenne en voie d'expansion n'est pas seulement dépourvu de toute espèce de précédent historique ou de schéma théorique préalable, il montre en outre très clairement que, selon toute probabilité, il ne saurait être directement appliqué à d'autres régions du monde.

Néanmoins, on peut élaborer des concepts empruntant à la fois au modèle de Kubilai Khân et à l'exemple européen qui montrent à quoi pourrait ressembler une coexistence pacifique entre cultures diverses et quelles conditions il faut réunir pour que la diversité culturelle ne demeure pas une simple maxime théorique, mais puisse bien plutôt devenir un élément définitif de la manière de penser quotidienne de chacun dans toutes les cultures du monde. Lorsque, à la fin du XVIII^e siècle, Immanuel Kant avait exprimé son « idée d'une histoire générale aux fins d'une citoyenneté mondiale » et que, à la même époque, Johann Gottfried Herder n'avait pas seulement souligné que toutes les religions sont « également proches de Dieu », mais aussi que « chaque culture a sa valeur intrinsèque », ce qui interdit d'établir une hiérarchie entre les différentes cultures, aucun de ces deux penseurs ne songeait si peu que ce fût à des cultures isolées. Pour eux, la coexistence de cultures différentes et leur capacité d'« apprendre les unes des autres » revêtaient une signification beaucoup plus grande. Ils ont recherché l'unité de l'humanité malgré les grandes différences séparant les cultures. Derrière cet objectif on trouvait l'idée que chaque citoyen pouvait être un citoyen du monde, un vrai cosmopolite. Les cultures ne devaient pas simplement se tolérer, se souffrir ou se supporter mutuellement, mais bien plutôt reconnaître chacune la valeur intrinsèque des autres. A la « culture de la différence », il fallait donc ajouter une culture de la reconnaissance mutuelle ou, pour reprendre les mots de Hans-Georg Gadamer, une culture de « dialogue » herméneutique mutuel permanent.

Il n'est pas difficile de reconnaître que cette idée, qui n'a rien perdu de sa validité aujourd'hui, ne représente pas un « petit changement » par rapport à la conservation exclusive ou à la redécouverte rétrospective d'un folklore religieux ou

national et de mythes religieux et nationaux au service de l'« identité collective » qu'une société s'est forgée au prix d'un grand effort pour protéger ses frontières contre d'autres cultures. La mondialisation d'aujourd'hui implique que cette inclusion collective par le biais de l'exclusion des autres n'est plus possible. Ce qui était autrefois la recherche d'un contact entreprise au cours d'explorations maritimes est devenu aujourd'hui – comme il est dit plus haut – que ce soit par des moyens pacifiques ou guerriers, une obligation de contact. Dans la mesure où les individus ne veulent pas devenir des ermites, ils ne peuvent pas échapper les uns aux autres. Les médias qui étendent leurs réseaux sur toute la planète font en sorte que l'on ne puisse pas éviter de se percevoir mutuellement, si déformée que cette perception puisse être.

Cependant, les actes de perception et les contacts inévitables qu'ils peuvent avoir ne font pas nécessairement des individus des cosmopolites. Encore que certains puissent fort bien se transformer en cosmopolites par des efforts de bonne volonté, ni les occasions ni souvent même les conditions préalables nécessaires pour permettre à la majorité des gens de devenir des citoyens du monde ne sont réunies. Il faut donc essayer d'élaborer un *cosmopolitisme méthodologique*. Il s'agirait d'établir méthodologiquement et systématiquement une interaction entre l'idée de citoyenneté mondiale et les structures existantes pouvant fournir aux citoyens du monde non pas un « État mondial », mais simplement des tribunes communes permettant des échanges, y compris en cas de conflit.

Parce que, en sa qualité de sociologue, l'auteur apprécie l'être humain individuel mais sans surestimer pour autant la force de l'individu, il place sa confiance dans les institutions et les organisations destinées à soutenir l'humanité et à la sécuriser dans des circonstances où, sans elles, elle se trouverait désemparée. Tout au long de l'histoire humaine, les grands centres d'enseignement, depuis les écoles et les académies jusqu'aux universités d'aujourd'hui, ont toujours joué un rôle central non seulement dans le progrès des différentes cultures, mais encore dans les échanges culturels et le progrès du savoir humain. Dans la pratique, cela s'est fait par un échange permanent d'étudiants, d'universitaires et de résultats des recherches et, en outre, par la diffusion de connaissances mutuelles sur les cultures, les traditions, les systèmes de croyances et modes de vie respectifs.

Concurremment avec les grands centres d'enseignement, les marchés ont toujours permis des échanges culturels fructueux et une reconnaissance mutuelle des réalisations économiques aux époques où régnait une concurrence loyale et réglementée. On a toujours vu se rouvrir des zones de contact où ces échanges révélaient un caractère très proche de l'« équité ». Aujourd'hui, cependant, malgré l'existence d'un énorme potentiel technologique, on est très éloigné non pas seulement des pratiques équitables mais encore d'une concurrence économique réglementée avec un minimum de justice sur le marché mondial. Un domaine important dans lequel on pourrait accomplir beaucoup dans ce sens serait celui de la politique internationale, où il serait possible de faire beaucoup plus que ce que la Banque mondiale est en mesure d'offrir aujourd'hui. Il ne suffit pas non plus de se dire que la communauté des Etats a été au moins en mesure de fonder des institutions telles que l'ONU, l'UNESCO et la Cour internationale de Justice. Aucune de ces institutions n'est aussi forte qu'elle devrait l'être, de même que les efforts des ONG internationales ne cessent d'être contrecarrés par diverses formes de fondamentalisme ou d'égoïsme national.

C'est pourquoi le concept de *cosmopolitisme méthodologique* ne peut pas être exporté « du haut vers le bas », c'est-à-dire à partir d'organisations mondiales – encore faibles – à destination des différentes nations qui constituent la communauté des Etats. Le facteur décisif est plutôt la capacité de tel ou tel Etat de soutenir parmi ses institutions internes celles qui peuvent opérer sur la base de cette vérité paradoxale que les différences culturelles, religieuses et ethniques qui existent entre les humains représentent le seul élément qui soit véritablement universel dans l'humanité. De plus, le progrès humain, à supposer qu'un tel progrès existe, ne découle pas de la standardisation de notre mode de vie, de nos connaissances et de nos compétences, mais bien plutôt d'un potentiel qui trouve son expression dans ces différences, ainsi que des laboratoires culturels de l'humanité qui diffèrent les uns des autres.

Pour toutes ces raisons, les « groupes cibles » de l'individualisme méthodologique doivent être les divers systèmes éducatifs nationaux – de l'école maternelle jusqu'à l'université – mais également les « médias financés et réglementés par les pouvoirs publics ». Pour ne pas terminer sur une note par trop pessimiste, il faut souligner un aspect qui, tout bien considéré, apparaît comme positif. Les alliés traditionnels d'une citoyenneté mondiale par l'intermédiaire desquels la culture des différences a toujours trouvé un moyen de s'exprimer ont été et demeurent les arts : peinture, musique, littérature et théâtre. Nous devrions écouter leur leçon non seulement en raison de leur valeur intrinsèque, mais encore parce qu'ils ont été en mesure de conquérir une place permanente dans la vie quotidienne des peuples du monde. C'est cette capacité qui fait leur valeur immense pour la société et pour l'humanité.

Troisième session

Nouvelles voies pour
promouvoir
le dialogue interculturel

Introduction

La troisième partie de ce symposium, intitulée « nouvelles voies pour promouvoir le dialogue interculturel » dont les Actes se trouvent ici réunis, met en lumière des perspectives d'avenir. A l'issue des sessions précédentes, après avoir montré comment les cultures arabe et japonaise sont entrées en contact l'une avec l'autre, et chacune avec d'autres cultures, il s'est agi d'analyser et d'interroger ces expériences singulières et de tirer les leçons à la fois théoriques et pratiques de ce dialogue novateur qui s'inscrit hors des sentiers battus de la relation Est-Ouest, dont les données ont subi de profondes mutations depuis 1990.

Le dialogue est en effet un exercice périlleux, véritable combat contre soi-même en vue de l'acceptation de l'altérité. Ainsi, la réflexion, d'un point de vue épistémologique, comme il est montré ici, met l'accent sur la notion de culture comme processus, mouvements d'emprunts réciproques. Toute culture est en constante évolution. L'identité culturelle peut donc être conçue non pas comme un contenu figé mais plutôt comme un champ ouvert à des formes d'identification. En effet, l'être humain, au cours de son histoire, s'identifie à tel élément de sa culture. Selon ses désirs et ses aspirations, l'élément auquel il s'identifie change avec le temps, n'est jamais le même. L'identité culturelle ainsi pensée est une réponse positive à toutes sortes de fondamentalismes, de replis sur soi et d'intolérance qui ont cours aujourd'hui, partout dans le monde.

Les cultures constituent donc un vivier inépuisable pour les individus qui, seuls, dialoguent entre eux.

Le dialogue, d'un point de vue littéraire, est « interculturelité », ensemble de métaphores, d'images, de fantasmes, de récits qui, dans l'imaginaire d'individus appartenant à des cultures différentes constituent des passerelles existant depuis longtemps grâce aux récits des voyageurs, géographes et historiens parlant d'un pays lointain.

Du point de vue pratique, le dialogue entre le Japon et le Monde arabe se traduit par une coopération économique autour du pétrole, dans les domaines de l'industrie et de l'agriculture. Il s'agit aussi de transfert de technologies et d'assistance technique.

Mais les perspectives d'avenir, en matière de dialogue, doivent aller beaucoup plus loin. Car il y va de la sauvegarde de la paix dans le monde. Voilà pourquoi l'accent doit être mis sur la dimension humaine du développement et une attention soutenue accordée à la défense des droits humains et des droits des femmes. Le dialogue, dans ses multiples dimensions, suppose une connaissance (et reconnaissance) réciproques dans le cadre d'un programme d'éducation à la paix.

La Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle ainsi que le Plan d'actions qui l'accompagne doivent être la plate-forme autour de laquelle il y a lieu de se mobiliser pour le dialogue et pour la paix.

Diversité culturelle et dialogue : une interface

Katérina Steňou

Directrice de la Division des politiques culturelles
et du dialogue interculturel, UNESCO

Résumé

Concevoir un grand chantier du dialogue c'est aller beaucoup plus loin que la dimension spirituelle que l'on entrevoit souvent dans les rapports entre l'Orient et l'Occident ou encore la dimension simplement économique qui semble caractériser tout dialogue Nord-Sud. Le dialogue arabo-japonais échappe à ces facilités dans la mesure où ses manifestations concrètes sont relativement modestes et où ses modalités sont, au contraire, immensément riches de rapprochements inédits. Il échappe également à des modèles éprouvés dans la mesure où ce dialogue se noue en faveur d'une recherche volontaire de modernité, entendu comme une ouverture critique aux apports d'autres cultures.

Les perspectives novatrices dégagées ici prennent appui sur la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, plate-forme autour de laquelle une théorie du dialogue peut désormais être élaborée, en effectuant un détour nécessaire par l'étymologie du mot dialogue. Le dialogue se conçoit avant tout, dans une perspective platonicienne, comme un « exercice périlleux », un moyen de recherche de la vérité en commun. Ce débat doit être mené hors des cercles restreints d'un petit nombre d'initiés. Il est donc heureux, qu'à l'occasion de ce symposium, de hauts responsables, impliqués dans tous les domaines de la vie publique, aient pu prendre part au débat.

A l'heure où l'intolérance et le fondamentalisme font un retour offensif dans bien des régions du monde, une mobilisation massive en faveur de la mise en dialogue de notre diversité créatrice s'impose plus que jamais.

L'UNESCO met un excellent outil d'orientation à notre disposition : la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, adoptée à l'unanimité par la Conférence générale, immédiatement après les événements du 11 Septembre 2001. La Déclaration a pour objectif, en préservant la diversité culturelle comme un trésor vivant et donc renouvelable, de prévenir les monologues fondamentalistes, qui stigmatisent « l'Autre » comme un étranger et, en tant qu'étranger, comme un ennemi potentiel. Ce constat nous conduit au cœur du sujet. La diversité culturelle garantit un enrichissement mutuel pour l'avenir de l'humanité parce que, plus encore que source d'innovation, de créativité et d'échanges, elle est la matière première du dialogue. La diversité culturelle ne constitue pas un dépôt immuable qu'il suffirait de conserver, comme quelques-uns le pensent naïvement : elle est le site d'un dialogue permanent et fédérateur entre toutes les expressions culturelles ; c'est la reconnaissance de ce dialogue quotidien comme principe fondateur qui doit être affirmée et préservée.

Loin de diviser, la diversité culturelle unit les individus, les sociétés et les peuples, en leur faisant partager un fonds constitué de patrimoines immémoriaux, d'expériences actuelles et de promesses d'avenir. C'est ce fonds commun dont chacun est à la fois contributeur et bénéficiaire, qui garantit la durabilité d'un développement

partagé par tous. En d'autres termes, la diversité culturelle est à la racine même de l'aptitude humaine au développement : nous pensons par associations d'images, nous identifions en confrontant les modes de vie ; nous décidons en choisissant parmi différentes options ; nous grandissons en reconstruisant notre confiance, de manière toujours renouvelée, grâce au dialogue.

L'UNESCO n'a pas fini de tirer toutes les conséquences logiques de cette Déclaration dont plusieurs commentateurs ont souligné l'importance égale à celle de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Comme vous le savez, l'UNESCO est aujourd'hui sollicitée de préparer un instrument international contraignant, afin de garantir l'espace et la liberté d'expression de toutes les cultures du monde. L'UNESCO ne cherche pas, à travers cet exercice, à identifier, isoler et préserver chaque culture, mais au contraire à renforcer la dynamique du dialogue interculturel, seul capable d'éviter les enfermements et la ghettoïisation, de contrecarrer les dérives identitaires et, donc, de prévenir les conflits.

La nécessité de concevoir un grand chantier du dialogue des cultures est impérative. Ce chantier doit prendre en compte non seulement les fondements historiques de chaque culture mais aussi une analyse actualisée des aspirations des individus et des groupes. C'est ainsi que le recours au culturel de plus en plus constant pour pallier les carences démocratiques, ou pour répondre aux malaises sociaux, trouvera sa pleine justification. La culture, trop souvent considérée comme cause de conflits, lorsqu'elle est instrumentalisée à des fins partisans, que celles-ci soient ethniques, religieuses ou autres, doit devenir facteur de paix aux termes d'une construction volontariste fondée sur un dialogue permanent.

