

**Dialogue  
des deux rives**

# **CONFLIT OU DIALOGUE DES CIVILISATIONS**

*une alternative mal posée ?*



Sous la direction de

**SOULEYMANE BACHIR DIAGNE**

# **CONFLIT OU DIALOGUE DES CIVILISATIONS**

*une alternative mal posée ?*



# CONFLIT OU DIALOGUE DES CIVILISATIONS

*une alternative mal posée ?*

*Actes du colloque tenu à Casablanca au siège  
de la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud  
pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines  
12-13 décembre 2008  
et organisé par la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud  
en partenariat avec la Fondation Konrad Adenauer*

Coordination scientifique : Souleymane Bachir DIAGNE



Dépôt légal 2010 MO 0255  
ISBN 978 - 9954 - 0 - 3596 - 2

© Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud  
pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines  
(Collection Dialogue des deux rives), Casablanca, 2009

Rue du Corail, Ain Diab, Anfa – Casablanca  
Tél. : (212) 05 22 39 10 27 / 30  
Fax : (212) 05 22 39 10 31  
Email : [secretariat@fondation.org.ma](mailto:secretariat@fondation.org.ma)  
Site Internet : <http://www.fondation.org.ma>

© Fondation Konrad Adenauer  
B. P. 8002 Nations Unies, Agdal – Rabat  
Tél. : (212) 05 37 77 55 74 / 77 62 73  
Fax : (212) 05 37 77 61 71  
Email : [Kasma@kas.org.ma](mailto:Kasma@kas.org.ma)  
Site Internet : <http://www.kas.de/marokko>

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Introduction</b>	9
<b>Les cultures et leur convergence autour des droits humains</b> Souleymane Bachir DIAGNE	11
<b>Civilité et civilisation</b> Ali BENMAKHLOUF	23
<b>De l'hétérogénéité des civilisations</b> Marc CRÉPON	37
<b>Cultural Worlds/Culture Wars: Contemporary American Muslim Perspectives on the Role of Culture</b> Marcia HERMANSEN	55
<b>Europe/Moyen Orient</b> Moustapha SAFOUAN	77
<b>« Dialogue » des cultures : comment redonner sens à ce terme ? Pour une philosophie de l'écart</b> François JULIEN	89
<b>Aux origines de la théorie du choc des civilisations La réforme religieuse « pluriverselle » comme alternative aux paradigmes des conflits</b> Mohamed HADDAD	113
<b>Conclusion</b>	131



## Introduction

*Souleymane Bachir DIAGNE\**

Notre monde de l'après guerre froide a été présenté comme l'espace d'un conflit, cosmique pour ainsi dire, de civilisations, de ce qui a toutes les apparences d'une guerre de religions. Cette manière de voir est rituellement évoquée et rituellement critiquée aussi pour son simplisme. Mais, en même temps, ce simplisme semble justement faire la force explicative de cette vision du monde dont il est souligné encore et encore qu'elle a valeur de prédiction auto-réalisatrice.

A ce discours qui fait des civilisations humaines autant d'identités inévitablement jetées les unes contre les autres, on oppose souvent les vertus d'un dialogue des cultures et des religions qui seul saura donner un contenu véritable, c'est-à-dire humain, à la mondialisation.

On a donc, d'un côté, un propos qui se veut une description de l'état de guerre larvée ou ouverte qui règnerait entre les civilisations du seul fait de leur nature, et dont on ne voit pas alors ce qui pourrait y mettre fin. De l'autre, un propos qui est lui, prescription d'un dialogue des civilisations pour faire un monde où puisse régner la paix.

Une question que l'on peut poser est celle-ci : prescrire le dialogue n'est-ce pas implicitement accepter la description de l'état de guerre, potentiel ou réel, comme naturel et inscrit dans l'ordre des choses ? Si le propos prétendument descriptif et celui prescriptif parta-

---

\* Université Columbia, New York

gent de partir de cette même prémisse que la carte du monde se compose de grandes aires de civilisations nettement dessinées dans leur séparation et sous-tendues par des religions différentes, c'est peut-être cette prémisse elle-même qu'il faut mettre en question. On prêtera alors attention à la manière dont les civilisations elles-mêmes se démultiplient de l'intérieur, s'ouvrent comme identités plurielles, au même titre que les individus. On interrogera également l'idée qu'il est dans la nature des religions en général, ou de certaines d'entre elles, d'être exclusion de la différence et violence contre elle, symbolique ou physique.

C'est pour procéder à ces nécessaires remises en question, à l'opposé du simplisme dans la description et de la naïveté dans la prescription, que la Fondation du Roi Abdul-Aziz pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines à Casablanca, au Maroc, a organisé, dans cette ville, les 12 et 13 Décembre 2008 une conférence internationale sur le thème : *Conflit ou dialogue des civilisations : une alternative mal posée ?* Ce sont les contributions à cette conférence qui sont ici présentées.

**LES CULTURES ET LEUR CONVERGENCE  
AUTOUR DES DROITS HUMAINS**

*Souleymane Bachir Diagne*

Sur le thème du dialogue des civilisations, il faut d'abord rappeler que dialoguer suppose qu'on puisse se rencontrer. Et sur quoi se rencontre-t-on ? Il me semble que les droits humains sont le lieu privilégié d'une telle rencontre et c'est la raison pour laquelle mon propos sera axé sur cette question.

Mardi 12 août 2008, au moment où le monde entier est ébloui par la somptueuse cérémonie d'ouverture des jeux olympiques à Pékin, en attendant de l'être par les exploits de Hussein Bolt et Michael Phelps, un journaliste conservateur américain très connu, David Brooks, célèbre éditorialiste du *New York Times*, fait paraître dans ce quotidien, sous le titre « *Harmony and the Dream* » (L'Harmonie et le rêve), des réflexions philosophico-politiques que lui avait inspiré ce qui était perçu aussi comme une célébration de la puissance chinoise. C'est évidemment la question des droits de l'Homme en particulier en Chine qui est au centre de ces réflexions. Mais le tour que David Brooks donne à cette question en fait une dimension d'un choc cosmique de civilisations à la Huntington. David Brooks commence par évoquer les tests de psychologie cognitive tels qu'ils figurent dans les travaux de Richard Nisbet, professeur à l'université du Michigan à Ann Arbor, en particulier dans un ouvrage intitulé « *The Geography of Thought : How Asians and Westerners Think Differently and Why ?* » (Géographie de la pensée : Comment les Asiatiques et les Occidentaux pensent différemment et pourquoi ?)

Dans cet ouvrage, le professeur Nisbet, qui a dirigé le programme de culture et cognition d'Ann Arbor, fait état de différences qui sont présentées comme significatives dans les approches cognitives des sujets américains d'une part et ceux de citoyens d'un pays de l'Extrême Orient de l'autre. Avec ses collègues chinois, coréens et japonais, il a établi, par exemple, qu'en gros, lorsqu'on présente aux différents sujets une scène où l'on voit des poissons qui nagent dans un aquarium où on trouve également des algues, des coraux etc., les résultats de ces tests de psychologie cognitive semblent montrer que généralement les sujets asiatiques voient davantage le contexte, les relations, là où les sujets occidentaux semblent plus spontanément voir des individus. Ils se concentreront surtout sur un objet particulier, tel gros poisson par exemple se trouvant au premier plan. Pour mettre cela en chiffres, les Japonais testés donnèrent jusqu'à plus de 70% de constatations relatives au contexte global et donnèrent 100% de plus de remarques à propos de relations entre animaux et objets inanimés que les Occidentaux.

L'une des conclusions majeures de Nisbet et de son équipe est de dire qu'apparemment et de manière générale la pensée en Asie de l'Est, si tant est que cette expression ait une dénotation, tend à être plus holiste, cherchant à embrasser la totalité du champ en faisant le moins possible usage de catégories logiques qui, justement, excluent la coexistence de perspectives multiples. Quelque chose comme la philosophie chinoise du Fen Chue (et je parle ici sous le contrôle de François Jullien), cet art d'arranger les choses dans le respect des corrélations cosmiques qui les tissent ensemble se trouve là, apparemment, illustré. Les mêmes chercheurs en psychologie cognitive croient également pouvoir éclairer, par ces expériences, des questions comme celles-ci : pourquoi les Chinois anciens excellaient-ils en algèbre et en arithmétique et comparativement beaucoup moins en géométrie ? Pourquoi les enfants dans le monde occidental apprennent-ils, apparemment, les noms plus vite que les

verbes ? Alors que l'inverse semble être vrai en extrême Orient.

Pour ma part, je ne laisse pas de me demander ce que valent véritablement ces questions de psychologie cognitive comparée. Je me demande si elles ont vraiment un sens lorsqu'elles conduisent ainsi à des réponses qui semblent établir qu'il y a effectivement des raisons de penser et de poser quelque chose comme une géographie de la pensée. Evidemment, c'est une démarche qui se veut scientifique et qui, comme telle, est ouverte à la réfutation rationnelle d'autres scientifiques qui peuvent juger des prémisses, des méthodes et des conclusions. Ce qui m'intéresse surtout, dans les résultats produits par ces expériences, c'est de mesurer l'exploitation qu'en fait David Brooks pour parler des droits humains ou plutôt le détournement qu'il en effectue dans l'esprit de ce qu'il affirme être une fracture profonde, parce que civilisationnelle, entre l'Occident et l'Orient. Puisque les expériences psychologiques qu'il convoque ainsi comme caution scientifique de ce qu'il dit parlent de l'Orient en général il évoque le Japon. Mais finalement c'est la seule Chine qui est pour lui considérée comme l'autre holiste de la pensée analytique occidentale. On voit bien pourquoi le Japon n'est évoqué que pour être escamoté dans l'article parce qu'après tout, le pays du soleil levant est une démocratie où les droits de l'Homme ne sont pas nécessairement plus mal traités au bout du compte que dans les autres démocraties. Cela risquerait d'en faire un contre exemple pour ce qu'il veut démontrer et présenter comme une différence civilisationnelle radicale qui opposerait l'Orient à l'Occident. Exploiter les hypothèses scientifiques, comme il le fait, c'est glisser sans autre forme de procès des questions cognitives où elles s'inscrivent au champ politique qui est vérifiablement son affaire à lui lorsqu'il se propose de démontrer l'existence d'un éventail de civilisations humaines qui irait des plus individualistes aux plus collectivistes. Vous pouvez, dit David Brooks, disposer les sociétés en une sorte de palette mondiale continue avec, à une extrémité, les plus

individualistes comme les Etats Unis ou la Grande Bretagne, et à l'autre extrémité les plus collectivistes comme la Chine.

Ce qui caractérise les pays individualistes, continue-t-il alors, c'est qu'ils tendent à « mettre d'abord en avant le droit et le privé » quand les sociétés collectivistes sont censées tendre à « valoriser l'harmonie et le devoir ». La première conséquence de cette manière de disposer les cultures humaines est de ramener, dans son cas, la richesse du spectacle qui a été offert au monde par la Chine lors de la cérémonie d'ouverture, à n'être finalement que la manifestation de l'essence collectiviste chinoise. Ce que David Brooks nous explique avec le sérieux qui viendrait de l'arrière plan scientifique de sa réflexion c'est que : « des milliers de Chinois se mettant en mouvement comme un seul homme, battant le tambour comme un seul homme, dansant comme un seul homme, courant en déformation précise sans chute ni collision ». Ce n'est pas un travail chorégraphique de minutieuse coordination qui aboutit à une réussite sans couac, c'est simplement l'émanation et l'illustration de ce qu'il appelle « mass conformity » (une culture de conformisme de masse).

La seconde conséquence c'est qu'il solidifie en autant de destins les identités collectivistes ou individualistes ainsi établies. L'idée que l'individualisme a une histoire, liée à celle du capitalisme, n'est évoquée que pour se trouver reléguée derrière une vision essentialiste qui fait de l'Occident la continuation naturelle d'une Grèce ancienne qui aurait eu la particularité de mettre l'accent sur la valeur de l'héroïsme individuel. Comme si une valeur comme l'héroïsme individuel n'était pas la chose du moins la mieux partagée dans toutes les sagas, dans tous les mythes que l'on trouve dans toutes les cultures humaines, dans leurs « chansons de geste ». En même temps, cette vision essentialiste fait du collectivisme la conséquence d'une présence massive de microbes qui infestent tout

particulièrement les régions proches de l'Equateur. Ainsi, déclare-t-il : « pour faire face aux maladies dans ces régions, on se serre les coudes plus qu'ailleurs et on vit dans des sociétés où le contexte, disons alors *l'être-ensemble*, prime sur tout ».

Cette essence collectiviste est elle-même tellement pétrifiée, tellement permanente, fait tellement partie de la nature même de ces sociétés, qu'en définitive un développement capitaliste dont on attendrait qu'il fasse pour ainsi dire fondre la pétrification collectiviste ne sera tout au plus qu'un *autre* développement qui viendrait se superposer à cette essence collectiviste en la laissant pleine et entière. Après tout, conclut David Brooks, la voie du collectif harmonieux peut s'avérer tout aussi attirante que l'idéal du rêve américain. C'est pourquoi, conclut-il dans son texte, la nouvelle puissance chinoise n'est pas un événement seulement économique, il est culturel.

