

Convivialisme et traditions de pensée asiatiques (*gongsheng/kyosai*).

Face aux luttes mondiales pour la reconnaissance

par Alain Caillé

Il y a trois ans j'ai été mis en contact¹ avec madame Song Bing qui dirige à l'université de Pékin l'antenne de l'Institut Berggruen, créé et présidé par le milliardaire et philanthrope germano-américain (élevé en France) Nicolas Berggruen. Dans une brochure de l'Institut Berggruen Song Bing relevait les harmoniques qui lui semblaient exister entre la notion de symbiose en biologie, celle de gongsheng déjà présente dans le Tao-Te-King ou chez Confucius, celle de kyosai plus récemment au Japon, et le convivialisme. De celui-ci elle retenait notamment le sous-titre du premier manifeste convivialiste : « Déclaration d'interdépendance ». Dans un livre paru en janvier 2024², elle rassemblait une quinzaine de contributions d'auteurs chinois, japonais, allemand (Frank Adloff) et français (moi). Le 29 et 30 mars 2024 elle réunissait à l'université de Tokyo certains de ces auteurs, et d'autres. Le texte qu'on va lire est celui qui m'a servi à préparer mon intervention lors de cette rencontre, et que j'ai légèrement complété suite à celle-ci. Par-delà la diversité des cultures, est-il possible d'assurer une convergence sur quelques idées et valeurs fondamentales ? L'enjeu n'est pas mince.

Gongsheng en Chine, kyosai au Japon, symbiose en biologie, convivialisme, toutes ces notions ou ces théories se présentent comme des pensées de l'interdépendance. Les convergences entre elles sont-elles profondes et authentiques, ou simplement de surface ? Après tout, il y a bien des manières de penser l'interdépendance, ne serait-ce que pour la valoriser ou, au contraire pour tenter de s'en affranchir et de conquérir son autonomie ou son indépendance. La question de savoir si ces convergences sont bien réelles ou seulement apparentes et trompeuses, n'a pas uniquement un intérêt académique, même si celui-ci est déjà tout à fait important. Si nous sommes ici réunis, c'est parce que nous savons bien que notre monde va de plus en plus mal, à tel point que la survie même de l'humanité n'est pas assurée. Il va mal pour des raisons environnementales et climatiques qui rendent impossible de produire toujours plus pour satisfaire toujours plus de besoins matériels. Mais il va mal également parce qu'il n'est pas seulement le théâtre de luttes entre intérêts économiques ou écologiques, mais aussi, et de plus en plus, de luttes pour la reconnaissance. Nous assistons à une lutte du Sud global contre le Nord global (alias l'Occident). À une lutte des anciens empires, Chine, Russie, Inde,

¹ Par le sociologue Craig Calhoun, ancien directeur de la *London School of Economics* et premier président, de 2012 à 2016, du *Berggruen Institute*.

² Bing Song-Yiwen Zhan (Eds), *Gongsheng Across Contexts. A Philosophy of Co-Becoming*, Palgrave, Macmillan, Singapore, 2024, Open Access.

Turquie pour retrouver leur puissance et leur gloire passées. Une lutte des anciens colonisés contre les anciens colonisateurs. Entre couleurs de peau, entre races. Une lutte des religions et des cultures pour faire reconnaître leur valeur respective. Une lutte des sexes, des genres et des sexualités. Entre jeunes et boomers. Etc. Il faudra nous demander comment toutes ces luttes de nature diverses, économiques, écologiques ou de prestige s'articulent et s'enchevêtrent et comment nous pourrions tenter de les apaiser.

Mais, tout de suite, je voudrais insister sur l'importance possible de notre rencontre. Il me semble que la seule chance que nous ayons d'aider le monde à aller mieux, à échapper aux terribles périls qui le menacent, est de nous mettre d'accord sur quelques valeurs fondamentales susceptibles d'être partagées par une majorité d'êtres humains par-delà la diversité des cultures, des religions ou des idéologies politiques. C'est bien un véritable universalisme qu'il nous faut expliciter. Ou, si vous préférez, un pluriversalisme, autrement dit un universalisme qui ne soit pas seulement celui que l'occident a prétendu imposer au reste du monde, mais un ensemble de valeurs et de normes qui fassent sens en profondeur pour le plus grand nombre. Et, pour cela, la confrontation entre pensées orientales et pensées occidentales est une première étape tout à fait essentielle. Je voudrais dans un premier temps dire quelques mots au sujet des rapports entre Orient et Occident. J'approfondirai ensuite la question des affinités et des différences entre *gongsheng/kyosai* et convivialisme. Dans un troisième temps j'essaierai de montrer que l'un comme l'autre, *gongsheng/kyosai* et convivialisme, doivent nous inciter à nous interroger sur ce qui est au cœur du désir humain. Dans un quatrième je nous inviterai à ne pas craindre d'affronter des questions difficiles et complexes. Enfin, en conclusion, je me demanderai ce que nous pourrions et devrions faire concrètement.

Pensée de l'Ouest et pensée de l'Est

Un ouvrage collectif coordonné par le juriste et historien Pierre Legendre, paru il y a une dizaine d'années, comparait le sens donné à neuf notions occidentales telles que Etat, religion, société, contrat, dans neuf langues différentes³. La conclusion centrale qui en ressortait était qu'il y a beaucoup plus de différences entre le français ou l'anglais et le chinois et le japonais qu'entre le français et l'anglais, d'une part, et l'arabe, le persan, le turc, l'hindi ou même les langues africaines (celle du Burkina Fasso ou du Gabon), de l'autre. Il y a une cinquantaine d'années, dans ma première thèse de doctorat, une thèse de sciences économiques, j'essayais de montrer que notre représentation de l'économie et de la rationalité économique s'inscrivait dans le cadre de la pensée rationaliste occidentale moderne et que celle-ci était structurée par tout un ensemble de dichotomies : entre la langue et la réalité, pour commencer, et

³ *Le tour du monde des concepts*, Fayard, 2014. Les neuf mots étaient : Contrat, Corps, Danse, État, Loi, Nature, Religion, Société, Vérité. Et les neuf langues : arabe, persan, langues africaines du Burkina-Faso et du Gabon, chinois, hindi, japonais, persan, russe, turc.

d'autre part, entre tout un ensemble de concepts : nature/société, moyens/fins, forme/contenu, homme/femme, valeur d'échange/valeur d'usage, signifiant/signifié, etc. Je défendais l'idée que le rationalisme a fonctionné comme le substitut moderne de la religion (chrétienne), et qu'il s'est structuré à partir de ce que j'ai appelé la figure de la dichotomie.