Ces propos incantatoires, nous les entendons, certes, depuis longtemps, et ils risquent, par leur répétition, d'affaiblir la crédibilité de la cause qu'ils servent. Mais le contexte actuel impose une série de mesures urgentes, tant au niveau international qu'au niveau régional. Ce symposium est la preuve que, pour la première fois, le débat ne sera pas confiné à un petit nombre d'initiés, représentants de la société civile ou chercheurs, mais sera traité au plus haut niveau par des responsables des politiques culturelles nationales. Ceci fait espérer que, dans chaque pays, le dialogue pourra irriguer l'ensemble des institutions, qu'il s'agisse du monde de l'éducation, de la recherche, de l'édition, de l'audiovisuel, des musées, des médias, pour ne citer que quelques champs privilégiés.

Les deux principaux objectifs fixés sont :

- démontrer les effets bénéfiques de la diversité culturelle par la reconnaissance des emprunts, la valorisation des échanges et de l'interaction des différences : pour cela, il faut tout d'abord infléchir les discussions et les écrits sur la diversité culturelle, souvent présentée – au moins implicitement – comme un mal nécessaire, comme une contrainte dont il faut s'accommoder et que les gouvernements doivent gérer le mieux possible. Plus rarement, lorsqu'il arrive que la diversité soit présentée comme un phénomène positif, comme un enrichissement ou un facteur de développement, ce constat se fonde sur des énoncés trop vagues, non suivis de démonstrations ni d'illustrations. C'est là une lacune très importante qui affaiblit les plaidoyers. Il s'agira de prouver, par les démonstrations et les illustrations nécessaires, que la diversité culturelle constitue une source d'enrichissement pour la société

en révélant un spectre étendu de visions du monde, d'éclairages, d'idéologies et de sensibilités créatrices qui permettent à chaque citoyen plusieurs projets de vie aussi bien individuels que collectifs.

2. promouvoir le principe « apprendre à vivre ensemble » sans conflit de loyauté entre plusieurs appartenances culturelles : il est aujourd'hui urgent de passer de l'exaltation de la diversité à la construction du pluralisme. En effet, celui-ci n'est pas uniquement reconnaissance de la pluralité qui se réfère à un monde d'objets et de concepts ; il reconnaît le rôle dynamique de l'individu, avec ses appartenances plurielles dans la construction d'une société cohérente et interdépendante. Le « vivre ensemble » met les citoyens sur un pied d'égalité dans le respect des différences : l'égalité est indispensable pour se parler, se comprendre, travailler côte à côte, mais les différences restent incontournables pour stimuler et révéler la singularité. Il est urgent de construire cette vision positive du pluralisme afin de résorber les situations de tension par des mécanismes régulateurs et stabilisateurs.

A l'issue de ces deux sessions, après avoir examiné la façon dont deux cultures sont entrées en dialogue, l'une avec l'autre mais aussi chacune avec d'autres cultures – et avec elle-même – on peut maintenant s'interroger sur les leçons théoriques et pratiques de ces expériences singulières. On est sorti des sentiers battus en refusant les facilités d'une réflexion récurrente sur le dialogue Est-Ouest – dialogue dont les principes ont été modifiés à partir de 1990 –, sur le dialogue Orient-Occident – dialogue trop souvent réduit à une dimension spirituelle –, et sur le dialogue Nord-Sud – dialogue souvent restreint à sa portée économique.

Le dialogue arabo-japonais échappe à ces facilités dans la mesure où ses manifestations concrètes sont relativement modestes et où ses modalités sont, au contraire, immensément riches de rapprochements inédits. Il échappe également à des modèles éprouvés dans la mesure où ce dialogue se noue en faveur d'une recherche volontaire de modernité, entendue comme une ouverture critique aux apports d'autres cultures. Cette démarche originale s'est inscrite dans la logique d'une réponse optimiste aux prédictions apocalyptiques de ceux qui promettent un « clash des civilisations » comme conséquence obligée de l'impossibilité de dialoguer entre cultures. Elle s'inscrit également dans la logique de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle qui, loin de considérer celle-ci comme une menace, en fait la source inépuisable du renouvellement de l'humanité.

Revenons sur le terme-clé de dialogue afin d'assurer, par une meilleure compréhension de ce terme, un vécu à la fois plus rigoureux et plus large des attitudes et des conduites qu'il implique.

« *Dialogos* », ce terme grec est un mot composé, généralement mal traduit et mal compris, par suite d'une confusion entre « *dyo* » et « *dia* ». Il ne signifie pas que deux personnes ou deux groupes conversent mais que deux ou plusieurs personnes acceptent de confronter leurs logiques *jusqu'au bout*. Le dialogue constitue ainsi un exercice périlleux, puisqu'il implique le risque pour le locuteur de voir sa pensée transformée, donc sa propre identité mise à l'épreuve. Le préfixe « *dia* » a comme équivalent le préfixe « *trans* », qui évoque un déplacement considérable dans l'espace, dans le temps, dans la substance et dans la pensée. Avec Platon, qui a

codifié le dialogue comme moyen de recherche en commun de la vérité, le terme a pris sa pleine signification ; il a acquis ses contours et ses limites. Ainsi, le dialogue, instrument de vérification de la validité d'une pensée, peut être aussi un exercice individuel : on peut dialoguer avec soi-même et ceci n'est pas un monologue stérile. Le dialogue n'est pas conçu pour aboutir à une conclusion définitive. Le dialogue a ceci de paradoxal qu'il contient une oralité latente, qui transparait jusque dans sa forme écrite et en garantit la vitalité. Il devient ainsi le moyen, toujours renouvelé, de relancer le processus de la pensée, de mettre en cause des certitudes, de progresser de découvertes en découvertes.

C'est pourquoi la plus grande attention doit être portée aux techniques du dialogue, entendues non pas au sens rhétorique du terme mais au sens que lui donnent les spécialistes en communication interculturelle : il s'agit de définir et puis d'acquérir des compétences permettant d'engager et de soutenir un débat avec une très grande variété de locuteurs venant d'horizons culturels les plus proches comme les plus lointains. Ces techniques doivent combiner « *logos* » et « *mythos* », c'est-à-dire, d'une part, les dimensions rationnelles, et d'autre part, les dimensions intuitives et poétiques de la pensée humaine. Platon ne considère pas que les mythes doivent constituer un donné culturel stable : ils sont là pour aider à la ré-appropriation du discours et peuvent être constamment ré-interprétés par un locuteur actif et vigilant. Ces deux approches, rationnelle (*logos*) et poétique (*mythes*) sont indispensables à la quête de la vérité. Ainsi conçu, le dialogue transgresse et transcende mais il dérange et il agresse.

Les perversions du langage résident dans une auto-suffisance dont les causes, extrêmement variables, vont de la paresse intellectuelle à la volonté de domination. Refuser le dialogue pour se réfugier dans le confort douillet de ses croyances, de ses certitudes et d'une identité sécurisante, trahit, outre la passivité, la peur du changement. Par ailleurs, refuser le dialogue peut être le fait des puissants et refléter leurs orgueilleuses certitudes : il est inutile de mettre ses opinions à l'épreuve, puisqu'elles sont justes et quand bien même elles ne le seraient pas, elles restent définitives, et s'imposeront toujours par la force ou la propagande. L'attitude de Calliclès, dans le *Gorgias* de Platon, évoque celle de nombreux dictateurs dont regorge l'histoire.

Ce détour, par l'étymologie, et cette plongée dans le passé constituent autant de préalables nécessaires pour déterminer une épistémologie du dialogue, conforme aux besoins du monde actuel. Dans un contexte où certains fondamentalismes culturels réapparaissent avec toutes leur nocivité et où, simultanément, la mondialisation crée les conditions d'un nivellement général, le dialogue, au sens réel et complet du terme, est le seul exercice susceptible de conjurer l'incompréhension et la haine, de préserver la diversité culturelle, ferment indispensable du développement.

Il ne s'agit pas de créer de toutes pièces une discipline artificielle du dialogue mais de rechercher, dans chaque domaine (artistique, scientifique, philosophique, linguistique, religieux, etc.) les éléments structurants d'une communication interculturelle. En effet, si certains langages, comme celui des mathématiques, absolument, et de la musique, relativement, sont universels, d'autres exigent des grilles de décodage pour mettre en évidence leurs référents communs. Au-delà du voyage de motifs artistiques, de la migration des mythes et des épopées, du partage des symboles, domaines déjà explorés depuis longtemps, dans le cadre du

programme des « Routes » de l'UNESCO, nous devons défricher de nouveaux territoires et favoriser les interactions entre des cultures réputées n'avoir rien en partage. L'incompatibilité culturelle ne résiste pas au dialogue qui, s'il admet à la fois le recours à la raison et aux capacités créatrices, peut résoudre toute difficulté de communication.

Une autre culture du dialogue

Toshiaki Kozakaï

Maître de Conférences, Laboratoire de Psychologie sociale,
Université Paris VIII, France

Résumé

Les cultures ne cessent d'évoluer. Peut-être toute culture est-elle constituée d'éléments empruntés à d'autres cultures. Il est en effet impossible de dégager ce qui est propre à une culture en tant que contenu purifié de toute influence étrangère. Dans la culture, il n'y a pas de contenu spécifique et figé. On peut donc concevoir que la tradition nationale et l'identité culturelle sont des fictions élaborées historiquement et collectivement. L'identité culturelle est un mouvement et un processus d'identification. Ainsi, les identités minoritaires ne sont pas vouées à disparaître. Elles peuvent exercer, de manière clandestine et souterraine, une influence décisive sur les identités majoritaires. Les influences sont donc réciproques et il n'y a pas de contradiction entre ouverture culturelle et fermeture identitaire.

Ouverture culturelle et sauvegarde identitaire : un couple ennemi ?

Comment promouvoir les échanges culturels sans pour autant opprimer les identités minoritaires? Avec la mondialisation, les échanges culturels deviennent de plus en plus intenses. Mais la mondialisation pourrait également constituer une menace pour la sauvegarde identitaire. Comment donc concilier l'échange culturel qui équivaut à l'ouverture de soi au monde extérieur et la diversité qui implique, au contraire, une défense ou une fermeture de soi du point de vue identitaire ?

Face à ce dilemme, la démarche habituelle consisterait à chercher un équilibre, parfois délicat, entre ces deux orientations, apparemment contradictoires. Or, il conviendrait d'examiner cette question sous un autre angle : au lieu de chercher une solution de compromis pour faire cohabiter dialogue et différence, changement et identité, et d'essayer de montrer qu'en réalité, il n'y a pas de contradiction entre ouverture culturelle et fermeture identitaire. Entre le rapprochement des cultures et la défense des identités minoritaires, il n'y a pas opposition, mais plutôt complémentarité.

Le statut ontologique de la culture

Une réflexion épistémologique sur la notion de culture s'impose. Quand on veut mener des réflexions fécondes sur la diversité et le dialogue interculturel, il est parfois utile de revenir un peu en arrière et de repartir d'une question encore plus élémentaire : qu'est-ce que la culture ?¹

1. Pour une réflexion épistémologique sur les phénomènes collectifs, voir T. Kozakaï, « Où est la mémoire collective ? Réflexion sur le statut ontologique du phénomène collectif », in S. Laurens et N. Roussiau, *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2000, p. 73-82.

Commençons par un constat banal : les cultures ne cessent d'évoluer. Comme le montrent les historiens, la « tradition ancestrale » est souvent le produit d'une invention plus ou moins artificielle, et, de surcroît, beaucoup plus récente qu'on ne l'imagine². Par ailleurs, ce que l'on considère comme essentiel dans sa propre culture, est souvent d'origine étrangère. Le christianisme constitue sans aucun doute le noyau central des cultures occidentales actuelles. Or, il était, à l'origine, une religion étrangère, née dans le désert du Proche-Orient. Il a disparu aujourd'hui presque totalement de cette région où fleurit l'islam. Les touristes étrangers qui visitent le Japon admirent les anciens temples de Kyoto. Mais ce que qu'ils prennent pour la tradition japonaise est en fait des copies des styles chinois et coréen. Des visions et des valeurs d'origine étrangère sont ainsi acceptées et incrustées dans le cœur même de nos cultures.

Il est en effet impossible de dégager ce qui est propre à une culture en tant que contenu, purifié de toute influence étrangère : c'est comme si on épluchait un oignon ; quand on en aura enlevé toutes les peaux, il ne restera plus rien. Ernest Renan affirmait, dans une célèbre conférence prononcée à la Sorbonne à la fin du XIX^e siècle : « L'oubli, et je dirais même l'erreur historique sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger »³. La tradition nationale, l'identité culturelle sont en réalité des fictions sociales, élaborées historiquement et collectivement. Toutes les cultures évoluent lentement, mais sûrement. Si elle se modifie inévitablement et dans son cœur même, la culture ne saurait se définir par un contenu spécifique et figé.

Pourquoi une culture garde-t-elle alors son identité malgré l'évolution incessante ? Imaginons une petite barque en bois, avec laquelle un pêcheur part en mer chaque matin. Au fil des ans, la barque s'use. Elle s'abîme quelquefois en se heurtant à des rochers. On doit donc la réparer de temps à autre en remplaçant les pièces endommagées par de nouvelles pièces. Tôt ou tard, tous les matériaux sont remplacés, elle ne contient plus rien de ce qui faisait la barque d'origine. Se pose alors une question cruciale : est-ce toujours la même barque ? On aura certainement l'impression que c'est bien la même barque, puisqu'on l'utilise tous les jours. Mais ce n'est pas parce qu'elle garde la même forme que son identité est maintenue. Que se passerait-il si, au lieu de réparer la barque par des remplacements successifs des pièces, on la détruisait d'un seul coup, et procédait, ensuite, à la reconstruction de la barque avec de nouvelles pièces ? Cette fois-ci, on aura certainement l'impression qu'il s'agit d'un duplicata, d'une autre barque, même si on conserve la forme d'origine en respectant scrupuleusement le plan de construction. Et pourtant, remplacer toutes les planches en un instant ou progressivement en un siècle, ne change rien sur le plan logique au fait que toutes les composantes de la barque ont été renouvelées. Cependant, du point de vue *psycho*-logique, les deux situations sont radicalement différentes. L'impression du maintien de l'identité provient de ce que la modification est progressive et imperceptible. Il s'agit donc d'une illusion d'optique.

Là se trouve le secret de l'identité culturelle. Il ne faut pas envisager l'identité culturelle en termes de contenu, mais comme un mouvement ou processus

2. E. Hobsbawm & T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

3. E. Renan, « Qu'est-ce qu'une nation ? », in *Discours et conférences*, Paris, Pocket, 1992 (1^{ère} édition, 1887), p. 41.

d'identification. Notre identité culturelle, française, arabe ou japonaise, n'est rien d'autre que ce à quoi nous nous identifions et ce à quoi les autres nous identifient. L'identité est une boîte vide dans laquelle on peut mettre, en théorie, n'importe quel contenu. Il faut opérer le déplacement de la logique de l'identité vers la logique de l'identification.