On s'en doute : cette vision essentialiste tout entière inscrite dans le paradigme *huntingtonien*, que mon ami Marc Crepon a appelé l'imposture du choc des civilisations, a provoqué beaucoup de réactions de lecteurs publiées ensuite dans la page Courrier du *New York Times*, dénonçant cette reprise pseudo scientifique de stéréotypes sur un esprit ou des valeurs asiatiques. Mais la leçon qu'il faut ici tirer et qui va au delà de la valeur de cet éditorial, et c'est la raison pour laquelle je l'ai cité aussi longuement, c'est que, malgré tout, quelque décrié qu'il soit pour son déterminisme culturel simpliste, le paradigme *huntingtonien*, sous différents avatars, souvent colore, peu ou prou, nos manières de penser des questions comme celle des droits humains, à la fois enjeux et fondements d'un dialogue mondial entre les cultures. Ainsi, l'idée même d'un dialogue des cultures par opposition à leur conflit qui serait inscrit dans la nature des choses, peut-elle être considérée comme étant encore un tribut payé à ce paradigme : l'alternative du conflit ou du dialogue apparaît pié-

gée, comme nous avons dit dans l'intitulé de notre rencontre, parce que ses deux termes partagent la même prémisse, qui est à remettre en question, de l'identité culturelle comme destin. C'est ce que dit en particulier Amartya Sen dans son livre « *Identity and Violence : the Illusion of Destiny* » (Identité et violence : l'illusion du destin). Il faut souligner que ce qui fait fonctionner l'illusion de l'identité comme destin c'est moins ce qu'écrivent des intellectuels, comme David Brooks, qui se sont donnés la tâche d'exalter l'unique excellence du *telos*, de la finalité propre d'un Occident qui serait naturellement père de la démocratie, du débat public, de l'individualisme, et des droits humains qui en découlent que la reprise en charge de ce modèle par des intellectuels qui se posent comme *non occidentaux* en se donnant symétriquement la tâche de défendre et illustrer une identité *autre*, ce qui a, pour la question qui nous occupe, la conséquence d'appeler à une autre philosophie des droits humains. Nous avons malheureusement tendance à être victimes d'une sorte de ventriloquisme occidental où nous nous posons comme différents en ne faisant ainsi que nous mouler dans ce que l'Occident (lui-même une invention) déclare être son Autre.

Pour être concret, j'ai pris l'exemple de l'Afrique et plus précisément l'exemple de la Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples. Celle-ci est censée, selon le comité de rédaction, « refléter la conception africaine des droits de l'Homme » et « prendre comme modèle la philosophie africaine du droit et répondre ainsi aux besoins de l'Afrique ». Après qu'elle a été adoptée par la 18<sup>e</sup> Conférence des chefs d'Etats et de gouvernements de ce qui était alors l'Organisation de l'Unité Africaine, OUA, à Nairobi en juin 1981. C'est après bien des péripéties, en 2006, que l'Assemblée des chefs d'Etats et de gouvernements de ce qui est maintenant l'Union Africaine a commencé à lui donner un début d'effectivité en élisant les onze juges de la commission qui sont chargés de l'appliquer. La Charte qui énumère droits civils, politiques, économiques, sociaux

et culturels, insiste particulièrement sur les droits des peuples et sur ce qui est désigné comme les devoirs de l'individu envers la communauté. Cela, indique-t-on, pour refléter l'importance particulière du groupe dans les sociétés africaines. Voilà qui ramène à la même opposition qu'établissait David Brooks entre sociétés individualistes et sociétés collectivistes. S'agit-il tout simplement dans une déclaration des droits humains, les droits de l'Homme et des peuples, de procéder à une addition de droits collectifs à des droits individuels reconnus ? On aimerait le croire mais que faut-il alors penser d'un énoncé comme celui de l'article 29, alinéa 7 qui indique que « l'individu a le devoir de veiller, dans ses relations avec la société, à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives dans un esprit de tolérance, de dialogue et de concertation, et d'une façon générale, de contribuer à la promotion de la santé morale de la société ». On voit tout de suite, à la lecture de cet alinéa, comment la porte est grande ouverte à l'interprétation. Que sont les valeurs culturelles que l'on pourrait définir comme africaines ? Quand cessent-elles d'être positives ? Qu'est ce que cela veut dire d'abord ? On devine ici quelle est la nature de l'embarras dans lequel se sont trouvés les rédacteurs de cette Charte. Il s'agissait véritablement pour eux d'affirmer une sorte de volonté de coller à ce qu'il se donnaient pour la philosophie africaine collectiviste ou communautaire des droits humains. Ils voulaient en même temps éviter qu'une telle primauté donnée au groupe ne vienne écraser le droit individuel d'avoir une opinion autre et de pouvoir l'exprimer librement. D'où les précisions emberlificotées consistant à dire qu'il s'agit des seules valeurs jugées positives (on peut comprendre : et non, par exemple, des valeurs qui justifieraient des mutilations pour les raisons d'initiation) et que leur préservation et leur renforcement doit se faire dans un esprit de tolérance et de concertation : il faudrait donc pouvoir les promouvoir sans les imposer. De manière générale, cet article 29 qui établit une liste de

devoirs de l'individu envers la communauté nationale, voire la sécurité de l'Etat (dont on semble supposer qu'il représente *ipso facto* cette communauté), qu'il est invité à servir en mettant ses capacités physiques et intellectuelles à son service, ramasse en lui toutes les difficultés qu'il y a dans l'exercice de tisser ensemble droits de la communauté, droits de l'individu et devoirs de celui-ci envers celle-là.

Il est clair que cet article a essayé d'être l'équivalent de ce que l'on trouve dans le même article 29 de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* qui dit : « l'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personne est possible. » Qu'est-ce que la communauté ? Ce n'est pas une question à laquelle il est aisé de répondre et vouloir en faire le support des droits humains en définissant des devoirs envers elle ne peut que prédisposer à une conception carcérale de l'identité, laquelle finit par mettre en danger la notion même de droits humains. Est-il inévitable qu'une philosophie africaine de ce qu'est l'humain et de ce que sont les droits qui lui sont attachés soit, pour ainsi dire, lestée et happée dans une conception communautariste ? Absolument pas.

Pour s'en convaincre, il suffit de regarder ce que dit *le Serment du Mandé*. Ce document extraordinaire, arraché à la tradition orale, est un serment qui fût proclamé au début du 13<sup>e</sup> siècle par le fondateur de l'empire du Mali, Soundiata Keita, et dont la société initiatique ouest-africaine des chasseurs s'est faite la mémoire et la gardienne. Je voudrais juste citer trois articles de ce Serment. Le premier dit ceci : « Les chasseurs déclarent : toute vie humaine est une vie. Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie, mais une vie n'est plus « ancienne », plus respectable qu'une autre vie de même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie ». Le sixième article dit : « Les chasseurs déclarent : l'essence de l'esclavage est

éteinte ce jour d'un mur à l'autre, d'une frontière à l'autre du Mandé, la razzia est bannie à compter de ce jour. Les tourments nés de ces horreurs sont finis à partir de ce jour au Mandé. Quelle épreuve que le tourment surtout lorsque l'opprimé ne dispose d'aucun recours, l'esclave ne jouit d'aucune considération nulle part dans le monde. » Enfin je vous cite le septième article de ce serment suivi de la conclusion de la déclaration « les gens d'autrefois nous disent l'homme en tant qu'individu fait d'os et de chair, de moelle et de nerfs, de peau recouverte de poils et de cheveux se nourrit d'aliments et de boissons mais son âme, son esprit vit de trois choses : voir qui il a envie de voir, dire ce qu'il a envie de dire et faire ce qu'il a envie de faire. Si une seule de ces choses venait à manquer à l'âme humaine, il en souffrirait et s'étiolerait sûrement. En conséquence les chasseurs déclarent [ceci est la conclusion du serment] : « chacun dispose désormais de sa personne, chacun est libre de ses actes, chacun dispose désormais des fruits de son travail ». Tel est le serment du Mandé à l'adresse des oreilles du monde entier. »

Je voudrais faire une première remarque sur ce texte de la tradition orale du Mandé. Cette remarque est bien sûr le constat que la notion d'un serment ou d'une déclaration solennelle visant à promouvoir le respect des droits s'attachant à la vie humaine n'est l'apanage d'aucune culture ni d'aucune civilisation. Amartya Sen rappelle souvent sur ce point la poursuite par l'empereur mongol indien Akbar en Inde de ce que celui-ci a appelé la voix de la raison (rahiq al 'aql) l'amenant à proclamer, entre autres articles, la liberté de conscience en des termes sans équivoque aussi nets et universels que ce que l'on trouve dans l'article 18 de la Déclaration des droits humains : nul ne doit être inquiété en matière de religion et chacun est libre d'aller vers la religion qui lui plaît. C'était la traduction que l'empereur indien Akbar avait trouvée pour ce verset coranique bien connu déclarant qu'il n'y a pas de contrainte en religion, que la

contrainte est le contraire même de la foi.

La seconde remarque est que la vision de l'humain qui se dégage du serment du Mandé n'est pas allé s'embarrasser justement de considérations sur la valeur de la communauté et les devoirs que lui doit l'individu. L'approche est parfaitement individualiste tout simplement parce que toute vie est individuelle et unique. De ces deux remarques, je voudrai tirer une conclusion. Je fais le constat que le texte de la Charte africaine des droits de l'Homme n'est pas bon en ses articles communautaires parce que ses rédacteurs se sont donnés une idée fautive de la philosophie communautariste qui serait caractéristique des différentes cultures africaines, laquelle les amène à quasiment codifier comme droits humains des articles qui pourraient être l'expression d'une véritable raison d'Etat opposée à ces droits. Il y a une tâche importante pour ceux qui sont des intellectuels sur ce continent, qui consiste à clarifier une fois pour toutes cette sorte de nébuleuse dans laquelle nous sommes, qui consiste à opposer, comme l'a fait David Brooks, des civilisations de l'individualisme à des civilisations qui seraient plutôt collectivistes. Comprendre enfin ce qu'il en est de la dialectique de l'individu et de la communauté et de la notion que j'appellerai celle du *devenir-personne*.

Des études menées sur différentes sociétés africaines, il se dégage qu'elles ont en commun un processus de devenir-personne qui s'effectue dans une dialectique entre l'individu et la communauté. Ce n'est pas que la communauté soit tout et que l'individu ne soit rien. C'est que l'individu est défini par ce qu'il a à être son *to ti en einai* pour le dire comme Aristote. Devenir une personne s'accomplit précisément dans le procès de compréhension de ce que signifie la relation à la communauté par laquelle ce devenir-personne se réalise. L'on peut citer ainsi ce proverbe akan qui dit que lorsque un être humain descend sur terre c'est dans une ville qu'il atterrit.

Autrement-dit, l'être humain descend sur terre avec la destinée à lui confiée par Dieu et il atterrit dans une ville parce que la communauté et la condition de réalisation et d'achèvement de ce qu'il a à être. Cette trajectoire de la vie individuelle pour un devenir personne semble être la leçon fondamentale qu'il faut retenir de cette dialectique entre l'individu et la communauté, dialectique qui est à l'œuvre dans toutes les civilisations. Autrement-dit, il n'y a pas une essence individualiste d'une part et une essence collectiviste de l'autre qui définiraient des cultures séparées.

Il y a toujours et partout une même dialectique de l'individu et de la communauté qui se joue et prend des formes différentes. C'est ainsi que les droits humains peuvent être tels que nous puissions penser qu'ils ont une valeur proprement universelle et que nous puissions penser qu'il est de notre devoir de conduire la tâche, d'accompagner de manière critique l'élaboration d'une charte africaine des droits humains qui réfléchit cette universalité pour une Afrique qui à la fois reconnaisse l'universel et s'y reconnaisse, reconnaisse l'universel parce qu'elle s'y reconnaît. Car et je finis là où j'ai commencé : il n'est de dialogue de cultures bien entendu que lorsque ce dialogue lui-même est orienté. Ce mot d'*orientation*, je le tire de Lévinas que je vais citer pour finir. Il écrivait dans *Humanisme de l'autre homme*, parlant du monde postcolonial qui est maintenant le nôtre, que si celui-ci désormais apparaissait certes décolonisé et désoccidentalisé, il était aussi *désorienté* parce que devenu le théâtre « d'une sarabande de cultures innombrables, chacune ne se justifiant que dans son contexte propre. » Or, les droits humains, c'est justement ce qui fait que les cultures ne sont pas ici des insularités fermées sur elles-mêmes mais qu'elles s'ouvrent les unes aux autres pour ce qui serait un droit de regard, ce que l'on a pu appeler un droit ou un devoir d'ingérence et qui désigne simplement la possibilité d'un surplomb, la possibilité de quelque chose comme un droit transculturel de juger.



## CIVILITÉ ET CIVILISATION

*Ali BENMAKHOUF\**

### **Introduction**

Dans la langue arabe, le mot « hadâra » renvoie aussi bien à l'urbanité qu'à la civilité. Ibn khaldun, au XIV<sup>e</sup> siècle a conscience que ce mot mérite à lui seul une science nouvelle. C'est là une nouvelle semence lancée sur le terrain des études qui, jusqu'à Ibn khaldun, rapportait la civilité à des travaux de rhétorique ou de politique sans relier les deux domaines, puisque la rhétorique faisait partie de la logique – considérée comme pratique raisonnée du discours – et la politique au champ des affaires humaines où s'exerce la volonté. Il s'agit dorénavant de croiser ces disciplines pour montrer les formes de changement historique qui affectent les hommes et les inclinent à organiser leur société différemment : non pas selon une transcendance hors du monde et de l'histoire, mais par des relations interhumaines où s'exerce tous les jours la civilité sans les obstacles discursifs et politiques à son avènement. La science nouvelle qu'Ibn Khaldun entend promouvoir doit pouvoir croiser l'objet de la rhétorique : enraciner des dispositions permanentes dans l'âme humaine par la technique de persuasion, et l'objet de la politique « inspirer aux gens un comportement favorable à la conservation et à la pérennité de l'espèce »<sup>1</sup>. De ce croisement entre la politique et la rhétorique, on en vient à considérer la civilité comme un enjeu d'humanisation, que certains traduiront plus tard comme un passage de l'état de nature à la culture.

---

\* Université de Nice Sophia Antipolis

Le mot de « civilisation » est récent. Il date du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce serait Mirabeau l'aîné qui dans *L'Ami des hommes ou traité de la population*, en 1757, aurait donné ses lettres de noblesse à ce mot pour désigner le moyen par lequel les hommes deviennent civils, c'est-à-dire adoucissent leurs mœurs. L'idée de non violence (douceur) est donc inscrite dans la signification de ce mot. Progrès, développement bienséance, qualité des rapports entre personnes vivant dans la cité, voilà les autres caractéristiques majeures que renferme ce mot. Quant au mot « civilité », mot attesté dès le XIV<sup>e</sup> siècle chez Oresme, il est synonyme de courtoisie et renvoie à son tour à l'adoucissement des mœurs dans une cité. Montaigne le reprend au XVI<sup>e</sup> siècle dans le sens de courtoisie, de douceur : c'est ce qui permet à l'homme de contrer « l'instinct à l'inhumanité » que la nature attache à l'homme par « le général devoir d'humanité » par lequel nous devons justice aux hommes » mais aussi « grâce et bénignité aux autres créatures qui en peuvent être capables ».<sup>2</sup>

Dans toutes ces significations, ne figure pas la caractéristique d'identité culturelle par laquelle beaucoup de nos contemporains se figurent la notion de civilisation. Plutôt que de faire l'histoire de ce déplacement, qui met la non violence à l'arrière plan pour consacrer celle d'identité, je vais me consacrer à activer le sens de non violence compris dans les deux notions de civilité et de civilisation, puis montrer que ce sens fonctionne comme une injonction : de même qu'être raisonnable signifie « vouloir être raisonnable » comme le dit Husserl dans *les méditations cartésiennes*<sup>3</sup>, être civil, c'est vouloir être civil. Je traduirai cette injonction de civilité dans deux situations concrètes : l'accès aux médicaments pour les pays pauvres et la situation des sans papiers, des réfugiés et des immigrants dans les pays riches. Enfin je conclurai par quelques remarques sur le droit international qui cherche à restaurer de la civilité là où l'inhumanité de la guerre a prévalu.