Pardon de mentionner cette thèse, non publiée, qui n'a eu à peu près aucun écho⁴. Si je le fais, alors que je n'aime guère me mettre en avant, c'est parce l'idée me semble forte et juste, et que je ne l'ai vue nulle part ailleurs. Ou, plutôt, je ne l'avais pas lue ailleurs au moment de la première rédaction de ce texte. Depuis, je me suis vu conforté dans cette analyse par deux contributions bien différentes. La première est celle du philosophe belge Jacques Dewitte⁵ commentant un article guère connu de René Girard, « Différenciation et réciprocité chez Lévi-Strauss et dans la théorie contemporaine »⁶. Comparant tout d'abord Lévi-Strauss et Bergson, que tout semble opposer, ou plutôt entre lesquels on ne voit aucun rapport, Girard relève chez les deux auteurs un « dualisme métaphysique » à l'intérieur duquel il peut y avoir successivement valorisation d'un pôle, puis du pôle opposé, sans que « cela change grand-chose à l'affaire » (p. 74) le flux incessant du réel chez l'un, la structure éternelle de l'esprit humain chez l'autre. Et Girard continue en notant que la pensée de Sartre, dans *L'être et le néant*, avec l'opposition tranchée de l'« en-soi » et du « pour-soi », peut être comprise comme une variante du même dualisme métaphysique. Avec le structuralisme français, si violemment opposé à Sartre, on ne sort pas du dualisme métaphysique puisque c'est la structure elle-même qui est devenue sujet, résume J. Dewitte. « Il ne peut y avoir d'autre sujet que la structure elle-même », écrivait Girard (p. 98). Dichotomie ou dualisme métaphysique, c'est bien la même structuration a priori du champ de la pensée occidentale moderne qui fait problème.

Mais d'agit-il seulement de la pensée occidentale *moderne* ? Le philosophe Roger Ames, grand spécialiste de la pensée chinoise et, plus particulièrement, de la tradition confucéenne note que, dès ses origines grecques, la pensée occidentale se caractérise par la recherche d'une substance ou d'une essence des choses et des êtres⁷. C'est particulièrement clair chez Parménide, bien sûr, ou chez Aristote. La

⁴ Je l'avais moi-même assez largement oubliée. Elle m'a été remise en tête par l'impressionnant travail de recollection effectué par le sociologue brésilien Andrea Magnelli dans « Le théorie critique du don. Cheminement et programmes d'Alain Caillé et du MAUSS (1982-2022) », *La Revue du MAUSS semestrielle* n°63, 1^{er} semestre 2024.

⁵ Jacques Dewitte, « Découpage et convenance. En relisant Girard et Castoriadis », *La Revue du MAUSS semestrielle* n°63, 1^{er} semestre 2024.

⁶ Ce texte, paru pour la première fois en anglais en 1978, a été traduit dans *La voix méconnue du réel*, Grasset, 2002.

⁷ Cf. par exemple son *Human Becomings. Theorizing Persons for Confucian Role Ethics*, 2021, State University of New York. Et, tout récemment, à paraître, *Living Chinese Philosophy*, State University of New York. Roger Ames était présent à la rencontre de Tokyo. Son propos m'a conforté dans le sentiment de l'importance de la figure de la dichotomie en occident. Si les êtres et les choses ont une substance en quelque sorte bien à eux, alors ils peuvent facilement s'opposer de manière dichotomique.

pensée occidentale se fonde sur une ontologie, une science de l'être. Rien de tel dans la pensée chinoise qui est intégralement relationniste. Pour elle il n'y a pas d'être, et moins encore d'être en soi, seulement des faisceaux de relations en perpétuel changement.

Je résume : il y a bien une différence majeure entre une pensée occidentale moderne (voire ancienne) qui a raisonné à partir d'oppositions dichotomiques et une pensée orientale qui a toujours raisonné en termes d'oppositions dialectiques, comme on le voit si clairement dans l'opposition du yin et du yang. Et dans le Yi King⁸.

Mais il ne faudrait pas croire que cette opposition entre Orient et Occident est elle-même absolue, dichotomique. De même qu'il y a du yin dans le yang dans des proportions toujours variables, et réciproquement, de même il y a de l'Occident dans l'Orient, et de l'Orient dans l'Occident. Du relationnel dans la pensée occidentale, et du substantiel dans la pensée orientale. Tout est affaire de proportion, d'époque et d'hégémonie plus ou moins marquée. Avec des amis philosophes nous avons publié il y a une vingtaine d'années une histoire de la philosophie morale et politique occidentale qui réunissait une vingtaine de spécialistes⁹. Cette histoire s'organisait à partir de l'idée que toutes les grandes doctrines philosophiques depuis l'Antiquité se différencient et s'opposent les unes aux autres selon qu'elles sont d'inspiration plus ou moins utilitariste ou anti-utilitariste. La question centrale est : peut-on définir et obtenir le bien et le juste, pour les individus comme pour les sociétés, à partir d'un calcul rationnel des plaisirs et des peines ? Ou non ? Le philosophe et sinologue français François Jullien a surtout insisté sur les différences entre pensée chinoise et pensée occidentale en s'appuyant notamment sur Mencius¹⁰. Mais il me semble qu'il n'y a pas plus utilitariste que l'Ecole des légistes en Chine. Han Fei Tse, par exemple, annonce aussi bien Machiavel que Bentham ou Adam Smith.