L'important n'est pas de savoir s'il faut garder la tradition ou évoluer en acceptant des valeurs des autres, s'il faut changer ou ne pas changer. Mais le vrai problème est le fait qu'on est obligé de devenir ce qu'on ne veut pas être, et qu'on est empêché de devenir ce qu'on aimerait être. On ne saurait donc dire *a priori* et dans l'absolu qu'il faut garder la diversité culturelle, ou au contraire homogénéiser les cultures du monde. Il ne faut pas réifier la culture. Nos cultures ne sont pas des objets à conserver comme les œuvres d'art dans les musées ou les espèces menacées d'extinction. La culture ne doit pas être considérée sous l'angle de l'objet, mais du point de vue du sujet, c'est-à-dire des femmes et des hommes concrets, des acteurs sociaux impliqués.

Acculturation volontaire⁴

Faut-il alors accepter la disparition des cultures minoritaires ? Qu'il n'y ait pas de malentendu : ce n'est pas du tout le sens de cette plaidoirie. L'intensification des échanges culturels ne conduit pas nécessairement à l'absorption des minorités dans les moules majoritaires, ni à l'homogénéisation des cultures. Les recherches en psychologie sociale démontrent avec force que la minorité, dépourvue de pouvoir, d'autorité ou de prestige, peut tout à fait influencer la majorité, pourtant plus forte et plus populaire⁵. Une anecdote illustre bien la manière dont la minorité introduit le changement :

Un certain matin, dit le généticien Albert Jacquard, ayant, sans cause apparente, formulé intérieurement une idée, à vrai dire assez fine et qui m'a semblé particulièrement originale, je me suis senti « très intelligent ». Dans l'après-midi, je n'ai pas résisté au plaisir, à la fin d'une réunion de travail, d'énoncer cette nouvelle vérité première devant quelques camarades ; au lieu des compliments attendus, l'un d'eux a répliqué par un sourire moqueur : « Tu ne trouves pas cette idée intéressante ? – Si, bien sûr, mais elle figure intégralement dans ma thèse. » J'avais, dix-huit mois plus tôt, fait partie de son jury ; je sors aussitôt de ma bibliothèque mon exemplaire de sa thèse : rapidement, nous retrouvons le passage exprimant presque mot pour mot « mon idée » ; dans la marge, j'avais noté « non, faux »⁶.

Tout en repoussant sur le champ la conjecture de son disciple, source d'information minoritaire, le chercheur est déjà pris dans un mécanisme d'influence souterraine. L'effet de l'influence se manifeste beaucoup plus tard, mais le chercheur avait déjà oublié d'où il tenait les informations. On accepte l'idée minoritaire si parfaitement qu'on oublie même qu'elle vient de l'extérieur et qu'on se donne l'illusion qu'il s'agit de sa propre découverte. C'est ainsi, de manière clandestine, que

4. Sur ce thème, voir T. Kozakai, *Les Japonais sont-ils des Occidentaux ?*, Sociologie d'une acculturation volontaire, Paris, L'Harmattan, 1991 ; T. Kozakai, *L'étranger, l'identité. Essai sur l'intégration culturelle*, Paris, Payot & Rivages, 2000 (traduction italienne : *Lo straniero, l'identità. Saggio sull'inerazione culturale*, Roma, Borla, 2002).

5. S. Moscovici, *Social Influence and Social Change*, London, Academic Press, 1976 (tr. fr. S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1979).

6. A. Jacquard, *Au péril de la science ?*, Paris, Seuil, 1982, p. 88-89.

la minorité exerce son influence, comme une bombe à retardement ou un virus qui se réveille après un temps de latence.

Ce qui est encore plus important pour notre propos, c'est que non seulement l'influence s'exerce mutuellement entre majorité et minorité, mais l'idée adoptée à l'issue de la confrontation des deux partis est parfois inédite et différente des positions respectives d'origine. En s'opposant au sens commun, la minorité oblige à regarder la réalité sous un autre jour, d'une façon qualitativement différente. Une nouvelle vision du monde peut en surgir à travers un réexamen dialectique de notre vision habituelle.

Ce n'est pas un discours moral, ni un souhait idéologique de ma part ; il s'agit d'un constat objectif, prouvé à maintes reprises par les recherches scientifiques. La minorité influence la majorité inévitablement, qu'on le veuille ou non. L'auteur est bien conscient du danger de la domination culturelle. Mais en voulant à tout prix dénoncer celle-ci, on risque parfois d'être aveuglé. L'indignation que l'on éprouve face à une injustice ne doit pas empêcher de reconnaître la véritable force des minorités.

Conclusion

Les idées exprimées se résument en deux points :

D'une part, l'identité culturelle n'est pas un contenu, mais plutôt un contenant dont le contenu ne cesse de se modifier. Rester fidèle à soi-même et évoluer en acceptant des valeurs étrangères ne sont nullement incompatibles. Il est en effet possible de changer tout en restant le même. Mais il est tout aussi possible de connaître une crise d'identité en s'accrochant au même contenu culturel. Il s'agit donc d'un faux dilemme. Ce n'est pas la culture qu'il faut sauver, mais ce sont les femmes et les hommes concrets qu'il faut considérer.

D'autre part, l'échange culturel de plus en plus intense avec la mondialisation n'est nullement synonyme d'uniformisation. Si la conformité et la soumission s'observent quotidiennement et partout dans le monde, la différenciation, la révolte et la remise en cause de l'ordre établi font aussi partie de la vie humaine. Faisons confiance à la force de la minorité.

Epistémologie du dialogue interculturel

Transcription de l'intervention de Ghassan Salamé
Ancien Ministre de la culture du Liban

Résumé

Si le dialogue, dans une perspective platonicienne, est un exercice périlleux, chaque être humain devrait accepter d'être transformé au contact de l'autre. Car les cultures et les civilisations ne dialoguent pas : seuls dialoguent des êtres humains et, à la limite, des collectivités et des Etats. Ces quinze dernières années, la culture a envahi le champ de la réflexion. Il s'agit, aujourd'hui, de recentrer le débat d'un point de vue épistémologique dans la mesure où la culture est une variable importante dans le développement, dans l'inclinaison à la guerre ou à la paix, dans le processus d'identification de soi et d'identification par les autres.

A l'heure de la mondialisation, il faut se méfier de tous ceux qui, « entrepreneurs culturels » ou « gatekeepers » instrumentalisent la culture à toutes fins utiles. Les relations humaines passent par le respect réciproque et la tolérance. Mais il faut aller plus loin que le respect et la tolérance, vers le dialogue, là où chacun mène un combat avec soi-même, en vue de l'acceptation de l'altérité indispensable à la paix avec soi et à la paix dans le monde.

Il semble que la culture a envahi le champ de la réflexion ces dix ou quinze dernières années. Ce qui est à la fois une bonne et mauvaise nouvelle : c'est une bonne nouvelle, parce que le culturel est ainsi placé sur un piédestal, et c'est une mauvaise nouvelle, parce que la culture a été utilisée, à tort ou à raison, pour expliquer toute une série de phénomènes. Cela venait à point nommé en réalité, car le système international, ces dix ou quinze dernières années, est passé par une triple transition, qui avait besoin du paradigme culturel pour s'identifier, pour se chercher lui-même dans le noir. Le monde était dans une espèce de transition, d'une situation où l'idéologie avait été le facteur fondamental des alignements sur la scène internationale, à quelque chose d'autre. On cherchait un nouveau critère d'alignement. La culture est venue jouer ce rôle fonctionnel, en ce sens que l'on est allé, avec les massacres des Grands Lacs, les guerres des Balkans ou d'Asie centrale, jusqu'à penser que le monde passe, ou transite, d'une phase où « j'étais d'accord avec toi, parce que je pensais la même chose que toi », à une autre phase où « j'étais d'accord avec toi parce que je te ressemblais, j'avais la même couleur de peau, la même longueur de nez, la même langue, la même religion ou la même confession ». Il y a de nouveaux alignements qui ne seraient plus fondés sur la philosophie des Lumières, c'est-à-dire sur l'alignement rationnel, la proximité ou la distance également fondées autour d'une idée, mais sur une proximité ou une différence acquises, prédéterminées à la naissance.

La seconde transition est une espèce de crainte d'un conflit universel – qui est resté virtuel pendant cinquante ans entre deux blocs – à une espèce de situation où on passait d'une guerre virtuelle qui pesait sur le système international mais qui n'a jamais eu lieu, à la réalité d'une centaine ou peut-être même de cent cinquante guerres locales qui, elles, n'étaient pas du tout virtuelles, mais absolument réelles et qui avaient besoin d'être expliquées par autre chose que par des alignements idéologiques ou stratégiques à prétention universelle. L'identité et la culture sont venues aussi expliquer cette transition-là.

La troisième transition est celle où l'on passe d'un système largement bipolaire, à un système indéfinissable quant au nombre des acteurs principaux : est-il unipolaire et cela irait très bien avec ce qui a été dit sur le risque d'homogénéisation et d'uniformisation – le pendant culturel de l'unipolarité – ou, au contraire, multipolaire qui est peut-être l'expression de l'explosion des identités. Donc, il y avait besoin d'une espèce d'enracinement culturel à une réalité géopolitique encore incertaine.

Du fait de cette triple transition, la culture a totalement envahi le champ public. Et on l'a vue partout. La culture a été utilisée bien avant Samuel P. Huntington par Immanuel Wallerstein lorsque celui-ci met en scène le concept de « géoculture ». D'après ce concept, les règles de paix et de guerre, dans le système international, sont marquées, dorénavant, par les géocultures en compétition. Wallerstein, pour faire bref, est un penseur de gauche. Huntington venu de la droite, reprend la même idée avec le concept dorénavant célèbre du « choc des civilisations ». Mais la culture est vue beaucoup plus loin, elle explique pourquoi, dans la réflexion, notamment de Lee Kwan Yew, des sociétés asiatiques n'ont pas besoin de promouvoir les valeurs individuelles, ni les droits de l'homme tels qu'entendus par l'Occident. La culture est aussi utilisée pour expliquer les relations de l'islam avec l'Occident. Elle va être au centre – espérons qu'elle sera au centre – de la réflexion au sein de l'Organisation Mondiale du Commerce sur la valeur marchande – uniquement marchande – ou au contraire intrinsèque – et accessoirement marchande – des produits culturels à l'heure de la globalisation. La culture explique les idées. Celles-ci expliquent comment les groupes, les Etats, les collectivités agissent. Ainsi, toute une thèse est développée par Albert Yee ou John Ikenberry, mais d'autres aussi, sur la valeur des idées comparées aux intérêts comme motivation principale dans le comportement des Etats et des collectivités. De la guerre d'Irak, du moins celle de l'année dernière, on dira que c'est une guerre d'idées. On expliquera le succès de certaines sociétés, de certaines coopérations, de certains business, comparés à d'autres, par la culture intérieure de l'entreprise, mais également par la culture de ceux qui la dirigent. On mettra également la culture là où on s'y attend le moins : pour expliquer que certains pays sont très riches et d'autres sont restés pauvres. On a vu, il y a quelques années, la sortie spectaculaire du livre de David Landes d'après lequel : « if we learn anything from the history of economic development, it is that culture makes all the difference ».

La culture s'est introduite partout, ce qui est à la fois, semble-t-il, une très bonne nouvelle pour ceux qui s'intéressent à la culture institutionnellement ou personnellement, mais une mauvaise nouvelle, parce que, bien entendu, on arrive à une espèce de « sur-usage » qui ressemble étrangement à celui que l'on a fait de l'écologie dans les années 80 et 90. Il y a eu un moment où tout – le système international, la richesse, les guerres, la pauvreté – était expliqué par la relation à l'environnement et par la réflexion écologique.

Et on en est revenu. On en dira autant de la culture : il faut espérer qu'on en reviendra. Il faudra donner à la culture un rôle qui n'est pas celui de la *summa causa* qui explique tout et n'importe quoi. La culture est importante, mais ce n'est pas parce que les idéologies se sont effondrées à la fin du siècle passé qu'on doit les remplacer par une idéologisation de la culture, par la transformation – pour reprendre la métaphore de Monsieur Kozakaï – de la *camera bianca* en *camera oscura*.

Il est donc temps, aujourd'hui, après cette décennie ou ces quinze ans où la culture a été sur-utilisée, de revoir notre réflexion du point de vue épistémologique et de défendre précisément la culture, là où on pense qu'elle agit.

La culture est une variable importante dans le développement, dans l'inclinaison à la guerre ou à la paix, dans le processus d'identification de soi et d'identification par les autres, mais, en aucun cas, il ne faut considérer les cultures et les civilisations comme des acteurs internationaux. Les cultures, au niveau épistémologique, ne peuvent pas être considérées – et encore moins les civilisations – comme des acteurs internationaux. C'est pourquoi l'on doit hésiter lorsque l'on nous parle, non seulement de « clash entre les civilisations », mais même de « dialogue » entre elles. Ainsi, si l'on considère le titre de ce symposium : Y a-t-il un vrai dialogue interculturel ? Est-ce l'expression qu'il faut utiliser ? On ne peut pas dire que les cultures dialoguent, car elles ne sont pas constituées en acteurs pour se faire la guerre ou la paix ou pour s'engager dans un dialogue.

Les cultures sont une espèce de vivier référentiel pour des gens qui, eux, dialoguent ou ne dialoguent pas entre eux. Des gens, cela veut dire des individus – et là on peut reprendre ce qui a été dit sur le dialogue avec soi, mais également à deux, à plusieurs, entre individus, entre collectivités ou éventuellement entre Etats en tant que collectivités organisées. On ne peut accepter de considérer que l'islam, par exemple, dialogue avec l'Occident ou que l'Occident dialogue avec le shintoïsme parce qu'épistémologiquement, on ne peut défendre la thèse que les civilisations sont des acteurs internationaux. Ce sont des viviers qui pèsent plus ou moins mais ce ne sont pas des acteurs en eux-mêmes. C'est une première remarque.

La culture est certainement un ingrédient et une contrainte qui pèse sur le comportement individuel ou collectif, mais elle n'est pas une contrainte ou un ingrédient stable : celui-ci est, en permanence, en cours de construction et de déconstruction et chacun réordonne, au petit matin, les différents ingrédients de ce qu'il croit être son identité, donc sa culture. Un individu valorise le fait qu'il est un homme ou une femme, médecin ou professeur, noir ou blanc, jaune ou basané, chrétien, musulman ou juif, qu'il parle telle langue et il réordonne en permanence ces différents ingrédients. Il est très rare qu'un individu ou une collectivité prenne une combinaison complexe d'ingrédients comme celle-là, qui est par définition composite et la garde telle qu'elle tout au long d'une vie.

Certaines personnes considèrent que la langue est leur identifiant le plus important. Ensuite, c'est leurs idées. Enfin, ils considèrent que la religion est leur identifiant le plus important. Dans dix ans, ce sera probablement leur féminité, leur virilité, ou leur profession, qui joueront un rôle dans leur identifiant. L'identité est donc un processus de construction et de reconstruction permanent. Cette contrainte est très difficile à fixer dans le temps. Il faut éviter de la fixer artificiellement.