## I. La civilité comme non violence

Montaigne dans les *Essais* prend conscience du monde qui est le sien comme d'un monde élargi : il y a de l'autre côté de l'Atlantique les Indiens d'Amérique, il y a à l'est du Danube les Turcs et leurs diverses possessions. L'Afrique nouvellement décrite par Léon l'Africain entre dans l'histoire commune du monde – la cosmographie – par les travaux de Thevet et de Léon l'Africain. Dans tous ces cas, se pose de façon cruciale la question de la civilité comme nous l'avons désignée : comment adoucir les rapports entre les hommes quand règne la violence aveugle dans les Indes et les conquêtes menées par la Sublime Porte ? L'assimilation des autres cultures à une nature dite primitive, sans civilité, est le premier acte de cette violence : au lieu de réunir humblement des données et de les décrire, on explique du dehors, à partir d'une raison missionnaire et au nom de présumés scientifiques les pratiques des peuples dits « primitifs », mais « les explications des usages primitifs sont plus grossières que ces usages mêmes »<sup>4</sup>. Contre ce fait, Montaigne rappelle que les Indiens se disent moitié les uns des autres<sup>5</sup>, n'excluant personne du pacte social, que la plus haute forme de culture se trouve chez eux dans le madrigal par lequel l'amoureux déclare sa flamme<sup>6</sup>. Les supposés actes barbares comme le cannibalisme sont moins graves que la pratique du supplice et de la torture car se nourrir d'un mort est moins violent que mettre à mort un vivant<sup>7</sup>. Cette problématique de Montaigne est bien connue. Surtout, Montaigne nous dit qu'il n'y a de barbarie qu'attribuée, qu'il n'y a donc pas de barbarie en soi : « chacun appelle barbare ce qui n'est pas de son usage ». Il importe cependant de compléter les analyses qu'effectue Montaigne dans ce chapitre XXXI des *Essais*, de remarques nombreuses sur la civilité dans son œuvre. Il y a d'une part, le passage sur la liberté de conscience. Contre les divisions sectaires des religions, il convient d'adopter le point de vue de Julien l'apostat qui laisse les sectes religieuses exprimer leurs différends, ce qui aide à

amollir leur revendication et à l'adoucir<sup>8</sup> : au lieu de censurer les sectes, les laisser s'affaiblir par leur expression. Il y a surtout l'humanité reconnue dans les cas extrêmes où celle-ci s'absente : la guerre. Montaigne écarte d'abord l'idée qu'il puisse y avoir une guerre juste : la justice dont on parle dans ce cas-là est une justice « énorme », hors norme, simple « prétexte de raison » utilisé par les « méchants naturels et sanguinaires et traîtres »<sup>9</sup>. Les hommes font la guerre, agissent donc violemment non pas parce que la guerre est juste, mais parce que c'est la guerre, masquant leurs intérêts par les mots de « devoir »<sup>10</sup>, ou comme l'on dirait aujourd'hui « la guerre contre le crime », c'est-à-dire cette guerre préventive qui banalise l'inhumain et fait de l'agression son paradigme.

Après avoir dénoncé la guerre, Montaigne dénonce la situation de violence généralisée durant la guerre. Il loue le chef militaire Epaminondas<sup>11</sup> d'avoir montré de la civilité dans la guerre même, ménageant l'ami ou l'hôte, et ne cherchant pas à durcir aussi son courage, après avoir durci son épaule à porter les armes, cherchant à faire entendre la voix des lois dans le bruit des armes. Se fait jour cette idée forte qui fait la base du droit international : la condamnation des crimes contre l'humanité et des crimes de guerre et la dénonciation de la guerre préventive comme guerre contre le crime.

## **II. L'injonction à être civil**

En parlant de droit, on voit comment la civilité apparaît ici comme une injonction : il s'agit de vouloir être civil, de vouloir être doux même en situation d'extrême violence comme la guerre. Je voudrais illustrer cette injonction par deux exemples cruciaux dans notre monde aujourd'hui : la question de l'accès des pays pauvres aux médicaments et celle des droits dont sont exclus les sans papiers, les réfugiés et les immigrés dont la situation socio-économique et juridique est précaire.

D'abord, concernant les médicaments. On parle souvent de tolérance dans le dialogue des civilisations, sans mettre suffisamment l'accent sur le double versant de la tolérance : la tolérance n'est pas que d'opinion ou d'idée, elle est aussi et surtout de secours et de soin portés à l'autre. Respecter l'autre, ce n'est pas seulement tolérer ses idées, c'est aussi le secourir en période de détresse, c'est lui donner accès au soin. Or concernant la question des médicaments, on peut dire que *grosso modo* les médicaments sont dans les pays riches et les maladies dans les pays pauvres. Les pays pauvres n'ont pas accès aux génériques car les industries pharmaceutiques ne veulent pas céder sur ce qu'elles appellent la « propriété intellectuelle ». Or, une idée, une formule chimique résistent à la notion de propriété, dès qu'une idée est émise, qu'une formule est découverte, leur destin est d'être partagées. Par ailleurs, les industries pharmaceutiques craignent que les médicaments génériques disponibles à bas prix dans les pays pauvres soient vendus clandestinement dans les pays riches et cassent le marché. Mais une étude sociologique simple peut montrer qu'une personne vivant dans un pays riche et ayant accès à un système de soins performant où le remboursement de ses frais médicaux se fait sans peine, ne risquerait certes pas à acheter des médicaments clandestins et exposer sa santé à des risques inconsidérés. Ces craintes ou ces sophismes des industries pharmaceutiques vont contre les « considérations élémentaires d'humanité » dont parle la cour pénale internationale, considérations sans lesquelles il est difficile de parler de civilité entre les Etats. Les peuples contournent ces difficultés politiques et financières par des ONG. Mais la situation reste préoccupante.

Le deuxième exemple est celui des réfugiés, des demandes d'asile et des sans papiers. La peur qui apparaît ici a été formulée par Mme Thatcher en 1978 : le Royaume-Uni est menacé, disait-elle, d'être submergé (« *swamped* »)<sup>12</sup> par une vague d'immigrés, oubliant de dire que les pays les plus exposés à l'immigration par centaines de

milliers, par millions parfois sont les pays pauvres et non les pays riches : Syrie, Ethiopie, Pakistan. La manipulation des esprits afin de leur faire craindre ceux qui leur demandent de l'aide est tout aussi injuste que les barrières dressées pour ne pas laisser entrer les immigrés dans les pays dits développés, par des politiques d'exclusion. En Europe, « la crainte d'un surinvestissement pénal est encore renforcée par la montée en puissance d'une Europe des polices : une police transfrontière » dite Europol (1995), beaucoup plus puissante que le « fragile dispositif d'Eurojust qui regroupe des magistrats de divers Etats membres (...) et qui peine à réaliser une véritable coordination des enquêtes nationales »<sup>13</sup>. Le droit recule devant le sécuritaire. « Parce que chacun reconnaît qu'il serait honteux de dire que l'ethnie est la raison explicite pour exclure les demandes d'immigration, même quand c'est la vraie raison, on multiplie les fausses raisons » note Michael Dummett dans *On Immigration and Refugees*<sup>14</sup>. Ces politiques d'exclusion donnent lieu à la présence illégale de personnes dans les pays riches. Cette présence illégale engendre une situation de détresse car, étant entrés illégalement dans ces pays, leurs droits à la sécurité sociale, au travail sont niés, des droits que tout « le monde doit avoir et qui est de la volonté de l'Etat que tout le monde doit avoir »<sup>15</sup>. Ces personnes deviennent des cibles pour ceux qui les exploitent ou les conduisent à la prostitution. Une société civile n'est pas seulement une société où les hommes se comportent de façon civile, elle est aussi celle qui fonctionne *dans son ensemble* de façon civile.

### **III. La limitation de l'inhumain**

J'en viens maintenant à mon troisième moment : le droit international. Il y a une réécriture permanente de la liste des comportements qualifiés de crimes de guerre et de crimes contre l'humanité<sup>16</sup>. Ces crimes sont donc pris dans un processus évolutif, qui loin de les relativiser les rend tributaires d'interdits fédérateurs. Mireille

Delmas Marty substitue à la notion d'interdits fondateurs celle d'interdits fédérateurs en raison de cette évolution de la liste des crimes qui élargit la base, le fondement pour fédérer de nouvelles situations. Le XX<sup>e</sup> siècle a pu exprimer « l'obstination des courants humanistes » pour mettre les populations sous principe du droit des gens : il y a la convention de Genève de 1906 qui réprime les pillages et les mauvais traitements, complétée par la convention de 1929, dont l'article 6 indique les situations interdites : pillages et mauvais traitements certes, mais aussi déportation pour travaux forcés, assassinat, exécution des otages, destruction des villes et villages. La convention de 1949 donne la liste des biens et des personnes à protéger et l'année 1998 voit la création de la cour pénale internationale (CPI). Il s'agit de « transformer l'indignation en significations communes malgré les cultures diverses » note Mme Delmas Marty. C'est ce qu'on appelle le droit humanitaire, censé devenir un langage commun de l'humanité. Apparaissent dans les avis de la CPI des expressions comme « les considérations élémentaires d'humanité » comme sources d'obligations juridiques. De telles expressions mettent un frein au choix illimité des armes par les Etats. Les juges de la cour disent protéger la personne humaine contre « les actes inacceptables en *toutes* circonstances », c'est-à-dire y compris pendant les guerres. Par exemple, les juges considèrent que les attaques contre les civils doivent être rejetés de manière absolue. L'effet de retour du droit international sur le droit national est difficile : beaucoup de pays hésitent à inscrire dans le code national ce droit. Certains en raison de leur passé colonial ont manifesté une défiance à l'égard du projet de loi qui incrimine les criminels de guerre, la France par exemple a attendu 2007 pour élaborer un tel projet.

Cependant c'est parfois un cas national qui instruit le droit international. Pensons à ce que l'Afrique du Sud a fait en 1993 avec la commission « vérité et réconciliation ». Il s'agit d'une justice res-

tauratrice du lien social, une justice qui remet de la civilité là où ne régnait que le rapport de force et la loi de l'apartheid. Elle réhabilite le lien organique qui fait tenir ensemble une communauté humaine. Dans *Juger et être jugé*, Pierre Truche en donne quelques formes et la considère comme le modèle de la justice non violente : « *atténuation de la pénibilité de la peine, réduction de peine, libération conditionnelle, primauté donnée à la conciliation sur la contrainte* »<sup>17</sup>. Beaucoup ont noté que le degré de civilisation d'un pays se mesure à l'adoucissement des peines en raison de la réduction du scandale qu'est la peine. La peine est un scandale au sens biblique de skandalon, « *la pierre d'achoppement, la pierre sur laquelle on trébuche* ». Il s'agit d'un scandale car la peine ajoute sa propre souffrance à celle du tort fait à autrui. Plus même, elle s'adresse à l'être rationnel, responsable mais s'applique à l'être passionnel qui pâtit dans sa chair. « *Au coupable puni, rien n'est dû hors la considération rationnelle due à tout être rationnel. Or c'est comme être rationnel qu'il est puni. Mais alors que signifie faire souffrir légalement un être rationnel, puisque c'est dans sa chair qu'il souffre et non dans son intention passionnelle ? Dans la carence des réponses rationnelles données à cette question réside selon moi le scandale intellectuel de la peine où la justice paraît déchu de sa gloire qui, pourtant, est grande* »<sup>18</sup>.

La commission « vérité et réconciliation » débouche sur la rédaction du préambule de la constitution sud-africaine. Ce préambule est une injonction à la civilité en raison des « *engagements performatifs, des serments, des actes de foi jurée excluant le parjure. Le préambule reconnaît « les injustices du passé » et appelle à la « guérison des injustices du passé* » »<sup>19</sup>. En cela il restaure un lien social et va plus loin, par la reconnaissance des injustices du passé, que toutes les constitutions qui amnistient et prétendent tourner la page sans cette reconnaissance. L'injonction à la civilité est une injonction à se montrer humain. Il ne s'agit pas là d'une injonction

abstraite, d'un idéal lointain. La langue bantoue a un mot pour cela ; C'est « ubuntu ». Et voici comment Monseigneur Desmond Tutu le caractérise :

*« Le mot ubuntu est très difficile à traduire dans une langue occidentale. Il exprime le fait de se montrer humain. Lorsque nous voulons faire connaître tout le bien que nous pensons de quelqu'un, nous disons : « yu, u ubuntu », « Untel a de l'ubuntu » ; ce qui signifie qu'il est tout à la fois généreux, accueillant, amical, humain, compatissant et prêt à la fois à partager ce qu'il possède. C'est aussi une façon de dire : « mon humanité est liée inextricablement à la vôtre » ou : « nous appartenons au même faisceau de vies ». Nous avons un principe : un être humain n'existe qu'en fonction d'autres êtres humains (...) une personne qui a de l'ubuntu est ouverte et disponible, elle met les autres en valeur et ne se sent pas menacée s'ils sont compétents ou efficaces, dans la mesure où elle possède une confiance qui se nourrit qu'elle a d'appartenir à un ensemble, et qu'elle se sent rabaissée quand les autres sont rabaissés, humiliés, torturés, opprimés ou traités comme des moins-que-rien ».<sup>20</sup>*

Si je reviens maintenant au XVI<sup>e</sup> siècle par lequel j'ai commencé ce propos, et que je relise l'Édit de Nantes de 1595 qui réconcilie protestants et catholiques, je remarque que la conciliation se fait sans la reconnaissance de la vérité : « *la mémoire de part et d'autre demeure éteinte et assoupie comme de choses non advenues* » lit-on dans l'Édit.