Réciproquement, on pourrait citer énormément d'auteurs occidentaux qui ne sont ni utilitaristes ni prisonniers de la figure de la dichotomie. Et, aujourd'hui, dans le sillage notamment de Bruno Latour et Philippe Descola, tous les penseurs et les activistes écologiques dénoncent radicalement l'opposition de la nature et de la culture ou de la nature et de la société. C'est devenu une banalité de base. Le risque étant d'ailleurs de basculer dans l'excès inverse. Par exemple en voulant abolir toute différence entre les humains et la nature, ou entre le masculin et le féminin.

Si donc l'opposition entre pensées occidentale et orientale n'est ni dichotomique ni absolue, nous avons des raisons d'espérer pouvoir trouver un terrain d'accord entre nous pour énoncer quelques valeurs et quelques normes

⁸ Il peut évidemment sembler à bon droit totalement ridicule de prétendre énoncer en quelques mots les différences essentielles entre deux continents de pensée aussi vastes. Mais je ne crois pas inutiles d'essayer de faire apparaître quelques traits saillants, malgré toutes mes lacunes. Sur la tradition de pensée japonaise on se référera à l'oeuvre d'Augustin Berque.

⁹ Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart (sous la direction de), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, La Découverte, 2001 (en poche, Champs, Flammarion, 2007)

¹⁰ Notamment dans ses premiers livres.

universalisables. Mais il ne faudrait pas que cet accord repose sur de trop gros malentendus. C'est la raison pour laquelle dans ma contribution à notre ouvrage collectif j'ai insisté sur les divergences possibles entre *gongsheng/kyosai* et convivialisme. Madame Song Bing les a soigneusement et précisément enregistrées. Il nous faut maintenant les discuter.

Gongsheng/kyosai et convivialisme, même combat ?

Comme notre livre commun le montre, il existe selon les époques ou les pays (Chine ou Japon) des conceptions très diverses du *gongsheng* ou du *kyosai*. De même, une des forces du convivialisme vient de ce qu'il est possible d'y arriver à partir d'origines très diverses également, libérale, communiste, socialiste, anarchiste, chrétienne, agnostique, bouddhiste, musulmane, etc. Il existe donc des lectures sensiblement différentes aussi bien du *gongsheng* et du *kyosai* que du convivialisme. Mais il est assez facile de localiser la différence principale entre les deux blocs de pensée. Les philosophies du *gongsheng* et du *kyosai* seront aisément d'accord, je crois, avec les trois premiers principes du convivialisme, commune naturalité, commune humanité et commune socialité. Mais, comme l'observe très bien Song Bing elles auront peut-être plus de mal avec les deux autres : le principe de légitime individuation et le principe d'opposition créatrice. Bien sûr, les pensées chinoises et japonaises savent parfaitement (mieux même, sans doute, que les philosophies occidentales) qu'il existe de grandes différences entre les humains et que les relations entre eux peuvent être extrêmement violentes. Mais il me semble que leur objectif premier est d'organiser les relations sociales et les relations de pouvoir de façon à parvenir à une forme d'harmonie durable grâce au respect d'une forme ou d'une autre de hiérarchie. C'est cette harmonie entre les différences qui est visée au-delà des oppositions et des conflits. Les individus et les groupes doivent se soumettre à cet objectif. On pourrait dire qu'à l'inverse l'occident moderne reconnaît le conflit comme non seulement inévitable mais aussi comme nécessaire et légitime, et qu'il a tendance, de plus en plus tendance, à accorder davantage de valeur aux libertés et aux droits individuels qu'à l'harmonie de la société. Pour le dire dans le langage de l'anthropologue Louis Dumont, mondialement célèbre dans les années 1989-90 et largement oublié aujourd'hui, les sociétés asiatiques restent prioritairement holistes (le tout importe plus que les éléments du tout), les sociétés occidentales prioritairement individualistes (l'individu importe plus que le tout).

Qui a raison ? Sur le principe de légitime individuation Song Bing conclue prudemment, et justement je crois : « While the notion of *gongsheng/kyosei* does recognize and celebrate differences, there is nonetheless a general shortage of intellectual resources for robust individuality or personal rights against the authorities, and thus there may be much to learn from this notion of legitimate individuation and related practices ». Et concernant : le principe d'opposition créatrice elle écrit : « How opposing views, particularly against political authorities

can be creatively expressed and engaged in political and social spheres, remains a big cultural or political challenge particularly in China »¹¹.

Je me sens en harmonie avec ces formulations, mais, si nous ne voulons pas rester dans la sphère des idées pures, il faut essayer de les approfondir en nous demandant à quelles formes sociales correspondent respectivement les choix holiste et individualiste. La réponse n'est pas, je crois, très mystérieuse. Comme le montre bien notre livre, et pour en rester au cas de la Chine, la pensée *gongsheng* est intimement liée à la doctrine du Tianxia, « tous unis sous un même ciel »¹². Et celle-ci représente ce qui me semble être l'expression la plus aboutie de la forme empire qui a le gros avantage d'accepter les différences aussi longtemps qu'elles ne mettent pas en danger l'unité de l'empire et qu'elles paient un tribut à l'empereur. Le modèle est très bien résumé par Ren and Su (cités par Song Bing) ; "the "tributary system" (can be viewed) as a *gongsheng* (symbiotic) system whereby there were "multiple centers and overlapping intersections that allow each country in a region to be secure in its position." In this order, the smaller states accorded deference and respect to the large ones, and the latter in turn fostered and protected smaller states, with each performing their respective roles in the ritualistic order of tianxia 天下 (all under tian)"¹³.