Or, il se peut que l'on ait à faire à des « entrepreneurs culturels ». Ce sont des gens qui prennent un ingrédient de l'identifiant collectif ou individuel d'une personne, le font prévaloir sur tous les autres et décident, à sa place, par un acte d'autorité, que c'est cela qui définit cette personne, qu'elle soit Serbe ou Croate, musulmane ou chrétienne, Hutu ou Tutsi, pour des objectifs de courte durée, de guerre ou de paix – généralement de guerre. C'est pour cela que les entrepreneurs culturels sont très dangereux. Si on a des doutes sur leur choix, on devient un traître au groupe, un lâche.

C'est pourquoi la dynamique de guerre civile de ces quinze dernières années est marquée par l'activité extraordinaire de ces entrepreneurs culturels qui sont généralement des faiseurs de guerre. Souvent, ils utilisent un ingrédient de votre identité, de manière instrumentale, pour des projets qui sont rarement culturels.

Une autre catégorie de personnes, qui font un sur-usage de la culture, sont les « *gatekeepers* ». Ils se mettent sur le pas de la porte, disent qu'il faut maintenir l'identité telle qu'elle est et que l'on n'a pas besoin de l'influence étrangère. Ils parlent d'impérialisme culturel et d'influence néfaste de l'étranger. Il faut faire attention à ces personnes qui sont extrêmement dangereuses, car généralement, elles veulent emprisonner les collectivités et les individus, en leur donnant un coloriage, un habillage culturels. L'auteur exprime sa crainte profonde de ceux qui parlent toujours de pureté de race, de culture, ou encore, de l'art. Il ne faut pas nécessairement être un apologiste du métissage, mais il faut aussi en reconnaître la réalité à travers les âges et, d'un point de vue culturel, s'en féliciter.

Que peut apporter le dialogue dans ce cadre ?

Il peut y avoir, entre des groupes, plusieurs interactivités de nature positive. La forme la plus constante de relations entre des personnes appartenant à différentes cultures, c'est le *respect*. Le respect est très bien, parce qu'il reconnaît l'altérité de l'Autre : on reconnaît que l'Autre est différent et on le respecte en dépit de cette différence.

Mais le respect est insuffisant pour déterminer les relations entre les groupes appartenant à différentes cultures, parce que dans le respect s'établit une forme de guerre froide: « je vous respecte et je vous demande de me respecter en dépit du fait que mon nez est plus court ou plus long que le vôtre ». Dans l'idée de respect, il y a l'idée de frontière que l'on ne peut pas dépasser (« *you do not trespass* »). Cette frontière est reconnue de part et d'autre, nul ne cherche à changer l'autre. On se respecte mutuellement. On détermine la frontière en disant : « nous n'allons pas nous agresser, nous allons nous respecter mutuellement dans notre altérité ».

Un pas plus loin que le respect, se trouve la *tolérance*. La tolérance n'est pas une guerre froide, mais une relation encore pire : un rapport de force. Dans la notion de tolérance, il y a l'idée qu'un fort reconnaît qu'il y a un faible, mais dans sa magnanimité ne l'écrase pas tout à fait. Il ne l'annule donc pas dans son identité, dans sa culture, dans sa langue : il le tolère. Le prix de cette tolérance est lourd, puisque le rapport de force conduit le faible à devoir reconnaître la force du fort, la puissance du puissant, à reconnaître que la relation entre eux est basée sur le rapport de force. Donc, si le respect est insuffisant parce qu'il établit une guerre froide, la tolérance est pire. Dans les relations interculturelles, ces deux facteurs doivent être dépassés.

Le dialogue est plus intéressant, – insuffisant bien entendu – mais beaucoup plus intéressant. Généralement, il est présenté comme une alternative au combat : soit on fait la guerre, on adopte une attitude d'animosité, individuellement ou collectivement, soit on dialogue. Or, le dialogue n'est pas une alternative au combat. Il est une forme de combat, parce que dans le combat, on lutte contre l'autre, alors que dans le dialogue, on combat avec soi-même. Il n'y a pas externalisation mais internalisation du combat.

On lutte avec soi-même, d'abord pour se convaincre de la nécessité d'accepter l'altérité de l'autre. Ensuite, on est en lutte avec soi-même, pour faire admettre, à soi-même, la légitimité de l'altérité de l'autre. Le fait qu'il soit différent n'enlève rien à sa légitimité : l'un est chrétien, l'autre musulman, l'un est noir, l'autre est blanc,

etc. Reconnaître cette altérité, mais aussi sa légitimité, est un combat souvent très difficile. Revenons à la métaphore platonicienne de l'exercice périlleux : on lutte contre soi-même, pour accepter l'altérité de l'autre et légitimer cette altérité. Pire encore, on prend le risque, dans un dialogue, d'être changé au contact de l'autre. Et bien entendu, ceux qui pensent «dialoguer» uniquement pour changer l'autre et non pas pour être éventuellement changé par lui, sont de simples menteurs, car alors, ce n'est pas un dialogue qu'on tente d'établir, mais une forme de rapport de force tout à fait hypocrite et qui ne mène nulle part.

Dans un dialogue, on doit déjà accepter l'altérité, ensuite en accepter la légitimité, et enfin, lutter contre soi-même pour accepter qu'à la suite du dialogue, on puisse être changé par le contact avec l'autre. C'est pourquoi l'auteur conclut qu'il n'aime pas le respect, qu'il déteste la tolérance et qu'il favorise le dialogue, qui n'est pas une alternative au combat, mais une forme de combat.

Le dialogue n'est certes pas la seule forme d'interaction individuelle ou collective, mais elle est indispensable à la paix avec soi, à la paix dans le monde.

Un vrai dialogue pour la paix

Hisae Nakanishi,

Professeur et doyen de l'École des hautes études en développement international, Université de Nagoya, Japon

Résumé

Dans un contexte où l'une des questions à l'ordre du jour est celle de "l'exportation" de la démocratie de type occidental au Moyen-Orient, le Japon et le Monde arabe pourraient échanger leurs points de vue sur la manière dont la culture est susceptible de jouer un rôle important dans le développement socio-économique des sociétés non occidentales. En effet, on peut déterminer deux moments dans l'histoire des relations entre le Japon et le Monde Arabe. A partir de la crise du pétrole de 1973, le Japon a entretenu des relations d'ordre économique surtout avec des pays producteurs de pétrole. Il s'est agi aussi d'assistance technique et de transfert de technologie. Depuis le 11 Septembre 2001, la dimension humaine du dialogue prend le pas sur la dimension politico-économique. Malheureusement, la vision du Monde arabe véhiculée par les médias est négative concernant et la religion et le statut de la femme dans la société. Un dialogue à dimension humaine suppose d'abord une meilleure connaissance réciproque, cela passe sans doute par une éducation appropriée et plus précisément par un programme d'éducation à la paix.

Dans la vaste sphère du dialogue entre civilisations, aucun sujet n'est aussi significatif et urgent que le dialogue entre le Monde arabe et le Japon aujourd'hui. Cette signification tient d'abord au fait que l'intérêt de ce dialogue n'a pas encore été suffisamment souligné par les décideurs japonais malgré la grande importance qu'il revêt aujourd'hui. Ensuite, ce dialogue est d'actualité, en particulier depuis la déclaration des Etats-Unis relative au projet du Grand Moyen-Orient de février 2004, texte qui soulève la question de savoir si le modèle occidental de démocratie peut être appliqué au Moyen-Orient. C'est dans ce contexte que le Monde arabe et le Japon, qui ne sont ni l'un ni l'autre des sociétés occidentales, peuvent échanger leurs vues sur la façon dont les valeurs sociales et culturelles devraient jouer des rôles décisifs dans le développement socio-économique des sociétés non occidentales.

Dans le dialogue entre le Monde arabe et le Japon à l'époque contemporaine, l'auteur distingue rétrospectivement deux phases. La première remonte à la période allant de la Crise du pétrole de 1973 aux événements du 11 Septembre 2001. Cette période s'est caractérisée par le fait que le Japon misait sur le pétrole des pays arabes et orientait principalement ses investissements et son assistance à l'édification d'infrastructures économiques vers les Etats riches en pétrole. Les rapports du Japon avec le Monde arabe avaient donc une motivation principalement économique et se limitaient par conséquent aux seuls pays producteurs de pétrole comme l'Arabie saoudite, les Emirats Arabes Unis, le Koweït, le Qatar et Oman. Avec les fluctuations du prix du pétrole, en particulier dans les années 1990, les pays producteurs de pétrole ont connu des difficultés économiques. Au cours des mêmes années 1990, ces pays ont vécu par ailleurs une croissance démographique rapide. Le Monde arabe se trouvait par conséquent en présence d'une rude réalité qui exigeait la

création d'un grand nombre d'emplois, en particulier pour les jeunes, ainsi que la création d'industries à forte valeur ajoutée. Pour sa part, le Japon continuera à jouer un rôle en fournissant une assistance technique au Monde arabe pour la création d'industries de transformation, pour les transferts de haute technologie visant à promouvoir l'agriculture intensive et pour l'amélioration des ressources en eau.

La deuxième phase de la période contemporaine a commencé avec les événements du 11 Septembre. Ceux-ci ont eu, selon l'auteur, bien des conséquences tragiques pour le Monde arabe et islamique. Il ne fait aucun doute qu'ils ont donné naissance à des idées erronées et à des préjugés contre le monde arabo-islamique. Circonstance aggravante, la poursuite de la guerre en Palestine a placé le peuple palestinien dans une situation épouvantable politiquement, économiquement, socialement et psychologiquement. Il semble que tout retour en arrière soit impossible.

Retombée favorable des événements du 11 Septembre, le peuple japonais a manifesté rapidement un intérêt croissant pour le monde arabo-islamique. Pour une majorité des Japonais aujourd'hui, le Monde arabe ne fait pas seulement venir à l'esprit le pétrole et les chameaux, mais l'islam en tant que religion, conception du monde, culture, mode de vie et ensemble de valeurs politiques, économiques et sociales. La prise d'otages japonais qui a eu lieu à Falloudja, en Iraq, a amené les Japonais à se préoccuper de la manière dont les Arabes perçoivent le Japon et les Japonais. Cela marque un intéressant tournant dans la dimension du dialogue entre le Monde arabe et le Japon : on est passé d'une dimension reposant sur les rapports de gouvernement à gouvernement à une dimension portant davantage sur les rapports entre les hommes. Ce changement est très positif car un vrai dialogue, estime l'auteur, n'est possible que par des relations entre les hommes et non par la diplomatie d'Etat à Etat.

Toutefois, reconnaît-il, on observe dans les médias japonais et dans l'esprit des Japonais des idées erronées à la fois sur le Monde arabe et sur l'islam. L'un des malentendus les plus durables concerne les femmes musulmanes. Malheureusement, il y a encore beaucoup de Japonais qui pensent que les femmes musulmanes sont toutes durement opprimées sous leurs voiles. Ce genre d'idée erronée est dû à l'influence des médias occidentaux qui empêche les Japonais de prendre conscience de la diversité des vies que mènent les femmes musulmanes. En outre, il est regrettable que l'histoire du monde islamique n'ait pas fait l'objet d'un enseignement convenable dans les programmes de sciences sociales du Japon, même au niveau universitaire. Ainsi, les Japonais ne savent pas grand-chose sur la période de la Renaissance islamique où les sciences et l'éducation s'épanouirent et où la pensée rationnelle et la philosophie du Monde arabe exercèrent une influence sur la révolution scientifique en Europe. Il incombe aux spécialistes japonais du Moyen-Orient et des pays arabes de fournir des informations de première main sur le Monde arabe. Il s'agirait de multiplier les cours qui permettraient aux étudiants japonais de comprendre combien le Japon et l'Occident sont redevable à la science islamique dont ils ont hérité sans en prendre conscience et dont ils parlent à tort comme de technologies scientifiques occidentales et japonaises.

Aujourd'hui, il y a environ 78 000 étudiants étrangers dans les établissements universitaires japonais, mais malheureusement les statistiques montrent que 7 % seulement de ces étudiants étrangers sont originaires du Moyen-Orient. Pour

promouvoir les dialogues d'homme à homme entre le Monde arabe et le Japon, les pays arabes tout comme le Japon doivent investir davantage dans le capital social et humain. Les deux parties devraient promouvoir l'industrie du tourisme dans le Monde arabe et augmenter les échanges universitaires entre jeunes étudiants et chercheurs. Ces efforts sont de la plus haute importance pour la compréhension entre les cultures et entre les hommes.

La politique mondiale actuelle paraît donner raison à Samuel Huntington avec son « choc des civilisations ». Il est vrai que cette théorie a été critiquée dans de nombreux milieux universitaires, mais l'échec total du processus de paix en Palestine, les guerres d'Afghanistan et d'Iraq et le projet américain du Grand Moyen-Orient amènent à se poser la question de savoir si les vues de Huntington représentent non pas une théorie académique, mais un scénario politique.

Dans ces circonstances, le Japon devrait jouer un rôle pour instaurer une meilleure compréhension entre le monde arabo-islamique et le monde occidental. Le Japon a conservé son esprit japonais lorsqu'il a adopté le savoir et la technologie de l'Occident (c'est ce qu'on appelle « *wakon-yosai* » en japonais). Cela amène à penser que la méthode japonaise de modernisation, par opposition à l'occidentalisation pure et simple, en matière de développement politique et socio-économique et, en particulier, en ce qui concerne l'émancipation des femmes peut être un modèle pour le Monde arabe.

A cet égard, l'auteur suggère deux projets. L'un est l'initiative japonaise pour l'établissement d'un programme universel d'éducation à la paix avec la coopération du Secrétariat de l'UNESCO. L'autre consisterait, pour le Monde arabe, à faire sien le modèle japonais pour l'autonomisation des femmes.

S'inspirant de l'Agenda pour la paix de l'UNESCO, l'auteur estime que l'une des tâches les plus importantes dont toutes les sociétés devraient s'acquitter, que ce soit dans le Monde arabe, en Europe ou au Japon, est la promotion de l'« éducation à la paix pour tous ». Il existe, estime-t-il, une conception universelle en faveur de la paix et de l'éducation qui transcende les différences de valeurs culturelles, de religion et de régime politique. Ainsi, en Arabie saoudite, un adage dit que « l'ignorance est une maladie incurable ». C'est une phrase qu'on peut interpréter comme un proverbe signifiant que « l'ignorance des autres (dans des civilisations différentes) est une maladie incurable pour la paix ».

Le Japon a connu l'expérience des bombardements atomiques de Nagasaki et d'Hiroshima et a malgré cela opéré un rétablissement rapide. Le Japon a également fourni une assistance substantielle à la formation d'un capital social et humain en Palestine. En outre, le Japon a récemment apporté une aide aux programmes de réconciliation entre Israéliens et Arabes, en particulier pour ceux qui avaient perdu des membres de leur famille à la suite du conflit arabo-israélien. Ainsi, si le Japon peut prendre l'initiative de la préparation et de la distribution de manuels pour une éducation universelle à la paix en partenariat avec d'autres pays, notamment arabes et européens, la réalisation d'un tel projet constituerait un véritable dialogue pour la paix.