Il n'est certes pas civil de décréter politiquement l'oubli de l'histoire. Le regard jeté sur le passé et l'ouverture des archives permettent d'aborder l'avenir dans le risque de la liberté, mais aussi dans la construction d'un avenir commun : il s'agit toujours de permettre à ceux qui ont été victimes de massacres ou de violences de revivre

dans la société avec les autres, et s'ils sont disparus, leurs descendants sont là et font partie intégrante de la société.

## Conclusion

Dans son récent ouvrage, *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*, 2006, Amartya Sen montre comment l'identité convoquée pour rendre compte de la notion de civilisation repose sur des pré-supposés de violence : elle suppose que le monde est compartimenté, que les peuples ont une identité unique. Cela débouche sur ce qu'il appelle « l'incarcération civilisationnelle » où les individus sont définis « *en fonction de leur appartenance au monde islamique, au monde occidental, au monde hindou, ou au monde bouddhiste* ». Or « *la faculté de division de cette classification est implicitement utilisée pour mettre les gens dans des catégories exclusives et rigides. Les autres divisions (entre riches et pauvres, par exemple, entre différentes classes sociales ou corps de métiers, (...)) sont toutes submergées par cette façon soi disant primordiale d'envisager nos différences* »<sup>21</sup>.

En prenant appui sur la notion de civilité, j'ai voulu rapatrier le mot de civilisation – loin des questions d'identité – dans des considérations de non violence et de justice que celle-ci soit une justice distributive comme dans le cas de l'accès aux médicaments ou de justice restauratrice du lien social comme dans le cas de la situation des réfugiés, des laissés pour compte ou des politiques d'exclusion de l'apartheid. L'expression de « considérations élémentaires d'humanité » de la Cour Pénale Internationale n'est pas une concession à un essentialisme de l'espèce humaine. Elle est plutôt de nature phénoménologique car elle repose sur une description des conditions de vie des hommes et d'application à tous des mêmes droits<sup>22</sup> : en tant que déclaration, elle est une injonction à son inscription dans la réalité, car le droit commence souvent par être déclaré avant d'être appliqué.

La civilité est une civilité de condition non de nature et le mot de condition dans le français du XVI<sup>e</sup> siècle est un mot juridique. Je laisserai à Shakespeare le mot de la fin. Dans le *marchand de Venise*, il dit : un juif n'est-il pas « blessé des mêmes armes, sujet aux mêmes maladies, guéri par les mêmes moyens, échauffé et refroidi par le même été et par le même hiver qu'un chrétien ? »<sup>23</sup>

---

<sup>1</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddima*, trad. franç., Gallimard, Pléiade, 2002, p. 255-256.

<sup>2</sup> Montaigne, *Essais*, L.II, ch.XI, « de la cruauté », Puf, p. 433-435.

<sup>3</sup> Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad.franç. de Paul Ricoeur, 1948, p.127, cité par Jacques Derrida, « le monde des lumières à venir », in *L'avenir de la raison, devenir des rationalités*, sous la direction de Ali Benmakhlouf et Jean François Lavigne, Vrin, 2004, p. 35 : « Etre raisonnable c'est vouloir être raisonnable (...) La raison ne souffre pas d'être distinguée en « théorique », « pratique » ou « esthétique » (...). Etre homme, c'est être en un sens téléologique – c'est devoir être »

<sup>4</sup> Wittgenstein, *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, trad.franç., T.E.R., 2001, p. 33. Frazer a occupé la première chaire d'anthropologie sociale en Angleterre et a décrit le primitif non en lui-même mais à partir de ses présupposés scientistes.

<sup>5</sup> « Ils ont une façon de leur langue telle qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres. » *Essais*, I, 31. Montaigne rencontra à Rouen trois Indiens venus d'outre Atlantique qui lui disent s'étonner de voir les disparités sociales : « ils avaient aperçu qu'il y avait parmi nous des hommes pleins et gorgés de toutes sortes de commodités, et que leurs moitiés étaient mendiants à leurs portes, décharnés de faim et de pauvreté ; et trouvaient étrange que ces moitiés ici nécessaires pouvaient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prirent les autres à la gorge ou misent le feu à leurs maisons. », *Ibid.*

<sup>6</sup> Voici une des chansons d'amour du peuple indien donnée par Montaigne : « Couleuvre, arrête toi ; arrête toi couleuvre, afin que ma sœur tire sur le patron de ta peinture la façon et l'ouvrage d'un riche cordon que je puisse donner à

m'amie : ainsi soit en tout temps ta beauté et ta disposition préférée à tous les autres serpents. », *Essais*, I, 31.

<sup>7</sup> « Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toutes sortes de barbarie. » *Essais*, I, 31.

<sup>8</sup> « On dirait aussi que de lâcher la bride aux pars d'entretenir leur opinion, c'est les amollir et relâcher par la facilité et par l'aisance, et que c'est émousser l'aiguillon qui s'affine par la rareté, la nouveauté et la difficulté. », *Essais*, II, 19.

<sup>9</sup> Montaigne, *Essais*, III, 1, Puf, *op. cit.*, p. 803.

<sup>10</sup> « Mais il ne faut pas appeler devoir (comme nous faisons tous les jours) une aigreur et âpreté intestine qui naît de l'intérêt et passion privée. » in *Essais*, III, 1, *op. cit.*, p.793.

<sup>11</sup> « J'ai autrefois logé Epaminondas au premier rang des hommes excellents, et ne m'en dédis pas. Jusques où montait-il la considération de son particulier devoir ! Qui ne tua jamais homme qu'il eût vaincu (...) qui jugeait méchant homme quelque bon Citoyen qu'il fut, celui qui, entre les ennemis et en la bataille, n'épargnait son ami et son hôte (...) Vraiment celui là proprement commandait bien à la guerre, qui lui faisait souffrir le mors de la bénignité sur le point de sa plus grande chaleur. Ainsi enflammée qu'elle était et écumeuse de fureur et de meurtre. C'est miracle de pouvoir mêler à telles actions quelque image de justice, mais il n'appartient qu'à la raideur d'Epaminondas d'y pouvoir mêler la douceur et la facilité des mœurs les plus molles. »

<sup>12</sup> Michael Dummett, *On immigration and refugees*, Routledge, 2001, p. 14 : « Mrs Thatcher made the utterly ridiculous assertion that the English people and the English culture – or perhaps the British people and British culture (she was not specific) – would feel themselves swamped by the proportionately tiny number of people of Caribbean or Indian origin who had entered the country »

<sup>13</sup> Mireille Delmas Marty, *Le pluralisme ordonné*, Seuil, 2006, p. 158-159.

<sup>14</sup> Michael Dummett, *On Immigration and Refugees*, Routledge, London, New York, 2001, p. 62.

<sup>15</sup> M. Dummett, *op. cit.*, « to refuse help to others suffering from or threatened by injustice is to collaborate with that injustice, and so incur part of the responsibi-

lity for it. Hence those who are forced by fear for their lives or for torture, rape or unjust imprisonment to flee their own countries have a valid claim on other human beings to afford them refuge. » p. 34.

<sup>16</sup> Mireille Delmas Marty, *Vers un droit commun de l'humanité*, Textuel, 1995, 2005, p. 90 : « l'autre face de l'irréductible humain c'est le crime imprescriptible. La notion de borne infranchissable se traduit juridiquement par deux concepts : les droits indérogeables et les crimes imprescriptibles, ceux qui violent l'interdit suprême du crime contre l'humanité ».

<sup>17</sup> Paul Ricoeur, « Avant la justice non violente, la justice violente », in *Vérité réconciliation réparation*, sous la direction de Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe Joseph Salazar, Le Seuil, p. 170.

<sup>18</sup> Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 163.

<sup>19</sup> Jacques Derrida, « Vrsöhung, ubuntu, pardon : quel genre ? » in *Vérité et réconciliation*, *op. cit.*, p. 113

<sup>20</sup> Desmond Tutu, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, trad. franç., Paris, Albin Michel, 1999, p. 38.

<sup>21</sup> Amartya Sen, *Identité et violence*, Odile Jacob, trad.franç., 2007, p. 35.

<sup>22</sup> Mireille Delmas Marty, *op. cit.* : « l'universalisme ne veut pas dire une identité à tous de tous les êtres humains mais une application à tous des mêmes droits ».

<sup>23</sup> Cité par Amartya Sen, *op. cit.*, p. 31.



## DE L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DES CIVILISATIONS

Marc CRÉPON\*

Pour comprendre les difficultés récurrentes et déjouer les impasses auxquelles nous expose toute invocation précipitée (religieuse, idéologique ou politique) du concept de civilisation, il faut repartir de l'opposition entre la signification que prend le terme lorsqu'on l'emploie au singulier et celle qu'implique son utilisation au pluriel. Il faut saisir, d'une part, ce que ces deux usages ont en commun et, d'autre part, la façon dont ils se différencient et s'articulent l'un à l'autre. Dans les deux cas, en effet, « on » ne parle pas de « civilisation » sans renvoyer à un système de valeurs implicite. De *la* civilisation (au *singulier*), « on » fait l'éloge et « on » tente d'énumérer les traits constitutifs, en la distinguant, par exemple, de « *la* barbarie » ou, comme ce fut le cas pendant des siècles des « sauvages ». Comme le rappelait Lucien Fèvre dans un collectif intitulé *La civilisation, le mot, l'idée*, elle désigne à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, la façon dont les Européens éclairés célèbrent « le triomphe et l'épanouissement de la raison, non seulement dans le domaine constitutionnel, politique et administratif, mais aussi dans le domaine moral, religieux et intellectuel ». <sup>1</sup> De la civilisation, donc, « on » s'accorde depuis lors, *pour le meilleur ou pour le pire*, à louer les acquis ou les victoires, en même temps qu'« on » en redoute la régression. Tandis que *des* civilisations (au *pluriel*), chacun s'attache à rappeler et à vanter la grandeur passée, quels que soient les restes de splendeur qui lui sont reconnus, les œuvres sont conser-

---

\* CNRS, Ecole Normale Supérieure, Paris

vées dans les musées et régulièrement rassemblées à l'occasion de grandes expositions rétrospectives et commémoratives. Ce qui se donne à voir alors, ce sont autant de traces (atouts, témoignages ou preuves) qu' « on » *fera valoir* contre l'ignorance et/ou l'hostilité de ceux qui voudraient dénier à telle civilisation particulière la part majeure qu'elle aura (qu'elle aurait) prise à l'œuvre de *la* civilisation. Or nous savons que rien n'est moins évident que ce *faire valoir*. Nous savons qu'au titre des préjugés qui crispent les appartenances, rien n'est plus récurrent que la minimisation, sinon la dénégation de la grandeur, de la richesse (c'est-à-dire de la complexité et de la diversité) de la civilisation des autres – de ce qui se voit, autrement-dit, *homogénéisé*, simplifié, sinon caricaturé sous le nom qu'on lui donne.

Autant dire que, à supposer une relation conflictuelle entre les civilisations – ce qui n'a rien d'évident –, celle-ci n'est pas étrangère au jeu complexe qui associe les deux usages du terme, au singulier et au pluriel. Elle ne se laisse pas distinguer *aujourd'hui* de la façon dont « l'œuvre commune » aura pu être induement identifiée à et appropriée *par* la part singulière d'une civilisation particulière (par exemple l'Europe ou la civilisation occidentale) et elle n'est pas séparable du sentiment d'injustice et de l'exigence de correction ou de réparation de l'histoire, avec lesquels d'aucuns voudront faire reconnaître tel *autre* partage des parts. Or aussitôt, trois questions se posent. **(1)** La première est évidemment d'interroger un peu plus précisément ce qu'on entend par « œuvre de la civilisation ». Peut-on se fier au système de valeurs dans lequel nous avons coutume de l'inscrire ? Ou faut-il soupçonner dans cette évaluation et cette valorisation l'oubli ou le refoulement de ce qu'elle signifie originellement ? Qu'est-ce que cela veut dire « être civilisé » ? Et comment comprendre que cela donne lieu, depuis toujours, à une différenciation, des comparaisons, des classifications et des hiérarchisations du plus au moins ? **(2)** La seconde question tient à la délimitation et à

l'homogénéisation des « parts ». Où passe la limite entre une civilisation et une autre ? Comment décide-t-on de leur circonscription et de leur nombre ? Et s'il est vrai, comme les historiens s'accordent à le dire, que le concept de civilisation désigne toujours un ensemble trop large et trop flou pour qu'aucun trait distinctif propre ne puisse être communément pertinent, par quel coup de force ou par quelle violence attribuera-t-on ce qui ne vaut que pour quelques-uns à la totalité ? Qui se reconnaîtra l'autorité pour le faire ? Tel journaliste, dans un souci de simplification, tel politicien, pour servir ses calculs, le gardien d'un dogme, un chef de guerre ou un chef de parti ?

**(3)** Enfin, une dernière question se pose qui n'est pas la moindre quand on fait de la tension entre le singulier (*la civilisation*) et le pluriel (*les civilisations*) le nœud du problème. Dans la description rapide qui vient d'en être donnée, il ne vous aura pas échappé que, au risque d'un usage inflationniste du pronom personnel indéterminé « on », le sujet ou l'agent de cette tension a été laissé délibérément et stratégiquement dans le vague. Or c'est tout l'inverse que suppose l'hypothèse d'un choc ou d'un conflit des civilisations (qu'on ne tiendra pas pour acquis). De celle-ci, il faut dire, en effet, et répéter qu'elle commence là où on globalise et identifie ce sujet. Elle implique que l'on fasse de la dénégation, de la dévalorisation, voire du rejet ou du mépris des *autres civilisations* ou de *la civilisation des autres* non pas l'affaire de quelques-uns (d'un ou de plusieurs parti(s), d'une ou de quelques secte(s), quelle que soit leur influence) ni l'instrument d'une idéologie qui cherche à s'imposer, un outil de conquête ou de conservation du pouvoir, mais le dénominateur commun d'une « appartenance civilisationnelle » – le moyen de son identification et de son homogénéisation générales.