Le modèle démocratique et individualiste occidental, au contraire, est l'héritier des cités grecques antiques (Athènes) et des républiques italiennes. Il s'est construit en opposition à toutes les tentatives de retrouver ou de reconstruire l'empire romain, contre tous les essais de fusionner pouvoir et religion (pouvoir et savoir). Si l'on voulait trouver un équivalent dans l'histoire de la Chine, on pourrait parler d'une forme de pérennisation de la période des royaumes combattants. Les royaumes européens se sont édifiés comme des empires en miniature, construits contre le grand empire. On disait des rois qu'ils sont « empereurs en leur royaume ». Et, peu à peu, le roi a été remplacé par le peuple dans le cadre des Etats-nations, un peuple défini symboliquement par une même origine ethnique, une même langue et une même religion. C'est ainsi que s'est constituée la démocratie moderne. Mais, de même que l'empereur a été remplacé par le roi, et le roi par le peuple, le peuple est désormais

¹¹ Si la notion de *gongsheng/kyosei* reconnaît et célèbre les différences, il y a néanmoins une pénurie générale de ressources intellectuelles pour une individualité robuste ou des droits personnels contre les autorités, et il y a donc beaucoup à apprendre de cette notion d'individuation légitime et des pratiques qui y sont liées ". Et concernant : le principe d'opposition créatrice elle écrit : " La manière dont les opinions divergentes, en particulier contre les autorités politiques, peuvent être exprimées de manière créative et engagées dans les sphères politiques et sociales, reste un grand défi culturel ou politique, en particulier en Chine".

¹² Cf. sur ce point l'excellent livre de Zhao Tingiang, *Tianxia, tout sous un même ciel*, éditions du cerf, 2018. Cf. également Régis Debray et Zhao Tingiang, *Du ciel à la terre. La Chine et l'Occident*, Les Arènes, 2014.

¹³ Le "système tributaire" peut être vu comme système *gongsheng* (symbiotique) dans lequel il y avait "des centres multiples et des intersections qui se chevauchaient, permettant à chaque pays d'une région d'être sûr de sa position". Dans cet ordre, les petits États accordent déférence et respect aux grands, et ces derniers, à leur tour, encouragent et protègent les petits États, chacun jouant son rôle respectif dans le cadre de l'ordre rituel de tianxia 天下 (tous sous tian)".

remplacé par les individus, et les individus par les consommateurs. Au risque de détruire toute forme de coexistence et d'harmonie sociale possible.

Voilà où nous en sommes. Pour faire revivre la forme impériale, il faudrait que puisse exister un empire-monde. Or, aucun pays n'a la possibilité de se placer au coeur d'un empire mondial. Les Etats-Unis ont encore une grande puissance mais ils sont manifestement sur le déclin, et les démocraties occidentales également. L'Europe n'a aucune puissance politique et idéologique. La Chine a une grande puissance économique et militaire, mais elle n'a aucune puissance idéologique.

Arrivés à ce stade, nous voyons se dessiner deux premières conclusions. La première est que nous avons absolument besoin de valeurs universelles mais que comme aucun pays n'a la force suffisante pour imposer ses valeurs au monde entier il est indispensable que nous parvenions au moins à formuler et à expliciter ces valeurs au croisement de l'Orient et de l'Occident. La seconde, on le devine, est que l'Orient devra accorder plus de place à l'émancipation individuelle et l'Occident davantage au collectif. Il lui faudra redevenir plus holiste. Ou, pour le dire autrement, il nous faut définir le bon équilibre à atteindre entre libertés individuelles et liberté collective. Comment ?

Il est clair que proclamer de grandes valeurs dites universelles ne servira rigoureusement à rien, que nous prêcherions dans le désert, si elles n'avaient aucun rapport avec les besoins et les désirs effectifs des humains. Nous sommes donc obligés de nous mettre d'accord sur ce que nous pensons être ces besoins et ces désirs

Que désirent les humains ?

Sur cette question cruciale les deux manifestes convivialistes ne sont pas très détaillés. La raison en est simple à comprendre. Il existe en la matière tellement de théories opposées que pour parvenir au consensus minimal que nous recherchons il serait contreproductif de donner l'impression de pencher plus pour l'une que pour d'autres. Mais cela n'a pas empêché les deux manifestes d'opérer un choix théorique en réalité extrêmement radical. Le point de départ du convivialisme est en effet le constat que nous ne trouvons plus suffisamment de ressources intellectuelles et idéologiques dans les grandes philosophies politiques de la modernité (libéralisme, socialisme, communisme, anarchisme) pour nous opposer au néolibéralisme, et qu'une des raisons du triomphe planétaire de ce dernier est qu'il fonctionne comme une sorte d'idéologie morale et politique par défaut.

Pourquoi les grandes idéologies politiques dont nous sommes les héritiers ne sont-elles plus à la hauteur de l'époque ? La raison principale est qu'elles reposent sur une vision des désirs humains à la fois erronée et désormais clairement inviable. Toutes, mises à part quelques variantes marginales, reposent sur le postulat que le premier moteur de l'action humaine est le besoin matériel. Toutes croient que s'il existe du conflit entre les humains c'est en raison de la rareté matérielle, que c'est

parce qu'il n'y a pas assez de biens pour satisfaire tous les besoins. Toutes, en conséquence, font l'hypothèse que si l'on produisait suffisamment, alors il n'existerait plus de conflit et nous pourrions atteindre un état de paix perpétuelle. Or, nous savons aujourd'hui qu'il est matériellement impossible de produire toujours plus, à l'infini. Le convivialisme ajoute à ce constat factuel l'idée que cette représentation des sujets humains est fautive. En un mot, non, les humains ne sont pas des *homo economicus*. En tout cas, pas seulement. Je crois que nous serons d'accord là-dessus. Mais s'ils ne sont pas des hommes économiques, que sont-ils ?

Sur ce point, je crois pour ma part que l'on trouve deux réponses tout à fait décisives à cette question dans le fameux *Essai sur le don* de Marcel Mauss dont nous fêtons cette année le centenaire. Dans ce livre, que je considère comme le plus important de l'histoire des sciences sociales et même de la philosophie morale et politique, Mauss (le neveu et l'héritier intellectuel d'Émile Durkheim) rassemble tout le savoir ethnologique de son temps pour montrer que les sociétés archaïques ne reposaient pas sur le contrat, le troc, le marché ou l'échange économique, mais sur ce qu'il appelle la triple obligation de donner recevoir et rendre. Il y a trois manières de lire l'*Essai sur le don*. La première peut s'appuyer sur la première page de l'Essai qui présente le don comme un « mensonge social ». Toute la sociologie de Pierre Bourdieu procède de cette première lecture de l'*Essai sur le don*. Mais en fait, tout le reste de l'Essai dément cette première lecture et en autorise deux autres, que je dois présenter brièvement.