En ce qui concerne le développement du capital humain dans le Monde arabe, l'autonomisation des femmes est d'une importance capitale. Lorsqu'on parle de l'émancipation des femmes ou de l'autonomisation des femmes, on prend souvent pour modèle la conception occidentale. Le type occidental de féminisme procède

encore d'un discours et d'une stratégie de domination lorsque les rapports entre sexe et développement sont examinés par des professionnels du développement. Tant que le dernier mot du féminisme en Occident demeurera l'égalité des sexes, il se heurtera nécessairement à certaines conceptions islamiques de l'équité entre hommes et femmes.

Il va sans dire qu'il existe un mouvement féministe dans le Monde arabe, et les revendications d'égalité des droits et du droit de vote pour les femmes sont devenues plus nombreuses. Aussi, tous les concepts en matière d'égalité des droits ne seront pas aisément acceptés dans beaucoup de sociétés arabo-islamiques, étant donné que certaines de celles-ci peuvent faire leurs des interprétations rigides de l'islam quant aux rôles et aux droits des femmes. Toutes les sociétés arabes ne devraient pas suivre un modèle occidental de féminisme. La société japonaise n'a pas nécessairement suivi le modèle occidental. A mesure que le Japon réalisait un développement économique rapide, la participation des femmes à l'éducation s'est accrue et les femmes se sont graduellement émancipées dans la société. Cette caractéristique évolutive, qui n'est pas nécessairement révolutionnaire, est née des valeurs culturelles japonaises.

Le Monde arabe et le Japon ont en commun une valeur sociale centrale qui est celle du patriarcat. Le rôle de la femme en tant qu'épouse et en tant que mère est hautement respecté et jouit d'une reconnaissance sociale. C'est ainsi que le système fiscal japonais fait bénéficier d'une décote spéciale le mari ayant une épouse à sa charge. Dans la société japonaise d'aujourd'hui, les femmes se partagent entre celles qui font carrière et exigent une égalité des droits et celles qui considèrent que leur rôle d'épouse et de mère occupe une place centrale dans leur vie. Le type occidental de féminisme n'a donc pas été accepté par la majorité des Japonaises. Néanmoins, il est certain que le statut légal et social des femmes japonaises s'est amélioré et que celles-ci se sont considérablement émancipées depuis la deuxième guerre mondiale. L'enseignement universel pour les femmes a été en l'occurrence l'un des facteurs les plus décisifs de l'amélioration de la situation des femmes au Japon. Comme on le voit, l'approche japonaise de l'autonomisation des femmes peut être présentée comme un modèle pour les femmes du Monde arabe. Géographiquement, le Monde arabe et le Japon sont éloignés d'une dizaine de milliers de kilomètres. Le dialogue entre ces deux mondes se basait naguère simplement sur l'économie. A présent, il est entré dans une phase nouvelle. Les deux parties sont désormais en mesure de coopérer non seulement dans la perspective des échanges culturels et universitaires, mais pour la promotion de l'éducation à la paix et de l'autonomisation des femmes. Il s'agit là de préoccupations vitales pour le développement social et culturel de nos deux mondes et, en dernière analyse, pour la coexistence pacifique dans le Monde entier.

Le dialogue arabo-japonais

S. Exc. Suhail K. Shuhaiber

Ambassadeur du Koweït en Tunisie

Résumé

Le modèle japonais ne manque pas de fasciner tous ceux qui essaient de le comprendre. Comment tirer les leçons de cette expérience, afin d'atteindre les objectifs de croissance et de développement que se fixe le Monde arabe? Les Japonais sont ainsi entrés dans une ère nouvelle en assimilant des idées modernes et des changements fondamentaux dans leurs valeurs sociales. Ils étaient conscients qu'aucune séparation n'était possible entre ces valeurs et ces idées, mais qu'elles constituaient désormais une seule et véritable unité. Pour affermir le dialogue entre les deux mondes, des réunions périodiques de quelques experts ne sauraient suffire. L'UNESCO pourrait intégrer à ses programmes des projets d'analyse scientifique comparée ; encourager l'utilisation des NTIC en vue de contribuer à une meilleure diffusion des deux cultures, par le biais de programmes télévisés interactifs et la création de sites internet. De même, la traduction des œuvres de l'esprit, d'une langue à l'autre, ainsi que le renforcement des liens entre diverses associations non gouvernementales pourraient être soutenues par l'UNESCO. Il s'agit, en effet, de mettre en place « un contrat culturel » pour préserver la solidarité mondiale.

Suhail K. Shuhaiber revient sur son expérience au Japon, où il a longtemps vécu, en qualité d'ambassadeur, un pays qui le fascinait tant par sa civilisation ancestrale que par son modèle de développement. A l'instar de nombre d'intellectuels et de chercheurs arabes, il se demandait quelles étaient les leçons à tirer de ce modèle afin de rallier les objectifs de croissance et de développement dans le Monde arabe.

Cette question essentielle ne se réduit pas au passé, mais tente de mettre en lumière les perspectives d'avenir.

Au cours de la dernière décennie, la littérature économique a été essentiellement consacrée au phénomène de la mondialisation. Des définitions contradictoires ont été avancées. L'émergence d'un nouvel ordre économique mondial à travers les nouvelles technologies de l'information et de la communication était le seul point commun à toutes ces définitions.

Les opinions divergeaient tout autant pour ce qui est des répercussions culturelles de ce phénomène ; générerait-il un système de valeurs ou une quelconque civilisation au sein des sociétés ? Quelle était la nature de ce système ? Était-il produit selon le mode occidental ou n'était-il qu'un phénomène technique, économique s'appliquant à toutes les cultures et les civilisations confondues ?

Il est admis que la mondialisation constitue principalement un phénomène économique et technique. Les réalités objectives qu'elle engendre créent parfois des liens se caractérisant, à l'échelle mondiale, par un aspect certain de civilisation.

Dans ce contexte, de nombreuses initiatives ont été lancées à travers le monde, dans divers domaines, culturels et sociaux, par des organisations internationales telles que l'UNESCO au cours des dernières années.

Suite à la Conférence mondiale sur les Droits de l'Homme qui s'est tenue à Vienne au début des années 1990, la Conférence internationale sur la Population et

le Développement au Caire et la Conférence mondiale sur les Femmes à Pékin, une évolution rapide s'est opérée en matière de droit international, notamment en ce qui concerne les aspects culturels et sociaux. Ainsi, n'était-il plus possible d'invoquer les spécificités culturelles d'un pays afin d'y pratiquer une forme de discrimination raciale ou religieuse, ni d'exercer une domination sur les femmes allant à l'encontre de la Déclaration internationale des Droits de l'Homme, ratifiée par la grande majorité des pays du monde, indépendamment des considérations religieuses, nationales ou historiques.

Ce fait s'ajoutait à une autre réalité tout aussi évidente : la diversité culturelle représentait un aspect de la multiplicité des cultures humaines en général.

Tenter de masquer cette réalité est une manière de désavouer le sens fondamental du dialogue entre les civilisations, car si la culture se concentre exclusivement sur elle-même, le dialogue implique inévitablement la reconnaissance de la différence et de la multiplicité.

Consciente de ce fait, l'UNESCO a longtemps soutenu le droit à la diversité culturelle, y consacrant une grande partie de ses activités et programmes.

C'est dans cette optique qu'est née l'idée d'un symposium sur le dialogue arabo-japonais, qui entérinerait la communication entre deux grandes civilisations qui ont tant offert à l'humanité.

Par ailleurs, une question fréquemment posée dans les milieux intellectuels arabes, est la manière dont il serait possible de profiter de l'expérience japonaise, alors que l'expérience culturelle arabe au début du xx^e siècle avait rencontré un échec après une brève renaissance.

Le Monde arabe a également été influencé par une hypothèse affirmant que le Japon a accédé à son niveau actuel de développement en associant les « traditions orientales » à la « modernisation occidentale ». La question serait de cerner la formule permettant la réussite d'une telle expérience. Et si cette formule existait vraiment, pouvait-elle être « transplantée » dans le contexte arabe ?

Ce n'est pas si simple, car les raisons pouvant expliquer le succès de l'expérience japonaise sont complexes et ne sauraient se résumer à l'association de facteurs modernes et traditionnels. En effet, cette Renaissance fut une longue progression historique à laquelle ont contribué divers éléments avant d'aboutir à la position que connaît actuellement le Japon sur le plan économique, social et culturel. Les Japonais sont ainsi entrés dans une ère nouvelle en assimilant des idées modernes et des changements fondamentaux dans leurs valeurs sociales. Ils étaient conscients qu'aucune séparation n'était possible entre ces valeurs et ces idées, mais qu'elles constituaient désormais une seule et véritable unité.

Comprendre la culture japonaise d'un point de vue propre au Monde arabe n'est pas facile. Les différences sont significatives et ne peuvent être négligées. Aussi, les efforts d'un groupe d'experts se réunissant périodiquement ne sauraient suffire pour affermir le dialogue qui commence. C'est une longue entreprise qui cherche à être consolidée, entre autres, par des projets culturels et éducatifs de la part d'organisations internationales telles que l'UNESCO. Il convient de saluer, à cette occasion, les efforts durables de l'UNESCO afin de promouvoir les mesures susceptibles de produire une meilleure interaction entre cultures diverses.

L'auteur émet les recommandations suivantes :

- 1•Préparer un programme d'analyse scientifique exhaustif ayant trait aux deux expériences culturelles arabe et japonaise, mettant en lumière leur parcours, citant les facteurs de succès ou les raisons d'échec, indiquant les perspectives d'avenir, les similarités et les différences dans les deux cas.
Cette initiative pourrait être intégrée au sein des programmes propres à l'UNESCO, ou même constituer un programme à part dans cette Organisation, fournissant ainsi aux chercheurs arabes et japonais les réponses à leurs questions capitales.
- 2•Renforcer l'interaction entre les environnements culturels arabe et japonais, car les liens existants demeurent fragiles. Cela pourrait s'accomplir à travers la création de programmes d'études japonais dans les universités arabes et de programmes d'études arabes dans les universités japonaises. L'UNESCO serait en mesure d'offrir son expérience et de coordonner de tels projets ;
- 3•Organiser des forums de discussion et des conférences scientifiques bilatérales afin d'étudier les défis culturels communs tout en préservant les particularités et les identités culturelles de chacun ;
- 4•Utiliser les nouvelles technologies de l'information et de la communication afin de diffuser les deux cultures et de favoriser le dialogue par le biais de programmes télévisés interactifs et la création de sites Internet. L'UNESCO serait à même de contribuer à ces projets à travers son site de communication disponible en plusieurs langues.
- 5•Encourager les projets de traduction d'une langue à l'autre afin de consolider les bases de l'interaction culturelle, d'autant que les efforts dans ce domaine demeurent insuffisants. Un fonds de traduction arabo-japonais sous la direction de l'UNESCO pourrait être créé afin de financer les travaux de traduction et fournir une assistance aux maisons d'édition dans les deux langues ;
- 6•Renforcer les liens entre les associations émanant de la société civile, sachant qu'elles peuvent jouer un rôle majeur dans le renforcement de l'interaction culturelle. Les ONG, les associations féminines et de jeunesse devraient constituer en outre l'objet d'une attention particulière de la part de l'UNESCO.
- 7•Renforcer la coordination afin de promouvoir le dialogue culturel, ce qui résulterait d'un « contrat culturel » aidant à préserver la solidarité mondiale, le droit des nations à prémunir et sauvegarder les valeurs culturelles dans le contexte actuel de globalisation.

L'UNESCO est sans doute capable de jouer un rôle important dans le cadre de cette approche ambitieuse, sachant qu'elle n'a épargné aucun effort au cours

des dernières années pour favoriser la diversité culturelle et le dialogue entre les peuples.

Ces idées, espère l'auteur, contribueront à l'amplification du dialogue arabo-japonais naissant. Un dialogue que l'on souhaite voir consolidé et productif pour les deux cultures, l'ensemble des nations, contribuant ainsi à la solidarité et à la paix entre les peuples.

L'interculturalité littéraire : de la légende du cocotier à l'ombre du Haïku

Laredj Waciny

Chercheur et écrivain, Université de la Sorbonne,
Faculté centrale d'Alger, Algérie

Résumé

L'interculturalité littéraire est l'une des voies privilégiées qui permet de construire des passerelles entre diverses cultures. La littérature, en effet, traverse des frontières cloisonnées, sans passeport. Du passé au présent, il est possible de retrouver à travers la littérature arabe – récits des voyageurs (historiens et géographes) – mais aussi, aujourd'hui, dans la poésie contemporaine, des traces d'un dialogue fructueux renvoyant à cette relation complexe entre le Japon et le Monde arabe. Beaucoup d'histoires qui traversent aujourd'hui notre imaginaire collectif viennent de l'Inde, de la Chine lointaine et du Japon sans qu'on sache vraiment où commencent les nôtres et où se terminent celles des autres. Nous les reprenons quotidiennement à notre compte sans nous soucier de leurs origines puisque l'équilibre intellectuel qu'elles nous offrent nous reconforte pleinement.

Le Japon reste, pendant longtemps, « un pays au-delà de l'imaginable », le pays des légendes et des fantasmes – celui du cocotier dont le fruit est comparable au corps de la femme – avant qu'il ne lègue au Monde arabe l'art du Haïku, cette poésie à la fois simple et condensée, profane, hors de toute métaphore.

Dans un monde en plein déséquilibre, que reste-t-il à la littérature ? Est-il possible d'activer une interculturalité positive à deux sens dans la surdité la plus totale des mots justes et fertiles ? Quand les canons et les injustices déchirent un monde traversé par des bouleversements sans limite, il n'y a que la culture – essentiellement la littérature – qui peut traverser les frontières cloisonnées. Elle n'a pas besoin de passeport et elle ne se plie pas aux nouvelles exigences digitales qui supposent, par essence, que chaque individu est porteur de gènes auto-destructeurs. La seule empreinte que la littérature laisse derrière elle, aux frontières du réel, est celle de l'imaginaire tendre et fertile.

Peut-être qu'à première vue, la littérature est moins heureuse que d'autres disciplines qui ont eu la chance d'être mises en relief dans les relations interculturelles d'aujourd'hui où la dominante économique s'impose par excellence. La politique ne cesse de nous tracasser sous toutes les formes de la domination et de la manipulation ; elle s'empare de notre être entier et transforme les hommes en êtres unidimensionnels. Pourtant, parmi ceux qui entendent panser les blessures infligées, personne ne peut nier le rôle de la culture, même si les paramètres de celle-ci restent constamment à redéfinir. Justement il ne faut pas laisser ce monde comme le disait si magnifiquement l'écrivain portugais José Saramago¹ entre les mains des marchands de guerres et de religions pour en décider des finalités. La culture est le moyen le plus efficace pour soigner les plaies engendrées par une civilisation humaine à plusieurs vitesses. Elle jette des passerelles quand tout est

1. Khaleej culturel, N° 7225, Mars 1999, p. 2.

coupé et que les continents cessent de s'écouter, par peur de l'autre ou simplement par ignorance.