## I

La première chose sur laquelle il faut revenir concerne donc l'évaluation et la valorisation unilatérales, dont l'œuvre de la « civilisa-

tion » fait l'objet, alors même qu'elle signifie pour chacun l'assimilation d'un système de contraintes auxquelles les impératifs de la vie collective exigent qu'il se soumette. Ce que nous oublions le plus souvent de dire, en effet, lorsque nous parlons de la ou des civilisation(s), c'est que, avant de se manifester dans des réalisations particulières (des textes, des œuvres d'art, des institutions politiques et religieuses), le processus civilisationnel signifie d'abord, comme toute enfance et toute éducation en renouvellent l'expérience, un contrôle déterminé de la vie pulsionnelle des individus. « Etre civilisé » – quelles que soient l'appartenance qu'on se reconnaît, l'identité collective dont on se réclame – cela revient toujours à *ne pas pouvoir* donner libre cours à ses pulsions, accepter des règles communes qui président à leur refoulement et organisent l'interdit de leur satisfaction. Freud le soulignait, dans un texte qu'il n'est pas inutile de relire au moment de s'interroger sur la pluralité des formes dans lesquelles s'est incarnée la « répression » que toutes ont en commun – je veux parler de *Malaise dans la civilisation (Das Unbehagen in der Kultur)*<sup>2</sup>. Il n'y a pas de civilisation, soulignait-il, sans un consentement commun aux diverses formes que prend leur sacrifice (au nombre desquelles il faut compter celui de ces trois pulsions primitives que sont l'inceste, le cannibalisme et le plaisir-désir de meurtre) et sans l'invention de « techniques » qui protègent des souffrances que celui-ci occasionne (à commencer par la religion).

Toute la question alors est de savoir pourquoi, malgré toutes ces contraintes, les individus restent attachés non seulement à la civilisation *en général*, par opposition à ce qu'ils identifient comme sa négation ou sa transgression, mais aussi, plus singulièrement, à celle qu'ils reconnaissent pour leur. Avant de parler de « choc » ou de « dialogue » entre des civilisations différentes, c'est à ce double attachement que nous devons nous attarder, comme à des faits premier et second. Qu'est-ce qui les fait *tenir* et les *articuler* ? La répon-

se que donne Freud consiste dans l'analyse de ce qu'on se risquera à appeler « le paradoxe civilisationnel » qui se laisse énoncer de la façon suivante :

« La responsabilité d'une grande part de notre misère incombe à ce que nous appelons notre civilisation, nous serions bien plus heureux si nous y renoncions et si nous nous retrouvions dans des conditions primitives d'existence. [...] Il est néanmoins établi que tout ce grâce à quoi nous tentons de nous protéger de la menace propre aux sources de souffrance ressortit précisément à cette civilisation »<sup>3</sup>.

D'un côté donc, la civilisation (toute civilisation) nous enjoint de renoncer à une partie de notre vie pulsionnelle propre pour servir ses idéaux. Elle exerce sur elle une pression constante qui constitue une indéniable cause de souffrance. De l'autre, nous avons l'intuition, sinon la certitude que nous souffririons davantage encore, livrés à nos pulsions destructrices, si nous ne pouvions profiter des réalisations et des institutions auxquelles chacune d'elles s'identifie, et par lesquelles elle poursuit une double finalité : protéger les hommes contre la (*leur*) nature et régler leurs relations, en les liant les uns aux autres dans une commune appartenance. Ainsi réprime-t-elle la vie, en même temps qu'elle l'élargit (c'est son paradoxe), unissant et rassemblant les hommes dans le partage des mêmes contraintes et, dans la mesure fragile du possible, des mêmes protections. D'où la question suivante : y a-t-il des limites à l'*extension* de ce partage ? Le besoin qui pousse les hommes à se lier les uns aux autres (auquel répondrait leur « désir de civilisation ») est-il voué, par nécessité, à rencontrer des frontières indépassables, que délimiteraient les prétendues « aires civilisationnelles » ? Est-ce, en dernier ressort, dans la reconnaissance de ces limites et dans la possibilité (ou non) de les dépasser que se joue l'alternative (bien ou mal posée) du « choc » et du « dialogue » ?

Cette question, je la tiens en réserve pour plus tard. Auparavant, il nous faut encore comprendre que ce paradoxe n'est pas sans conséquence. Il est d'abord la source d'un inconfort, d'un fardeau, de ce malaise (*Unbehagen*) qui donne son titre au livre de Freud, sinon même d'un désarroi et d'une détresse psychique. Il impose ensuite que la « civilisation » se rende aimable, qu'elle offre des compensations en échange des privations qu'elle exige des individus – à commencer par l'impossibilité de laisser libre cours à leurs tendances agressives. On pourrait imaginer que celles-ci soient d'ordre matériel, mais peu de sociétés (sinon aucune) s'en montrent capables. Les inégalités et les injustices sociales, la perdurance d'une misère endémique, rien ne contribue à endiguer l'inévitable hostilité qu'engendrent les contraintes civilisationnelles. La plupart du temps, au contraire, misère psychique et misère économique se conjuguent pour créer des conditions que l'auteur de *Malaise dans la civilisation* et de *L'avenir d'une illusion* n'hésite pas à considérer comme intenable et indignes de cette forme de sécurité minimale que toute civilisation devrait pouvoir promettre pour garantir ce que les rapporteurs de la commission sur la sécurité humaine ont appelé « le noyau vital de la vie humaine<sup>4</sup> ».

« Mais lorsqu'une civilisation n'est pas parvenue à dépasser l'état où la satisfaction d'un certain nombre de participants présuppose l'oppression de certains autres, de la majorité peut-être – et c'est le cas de toutes les civilisations actuelles – il est alors compréhensible que ces opprimés développent une hostilité intense à l'encontre de la civilisation même qu'ils rendent possible par leur travail, mais aux biens de laquelle ils n'ont qu'une part trop minime »<sup>5</sup>.

Comment comprendre alors que *l'attachement* se fasse malgré tout ? De quel ordre sont les compensations ? La réponse de Freud est sans ambiguïté : elle est, nous dit-il, de l'ordre de la *sublimation*.

Les contraintes, les privations, le refoulement cèdent le pas à une satisfaction collective de nature narcissique. Une civilisation, ce ne sont pas seulement des pressions psychiques, des tabous, des interdits, ce sont aussi des réalisations, notamment artistiques, et des institutions à partir desquelles se forment des idéaux. C'est à eux que l'identification à une civilisation particulière s'attache. C'est dans leur appropriation que le sentiment de co-appartenance trouve son fondement. Si nous avons le sentiment que telle civilisation est la nôtre, c'est parce que nous nous retrouvons, nous nous reconnaissons dans *ses* œuvres – nous nous les approprions et nous les apprécions comme une partie de ce qui nous donne l'identité que nous pensons partager avec d'autres. Plus encore, *nous nous aimons* en elles et à travers elles.

Or cette sublimation ne se fait pas sans comparaison et sans hiérarchisation. La satisfaction narcissique que procurent les réalisations et les idéaux de la civilisation suppose leur distinction – elle s'attache aux différences. Une part de l'agressivité, dont la vie civilisée exige le refoulement se voit déplacée et retournée, au nom de ces idéaux et de ces réalisations, contre ceux et celles qui sont attribués aux autres, au risque du dénigrement et de l'hostilité. Il est vrai qu'alors, l'usage du concept de civilisation montre aussi ses limites. Car ce mécanisme que Freud décrit à plusieurs reprises, dans *Malaise dans la civilisation*, dans *L'avenir d'une illusion*, mais aussi dans *Psychologie des masses et analyse du moi* ne s'applique pas nécessairement à des ensembles aussi vastes, il s'attache aussi, avec une puissance d'autant plus redoutable, aux plus petites différences : celles qui distinguent les communautés les plus voisines et dont les œuvres sont le plus difficilement appropriables de façon rigoureusement exclusive. Ce « narcissisme des petites différences », c'est en soi déjà une première objection qu'il convient d'apporter à toute globalisation excessive de l'appartenance. Mais l'essentiel n'est pas là. Il tient à ce qui apparaît, au regard de ces ana-

lyses comme le nœud du problème – à savoir le lien entre la sublimation de l'hostilité à l'encontre de *la civilisation en général* et l'appropriation des idéaux et des réalisations d'une société *en particulier* – un lien d'autant plus puissant qu'il n'est pas réservé aux élites, mais touche, selon Freud, les catégories les plus défavorisées de la population, quelque nom qu'on leur donne : le « peuple », les « masses », la « foule », etc.

« La satisfaction narcissique provenant de l'idéal de la civilisation est aussi au nombre de ces puissances qui, au sein de la sphère de la civilisation, contrecarrent avec succès l'hostilité qu'elle rencontre. Non seulement les classes privilégiées, jouissant des bienfaits de cette civilisation, peuvent y avoir part, mais aussi les opprimés, du fait que le bien-fondé à mépriser ceux de l'extérieur les dédommage des préjudices qu'ils subissent dans leur propre sphère. [...] Si de *telles relations en somme satisfaisantes*<sup>6</sup> n'existaient pas, il resterait incompréhensible que tant de civilisations, en dépit d'une hostilité justifiée de grandes masses humaines, se soient maintenues aussi longtemps »<sup>7</sup>.

De telles relations sont-elles effectivement, comme le dit Freud, « satisfaisantes » ? Pourquoi dirions-nous, au contraire que le lien qu'elles mettent en lumière consitue le nœud du problème ? Parce que rien n'est moins évident que l'« appropriation » qui s'y trouve impliquée, dès lors que celle-ci est *particulière* et *exclusive*. Rien n'est moins assuré que les droits de propriété dont elle se réclame. Il se pourrait même que, dans leur mise en question, se joue ni plus ni moins que la possibilité d'apporter une quelconque caution à l'usage qu'elle fait du concept de civilisation.

## II

J'avais annoncé trois questions. La première consistait à interroger la nature de l'œuvre de la civilisation, en y reconnaissant l'importance de la contrainte pulsionnelle. La seconde concerne la pertinence du découpage civilisationnel. Mais elle ne peut être posée qu'à comprendre comment celui-ci repose sur l'articulation qu'on vient d'identifier entre sublimation et appropriation. En réalité, ce sont deux problèmes qui doivent être pris en considération. Le premier, déjà évoqué, est celui du « narcissisme des petites différences ». Comme l'ont souligné maint historiens, l'appartenance est trop large, son extension trop incertaine pour que l'attribution d'un quelconque « caractère », d'une quelconque « propriété » soit pertinente. Le second est celui du caractère *exclusif* et *abusif* de toute appropriation d'un acquis, d'une conquête ou d'une victoire de la « civilisation », à supposer que quoi que ce soit de cet ordre puisse être pensé. Prenons un exemple. Une grande partie de ce qui est perçu, un peu partout dans le monde, comme un signe de l'arrogance « européenne » ou « occidentale » tient à la façon dont elle s'est *appropriée*, comme un élément de la fierté des Européens ou des Occidentaux, la raison (ou le *logos*), la démocratie, les droits de l'homme, le principe d'une « société ouverte » (par opposition à toutes les soi-disant sociétés fermées de toutes les *autres* civilisations), sans compter le progrès des sciences et des techniques, la rationalisation de l'économie, etc. Et il est vrai qu'il ne serait pas difficile d'écrire l'histoire des images et des idées que l'Europe s'est faite d'elle-même – et de sa relation avec ce qu'elle a défini, décrit et souvent exploité comme ses altérités<sup>8</sup> – en suivant le fil de ces appropriations. Aujourd'hui encore, tel un baromètre de l'insatisfaction, les livres qui tentent de proposer une définition « civilisationnelle » du propre de l'Europe ne manquent pas<sup>9</sup>, qui reconduisent toujours d'une façon ou d'une autre le fantasme et la fiction de l'une ou l'autre de ces *appropriations*.

Mais peut-on faire de la démocratie, des droits de l'homme, comme de quoi que ce soit d'autre, le trait distinctif et appropriant de l'Europe ? Et qui a intérêt de la faire ? Qui s'en octroie de lui-même l'autorité ? Qui est assez savant, assez informé pour soutenir que telle propriété qu'il attribue à une civilisation singulière est restée de tout temps étrangère à toutes les autres – qu'elle n'appartient, en aucun cas et en aucun lieu, à son histoire, qu'elle n'a été l'occasion d'aucune lutte, d'aucune invention, d'aucune idéalisation ou réalisation ? Dans une conférence intitulée *La démocratie des autres*, Amartya Sen<sup>10</sup> a montré combien l'idée selon laquelle la démocratie serait une conception essentiellement occidentale était dénuée de fondement. Et les travaux de l'historien Christopher Baily, notamment *La naissance du monde moderne*, ont établi qu'aucun des attributs de la modernité que l'Europe s'est appropriés, au fil de son histoire, ne lui revenait en propre. A supposer qu'on trouve un peu de recul par rapport à toutes les circonscriptions appropriantes et exclusives des « identités civilisationnelles », à supposer donc qu'on ne se laisse pas prendre au piège des « satisfactions (narcissiques) de substitution » qu'elles proposent, n'est-ce pas une toute autre conception de l'identité qu'il faudrait faire valoir – une conception qui, à l'encontre de toute monogénéalogie « civilisationnelle » et de toute approche homogénéisante (substantialiste, essentialiste et même téléologique de l'identité), donne droit aux hybridations, aux métissages et à la complexité ? Ce qui est demandé, autrement-dit, comme un contre-poid aux idéalizations régressives, c'est une attention plus fine aux passages, aux traductions, aux effets directs et indirects des événements par-delà les frontières qui attestent un mode de relation différent non seulement de la simple opposition ou du conflit, mais aussi de cette forme de dialogue convenu qui suppose des interlocuteurs « étrangers » les uns aux autres, en mal d'une compréhension de circonstance.