La première permet une critique de toutes les théories utilitaristes de l'action, de la RAT (*rational action theory*) ou des théories du choix rationnel, bref des axiomes qui sont au cœur de la science économique (et aussi du néolibéralisme). Ces théorisations reposent sur le postulat que les sujets humains sont ou doivent être considérés comme des individus isolés, « mutuellement indifférents » (comme le dit le célèbre philosophe John Rawls) et dont le seul objectif est de satisfaire leur intérêt individuel. Leur seul objectif, dira le néolibéralisme, est de gagner le plus d'argent possible le plus vite possible (*Greed is good*). À l'encontre de cette vision, de ce que j'appelle l'axiomatique de l'intérêt (toutes les conduites humaines s'expliquent par l'intérêt), l'*Essai sur le don* montre (deuxième lecture) que nos motivations sont des « hybrides » entre ce que je propose d'appeler l'intérêt pour soi et intérêt pour autrui (ou aimance), d'une part, obligation et liberté (que je propose d'appeler libercréativité) de l'autre. Dit autrement, nous n'agissons pas seulement par intérêt, qu'il s'agisse de l'intérêt économique, d'un intérêt sexuel ou d'un intérêt, de pouvoir ou de prestige. Nous agissons aussi 1°) par sens du devoir, 2°) par sympathie, amitié ou amour pour les autres, et aussi, enfin, 3°) par goût de la liberté et par plaisir de créer ou de jouer. Ces trois séries de motivation, intérêt pour autrui, obligation et libercréativité, sont irréductibles à l'intérêt pour soi. Voilà déjà une première série de raisons de penser que nous ne sommes pas, ou pas seulement, des *homo economicus*. Ce que nous sommes et que nous faisons dépend de notre inscription dans de multiples réseaux de relations sociales structurés par la triple obligation de donner,

recevoir et rendre. Nous agissons dans ces réseaux d'interdépendance (parfois en opposition les uns avec les autres, d'où des conflits de loyauté) en essayant d'arbitrer le moins mal possible entre notre intérêt individuel, nos obligations sociales, notre sympathie envers les autres et notre désir de créer librement.

La seconde lecture alternative à l'interprétation economiciste de *l'Essai sur le don* nous permet de mieux comprendre l'explosion actuelle des luttes pour la reconnaissance que je rappelais en introduction. Dans *l'Essai*, Mauss explique qu'il ne s'intéresse qu'aux exemples de rivalité par le don, au don agonistique, et non à ce qu'il appelle les prestations totales, toutes les formes d'entraide et de partage. L'exemple le plus connu de don agonistique est le fameux potlatch des Indiens du Nord-Ouest de l'Amérique, au Canada. Dans le potlatch on n'essaie pas de prendre ou de recevoir le plus possible, mais, au contraire, de donner le plus possible, et parfois même de détruire sa richesse pour montrer qu'on a plus de valeur que son rival. Tous les exemples présentés par Mauss dans *l'Essai sur le don*, très nombreux, sont vus comme des formes atténuées de potlatch. On a là une série d'exemples très spectaculaires de ce que Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit* (un des sommets de la philosophie occidentale) appelait la lutte pour la reconnaissance dans le cadre de la dialectique du maître et du serviteur (*Herr und Knecht*). Dialectique encore plus dramatisée par le philosophe franco-russe Alexandre Kojève qui parlait avant la deuxième guerre mondiale de la dialectique du maître et de l'esclave. On pourrait montrer que tout ce qu'on a appelé la *French Theory* (Baudrillard, Derrida, Lacan, Foucault, etc.) dérive plus ou moins directement de la lecture de Hegel par Kojève. Or, cette lecture est elle-même directement inspirée de la lecture de *l'Essai sur le don* de Mauss par Kojève même si ce dernier ne le dit pas. Cette thématique de la lutte pour la reconnaissance est revenue en force dans le discours philosophique et sociologique à la fin du XXème siècle avec Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser et beaucoup d'autres.

Nous voici donc avec une autre entrée dans la question du désir humain. Les humains désirent être reconnus. Cette formulation me semble juste mais très incomplète. Que veut dire être reconnu ? Par qui ? Pourquoi ? A quel titre ? Etc. Je propose de préciser l'idée que nous désirons être reconnus en disant que nous voulons l'être comme des donateurs, pour notre générosité. Nous voulons être reconnus pour les dons que nous avons faits, que nous faisons ou que nous pourrions faire. Ou, aussi, pour les dons que nous avons reçus sans rien faire pour cela, des dons totalement gratuits : une famille noble et riche, de la beauté, de l'intelligence, de la grâce etc. Le problème, évidemment, est que si tout le monde veut être reconnu ces désirs de reconnaissance risquent de devenir insatiables, de basculer dans *l'hubris* et de déclencher la guerre de tous contre tous.

Arrivés à ce stade, nous avons malheureusement de bonnes raisons d'être pessimistes. L'humanité se retrouve enfermée dans une double impasse. D'une part, elle sait maintenant qu'il est impossible (même en redistribuant la richesse comme il est indispensable de le faire) de prétendre satisfaire tous les besoins en produisant

toujours plus parce qu'il faudrait pour cela deux ou trois planètes. D'autant plus impossible que ces besoins sont en expansion constante. De nouveaux besoins apparaissent tous les jours. Et nous constatons, d'autre part, que les luttes pour la reconnaissance deviennent toujours plus violentes et incontrôlables. Nous ne sortirons pas de cette double impasse avec de bonnes paroles. Pour nous donner quelques raisons d'espérer il faut ne pas craindre de détailler encore plus les raisons d'être pessimiste pour mieux comprendre la nature des problèmes que nous avons à affronter, ce qui nous permettra peut-être de retrouver de l'espoir. Entrons donc maintenant dans un peu plus de complexité.