La littérature arabe renvoie à cette relation si complexe qui s'était établie avec le Japon dans les temps anciens. D'abord la dénomination qui exprime une distance plus qu'un espace : Bilad Al Wak-wak, c'est-à-dire un pays au-delà de l'imaginable. La littérature du voyage apprend beaucoup à ce sujet. Elle relate des récits sur ce pays où imaginaire, fiction historique ou géographique se mêlent indéfiniment. Beaucoup d'histoires qui traversent aujourd'hui notre imaginaire collectif viennent de l'Inde, de la Chine lointaine et du Japon sans qu'on sache vraiment où commencent les nôtres et où se terminent celles des autres. Chacun les reprend quotidiennement à son compte sans se soucier de leurs origines puisque l'équilibre intellectuel qu'elles offrent reconforte pleinement.

Cette interculturalité, dans le domaine littéraire, s'est construite avec le temps. Elle s'est manifestée par plusieurs mouvements, dont deux expriment un besoin culturel énorme dans l'espace et le temps.

Le fantasme des voyageurs et des historiens

Plusieurs voyageurs arabes ont traversé la mer pour la Chine et les Iles nippones et ont relaté en détail leurs périples. Certes, se sont des livres pleins de légendes où l'élément géographique et historique reste à vérifier, mais ils sont d'une importance inestimable. C'est une passerelle pour comprendre le présent et envisager un avenir possible. Ce sont des légendes, un musée imaginaire où s'effacent les origines de l'Asie orientale mais aussi celle du Monde arabe. Tous les voyageurs arabes sont d'accord pour dire que le Japon c'est : **les Iles qui se situent à l'Est de la Chine**. Ou la **Chine de la Chine** comme l'appelaient le grand Ibn Battouta. Ou le pays des Wak-wak comme l'appelaient plusieurs voyageurs géographes et historiens arabes tels qu'Ibn Hawqal, Yakut al-Hamawi, al-Biruni, al-Qazwini et d'autres.

- **Abouzayd Hassan Sayrafi**, un grand spécialiste de la Chine a rassemblé et fixé au ^x^e siècle les notes de voyages de **Suliman Attajir** (le commerçant) (851) : **Akhbar Assine wa l'Hind**². C'est le premier à avoir décrit le Japon de manière détaillée « *C'est un pays où aucun étranger n'a jamais mis les pieds. Il est rare de voir une personne le quitter quand celui-ci arrive à entrer à cause de la pureté de son air, la douceur de son eau, la qualité de ses terres et l'abondance de ses richesses.* » « *Ses habitants sont très pacifiques. Très attachés aux rois de Chine et la circulation des cadeaux ne s'arrête jamais entre eux.* »
- **Al-Massoudi** : Un autre grand géographe et narrateur arabe, a décrit le Japon de l'époque, la composition de ses îles – toutes peuplées – et dont le nombre dépasse les 2000, les langues parlées, les richesses, les mœurs, les religions et la nature du travail artisanal *les Hirafs*. C'est aussi le pays de la soie, des olives, de l'or, et des hommes qui n'ont d'autres occupations que le travail et le respect très traditionnel de la cité et des lois.

2. Youcef Charuni, *Akhbar Assine wa l'Hind de Suliman Tager et Abuzayd Hassan Sayrafi*, Dar al-Masrya al-Lubnanya. 2000.

- **Ibn Battouta**, le grand voyageur, décrivait le Japon comme « *le pays de l'or et des rois qui interdisent à leurs sujets de le vendre à l'extérieur du pays* ». La découverte du Japon (ou *Zpanyu* qui deviendra *Japon* en français et *Yaban* en arabe) au 13^{ème} siècle par Marco Polo, va dans le même sens : une terre couverte d'or, ce qui a donné beaucoup d'idées à Christophe Colomb avant que celui-ci ne s'égaré dans la jungle des Amériques.

Al-Massoudi a repris beaucoup d'histoires curieuses qui viennent du Japon, par exemple celle du cocotier: « *Le pays des Waq-waq est habité surtout par les femmes sans hommes, gouverné aussi par une femme. Dans ce pays pousse un arbre qui ressemble à un palmier et qui donne des fruits qui ont la forme des corps et des cuisses de femmes, suspendues par les cheveux, quand le vent souffle, elles tombent et meurent.* » Ibn Battouta à son tour décrit ce même arbre avec les mêmes fantasmes et le même imaginaire: « *C'est un arbre étrange et bizarre. Il ressemble à un palmier, il n'y a pratiquement aucune différence entre les deux à part que ce dernier donne un fruit rond comme la tête d'un être humain, avec des yeux, une bouche, et quelque chose qui ressemble à un cerveau à l'intérieur et des cheveux quand il est encore vert. Certains disent qu'un sage indien était très proche d'un roi et très respecté par celui-ci. Le ministre voyait cette relation si intime d'un mauvais œil. Un jour le sage dit au roi que si la tête de ce vizir était coupée et enterrée il en sortira un palmier magnifique qui donnera un fruit aphrodisiaque qui calmera ses sujets mais aussi ceux des autres nations. Le roi donna l'ordre, et la tête du vizir fut coupée. En l'enterrant, le sage mit à l'intérieur du crâne le reste d'une datte qui donna par la suite un cocotier.* » Beaucoup de ces histoires fantastiques dont l'origine a presque disparu hormis les quelques bribes racontées par les historiens et voyageurs vers l'Inde, la Chine et le Japon depuis le 19^{ème} siècle renvoient aux Mille et une nuits.

Au delà de la teneur des histoires racontées entre le 19^{ème} et le 14^{ème} siècle, il s'agit bien d'une passerelle avec un autre versant de la culture orientale, où se mêlent histoires et fantasmes. La légende du cocotier n'est que l'expression de ce désir infini d'aller au-delà du visible d'une culture ou d'une réalité complexe, de faire parler les traditions et les symboles. On ne peut comprendre et assimiler la culture d'un peuple sans saisir l'esprit qui le motive, l'âme qui le nourrit et le cœur où il s'épanouit. Si l'esprit qui anime les canons culturels du peuple se modèle au gré de son génie, il puise aussi à une source des images primordiales. La mémoire relie le présent au passé et celui-ci à l'avenir.

La poésie Haïku, la grâce des mots

Aujourd'hui, beaucoup de choses ont changé, mais le Japon reste toujours un pays des grands fantasmes de la modernité : on croyait, il n'y a pas si longtemps, que derrière chaque Japonais se cache un « karaté man » ou un samouraï ou un kamikaze anti-américain. D'ailleurs, en Algérie, on appelle « Japonais » toute personne possédant des facultés surhumaines et une force silencieuse et intelligente. Les moyens de communication permettent, aujourd'hui, de voir ce pays dans toutes ses contradictions et ses déchirements entre Orient et Occident. Les passerelles de nos ancêtres, coupées depuis longtemps à cause des guerres, n'ont pas produit une continuité dans la connaissance de l'Autre, et pourtant, cette fois-ci, c'est la

force de cet Autre qui est venue vers nous avec tout son arsenal technologique et littéraire et même sa conception de la vie dans un monde d'effritement des valeurs traditionnelles. On est dans un schéma contradictoire ou presque : d'un côté une puissance économique dotée d'une force sans limite, et de l'autre, une passivité, accompagnée d'une attitude défensive et d'une paralysie. Il s'agit là du défi contemporain, un assaut qui entraîne à sa suite un bouleversement total des valeurs, des conditions et des habitudes séculaires de la vie et de la pensée. C'est à partir de là que les différents points de vue peuvent se comprendre et refaire la synthèse de cet homme morcelé et déchiqueté en miettes.

Les Arabes, très jaloux de leur poésie, se sont laissés surprendre par une nouvelle poésie simple et complexe, le *Haiku*, un lieu très profane où la métaphore n'a pas droit de cité. Le Haiku est une poésie qui perd son identité et son essence lorsqu'elle quitte son espace naturel. Pourtant, cette fois-ci, c'est la fascination d'une douleur au présent qui a remplacé la légende.

Deux mots à propos de ce genre littéraire, qui résiste à toute traduction par son coté simple mais très condensé. Il a traversé le temps et résisté à toutes les péripéties qui voulaient faire de lui un prolongement de quelque chose et non pas une réalité à part.

Le Haiku est la forme poétique la plus courte du monde. Elle se compose de trois phrases, 5, 7, et 5 syllabes. Ses origines viennent du Tanka qui semble s'enraciner dans les chants. Très lié à la nature et aux tumultes des saisons. Il est composé de cinq vers, 5, 7, 5, 7 et 7. La première partie de 5,7,5 doit évoquer la nature, appelée Hokku, la deuxième évoque un sentiment ou une émotion spécifique. Le Tanka se développe à la cour impériale du IX^e au XI^e siècle, puisqu'il est le passe-temps favori des aristocrates qui examinent leurs capacités poétiques, le premier dit la première partie et le deuxième doit la terminer, un troisième écrit un nouveau Hokku 5-7-5 auquel fait écho une autre phrase 7-7 et ainsi de suite, en des chaînes qu'on appelle Renga. Le Renga a épousé la forme du langage populaire. Ces pratiques rappellent les Bocalas Algéroises, sorte de quatrain sous forme de devinettes. Une idée qui demeure muette sans l'avoir creusée au préalable, pourtant le Haiku obéit partiellement aux mêmes procédés d'une société citadine qui avait besoin de divertissements. Il est étonnant que le terme Kiréji désigne la césure de fin de chaque vers du Haiku et qu'en arabe le terme al Kharjé, désigne les mêmes fonctionnalités du poème andalou et des frontières des mots. Au XVII^e siècle, ce genre se développa davantage avec l'émergence d'une nouvelle bourgeoisie (sous le règne des Shôgun Tokugawa), la priorité est donnée au hokku qui se détacha de la chaîne pour devenir Haiku. Sous l'influence chinoise, Matsuo Bashô donna toute sa forme et son originalité au Haiku: sincérité, légèreté, objectivité, tendresse, solitude, beauté dépouillée et le juste équilibre entre le principe d'éternité et le mouvement de la vie. Décrire la vie sans la moindre béquille philosophique. Avant que le Japon se referme sur lui-même et sur ses propres traditions, à la période d'Edo (1600-1868) le Haiku exprime la solitude et le désarroi à travers les trois grands poètes-maîtres : Bashô, Yosa Buson, et Kobayashi Issa, ce dernier dit :

Puisqu'il le faut,
Entraînons-nous à mourir
A l'ombre des fleurs.

Avec la restauration de Meiji (1867) et l'ouverture sur le monde nouveau, le Haïku devient la forme d'expression de cette liberté qui se dissocia définitivement du Renga. L'observation de la nature devient l'essentiel du poème, l'exploration du mystère de l'existence humaine et l'approche subjective de la nature. En 1940, le gouvernement mit fin à cette grande liberté anti-traditionaliste en emprisonnant beaucoup de poètes haïkistes : Saitô Sanki et Hirahata Seito pour entrave à la sécurité de l'Etat. Après la guerre, le Haïku déborde la frontière japonaise et devient une poésie sans nationalité et sans frontière en se nourrissant de la vie quotidienne tout en préservant la simplicité et l'expression de l'absolu, « être à l'écoute du soubresaut invisible de l'humanité qui cherche toujours ses marques³.»

C'est dans cette perspective que la poésie arabe nouvelle refusa le formatage classique du traditionalisme. Plutôt, elle se mit à l'écoute de toutes les nouveautés universalistes, à ce nouvel air qui venait de souffler de très loin emportant avec lui la chaleur d'un rayon de soleil brisant la teneur d'un cumulus, l'odeur des océans et le goût des algues, venant d'un pays que les ancêtres avaient nommé : le pays des Wak-wak, en allant jusqu'à imiter ces petits poèmes qui n'ont l'air de rien et qui disent les grandes vérités cachées d'une humanité en quête de sens, sans d'ailleurs trop connaître les règles du Haïku. Une imitation, un petit souffle, une respiration très réduite, mais en plein air.

Les années quatre-vingt ont été des années de la grande découverte du Haïku. Ecritures et traductions. En 1981, la revue syrienne spécialisée *al Adǧb al Ajnabya* (littératures étrangères) publie des poèmes Haïku, traduits par Adnane Baghjati sous le titre : *Azhar al Karaz* (Fleurs de cerise). Shaker Metleq publia dans la revue *Littératures étrangères*, en 1983, quelques traductions de la poésie Haïku. Dans la même revue⁴ le docteur Husâm al Khatîb publia en 1984 une traduction via l'anglais de *L'histoire de la littérature japonaise* de Huowi Murakami. La revue irakienne *Thaqafa* (Culture) publie en 1985 des traductions de la poésie de Bashô via la langue russe. Shaker Metleq récidive et publie à l'Union des Ecrivains Arabes, en 1991, une anthologie de la poésie Haïku intitulée : *chi'r mina alYaban'ala namat al Haïku wa Tanka* (*Anthologie de la poésie japonaise, le Haïku et le Tanka*). Le travail le plus abouti reste, jusqu'à aujourd'hui, la traduction faite par Mohammed al As'ad du livre de Keneth Yasûda : *Le haïku Japonnais, sa nature fondamentale son histoire et son application à la poésie anglaise*, sous le titre : *Wâhida ba'da ukhra tatafattahu azhâr al barqûq*, (L'une après autre, bourgeonnent les fleurs de ...), publié en 1999 au Koweït dans la collection prestigieuse *d'al Ma'rifa (Silsilat al Ma'rifa)*. Il est très facile maintenant de comprendre pourquoi le phénomène Haïku s'est rendu plus visible en Syrie et en Irak avant de se propager dans les autres pays du Maghreb et du Machreq. Les traces du Haïku sont très visibles dans la poésie du grand poète Saadi Youcef, d'Adonis, du marocain Mohammed Bennis, de Zineb Laouedj dans sa poésie écrite aux Etats-Unis et dans la poésie écrite en anglais de la poétesse Koweïtienne Shrûq Amine et d'autres tels que Abdellatif khattab qui écrit : *Haïku, saħârî al junûn* (*Haïku, les désert de folie*) où il a repris la structure du poème Haïku d'Issa, de Shintuku, de Bashô et d'autres. Une chose est sûre, la rigidité du poème arabe s'est vue bousculée très vite, partir en éclats, par cette nouvelle pratique qui a donné un autre sens à la poésie

3. Haïku, *Anthologie du poème court japonais*. Choix et traduction de Corinne Atlan et Zéno Bianu, NRF, Gallimard, 2002, p. 207-212.