Mais pour qu'une telle conception puisse être dégagée, il faut au préalable revenir sur ce que nous n'avons fait jusqu'ici qu'entreapercevoir, à savoir les limites et les présupposés du concept même de civilisation. Comme le rappelait Raymond Aron dans un collectif consacré à l'œuvre de l'historien Arnold Toynbee<sup>11</sup>, son usage soulève deux problèmes (ceux de l'originalité, de la cohérence<sup>12</sup>) que nous retrouvons, à des titres divers, aussi bien dans l'hypothèse ou le diagnostic d'un inéluctable « choc des civilisations » que dans le réquisit de leur dialogue. (1) Pour que le choc en question paraisse inévitable, il faut supposer, en effet, que, avec l'appartenance civilisationnelle, l'humanité éprouve les limites extrêmes de sa tendance au regroupement et au rassemblement – que la « pulsion de vie », pour parler comme Freud, qui pousse les hommes à s'unir, ne saurait s'étendre au-delà. Il faut soutenir donc, au risque de la contradiction, que cette pulsion se heurte à la barrière infranchissable que constitue l'irréductible originalité propre à chaque civilisation, que de l'une à l'autre rien ne passe, rien ne s'échange, rien ne se traduit qui puisse attester et favoriser *d'autres relations* que conflictuelles. Le postulat, autrement-dit, est celui d'identités cloisonnées qui ne sont pas en mesure de se connaître, de s'évaluer et de s'apprécier. Le problème est qu'on voit mal alors de quel droit un historien ou un politologue pourrait s'avancer à dire quoi que ce soit des *civilisations autres que « la sienne »* – comment il pourrait prétendre les comprendre suffisamment pour formuler quelque jugement que ce soit à leur sujet, dès lors qu'il ne leur « appartient pas ». En d'autres termes, le penseur qui souscrit à la théorie du choc des civilisations doit faire aveu d'ignorance pour être conforme à ses principes – et accepter de se taire. Mais le réquisit du dialogue se heurte aux mêmes difficultés. Il n'y a de véritable dialogue qu'entre des « identités » qu'il défait aussitôt qu'il se produit. Dialoguer, c'est nécessairement accepter de devenir (*d'être toujours déjà devenu*) autre qu'on est – c'est reconnaître l'existence d'un processus qui *expose*

l'assurance souveraine des interlocuteurs. Dans le cas présent, cela signifie que l'idée d'un « dialogue entre les civilisations » n'aurait de sens que s'il lui était reconnu la vocation de perturber l'idée même d'une « originalité civilisationnelle » – en rendant droit à l'hétérogénéisation essentielle des identités collectives. Mais, le plus souvent, c'est exactement l'inverse qui en est attendu. Sous le prétexte d'une reconnaissance mutuelle, il s'agit d'abord et avant tout de rester identique à soi-même – c'est-à-dire de se faire valoir, accepter, reconnaître, tolérer comme tel. Le dialogue, autrement-dit, n'y est que de façade, il n'existe que pour la forme – comme il est de mise dans la plupart des forums institutionnels, remplis de bonnes intentions et de vœux pieux, qui lui sont consacrés.

Telles sont donc quelques unes des impasses auxquelles conduit le postulat de « l'originalité civilisationnelle ». (2) Il est lui-même relayé par celui de la cohérence qui n'est pas moins problématique. Celui-ci consiste, en effet, dans l'affirmation que, d'une part, toutes les sociétés humaines peuvent être rattachées, de façon univoque, à une société donnée, d'autre part, que les différents domaines de l'existence et les différentes relations que celle-ci implique, sociales, économiques, intellectuelles, morales, politiques ou artistiques s'accordent pour former un ensemble homogène. En ce sens, il y va toujours d'une simplification – c'est-à-dire d'une négation de la complexité, de la pluralité et de l'hétérogénéité constitutives de toute société humaine. Or rien n'est moins évident qu'une telle unification. Henri Irénée Marrou le rappelait dans les termes suivants :

« Jamais nous ne trouvons, nous autres historiens, une civilisation totalement unifiée ; sinon peut-être sous sa forme utopique, au moment où elle est en train de se détruire [...] La notion de civilisation se révèle comme un instrument provisoire, sans cesse dépassé »<sup>13</sup>.

Il se pourrait bien, autrement-dit, que le propre de ce qu'on tente de décrire et d'identifier sous le nom de l'une ou l'autre des civilisations particulières que l'on invoque, que l'on redoute, que l'on prétend défendre ou condamner, ne soit jamais l'unité, l'homogénéité et la concordance, mais bien davantage un processus permanent d'hétérogénéisation et de discordance. Ce qui ferait la singularité de chacune d'elles, ce n'est pas l'ensemble des traits supposés constituer son identité – essentiels, originels et fixes – mais le faisceau d'écarts, de différences ou de déviations qui deviennent possibles, à des degrés divers, au contact des autres. Un tel constat n'est pas sans conséquence sur les possibilités de penser l'organisation et l'avenir de la diversité humaine en termes de choc ou de dialogue des civilisations. La question que l'on doit se poser lorsqu'on est confronté à une telle globalisation des identités est en effet la suivante : de quoi, avec quoi, entre quoi y a-t-il « choc » ? Mais tout aussi bien : qui dialogue avec qui ? Quels sont les partis, les interlocuteurs ? Quels sont les sujets du choc ou du dialogue ? De qui parle-t-on, dans un cas comme dans l'autre, en invoquant de si vastes ensembles, sinon de « personne » ?

### III

Toute cette série d'interrogations ne serait pas si nécessaire, si elle n'avait pour corollaire la question suivante : qui parle, qui prétend pouvoir parler au nom de la (ou d'une) civilisation (donnée) ? Qui a intérêt à « forcer » la cohérence, à en construire et à en instrumentaliser la fiction pour *tout interpréter en termes d'appartenance civilisationnelle*, comme si celle-ci suffisait à couvrir tout le champ de l'expérience et de la causalité historiques – qui a besoin de nier, d'ignorer ou de supprimer toutes les traces vivantes de l'hétérogénéité, les écarts, les différences ou les déviations ? Poser la question en ces termes ne signifie pas qu'il faille céder de quelque façon que ce soit à une quelconque théorie du complot. Cela invite seulement

à revenir, de façon plus approfondie, sur le lien entre la contrainte civilisationnelle, en général, et son identification à (voir son repli régressif sur) les impératifs, les obligations, les mœurs et les coutumes d'une « civilisation » supposée identique à elle-même. La question, on l'aura compris, est celle du *surmoi*, de son organisation et de son contrôle.

Tout lecteur un tant soit peu attentif de l'œuvre de Freud n'aura manqué de se faire à soi-même la remarque suivante. C'est au moment où il s'intéresse, de façon explicite, au « problème de la civilisation » qu'il consacre ses développements les plus significatifs à ce qu'il aura tardivement accepté de reconnaître comme une composante indépassable de la psyché humaine, à savoir l'existence d'une proportion considérable de tendances agressives (à l'encontre de toute vision angélique de « la nature humaine ») – la persistance sourde ou manifeste d'une pulsion de mort, présente au cœur du processus civilisationnel, comme une force hostile avec laquelle il doit composer. Cela revenait à dire que l'idée même de civilisation (au singulier) n'a de sens qu'à l'articulation de la pulsion de vie (l'*eros* ou la *libido*) et de la pulsion de mort.

« J'en tirai la conclusion que, hormis la pulsion qui vise à conserver la substance vivante et à la rassembler dans des unités toujours plus vastes, il devait y avoir une autre pulsion qui lui était opposée et qui visait à dissoudre ces unités et à les reconduire vers un état plus qu'archaïque, anorganique. Donc, outre l'*eros*, une pulsion de mort ; les phénomènes de la vie pouvaient s'expliquer à partir de leur action conjointe ou de leur antagonisme »<sup>14</sup>.

Or, lorsque d'aucuns font l'hypothèse d'un « choc des civilisations » et que d'autres en appellent à la nécessité d'un « dialogue », c'est avec la conscience commune que cette tendance à l'agressivité (que toute civilisation exige de refouler) reste disponible – que

*nulle part* l'œuvre de la civilisation n'est suffisamment accomplie pour nous protéger définitivement d'un retour de sa domination, comme chaque nouvelle guerre, la succession sans fin des massacres de populations civiles, des meurtres de masse et des génocides ne cessent de l'attester. Le narcissisme des différences (petites ou grandes) désigne le lieu où ce retour est toujours susceptible de se produire. Toute la question alors est de savoir si son exacerbation meurtrière et l'irruption de la violence sont une nécessité de l'histoire ou si elles procèdent de son instrumentalisation politique. Et si c'est la seconde hypothèse qui doit s'imposer, il faut se demander comment, en dépit de son caractère toujours *régressif*, une telle récupération de son énergie mortifère est possible – comment la tendance à l'agression qui constitue le plus puissant obstacle à la civilisation (au singulier) est mise au « service » (régressif) de l'une d'entre elles en particulier.

Cela suppose déjà qu'on comprenne comment la civilisation, *en temps ordinaire*, se protège de la pulsion de mort. Elle ne le fait pas autrement, nous dit Freud, qu'en retournant une partie du moi (le surmoi) contre la partie restante – en déplaçant l'agression, au prix d'une tension interne qui ne constitue rien de plus et rien de moins que l'origine de la culpabilité. Ce n'est pas le lieu de restituer ici toutes les analyses que déploie *Malaise dans la civilisation* pour rendre compte de cette origine. Mais nous pouvons en retenir deux points essentiels. Le premier est que, s'il est vrai que phylogenèse et ontogenèse s'accordent – c'est-à-dire que la répression des pulsions imposée par la civilisation reproduit les interdits qu'incarne l'autorité paternelle – et s'il est vrai que, dans ce cas, la culpabilité que les fils éprouvent envers leurs pères procède toujours de la peur d'une perte d'amour, alors c'est une crainte analogue (infantile) qu'impose l'intériorisation de l'autorité par l'instauration d'un surmoi. Ce que nous appelons « l'œuvre de la civilisation » hérite ses traits les plus singuliers de la relation ambivalente et complexe de

l'enfant avec ses parents et vice-versa (*eros* et *thanatos*, l'amour et l'hostilité, la protection et la destruction). Le second point est que l'intériorisation du surmoi implique qu'il s'*approprie* intégralement l'agressivité du moi et que, s'il y a culpabilité, elle procède essentiellement de la résistance à cette appropriation. Plus l'œuvre de la civilisation s'étend, plus elle enjoint aux hommes de se rassembler, moins elle laisse de place donc à la pulsion de mort qui lui résiste et plus cette culpabilité s'accroît – au point, explique Freud, de devenir insupportable.

C'est du caractère intenable de cette culpabilité que jouent les « forces » qui s'emparent du surmoi. On ne passe pas, en effet, de la civilisation en général aux « civilisations » en particulier autrement que par l'organisation de cet *accaparement* qui consiste à soulager les pressions de la culpabilité en inventant ou en accordant une cible à l'agressivité – un « ennemi » extérieur ou intérieur –, en favorisant ou en autorisant ce qu'on appellera, autrement-dit, une « culture de l'ennemi ». Or aussitôt deux questions se posent. Cette culture est-elle inéluctable ? Cela veut-il dire que la théorie freudienne accrédite la thèse du « choc des civilisations » ? Rien n'est moins évident. Car il ne se produit jamais que le surmoi s'identifie exclusivement à une « appartenance civilisationnelle ». Et il n'est pas vrai non plus que *l'autre civilisation* ou *la civilisation des autres* constituent la seule cible ni même la cible privilégiée qu'une prétendue « organisation civilisationnelle » du surmoi pourrait accepter. En d'autres termes, rien ne dit que la pulsion de mort procède nécessairement de ce type d'appartenance.

Il y va de ce que Camus appelait un « consentement meurtrier ». Du point de vue de la civilisation, en général, le surmoi interdit le meurtre. Mais voilà, *il arrive* – et c'est infiniment plus difficile à penser que n'importe quelle loi de l'histoire – *il arrive* partout et tout le temps, sur tous les continents et à toutes les époques, que son iden-

tification à une autorité quelconque (une autorité aimée et redoutée à la fois) désigne un ennemi pour lequel elle l'autorise et que le meurtre y devienne acceptable. Ce qu'il importe de comprendre alors, ce n'est pas le principe d'une causalité générale, mais la multiplicité et la diversité des *événements* qui produisent un tel consentement. Il ne sont jamais réductibles à une « appartenance civilisationnelle ». Ce n'est jamais la civilisation qui « autorise » le meurtre, quand bien même « l'autorité » en question s'en réclamerait. Et ce n'est pas toujours au nom de leur appartenance à une identité de cet ordre que les victimes potentielles sont désignées. Ils ne procèdent d'aucun découpage naturel ou essentiel de l'humanité, mais toujours d'une culture qui trouve dans un accaparement particulier du surmoi ses agents, ses soutiens et ses moyens.

---

<sup>1</sup> Lucien Fèvre, « Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées », dans *Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, La renaissance du livre, 1930. Voir sur ce point, également, Jean-Marc Ferry, *De la civilisation, civilité, légalité, publicité*, éditions du Cerf, 2001.

<sup>2</sup> Au moment de citer le grand livre de Freud, nous nous heurtons comme tous ses lecteurs de langue française au problème que pose la traduction du concept de *Kultur*, présent dans son titre et récurrent dans toutes ses analyses. Nous privilégions la traduction de *Kultur* par civilisation pour deux raisons. D'abord, Freud lui-même souligne qu'il ne fait pas de différence entre *Kultur* et *Zivilisation* : « J'entends par culture humaine tout ce en quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus de ses conditions animales et ce en quoi elle se différencie de la vie des bêtes, et je méprise de séparer culture et civilisation » (*L'avenir d'une illusion*, trad. par Pierre Côtet, René Lainé et Johanna Stute-Cadiot, PUF, 1995, p. 6). Ensuite, la traduction de *Kultur* par civilisation fait mieux entendre la tension entre le processus général (devenir « civilisé ») et les réalisations particulières (les civilisations). Voir sur ce point de traduction particulièrement délicat (une différence intraduisible) l'article de Michel Espagne « *Bildung, Kultur,*

*Zivilisation* », dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Seuil, 2004, p. 195-204.

<sup>3</sup> Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduction inédite de Marc Crépon et Marc de Launay.

<sup>4</sup> Cf. *La sécurité humaine maintenant*, rapport de la commission sur la sécurité humaine, Presses de sciences-po, 2003.

<sup>5</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion*, trad. par Pierre Cotet, René Lainé et Johanna Stute-Cadiot, traduction modifiée, PUF, 1995, p. 12.