Complexifications

Pour espérer avancer il nous faut complexifier à la fois le convivialisme et notre vision de la démocratie. Ces deux points sont d'ailleurs intimement liés.

Pour l'instant le convivialisme peut être considéré comme une des expressions les plus abouties d'un projet politique social-démocrate radicalisé et universalisé. Ou pluriversalisé, si vous préférez. Il explique pourquoi nous ne pouvons pas avoir d'autre idéal qu'un idéal démocratique même si celui-ci ne se laisse pas facilement définir. Mais aussi pourquoi on ne peut pas y croire, s'il n'est pas également "social". Pour le dire simplement, l'adhésion à la démocratie est incompatible avec les inégalités vertigineuses que le monde connaît aujourd'hui, un monde dans lequel quelques dizaines d'ultra-riches possèdent autant que la moitié de l'humanité. Où, donc, certains individus valent économiquement autant que des dizaines ou des centaines de millions d'autres. Il y a là l'expression la plus visible de l'*hubris* dont les deux Manifestes convivialistes affirment qu'elle représente le plus grand danger pour la survie de l'humanité. Sur tous ces points, je considère que le Second manifeste dit bien les choses, et qu'il est une réussite. Mais il reste pourtant très insuffisant, à la fois pour aider à bien comprendre ce qui se joue à l'échelle planétaire et pour être assez parlant, pour donner de l'espoir à des centaines de millions ou à des milliards de personnes. Or, c'est pourtant indispensable si nous voulons nous donner une vraie chance de sortir de l'hégémonie planétaire du néolibéralisme. Qu'est-ce qui manque ?

Ce qui manque, nous l'avons vu, c'est la prise en compte de l'importance des luttes pour la reconnaissance. Il était encore possible de ne pas leur accorder trop d'importance il y a une dizaine d'années parce qu'elles restaient étroitement liées à ce que la sociologue Nancy Fraser appelle des luttes de redistribution, aux luttes de classe traditionnelles. Mais les luttes pour la reconnaissance ont pris désormais une virulence telle qu'elles semblent fonctionner de plus en plus toutes seules, de manière de plus en plus indépendante des facteurs économiques. La haine s'exacerbe entre sociétés et cultures différentes mais aussi au sein de chaque pays. Pourquoi ? Il est possible d'incriminer les réseaux sociaux, et ils jouent en effet un rôle tout à fait considérable. Mais à cette montée de la haine il y a aussi une raison encore plus

fondamentale qu'il est possible de résumer en disant que les luttes *pour* la reconnaissance sont devenues, largement, des luttes *de* reconnaissance. Dans la lutte *pour* la reconnaissance on s'efforce de voir sa valeur reconnue par un tiers ou par une instance dont on reconnaît la valeur éminente, par exemple les autorités légitimes, l'Etat ou les hiérarchies instituées au sein d'un pays donné. Dans une lutte *de* reconnaissance on conteste cette éminence en tentant de se placer dans la position non pas de celui qui aspire à être reconnu mais dans celle du reconnaisseur, qui se croit porteur d'une valeur suprême et en droit de distribuer la reconnaissance, de décréter ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est juste ou injuste, et même ce qui est vrai et ce qui est faux (d'où la prolifération de *fake news*). Pendant trois siècles l'Occident a dominé le monde entier. Il s'est retrouvé ainsi enviable et envié, reconnaisseur en dernière instance. C'est lui qui a distribué la reconnaissance à tous les peuples de la terre. Une reconnaissance positive ou négative, et, le plus souvent le mépris. Un mépris plus ou moins hiérarchisé, selon les cultures auxquelles il s'adressait, et le racisme. Cette hégémonie de l'Occident est aujourd'hui contestée et menacée de toutes parts. Les anciens empires autrefois assurés de leur valeur et de leur puissance, humiliés et bafoués par l'Occident, relèvent la tête. La Chine, en premier lieu, bien sûr, qui est la plus proche d'accéder à l'hyper-puissance économique et militaire ; la Russie qui veut à tout prix récupérer ce qu'elle peut des lambeaux de son empire perdu, à commencer par l'Ukraine ; La Turquie qui n'a pas oublié qu'elle a dominé une grande partie du monde musulman. L'Inde aussi. Les pays moins puissants, ceux qui n'ont dominé qu'à petite échelle ou qui ont toujours été dominés, essaient de tirer leur épingle du jeu en monnayant leurs allégeances à géométrie variable à des reconnaisseurs en concurrence les uns avec les autres. Tous, tendanciellement, convergent dans le ressentiment envers l'Occident. Et plus particulièrement, pour des raisons différentes, envers les Etats-Unis et, secondairement, la France qui porte le poids d'une décolonisation tardive et mal gérée.

Au sein des pays occidentaux, la confiance envers les élites au pouvoir s'érode à mesure que leur domination sur le reste du monde s'effrite. Le niveau de vie s'y dégrade, les identités vacillent. En un mot, toutes les hiérarchies et les dominations se retrouvent contestées, que ce soit celle des dirigeants politiques ou culturels, celle des hommes sur les femmes, des religions dominantes sur les religions dominées, des formes de sexualité dominante sur les formes de sexualité dominée, du savoir légitime dominant sur les savoirs non légitimes ou les ignorances.

Cette double critique, celle de la domination de l'Occident sur le reste du monde et, plus généralement, la critique des hiérarchies instituées, est légitime et nécessaire. Elle représente l'aboutissement logique de la dynamique de la démocratie telle que l'avait analysée Tocqueville. La revendication de « l'égalité imaginaire » des conditions agit dans l'histoire avec une puissance irrésistible. La critique de l'Occident (ou du Nord global) permet aux peuples humiliés de retrouver leur fierté en affirmant leur valeur propre. Au sein des pays occidentaux les mouvements *Black*

lives matter ou *Me too*, par exemple, ont permis de rendre visibles et insupportables des dominations qui ne se pensaient et n'étaient pas vues pas comme telles. Mais il y a une limite à ne pas dépasser. La critique de l'Occident est légitime aussi longtemps qu'elle ne sert pas en réalité à consolider le pouvoir de dictatures militaires ou policières. La critique des dominations cachées est légitime aussi longtemps que la concurrence des victimes ne débouche pas sur un éclatement de la société tel que plus personne ne sait qui est qui, si bien que c'est l'idée même de démocratie qui devient insaisissable.