4. N° 34, année 1984.

arabe. Bousculant son regard par rapport à la modernité qui est restée attachée, voire figée à une vision très réductrice. C'est vrai que le poète arabe a dû batailler longtemps pour enfin avoir gain de cause dans les années quarante afin que le corps de la poésie arabe accepte un corps étranger; et penser à un autre rythme loin de celui émis par des caravanes se déplaçant dans l'infini des déserts. Adonis et Ounsi al Haj ainsi que d'autres ont révolutionné la poésie et ont poussé la liberté à son plus haut niveau, mais les Haikistes l'ont poussé à son paroxysme pour dire le silence des grands fracas, la mort de l'homme, l'oubli, la rage de l'amour interdit, avec des mots simples et pleins que les discours poético-politiques ne faisaient qu'effleurer depuis longtemps sans arriver à décrire la douleur et les pertes irremplaçables du sens des choses. Cette influence a provoqué un abandon des règles de la versification classique. Elle ouvrit la voie à un nouveau souffle qui a secoué le joug des formes traditionnelles avec toutes ses métaphores figées. La décomposition du poème est devenue aussi décomposition du sens qui finit par s'unir dans la masse confuse du Haiku lequel représente un monde désintégré où le dynamisme remplace la composition, où l'énergie de la forme et des couleurs se substitue à l'illusion de la réalité extérieure, où l'amorphe remplace le conventionnel et où l'abîme et l'angoisse ébranlent le fondement même du confort de la vie quotidienne.

Voici le grand désert,
Qui nous brûle,
Chers amis,
Les jours comme un éclair assassin,
C'est bien l'homme qui tue l'homme en l'homme.
Abdellatif Khattab⁵ (Emirats)

Qui sont-ils
Disait l'un d'entre eux.
J'ai besoin de tous les points d'eau pour laver mes péchés
Et de toute la terre
Pour faire ma prière.
Farag al 'Achcha⁶ (Libye)

On marche contre le vent,
On croise nos mains
On s'échange nos corps à tour de rôle,
Mais l'hiver de cette ville absorbe notre chaleur.
Aïcha al Maghrabi⁷ (Libye)

Ô toi, mon cher mari,
Homme qui habite ma maison depuis vingt ans,
Pourquoi ne m'adresses-tu pas la parole ?
Comme une errante, je partirai un jour
Laissant derrière moi mes paroles blanches aux murs.
Hamda Khamîs⁸ (Bahrein).

5. Journal al Bayân Koweït, N° 37, année 2001.

6. *Ila fatîma kayfamâ ittafaq* (Pour fatîma tout simplement). Dar al Ârdh. Limassol, 1993, p. 49.

7. *Princesse en carton* (Amîratu al Waraq), édition al Jamahîrya linnachr, Tripolie, p. 39.

8. *Adhdâd* (les opposés), l'Union générale des écrivains arabes, Amman 1994, p. 68.

Qui prie dans le temple du soleil ?
Herbe printemps
Tourbillon dans une eau silencieuse,
Est-ce que c'est toi qui as tremblé
Par peur de gaspiller un battement de cœur ?
Saadi Youcef(Irak)⁹

Quelque chose m'a réveillé de mon éveil,
J'ai essayé de dormir,
Afin de découvrir
Que le silence n'est lourd
Que lorsqu'il se tait.
Burhân Shawî (Irak)¹⁰

Deux errants se croisent
Ils se regardent à peine
Et passent leur chemin,
Chacun poussant devant lui
L'ombre de l'autre.
Abdellatif Laâbi¹¹ (Maroc)

J'ai mal, n'appuie pas trop
Je risque de t'oublier vite,
Les fleurs ne supportent que le pincement d'une abeille,
Les ailes d'un papillon dans la main d'un homme
Oublient vite leurs battements et leurs couleurs.
Zineb Laouedj¹² (Algérie)

9. Kaçâid Paris wa chajar Itâka (Poèmes de Paris et Arbres d'Itak),al Kamel verlag, Cologne 1992, p. 89.

10. Dhaw'un Aswad (Lumière noire),Allemagne 1997, p. 42

11. *L'automne promet*, éditions de la différence, Paris 2003, p. 54.

12. *Le chant de la dernière colombe*, Libre poche, Alger 2004, p. 5.

« Le pinceau et la parole : Dialogue de deux calligraphes »

L'un des temps forts du symposium fut un dialogue muet mais éloquent à travers l'art, entre deux maîtres calligraphes, Hassan Massoudy (Irak) et Shingai Tanaka (Japon) devant un public attentif.

Deux maîtres calligraphes ont présenté un regard croisé sur leur perception de la diversité, du respect de l'Autre et de l'humanisme interculturel. Ils ont dialogué par le pinceau, qui, au-delà des mots, a su illustrer le patrimoine commun unissant les cultures arabe et japonaise tout en réaffirmant leur spécificité.

Signifiant « belle écriture », la calligraphie (ou *Shodo*, « la voie de l'écriture » en japonais) occupe une place fondamentale dans les richesses culturelles du Monde arabe et du Japon. S'enracinant dans l'histoire des deux cultures, celle-ci est largement reconnue comme une expression suprême de l'esprit artistique et intellectuel.



« Est meilleur que perle et corail,
le geste que l'homme dédie à l'homme. »

Né en 1944 dans la ville sainte de Nadjaf, Maître Hassan Massoudy a vécu son enfance et sa jeunesse en Irak.

Il a grandi dans une société traditionnelle marquée par la rigueur de la religion et la brûlure du désert, mais aussi par la joie collective des grandes fêtes et l'esprit de solidarité. Très jeune, dans cette ville où toute image était prohibée, il a investi sa passion de l'art dans la calligraphie et a consacré toute son énergie à se procurer papiers et pigments. Étudiant à Bagdad au début des années soixante, il se trouve pris au cœur de la tourmente politique. Après de multiples séjours en prison, le jeune peintre quitta l'Irak pour la France en 1969, libre mais déchiré.

Depuis plus de trente ans, Maître Massoudy a fait connaître dans son pays d'accueil l'art de la lettre arabe, à travers des œuvres magnifiques où se marient les cultures d'Orient et d'Occident. Il a gardé de sa formation de calligraphe l'esprit noble de l'artisan qui fabrique ou invente ses outils, prépare lui-même ses encres à partir de liants et de pigments colorés.

Maître Hassan Massoudy, calligraphe arabe, a capturé en quelques traits de *calame* (roseau taillé) la rencontre entre le passé et le présent, entre l'art oriental et l'art occidental, entre la tradition et la modernité.

Par des mouvements des lignes, à la fois légers et remplis de gravité, la transparence de l'encre colorée, Maître Massoudy a présenté sa façon de percevoir un humaniste interculturel.

Il a tour à tour calligraphié des haïku japonais, des phrases d'écrivains du monde entier et dictons de la sagesse populaire, concluant par une calligraphie qui, mieux que tout, reflète la valeur du dialogue :

« Est meilleur que perle et corail, le geste que l'homme dédie à l'homme. » (*Ibn Al Habbab, VIII^e siècle*).

A la fois simple et sophistiqué, traditionnel et contemporain, figuratif et abstrait, l'art de ces maîtres calligraphes a donné une résonance particulière aux possibilités de dialogue entre le Monde arabe et le Japon.



Maître Shingai Tanaka, calligraphe japonais, s'inscrit dans la tradition orientale et bouddhiste zen qui considère le geste créant le signe comme un canal pour l'esprit.

Après une méditation profonde, Maître Tanaka a inscrit d'un trait inspiré l'idéogramme « Tomo » [ami, amitié] formé à partir de deux mains qui se joignent. Puis, des êtres de milles couleurs formant des rondes sont venus s'inscrire à côté de « Tomo » en encre de chine noire sur un tissu de soie posé à même le sol. Pour Maître Tanaka, de cette création jaillit le vœux que tous les êtres, quel que soit leur origine et culture, soient amis dans le respect de la diversité culturelle.

Né en 1942 à Tottori (Japon), Maître Shingai Tanaka a étudié le « Sho », la calligraphie japonaise sous Maître Goshin Yasui. En 1980, il établit l'école de la calligraphie Bokushin et œuvre pour la promotion de la calligraphie japonaise comme directeur exécutif de l'Association des Calligraphes de Kyoto. Soucieux de transmettre cette richesse culturelle à travers le monde, il a entrepris d'enseigner la calligraphie aux artistes et étudiants étrangers en 1987.

Pour Maître Tanaka, créer une œuvre de Sho, c'est prouver que la vie vaut d'être vécue. L'œuvre, imprégnée de philosophie zen dévoile une conception de l'existence replacée au sein de la Nature grâce à laquelle les humains peuvent vivre. Le motif, c'est-à-dire le signe par lequel est exprimé le sens, acquiert ainsi une place incontournable dans la création de l'œuvre.

Maître Tanaka vit entre Lyon (France) et Kyoto, où il est conseiller culturel du maire. Il expose à travers le monde et a reçu de nombreuses récompenses artistiques du gouvernement japonais.

La calligraphie, « parole du corps » selon l'expression de Maître Massoudy, constitue un riche vecteur de dialogue capable de transcender les langues, les frontières et les cultures.

Allocutions de clôture

Allocution de clôture

M. Seiichi Kondo

Ancien Secrétaire général adjoint de l'OCDE,
Directeur général pour les affaires culturelles du Ministère
des Affaires Etrangères, Japon

De nombreux spécialistes ont tenté d'analyser la notion de dialogue à partir de concepts comme la culture et l'identité, la modernité, la modernisation, l'impact de la colonisation ou de la mondialisation, etc. Et certes, il est essentiel de continuer à réfléchir à ces concepts importants à mesure que nous approfondissons le dialogue. Mais il n'est pas nécessaire de rechercher un consensus à leur sujet; ce qu'il faut étudier; derrière ces concepts, ce sont nos propres pensées.

La comparaison entre l'expérience de l'Égypte et celle du Japon au XIX^e siècle est intéressante et fructueuse en ceci qu'elle met précisément l'accent sur ces concepts. La réflexion sur la manière dont le Japon a su se moderniser sans renier ses valeurs traditionnelles laisse penser que d'autres études de ce type pourraient contribuer à enrichir le dialogue à l'avenir.

Une chose est sûre en tout cas : la modernité, ou plutôt la capacité de modernisation, n'est pas exportable d'un pays à un autre.

La *tolérance*, voilà le maître mot du dialogue entre civilisations. Pour engager un dialogue authentique et sincère, il faut être tolérant ; il faut faire confiance aux autres. On ne peut pas dialoguer si l'on a peur de l'Autre. Ce qui nous renvoie au problème de l'Histoire, car comme le disait le Premier Ministre Nehru : « Ce sont les vainqueurs et les conquérants qui écrivent l'Histoire ».

Ce qui amène à se poser plusieurs questions :

- Faut-il réécrire l'Histoire ?
- Peut-on réécrire l'Histoire ?
- Peut-on oublier le passé sans aliéner l'avenir ?
- Le souci de respecter la diversité peut-il justifier qu'on renonce à ses aspirations les plus ardentes, à ce que le professeur Naito appelle « la foi dans le progrès » ou « l'universalisme » ?
- Sommes-nous préparés à changer, au cours ou à l'issue du dialogue ?

Telles sont les questions qu'il faut continuer à se poser dans les dialogues à venir, sans négliger pour autant la réalité de la nature humaine. Les êtres humains sont le produit de leur environnement ; c'est pourquoi la politique est tributaire de cet environnement. À l'inverse, l'économie, la technologie, l'information sont des données universelles qui suscitent la concurrence et fabriquent des gagnants et des perdants. Il est tentant pour les politiques d'inventer des ennemis à l'extérieur pour renforcer la cohésion et l'unité nationales et détourner l'attention des citoyens des problèmes intérieurs. En général, les peuples ne s'acceptent dans leur diversité que face à un ennemi commun. Comment, dans ces conditions, parvenir à instaurer un véritable cosmopolitisme ?

En conclusion, je voudrais évoquer quelques pistes pour notre action future.

De nombreux spécialistes ont souligné l'importance de l'éducation : encore faut-il savoir qui rédige les manuels et élabore les programmes.

L'idée de faire des échanges d'étudiants pour promouvoir le respect de la diversité culturelle est certes excellente. Plus l'expérience de la réalité internationale se fait tôt, plus elle est bénéfique. Le Gouvernement japonais a l'habitude d'organiser des voyages d'études sous forme de croisières à l'intention des jeunes. Nous accueillons régulièrement 300 jeunes étudiants d'une quarantaine de pays pour une durée de 40 jours. Ce type d'expérience dans un environnement bien particulier, ne peut que favoriser la compréhension mutuelle entre les participants.

Les programmes d'échanges et les manifestations culturelles sont également très utiles. Une œuvre d'art en dit souvent plus que bien des mots. Nous avons tendance à dépendre exclusivement du langage, qui est un outil très efficace pour exprimer la pensée logique, mais il arrive aussi que nous en sentions les limites. C'est pourquoi on ne peut qu'encourager le recours à l'expression artistique et culturelle pour promouvoir la compréhension mutuelle.

Le dialogue n'est pas une fin en soi mais un processus, une quête de vérité, et c'est ce qui doit nous inciter à poursuivre ce type d'expérience, et, pourquoi pas, en invitant des interlocuteurs extérieurs. Nous avons eu le plaisir d'accueillir à cette tribune un professeur allemand. À l'avenir, le dialogue entre le Japon et les pays arabes pourrait s'enrichir de ces apports extérieurs.

Quoi qu'il en soit, la vraie question qui se pose, comme l'a dit M. Salamé, est la suivante : «Sommes-nous prêts au changement ?»

Dialoguer, ce n'est pas tenter de convaincre son interlocuteur. Le dialogue est action, et chacune des deux parties doit être ouverte au changement. C'est là l'idée importante que nous devons garder présente à l'esprit dans notre dialogue à l'avenir.

À mon sens, il faut voir dans l'œuvre de MM. Tanaka et Massoudy le symbole de ce dialogue sans a priori. Il n'est pas question ici de normaliser ou d'uniformiser, mais d'un art qui symbolise l'adhésion à un dialogue authentique et ouvert au changement. Pour sa part, le Gouvernement japonais est résolu à favoriser la poursuite de ce dialogue au sein de l'UNESCO.

Allocution de clôture

M. Abdelrazzaq Meshari Al-Nafisi

Ambassadeur, Délégué permanent de l'État du Koweït auprès de l'UNESCO, Président du Comité consultatif du « Plan Arabia »

Mesdames et Messieurs les ambassadeurs et délégués permanents,
Mesdames et Messieurs,

Qu'il me soit permis, en clôture des travaux de ce symposium sur le dialogue arabo-japonais, d'exprimer, au nom du Comité consultatif du « Plan Arabia », notre gratitude et notre estime à tous ceux qui ont contribué à ce dialogue fort opportun et qui l'ont enrichi, intellectuels ou penseurs de deux civilisations ayant en commun les valeurs orientales et qui peuvent se prévaloir d'un patrimoine culturel au génie reconnu.