<sup>6</sup> Je souligne.

<sup>7</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, traduction modifiée, p. 13-14.

<sup>8</sup> Voir, sur ce point, Marc Crépon, *Altérités de l'Europe*, Galilée, 2006.

<sup>9</sup> Voir, par exemple, parmi les plus récents et les plus symptomatiques, Jean-François Mattei, *Le regard vide, essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Flammarion, 2008.

<sup>10</sup> Cf. Amartya Sen, *La démocratie des autres*, traduit de l'anglais par Monique Bégot, Payot-Rivages, 2006.

<sup>11</sup> Cf. *L'histoire et ses interprétations, entretiens autour de Arnold Toynbee*, sous la direction de Raymond Aron, Paris, La Haye, éditions Mouton and co, 1961.

<sup>12</sup> Voir, sur ces trois points, Marc Crépon, *L'imposture du choc des civilisations*, éditions Pleins Feux, 2002. Je laisse de côté ici un troisième problème qui est celui du schème du devenir. Il consiste dans le présupposé commun à la plupart des théories qui raisonnent en termes de « civilisations », à savoir la hantise du déclin de l'une ou l'autre d'entre elles – en l'occurrence, le plus souvent, « le déclin de l'Occident ». Il suppose que toutes les civilisations passent, au cours de leur histoire, par les mêmes phases : des conflits, un apogée, puis la chute et la désintégration.

<sup>13</sup> Cf. *L'histoire et ses interprétations, entretiens autour de Arnold Toynbee*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>14</sup> Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduction inédite de Marc Crépon et Marc de Launay.

**CULTURAL WORLDS/CULTURE WARS:  
CONTEMPORARY AMERICAN MUSLIM  
PERSPECTIVES ON THE ROLE OF CULTURE**

*Marcia HERMANSEN\**

This article explores the contradictions embedded in formations such as the “clash” or “dialogue” of “civilizations” by considering recent positions of American Muslim intellectuals on the interaction of religion and culture. These diverse perspectives will serve to illustrate:

- a) the complexities inherent within a specific religious tradition
- b) the fact that while religion has a role in shaping civilization/culture, this role is contested and at times conflictual
- c) that religious debates about the proper extent of engagement with “culture” or “the world/dunya” have taken similar forms among Christians and Muslims throughout history and at present
- d) that modernity does, however, modify the actors, terms, and content of these debates about culture—ultimately pushing them towards more plural and global perspectives rather than essential and unitary conclusions.

The formulation of the late Samuel Huntington that embedded values and contrasting worldviews will inculcate intractably clashing attitudes and ultimately provoke conflicts on a global scale is reminiscent of the essentialist understandings of culture that characterized much of the earlier “culture and personality”

---

\* Université Loyola, Chicago

literature. Such works share a concern with the impact of ingrained cultural and especially religious values on collective mentality and behavior. Huntington proposed that modernity would exacerbate rather than mitigate conflict across larger blocks of world cultures that share civilizational/religio-philosophical roots and that these blocks would eventually supplant nation states as primary actors on the geo-political scene.

Anthropological studies in earlier decades also addressed the topic of cultural patterns, for example, the classic *Islam Observed*<sup>1</sup> of Clifford Geertz, the well-known anthropologist whose fieldwork sites included Morocco. In this work Geertz contrasted traditional patterns of Muslim culture in the widely divergent contexts of Morocco and Indonesia. He grounded the broad aesthetics and social imaginaries of being Muslim in two divergent root paradigms expressed symbolically in the lives of two respective founding saints of Morocco and Indonesia, Sidi Lahsen Lyusi and Sunan Kalidjaga<sup>2</sup>, arguing that these illustrated inherently distinct ways of being Muslim. Geertz argued that with modernity, global Islamic resurgence was attempting to impose what he termed “scripturalism” as a normative and ultimately monolithic way of being Muslim at the expense of earlier cultural specificities.<sup>3</sup>

I intend to explore American Muslim perspectives on the interaction of religion and culture. In order to set the context for this, I will initially draw on some commonalities between Islamic and Christian religious responses to culture, using heuristically the ideal types posited by American theologian, Richard H. Niebuhr in his classic work, *Christ and Culture*<sup>4</sup> Islam and Christianity are the largest of the world’s religions. As religions that make “universal” claims and appeal to individuals wherever they are found, and as religions with expansionist and imperial pasts that span vast regions and continents—the question of cultural elements in intersection

with faith has engaged both Christian and Muslim thinkers over sustained periods. At present these debates have taken on new and urgent forms, engaging both inter religious and intra-religious diversity.

The term “culture” as used in this paper is a relatively recent concept, and was not used in early scriptures, Christian or Islamic. Their closest equivalent might be the idea of the “world”. The “world” was what needed to be overcome or rejected in favor of allegiance to transcendent or unconditioned reality. This term for the world in this sense in the Arabic language is “dunya”—literally the lower realm—as opposed to the more neutral term “alam”—a world as a broad domain or even universe, rather like the Greek “cosmos”.

In the revealed or Abrahamic religious traditions in which God calls on humanity to witness to divine ultimate authority, the potentially seductive or corrupting influence of the world has often been perceived as a threat or distraction from faith. The motif of Abraham’s breaking the idols of his father could be interpreted as a condemnation of negative or false tradition or culture—those beliefs and practices which the Qur’an disparages as the myths of the ancestors (*asatir al-awwalin*) that have been subsequently superseded by corrective revelation.

In the case of Christianity, Jesus’ call to follow him trumps worldly affairs and allegiances, including those to family. While Jesus’ permission to render Caesar his due might represent a way to justify political quietism or enable a sense of citizenship that remains neutral on issues of religious commitment – it is far from a whole hearted embrace of the worldly or cultural realm. Paul in a letter to the Corinthians contrasted the wisdom of God to “the wisdom of the world”<sup>5</sup> a distinction that continues to be reprised until the present among some Christian thinkers.

The term “culture” has many definitions and connotations, academic and popular. Most relevant for us is its most general meaning of what people, usually a particular ethnic, local, or interest group, do. In this sense we may think of the expressions “foreign cultures”, “popular culture”, “the dominant culture” or “youth culture”. A second use of culture that developed in Europe during the 18<sup>th</sup> and early 19<sup>th</sup> centuries is more evaluative as in “high culture”, or being “cultured”.

### **Niebuhr’s Christ and Culture**

In 1949 the American Protestant theologian, H. Richard Niebuhr, gave a series of lectures that were published in the early 1950s as the book *Christ and Culture*. His bold title was understood by readers to stand for “Christianity” in terms of the institutional and personal elements of the Christian religion, and probably the closest parallel title for today’s Muslims would be a title such as “Islam and Culture”.

While Niebuhr’s analysis has certainly been challenged and adjusted since that time, the work and its categories remain studied and influential and a commemorative edition marking the 50<sup>th</sup> year since its publication was issued in 2001.<sup>6</sup>

Some have seen Niebuhr’s work as a modern manifesto that names, in order to oppose, a trend in American post-World War II mainstream Christianity in which the church was perceived as increasingly collapsing into the regular institutional and cultural life of the society. This was viewed as a capitulation to culture in which Christianity would ultimately lose its capacity to critique, correct, or to hold up a mirror to reflect the culture’s dissonance from Jesus’ original call. At the same time we note a post-war confidence in the ability to shape modern America in Christian terms or at least to maintain a synthesis and co-existence of the two terms. Secularist,

evangelical, and immigrant realities as well as later post-modern critique of essential notions and broad categories are largely absent from Niebuhr's study.

In his analysis Niebuhr employed the insights of sociologist Max Weber to delineate five ideal types of responses to culture, primarily among the contemporary churches, but also with reference to tendencies in classical Christian thought.

As the two extreme types represented by an exclusive focus on either Christianity or culture – he posited “Christ in culture” and “Christ against culture” – in other words, the attitudes of either the Christian church's assimilation to or rejection of culture. Niebuhr then designated his three mediating types as “the church of the middle.” The first middle type, “Christ above culture”, represents a synthesis of culture with religion in which faith and practice informs and shapes culture. What is good in culture needs to be properly ordered and completed by Christianity.

The “Christ and culture in paradox” type finds less continuity between culture and the Christian life. It maintains a critical distance from culture, and yet sees it as potentially useful if kept within appropriate bounds.

Niebuhr's final mediating type, “Christ transforming culture” is said to reflect his personal inclination. This type sees culture as raw material that can be positively shaped according to the Christian vision.

## **Islam and Culture**

My focus here, however, is to present some of the diverse views of contemporary American Muslim scholars on the complex issue of the ideal position of Islam and Muslims in relation to culture. Therefore, having briefly introduced the broad categories used by

Niebuhr to think about the problematic of the relationship of Christianity to culture, I would now like to use some of these categories. Initially they will help explicate how Muslim tradition has historically conceptualized the interaction of Islam with culture, and subsequently they may illuminate certain responses on the part of American Muslim intellectuals who are grappling with some of the same issues as Niebuhr.

In providing some historical examples of classical Muslim perspectives about religion in interaction with culture, I need to be brief and cursory because Muslims scholars have thought and written about this topic profusely and in many diverse contexts. It would therefore require a book, rather than a paper, to do justice to the richness and profundity of their debates.

### **Classical expressions**

Islam in its historical and institutional form, emerged in 7<sup>th</sup> century Arabia. Of course for Muslims the essence of Islam is the eternal and existential relation of the universe and humanity to the Creator God. The following three examples illustrate Islam encountering and evaluating culture from the early and classical periods.

The first example is the early Islamic negative valuation of non-Islamic culture is represented by the term “jahiliyya” meaning the Age of Ignorance. The culture of the Jahiliyya Arab tribes before the coming of the revelation was considered to be rough, quarrelsome and ignorant. In the mid-20<sup>th</sup> century the term “jahiliyya” re-emerged in the writings of Islamists such as Sayyid Qutb (d. 1966) and Abu'l A'la Maududi (d. 1978) who condemned what they perceived as a new ignorant age, defined by the West or by modernity in secular terms that were challenging and changing the face and tastes of Muslim societies and needed to be resisted by a return to faith and an Islamization of social and political

institutions. In this model, Islam and its corresponding social and political sphere conceived of as an ideal total system or a complete way of life is set off against a negative non-Islamic alternative.

A second example involves cultural Islamization and the approaches of scholars and jurists theorizing the experience of Muslims expanding to rule new populations with their indigenous cultures and religions.

As Islamic empires expanded to stretch from Morocco to South East Asia and from Southern Europe to Africa, another dimension of the interplay of Islam and culture was embodied through the phenomenon of “cultural” Islamization – the gradual assimilation of largely non-Arab pre-Islamic cultural practices, institutions, and tastes to be more in conformity with the teachings and practices of the Islamic religion, including the rule of Islamic law (*shari’a*). Muslim intellectuals and legal experts from the ages of the classical Muslim empires until today, say – for more than a thousand years; have continued to discuss the relationship between Islam and culture.

Many Muslim thinkers, among them Shah Wali Allah of Delhi, an 18<sup>th</sup> century figure, have struggled with the conceptual tension between the universal and total claims of Islam as the final and complete revelation and the legitimacy and persistence of particular historical and cultural articulations of previous religions, including the role of pre-Islamic practices. The Islamic theology of progressive revelation or supercessionism, placed Adam as the first Prophet to receive divine guidance, therefore symbolically or theologically a certain recognition was given to all human cultural expressions that were compatible with Islamic norms or at least neutral. In the case of perceived conflict, processes of deliberate distortion or misguidance on the part of leaders, or historical

slippage and deterioration of the authentic guidance were invoked as causal factors.

Islam itself was not considered immune to these processes and hence terms drawn from the earliest Muslims scriptures were applied to corrective processes such as “*islah*” (reform or correction), “*tajdid*” (renewal) and “*ihya*” (revival). In these cases it was not “Islam” itself that was conceived of as being compromised but rather the “*din*”, the sciences of religion or even the *umma*, the Muslim community. In fact, such theological perceptions indicated that classical Muslim thinkers primarily conceived of Islam in an “above culture” relation.

Other Muslim thinkers, particularly in the realm of legal theory, have debated the extent to which apparently sound or neutral pre-existing cultural institutions and practices should be continued or adapted in Islamic societies.

In the realm of law, the Muslim jurists use the terms ‘*ada* (custom) and ‘*urf* (good and acknowledged practice) to indicate that culture, even non-Muslim cultural practices, could be compatible with Islamic norms, even if they were not directly mandated by its codes.

Their Qur’anic proof text for this was taken from verse 7:199:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴿١٩٩﴾

“Accept [from people] what comes naturally [for them]. Command what is customarily [good]. And turn away from the ignorant [without responding in kind].”<sup>7</sup>

Legal scholars coined the legal maxim that “cultural usage shall have the weight of law” and followed the principle that fair judgments must take into account the particular cultural realities under which diverse Muslims lived.

The early Hanafi scholar, Abu Yusuf, and the Medieval Maliki jurist, al-Qarifi are examples of legal scholars who recognized good, local *cultural* norms as falling under the rubric of the *sunna*, broadening the concept from specific precedents established by the Prophet Muhammad.<sup>8</sup>

These classical Islamic jurists were positive toward culture while maintaining the transcendent and shaping role accorded to religion, largely compatible with the category, “Islam above culture”.

The third example, involves the concept of bid’a, and the status of cultural products and expressions such as music and popular celebrations in Muslim cultures. We find among classical Muslim thinkers attitudes that sought to more strictly delimit the bounds of the culturally acceptable. This was associated with a religious concept – “bid’a”. Bid’a connotes the idea of innovation in a negative sense, a heretical innovation in doctrine or practice, that attempts to interpolate something that is either culturally alien or newly concocted into Islamic belief or practice. On this ground a number of cultural practices and even arts and music, totally or in part, were deemed beyond the pale of Islamic legitimacy and condemned.

A case illustrating this tension might be the use of music by certain Indian Sufis, the Chishtis, in their rituals. Sufism is the mystical interpretation of the Islamic religion and historically its practices and institutions were very wide spread and influential, particularly in areas of the world such as South Asia and Africa where they interfaced well with pre-existing local cultures and religious attitudes and practices. Some scholars credit Sufism with enabling the spread of Islam due to its friendliness to local languages and practices, and its colorful and embodied nature that engaged and absorbed local and folk traditions. This is somewhat reminiscent of certain explanations for the success of Catholic Christianity in Latin

America or Africa due to its ability to interface with local practice through elements such as the cult of the local saints and the Catholic church's more elaborate and colorful ritual practices.