Disons donc quelques mots de la démocratie puisque c'est son destin qui se joue à l'échelle du monde, et sa dynamique qui se révèle pour l'instant immaîtrisable. Impossible, évidemment, de traiter en quelques mots de sa nature, de son histoire, de son actualité et de son avenir possible. Je me bornerai à deux constats et à une hypothèse. Le premier constat, c'est que l'idéal démocratique est souvent, et de plus en plus, vu comme un paravent à la domination occidentale, un alibi à toutes ses interventions militaires, rarement désintéressée. Mais il n'en reste pas moins qu'il constitue aujourd'hui encore la seule norme politique universelle. Même les régimes les plus dictatoriaux se proclament démocratiques et légitiment leur pouvoir en organisant des élections, aussi fictives soient-elles. Le second constat c'est que cet idéal démocratique est intrinsèquement instable (raison pour laquelle il existe des dizaines de définitions différentes de la démocratie). Il est constamment tirailé entre de multiples pôles, ceux, par exemple, de la liberté, de l'égalité ou de la solidarité. Ou encore entre liberté individuelle et liberté collectives. Mon hypothèse est que la démocratie ne peut fonctionner qu'en préservant un certain équilibre entre tous ces pôles et que depuis un peu plus d'un siècle elle aura connu deux formes de déséquilibre majeures. La première est la plus connue. Elle a été représentée par les totalitarismes du XX^{ème} siècle, communisme, nazisme ou fascisme. Dans ces formes sociales et politiques le collectif est tout (la race, l'Etat, le prolétariat ou le parti, ou aujourd'hui l'*Umma*, la communauté des « vrais » croyants avec Daesh) et l'individu n'est rien. Depuis la fin du XX^{ème} siècle, en revanche, la domination du capitalisme rentier et spéculatif appuyée sur l'idéologie néolibérale, a créé un type de société tout à fait nouveau dans lequel tout ce qui est de l'ordre du collectif est réputé ne pas avoir de valeur et où seuls comptent en principe les choix des individus. Dans le premier cas la liberté individuelle est sacrifiée au profit d'une liberté collective d'ailleurs largement imaginaire. Dans le second cas c'est la liberté collective qui est sacrifiée au profit d'une liberté individuelle d'ailleurs largement imaginaire. Ce type de société se présente comme l'opposé absolu des sociétés totalitaires, mais il en est tellement l'opposé qu'il en partage tout un ensemble de caractéristiques. Je suggère pour le comprendre de parler de totalitarisme à l'envers (ou de parcellitarisme).

On le voit, c'est une forme d'équilibre qu'il s'agit de trouver et d'explicitier. Essayons de le formuler tout d'abord dans le langage du convivialisme. Ce n'est que peu à peu que nous avons pris conscience du fait que les quatre principes énoncés dans le *Premier manifeste convivialiste* (le principe de commune naturalité n'y était pas

énoncé en tant que tel) renvoyaient, chacun, à une des quatre grandes idéologies politiques de la modernité. Le principe de commune humanité est au cœur du communisme, le principe de commune socialité au cœur du socialisme, le principe de légitime individuation représente le noyau de l'anarchisme, et celui d'opposition créatrice est ce qui caractérise au mieux le libéralisme. Si le convivialisme réussit à réunir des penseurs venus de bords idéologiques très différents c'est parce que chacun est plus particulièrement sensible à l'un ou l'autre des principes. Mais il faut aller plus loin qu'une simple addition de ces principes. Dans chaque situation ou dans chaque cas de figure particulier, c'est un équilibre, la bonne composition qu'il nous faut imaginer entre nos quatre principes. Ou, si l'on préfère, entre communisme, socialisme, anarchisme et libéralisme. On retrouvera là, il me semble, la logique même du taoïsme et de l'interpénétration toujours en mouvement du yin et du yang. Ce qu'on retrouve aussi dans certains pans minoritaires de la pensée occidentale sous le terme de conjonction des opposés. Mais il est aussi possible de parler de voie du milieu, dans laquelle, *mutatis mutandis*, on retrouvera des échos du confucianisme, du bouddhisme ou du juste milieu (*mésotès*) d'Aristote.

Conclusion

Il me faut maintenant essayer de rassembler les principaux thèmes ou fils rouges de ma communication.

J'ai d'abord essayé de suggérer que malgré des différences très importantes entre pensées orientale et pensée occidentale, il était effectivement possible d'essayer d'identifier des notions et des analyses communes. Donc, oui, Song Bing a raison d'insister sur la proximité, la « camaraderie » comme elle dit entre *symbiose* en biologie, *gongsheng/kyosai* et convivialisme en matière d'éthique et de politique. Cette proximité apparaîtra encore plus forte si l'on présente toutes ces doctrines comme nous y invite le sous-titre de notre livre, comme autant de formes d'une *Philosophy of Co-Becoming*, une philosophie du devenir commun ou du devenir ensemble. Cette formulation me convient parfaitement. Pour au moins deux raisons. La première est qu'elle nous invite à nous débarrasser de toutes les pensées essentialistes qui nous empêchent d'avancer. Une phrase de Nietzsche est très souvent citée en Occident : « Deviens ce que tu es ». Elle sert à la publicité commerciale et à toutes les entreprises de développement personnel qui disent « Be yourself ». Or ces formulations présupposent implicitement qu'on est quelque chose ou quelqu'un indépendamment des autres, ce qui est évidemment faux comme le montrent toutes les contributions réunies dans notre livre. Plutôt que « deviens ce que tu es » il vaut mieux dire « soyons ce que nous devenons ». Ou encore : « Sois ce que tu deviens et que nous devenons ». C'est ainsi que je comprends la *philosophy of Co-Becoming*. La seconde raison pour laquelle j'aime bien cette formulation c'est que j'ai lu récemment que certains Africains traduisent la célèbre doctrine de l'*Ubuntu*, répandue dans tout le sud de l'Afrique, par « devenir ensemble », *co-becoming*. Si l'on prend en compte

également les harmoniques avec la doctrine du *buen vivir* chère aux Amérindiens du sud de l'Amérique, il me semble que nous avons de bonnes raisons de penser que les idées et les valeurs que nous cherchons à expliciter ici sont réellement universalisables.