Je voudrais également adresser les plus sincères remerciements à M. Koichiro Matsuura, Directeur général de l'UNESCO, pour son soutien à ce symposium et aux activités du « Plan Arabia ». Notre gratitude va aussi aux organisateurs de cette rencontre intellectuelle qui n'ont pas ménagé leurs efforts pour préparer au mieux nos activités, notamment M. Mounir Bouchenaki, Sous-Directeur général à la culture, Mme Katérina Stenou et son équipe, M. l'ambassadeur Teiichi Sato, Délégué permanent du Japon auprès de l'UNESCO, ainsi que ses collaborateurs de la délégation permanente du Japon auprès de l'UNESCO, la Fondation du Japon et M. l'ambassadeur Musa Bin Jaafar, Délégué permanent du Sultanat d'Oman, président du Groupe arabe, sans oublier les membres du Comité consultatif du « Plan Arabia ».

Ce symposium fera date car il incarne l'une des priorités de l'UNESCO et constitue une avancée vers l'un de ses objectifs les plus chers, à savoir le renforcement de la diversité culturelle et du dialogue entre les cultures. En effet, pour que la diversité reste créatrice, il faut qu'elle procède d'une rencontre avec l'Autre et d'un dialogue avec lui et, partant, d'une interaction avec sa culture, propre à servir la civilisation humaine.

Est-il besoin ici de rappeler de nouveau toute l'importance du dialogue entre les cultures pour l'enrichissement de la civilisation humaine, elle-même résultante de l'accumulation à travers l'histoire des interactions entre les diverses cultures ?

Mais dans le monde actuel, où le changement est une constante, le dialogue entre les cultures devient une nécessité si on veut combattre le terrorisme et le fanatisme dans leurs diverses formes, éradiquer la pauvreté et l'analphabétisme, faire prospérer les valeurs de tolérance, le respect des droits de l'homme et la liberté d'expression.

Il faut donc faire en sorte que le fruit du dialogue entre les cultures ne reste pas confiné aux organisations internationales, aux milieux universitaires et autres forums culturels. Il faut qu'il aille bien au-delà et atteigne les organisations de la société civile, les programmes d'éducation et les divers médias de tous les pays.

À une époque comme la nôtre, caractérisée par une révolution permanente de l'information et une explosion sans précédent des connaissances, il nous semble

plus que jamais nécessaire de mobiliser les moyens de communication modernes, réseaux informatiques et par satellite, pour transmettre la teneur de ces dialogues à nos sociétés.

Mesdames et Messieurs,

Sans aucun doute, les résultats de nos travaux, tels que figurant dans le communiqué final, incitent à envisager d'autres dialogues culturels à l'avenir afin de traiter de thèmes spécifiques et relevant de centres d'intérêt communs à l'UNESCO et aux États membres. À cet égard, nous proposons des symposia consacrés à des questions telles que : l'eau, l'accès des femmes aux responsabilités, la construction de sociétés du savoir et l'Éducation pour tous.

Chacun sait que le succès de ce symposium dépendra de la suite qui sera donnée aux recommandations importantes que nous avons énoncées, des recommandations susceptibles de rapprocher nos deux cultures pour le plus grand bien de l'une et de l'autre.

Merci beaucoup et puissent vos efforts être couronnés de succès.

Communiqué final

Présentation générale

Les 6 et 7 mai 2004, s'est tenu, au Siège de l'UNESCO, à Paris, un symposium international intitulé « *Diversité culturelle et mondialisation : l'expérience arabo-japonaise, un dialogue inter-régional* », né du désir de jeter les bases d'un dialogue structuré entre le Japon et le Monde arabe.

Ce symposium, organisé par le Secteur de la Culture de l'UNESCO – Division des politiques culturelles et du dialogue interculturel – la Délégation permanente du Japon auprès de l'UNESCO, le Groupe arabe auprès de l'UNESCO et avec le concours de la Fondation du Japon, a été inauguré par M. Koïchiro Matsuura, Directeur général de l'UNESCO, Mme Atsuko Toyama, Ancien ministre de l'éducation, de la culture, du sport, de la science et de la technologie et Conseiller du Ministre de l'éducation, de la Culture, du sport, de la science et de la technologie du Japon, S. Exc. Dr. Musa Bin Jaafar Bin Hassan, Ambassadeur, Délégué permanent du Sultanat d'Oman auprès de l'UNESCO et Président du Groupe arabe auprès de l'UNESCO, et S. Exc. M. Teiichi Sato, Ambassadeur extraordinaire et plénipotentiaire, Délégué permanent du Japon auprès de l'UNESCO.

Le 7 mai, deux artistes originaires du Japon et de l'Irak, ont procédé à une démonstration de calligraphie, art qui occupe une place fondamentale dans le patrimoine culturel du Japon et du Monde arabe.

Les participants ont salué l'originalité de la démarche, qui sort des « sentiers battus » et ont renouvelé leur soutien au « *Plan Arabia* » de l'UNESCO, ainsi que la nécessité de développer la coopération inter-régionale entre le Monde arabe et le Japon, dans les différents domaines de compétence de l'UNESCO, et particulièrement en référence à la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, entendue comme préalable au dialogue et au développement.

Les experts internationaux venus du Japon, du Monde arabe et d'Europe se sont retrouvés autour de trois grands thèmes : (1) la comparaison du processus de **modernisation** au Japon et dans certains pays arabes et les enseignements que l'on peut tirer de ces expériences ; (2) les enjeux de la préservation de la **diversité culturelle** à l'heure de la mondialisation et enfin, (3) l'élaboration d'une épistémologie du **dialogue interculturel** pouvant aboutir à la conception d'outils méthodologiques pour la mise en œuvre de politiques culturelles de coopération internationale.

- 1 • Cette organisation des travaux avait pour but d'identifier la notion d'ouverture comme principe fédérateur de rapprochement. En effet, c'est la **modernisation** en tant que processus d'ouverture à d'autres cultures, aujourd'hui accélérée par le processus de mondialisation, qui a déterminé au Japon comme dans le Monde arabe, des évolutions comparables, tantôt convergentes, tantôt divergentes. Dans ce contexte, la modernisation dans les deux entités a été analysée en tant que processus de réception critique des apports venant d'autres cultures. Les modalités de ce processus – succès, échecs ou conflits – ont été examinées afin de mettre en évidence des limites venant de l'extérieur ou de l'intérieur, des obstacles – matériels ou immatériels – et la part, enfin, des différents contextes géopolitiques.

- 2 • Le respect de la **diversité culturelle**, mis à l'épreuve par la mondialisation, s'est inscrit dans le prolongement de la réflexion sur le processus de modernisation. En effet, si la modernisation peut être étudiée dans ses manifestations historiques, en particulier depuis le XIX^e siècle, la notion de diversité culturelle a fait irruption dans le monde actuel avec une force nouvelle créant une « panique culturelle » propice à des situations de repli identitaire ou de fondamentalismes de toute sorte. La diversité culturelle offre, *a contrario*, la chance d'un dialogue fécond et d'un accès inédit à la richesse culturelle du monde. Or, les participants ont souligné le fait qu'en tant que valeur importante, la diversité culturelle ne pouvait être préservée sans l'autorité des institutions internationales qui nécessitent le soutien des tous les pays.

- 3 • Pour parvenir à tirer parti de cette diversité culturelle, la nécessité de concevoir un grand chantier du **dialogue interculturel** est apparue impérative. Ce chantier doit prendre en compte non seulement les fondements historiques de chaque culture mais aussi une analyse actualisée des aspirations des individus et des groupes. Le dialogue, par nature, n'est pas conçu pour aboutir à une conclusion définitive mais pour relancer perpétuellement, chez ceux qui le pratiquent, le processus de la pensée : il remet en cause les certitudes, conseille l'autocritique ; il permet de découvrir des richesses insoupçonnées. Les modalités de sa mise

en œuvre doivent être identifiées afin de forger un instrument inusable de communication et de travail en commun. Il n'est pas moins nécessaire d'identifier les limites du dialogue ou ses perversions : autosuffisance, née de la sécurité culturelle, volonté de domination, échanges factices, trahissant la paresse intellectuelle et les semblants de dialogue. A cet égard, les participants ont jugé qu'il était urgent d'identifier dans chaque discipline des aires de compatibilité permettant une épistémologie générale du dialogue issue de ce recensement précis.

Les débats de ces trois sessions figureront dans les actes du symposium.

Recommandations

Afin de promouvoir cette coopération inter-régionale, les participants ont fait les recommandations suivantes aux gouvernements, à l'UNESCO et aux organisations gouvernementales et non gouvernementales. Ces recommandations doivent être mises en œuvre à court, moyen et long terme :

1 Promouvoir un partenariat équitable en vue de tisser des réseaux de coopération et d'échanges dans les domaines scientifiques et culturels ; à cette fin, mettre en place de véritables politiques de recherche au niveau national et la création d'instituts de recherche favorisant les études sur le Japon dans le Monde arabe, et sur le Monde arabe au Japon.

2 Promouvoir une meilleure connaissance réciproque, en établissant des contacts inter-régionaux entre les institutions culturelles, les institutions académiques, les bibliothèques, les écoles, le monde des médias, etc. Encourager les échanges entre étudiants, enseignants et entre les professionnels de la culture et des médias. Développer les études sur la langue, la culture et la civilisation japonaise dans les pays arabes et réciproquement. Promouvoir les études sur le terrain.

3 Sortir du système de l'aide au transfert des sciences et de la technologie pour privilégier un renforcement des réseaux de recherche entre équipes d'excellence. Ces réseaux devraient être mieux à même de susciter la création de traditions scientifiques nationales qui, seules, permettront une réelle modernisation, dynamique et auto-créatrice. Pour y parvenir, aider au développement de langues scientifiques nationales, afin de renforcer l'appropriation des sciences. Contribuer à l'élaboration de lexiques spécialisés.

4 Promouvoir les traductions du japonais vers l'arabe et de l'arabe vers le japonais, particulièrement par la création d'un Institut de traduction, qui couvrirait aussi bien la culture scientifique que la littérature. Cet institut devrait bénéficier d'un fonds spécifique, géré par l'UNESCO. L'UNESCO a été, en outre, sollicitée pour apporter une aide significative, par la création de « chaires UNESCO » sur les études arabes et japonaises.

Renforcer les liens entre les ONG actives dans les deux mondes concernés, particulièrement en poursuivant les actions menées par l'UNESCO dans le but d'enrichir notre compréhension des processus de modernisation et de mondialisation et la préservation de la diversité culturelle au Japon et dans le Monde arabe conformément aux principes de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle.

Etablir un vrai dialogue dépassant le simple respect et la tolérance, afin de susciter une interaction propre à informer et enrichir les identités des locuteurs. A cette fin, rechercher, dans chaque domaine (artistique, scientifique, philosophique, linguistique, religieux, etc.) les éléments structurants d'une communication interculturelle, sans en faire une nouvelle discipline du dialogue, à part, mais en la dotant d'une méthodologie cohérente.

Procéder à une étude comparée sur le thème de l'espace public/civique par rapport à l'espace privé et de la participation des individus se réclamant de cultures diverses, dans les pays arabes et le Japon.

Etudier, dans la même perspective, le statut et la condition des femmes au Japon et dans les pays arabes en multipliant les études de cas afin d'éviter les stéréotypes.

Considérer le cas arabo-japonais comme un modèle possible de dialogue entre des cultures n'ayant pas eu d'échanges directs mais ayant partagé des expériences communes, en vue d'établir un cadre méthodologique pour des études futures sur le dialogue interculturel.

Les auteurs sont responsables du choix et de la présentation des faits contenus dans ce document et des opinions qu'ils y expriment, qui ne sont pas nécessairement celles de l'UNESCO et n'engagent pas l'Organisation.

Remerciements

Fondation du Japon

Groupe arabe auprès de l'UNESCO

Délégation permanente du Japon auprès de l'UNESCO

Couverture

Calligraphies du mot « dialogue »

en japonais (Shingai Tanaka) et en arabe (Hassan Massoudy)

Photographies

Photographies symposium: 3-4-14 © UNESCO/Michel Ravassard

1-2-4-5-6-7-8-9-10-11-12-13-15-16 © Mamdouh Anwar

« Images de toujours, images de tous les jours » © Mamdouh Anwar

Maquette et réalisation

Soledad Muñoz Gouet

solemg@free.fr

Impression

UNESCO

Publication réalisée sous la direction de :

Katérina Stenou

Directrice,

Division des politiques culturelles et du dialogue interculturel

UNESCO, 1, rue Miollis, 75732 Paris Cedex 15 – France

www.unesco.org/culture/dialogue

© UNESCO 2005 Tous droits réservés

Publié en 2005 par l'UNESCO

7, place de Fontenoy - 75352 Paris -France

Le respect de la diversité culturelle, mis à l'épreuve par la mondialisation, s'inscrit dans le prolongement de la réflexion sur le processus de modernisation. En effet, si la modernisation peut être étudiée dans ses manifestations historiques, en particulier depuis le XIX^e siècle, la notion de diversité culturelle a fait irruption dans le monde actuel avec une force nouvelle créant une « panique culturelle » propice à des situations de repli identitaire ou de fondamentalismes de toute sorte. La diversité culturelle offre, *a contrario*, la chance d'un dialogue fécond et d'un accès inédit à la richesse culturelle du monde. Pour parvenir à tirer parti de cette diversité culturelle, la nécessité de concevoir un grand chantier du dialogue interculturel est apparue impérative. Ce chantier doit prendre en compte non seulement les fondements historiques de chaque culture mais aussi une analyse actualisée des aspirations des individus et des groupes.

Destiné à promouvoir le dialogue entre le Monde arabe et le Japon, le symposium « *Diversité culturelle et mondialisation : l'expérience arabo-japonaise, un dialogue inter-régional* », a été l'occasion d'échanges fructueux.

Il s'agissait de montrer l'opportunité du partage d'expériences entre deux régions que la culture et la géographie semblent séparer mais qui, du point de vue historique, peuvent être comparables.

Ce symposium avait pour but d'identifier la notion d'ouverture à d'autres cultures comme processus fédérateur de rapprochement entre les peuples qui ont vécu cette expérience. En effet, c'est la modernisation qui a déterminé au Japon comme dans le Monde arabe des évolutions fondamentales, tantôt convergentes, tantôt divergentes.

Dans ce contexte, la modernisation dans les deux entités a été analysée en tant que processus de réception critique des apports venant d'autres cultures. Les modalités de ce processus – succès, échecs ou conflits – ont été examinées afin de mettre en évidence des limites venant de l'extérieur ou de l'intérieur, et d'identifier les obstacles matériels ou immatériels.

Division des politiques culturelles et du dialogue interculturel
1, rue Miollis 75732 Paris Cedex 15

Tel : 33 (0) 1 45 68 42 77

Fax : 33 (0) 1 45 68 55 97

www.unesco.org/culture