Pour leur donner véritablement de la force il faut réussir à convaincre la majorité des humains qu'ils vivraient mieux en les adoptant. Que ces valeurs peuvent permettre de dessiner réellement une nouvelle Raison du monde capable de dépasser et de remplacer le néolibéralisme qui constitue la Raison du monde actuelle. Le défi le plus apparent, le plus visible aujourd'hui, qu'a à affronter l'humanité est celui du réchauffement climatique. C'est contre lui que se mobilise la jeunesse la plus consciente, celle qui souffre d'éco-anxiété. Elle a bien sûr raison de le faire, mais elle ne voit pas assez qu'il sera totalement impossible de répondre au réchauffement climatique si nous ne proposons pas une alternative à la fois philosophique, éthique et politique (au sens le plus général du terme) au néolibéralisme dont le seul contenu est que l'avidité est une bonne chose (*greed is good*).

Mais si nous voulons nous donner une chance de rompre avec l'hégémonie du néolibéralisme, il nous faut expliquer comment l'humanité pourrait sortir de la double impasse, à la fois théorique et pratique, dans laquelle elle se trouve actuellement bloquée. D'une part, il est clairement impossible de produire toujours plus de biens matériels pour satisfaire toujours plus de besoins. De l'autre, l'écroulement de toutes les hiérarchies instituées - en partie souhaitable, en partie problématique -, induit un déchainement des luttes *pour la* reconnaissance qui se transforment en luttes *de* reconnaissance que personne ne sait maîtriser. Ces deux impasses sont en fait étroitement liées. Le grand sociologue français Emile Durkheim expliquait qu'il est impossible de satisfaire les besoins s'ils ne sont pas limités par un principe moral supérieur. Or, il n'existe plus de « principe moral supérieur » qui permette de se satisfaire de ce que l'on a déjà. La disparition de tout principe moral supérieur (quelle morale peut-il subsister si la seule règle admise est que *greed is good* ?) entraîne l'illimitation du désir de reconnaissance, d'abord chez les plus riches et les plus puissants. Et, peu à peu, par un effet de ruissellement, l'*hubris* de la reconnaissance et celle du besoin, gagne à peu près tout le monde.

Puisque c'est d'abord chez les plus riches et les plus puissants que l'*hubris* apparaît, avant de se répandre de proche en proche par un effet d'imitation, c'est chez eux qu'il faut commencer à le contenir. Certains d'entre eux y seraient favorables, mais la bonne volonté ne suffira pas. Si nous voulons réellement franchir une étape importante il est nécessaire que tous ceux qui se mobilisent pour le bien commun de l'humanité se mettent d'accord sur deux ou trois mots d'ordre concrets, faciles à énoncer et à partager. Les deux manifestes convivialistes ont défendu l'idée d'instaurer un revenu minimum et un palier de revenu et de patrimoine. Un revenu minimum parce qu'aucun Etat ne peut être tenu pour légitime s'il laisse une partie de sa population dans la misère. Un revenu ou un palier de richesse maximum parce qu'il faut marquer que personne n'est autorisé à s'affranchir de la commune humanité

et de la commune socialité. Quel niveau envisager ? Essayer de retrouver les taux d'imposition pratiqués aux Etats-Unis dans les années 1970-80 (80 % sur les revenus supérieurs à 460 000 \$ (de l'époque) pourrait être un bon début. Il serait par ailleurs sans doute souhaitable d'envisager une interdiction absolue des paradis fiscaux. Ceux-ci constituent en effet l'instrument le plus actif du capitalisme rentier et spéculatif. C'est chez eux que se réfugie tout l'agent du crime et de la corruption mondiale. Sauf avis contraire, je ne leur vois aucune bonne raison d'être, aucune raison universalisable.

Mais, plus généralement, il y a peu de chances que nous soyons entendus et que nous puissions répandre la bonne parole du *gongsheng/kyosay*- convivialisme si nous restons entre nous, entre quelques philosophes, biologistes ou sociologues. Comment donner à nos idées une authentique portée mondiale ? Une première solution pourrait être de tenter de faire converger toutes les initiatives déjà existantes qui vient à créer une forme ou une autre de Parlement citoyen mondial. Pour ma part, j'ai fait une tentative en ce sens avec des amis il y a deux ans. Elle n'a pas abouti, peut-être faute de moyens. Une seconde solution, éventuellement complémentaire, pourrait être d'organiser le plus rapidement possible, une rencontre des plus hautes autorités religieuses, philosophiques et scientifiques mondiales (disons une centaine de personnes au maximum) seules capables d'appeler l'humanité à prendre ses responsabilités et d'avoir un écho suffisant. Je serais surpris qu'ils nous appellent à autre chose que la voie du milieu, mais une voie du milieu qui prenne en compte tant l'urgence de faire face à la crise environnementale que la proportion vertigineuse qu'a prise l'*hubris* humaine. Une voie du milieu qui apporte une réponse claire à la question de savoir ce que l'intelligence artificielle (IA) va laisser de proprement humain aux humains. Et il faudra également que cette réponse permette à la fois de satisfaire les besoins des plus démunis et leur aspiration à la reconnaissance de leur dignité. Peut-être pourrait-elle s'organiser à partir d'un impératif d'égal respect pour toutes et tous. Seules ne seraient pas dignes d'un égal respect ceux qui ne le reconnaissent pas ou/et le mettent pas en pratique.

Parlement citoyen mondial, Sommet des Sages ? Dans les deux cas, il s'agira d'incarner et de faire vivre la conscience morale de l'humanité. A l'heure actuelle je ne vois pas d'autre forme possible de *Tianxia*.