Still many Muslim religious scholars, classically and today, condemn Sufism as unIslamic and practices such as listening to devotional music as "bid'a". Recently Wahhabism and its global manifestations have been particularly hostile to Sufism and to cultural artifacts and expressions generally.

In fact, debates about the permissibility of forms and genres of music and art mark Islamic religious debates about culture from very early times until the present, indicating another aspect of how the "cultural" world may be construed as variously alien, frivolous, hostile or seductive in certain interpretations of religion.

20<sup>th</sup> century examples of tensions between the religious realm and the cultural one abound, perhaps more prominently in the case of Muslims, who were confronted not only by modernity but by a modernity often defined in culturally alien terms.

A recent case is that in the aftermath of the Islamic revolution in Iran of 1979, all music was initially banned, then some revolutionary marches were permitted, and eventually Persian classical music was deemed acceptable by the government and even promoted.

Today in global Muslim youth cultures the desire to Islamicize the cultural realm according to more strict interpretations of legal norms leads to the revival of forms of music such as nashid, (chants in a non-instrumental male voice), perhaps with some drum accompaniment. There is even a genre of Islamic rapmusic delineated by the content of the lyrics and the absence of instrumentation.

You may be wondering which Muslim groups could represent the

“Islam in culture” type. Perhaps certain Muslim modernists or liberals could be given this designation by some other Muslims who feel they have accommodated too much to modern sensibilities in their rejection of tradition, for example, by their criticizing rulings and interpretations which may appear gender inegalitarian by modern standards. There is also the contemporary designation “cultural” Muslim, that could be applied pejoratively to an individual who is little interested in the faith and practice of Islam but embraces Muslim ethnic identifications.

### **Contemporary American debates on Islam and Culture**

In highlighting the debate over the proper relationship of “Islam” to culture among American Muslims, let me initially set out two special concerns that make their interventions especially salient.

The first is the minority status in the broader American population either in terms of their race/ethnicity, their religion as Muslims, or both in combination

The second is a prevailing sense of needing to “resist” some elements of a “dominant” culture, generalizable of that of white Anglo-Saxons, or post-religious Americans. In the case of African-American Muslims, we also find since the 1980s or so a need to resist some aspects of the culture of immigrant Muslims who seek to impose their version of Islam on Blackamericans.<sup>9</sup>

One way of sorting American Muslim responses to how Islam should approach the question of culture, then, is according to ethnicity. How would Niebuhr’s categories look to Muslims today, especially in America? The two extreme reactions represented by the cultural rejectionists (Islam against culture) and the total assimilationists (Islam of culture) are *also* familiar to Muslims, both in the US and in the traditional Muslim homelands. I recall a lecture given by the Egyptian American Muslim leader and activist, Dr.

Maher Hathout that I heard some years ago.

In it Dr. Hathout described three types of American Muslims; the assimilationists—the rejectionists—and the contributors. To illustrate the assimilationist attitude Dr. Hathout described a Muslim who introduced himself as “Muhammad” but “Just call me ‘Moe’”. Rejectionists were those Muslims who had convinced themselves that their presence in the US was under duress and that they should in so far as possible avoid interaction with the broader society—trying to stay at home with the doors closed and the shades pulled down, or as we say – to be “ghettoized” or isolationist Muslims. The final group were the “contributor” Muslims. Another immigrant Muslim scholar, Professor Sulayman Nyang, originally from Gambia, formulated a similar typology of American Muslim responses that he conveyed in popular talks and articles according to an animal metaphor of grasshoppers, oysters, and owls who represented secular humanists, social isolationists, and moderates.<sup>10</sup> Of course for both Hathout and Nyang the “contributors” were the “good” or “moderate” Muslims who tried to take the best from multiple cultural worlds and to constructively participate

I emphasize *multiple* cultural worlds—because for the Muslim immigrant, not only is there the realm of non-religiously marked or secular American culture, but there are multiple other realms of American culture religiously and ethnically marked, as well as the individual Muslim’s own ethnic background that is intertwined with specific Islamic understandings and practices

Among Muslims in America, I have already indicated how Neibuhr’s types of religion “against culture” and religion “of culture” are well represented. I would now like to cite a few examples that might illustrate the mediating categories of “above culture” “in a paradoxical relationship with culture” and “transforming culture” among U. S. Muslims.

Dr. Umar Faruq Abdullah of the Chicago's Nawawi Foundation, a Euro-American Muslim and scholar of Islamic law, works with other American Muslim scholars to refine an interpretation of Islam that is both authentic and able to be rooted in the American experience. In a long position paper, "The Cultural Imperative" available on the Nawawi Foundation's website which I drew on for some of the previous references to the Islamic legal tradition Abdullah writes:

"In history, Islam showed itself to be culturally friendly and, in that regard, has been likened to a crystal clear river. Its waters (Islam) are pure, sweet, and life-giving but-having no color of their own-reflect the bedrock (indigenous culture) over which they flow." In China, Islam looked Chinese; in Mali, it looked African."<sup>11</sup>

This epitomizes the type "Islam above culture" as in the metaphor of the water flowing over the bedrock. I note, however, that this process is not entirely trickle down or one of Islam shaping culture from above, but rather is framed more along the line of Muslim practice receiving positive content from what already exists in a culture. Theologically, everything is already under the purview of Islam, thus for Muslim thinkers who accent this sense of the inherent goodness in the world and its cultures and potentially good universal human nature "la qad khalaqna al-insana fi ahsani ttaqwim" (95:4). Thus a sense of "Islam in culture" may emerge in a dialogical or interactive rather than a "completely above" position.

A more strongly marked sense of "Islam *above* culture" may be represented by the attitude of American Muslim "perennialists" and "traditionalists" such as the Iranian American scholar, Seyyed Hossein Nasr, for whom the main foe of all traditional religions is "modernity" and the secular worldview. An additional example

could be the popular Hamza Yusuf Hanson of California's Zaytuna Institute. Muslim traditionalism strongly opposes modern secular education and 1995 tape features Hanson lecturing on, "Lambs to the Slaughter: Our Children and Modern Education". In other words, modern, secular humanistic education will destroy Muslim children's faith and confidence in their religion. At the same time, post 9/11 Hanson clearly argues for the "indigenization of Islam in America" such that Islam would no longer be an imported religion. Indigenous or indigenized Muslims could thus watch the Super Bowl, participate in Thanksgiving, and so on.<sup>12</sup>

"Islam above culture" in its traditionalist form does allow for religious pluralism and acknowledges that some good elements exist in cultures, Islamic or non-Muslim, but also it may also simultaneously adopt a paradoxical or even "against culture" position to secular or materialistic norms.

Both Christian fundamentalism and its Islamic parallel, Islamism, were not prominent at the time when Neibuhr formulated his categories. It could be argued that fundamentalisms with political agendas problematize these ideal type categories by fitting both the "religion against culture" and "religion of culture" types—while aspiring to also "transform culture". If such movements could succeed in defining the culture, as in the implementation of a totalizing Islamic state—they might accept to be considered either "of" or "above culture", but at the same time they will be inherently stand "against" cultural forms considered to be secular or non-Islamic.

The seminal American Muslim exponent of such a perspective was Isma'il al-Faruqi (d. 1986), who in a position paper on "Islam as Culture and Civilization" articulated that (in any context) Islam must be the guiding value inspiring unquestionable conviction and thereby making a metacultural claim to arbitrate truth, goodness,

and beauty. While Islam could tolerate local, provincial customs ('ada) in subservient roles, this in no way implied any concessions to cultural relativism.<sup>13</sup> By implication, this position would also negate the idea of humanistic, universal norms of truth, beauty or goodness, by which Islamic values could ultimately be validated or assessed.<sup>14</sup>

In this regard Faruqi's position contrasts with those of some liberal thinkers of Muslim immigrant background Abdullahi Naim and Khaled Abou el-Fadl, who uphold universal norms for human rights legislation and ethical reasoning rather than a specificity of Islamic values as innately superior.<sup>15</sup>

In contemporary Muslim American thought in the Islamist vein, I would like to cite the example of a position paper prepared at by the International Institute of Islamic Thought, a Washington DC based think tank. The authors call for:

“a critical and objective reassessment of the Muslim cultural and intellectual heritage of the past to *sift out the wheat* from the chaff.”

and further state that:

The objective is to develop a valid methodology that will enable the reconstruction of the modern Muslim mind along lines that will ensure the recovery of its originality and creative potential. Given the premises of the venture, a distinct Islamic vision will crystallize and this, in turn, will generate a fresh civilizational impulse in our own time.<sup>16</sup>

I call this example the “metaphor of the sieve” in which Islam is conceived of as a fixed structure or grid that can be applied to sift out culture. This formulation could give us an example of “religion and culture in paradox”, or perhaps “religion above culture” and “against culture” as well.

Among certain Islamist inspired thinkers we therefore observe hostility to culture and an attempt to “correct” or “sift” it. For example, we find this in what Arab American Anthropologist, Nadine Naber, calls the “Islam first” attitude currently prevalent among American Muslim youth.<sup>17</sup> “Islam First” is characterized by an individual’s defining identity in terms of “true or pure Islamic practice” which allows a critique or rejection of culture at large as well as of specific Muslim ethnic cultures such as those such as those of immigrant Muslim parents, whose practices may be grounded in specific ethnic or local interpretations rather than universal shari’a norms.

Finally we reach the type of “transforming culture”. Niebuhr liked this type best and perhaps Dr. Hathout’s “contributor Muslim” could represent this ideal, for after all the aspiration to transform an entire culture not only seems to imply a majority status but also demonstrates a lack of recognition of cultural pluralism.

Among American Muslims who aspire to transform culture might be the progressives who emerged, especially in the United States and South Africa post 9/11. Progressive Muslims advocate an activism that would go beyond the liberal attitudes and secularizing values espoused by certain Muslim elites, and call for a recovery and implementation of the social justice inherent in the Qur’anic injunctions and the prophetic example. Their advocacy of gender justice and mosque state separation may not appeal to more traditional or conservative “above culture” or “against culture” Muslim groups, while the progressive Muslims also embrace “cultural” elements such as art and music produced under Islamic inspiration rather than a rejecting non-legalistic forms of religious expression.

And what of African-American Muslims and their perceptions of the relation of Islam to culture, for after all, as many as 40% of

American Muslims represent this community. The revival of African American Islam in the early 20<sup>th</sup> century by black identity movements signals the role of Islam in American blacks' placement of religion "against" the oppressive majority culture in which they lived. As African American Muslim movements developed, the Islamic teachings of Elijah Muhammad enabled his community to articulate and implement a new set of values that also inculcated many norms of success as embodied in white middle class American culture.<sup>18</sup> This could symbolize Islam as a bridge to "above culture" and even "in culture values" represented by the recent election of African American Muslims such as Keith Ellison to Congress. At the same time distinctive experience of African American Muslim experience requires that they remain able to resist and critique Islam represented exclusively in ethnic cultural terms of immigrant Muslims, as Sherman Jackson assesses:

They are both repelled by the American experience, by virtue of their history as a marginalized minority, and attracted to it, by the virtue of their connection to a uniquely rich Afro-American historical and cultural tradition. Their search for a bona fide Muslim identity is still in its exploratory stage. To this point, however, the record of successive turns and turnabouts has proved one thing if nothing else: Whatever this Afro-American-Muslim identity turns out to be as a final product, if it is to be life-affirming as opposed to a paralyzing agent, it will have to embrace, however discriminately, rather than ignore the reality and history of African-Americans, just as effectively as it fortifies for them the boundaries between Islam and non-Islam.

"In a real sense, the future of Islam in America will depend not on whether Muslims can arrive at an understanding of scripture and tradition that allows for home-mortgages or inheritance between Muslims and non-Muslims, but on whether that understanding will

liberate the Muslim cultural imagination and allow it come into its own, here in America for the fact is – and every honest Muslim knows it – that one can live with a lot of broken rules of *shari'ah*. But what repentance can there be from a broken soul or psyche? And how can the latter be avoided if the world outside the *masjid* reflect nothing of the Muslim's thoughts and creative spirit?"<sup>19</sup>

African-American Imam Zaid Shakir in his writings on culture emphasizes the need for Muslims in America to interact with Western culture so as to make Islam relevant. He cites the example of the 14<sup>th</sup> century traveler, Ibn Battuta, as a Muslim “global” citizen who participated in a transregional Muslim culture.<sup>20</sup>

## **Conclusion**

To summarize, within the Muslim community in the contemporary United States, debates about Islam and culture continue long standing intra-Muslim conversations and sort out rather well according to the types proposed by Neibuhr in the 1950s. This confirms the common ground of these two faiths, Christianity and Islam, that share a prophetic legacy—and are each cautious and selective rather than succumbing to a total embrace of mass culture or mainstream perceptions and agendas.

This also demonstrates the underlying conceptual tension in the “clash of civilizations” thesis that was pointed out in the initial circular for the conference on which this volume is based, in that no religion or civilization is monolithic. Dialogue across religions, cultures, or civilizations may certainly be productive, but the fact that the participants in such dialogues are themselves actors with varying social locations, theologies, or ideologies makes such dialogues provisional and contextualized rather than definitive and conclusive.

It may be that the clash of civilization arose from the concept of

“culture war”. Where then, are the culture wars? In the American context these have been associated with internal political disagreements of great intensity based on an alignment of conflicting positions that cluster around the polarities; right vs. left, orthodox/progressive vs. conservative/liberal. However, since the 1980s Islam has joined other hot button issues such as abortion, gay rights, and censorship, as a politically polarizing item among the American public. In our time Islamophobia has been used as a strategy for trying to garner mass support for political candidates or government agendas.<sup>21</sup>

Clearly acute concerns and diverse positions on issues such as pluralism, secularism in the public sphere, religion and the state, and gender are shared by Christians and Muslims in varied contexts today whether they live as minorities and majorities, in the Americas and Europe or in the traditional Muslim world. Categories that map the interplay of religion and culture help us to understand the thrust of intellectual and political movements within our respective traditions. Whether these interpretations of our cultural worlds will be gathered in cooperation or marshaled for division remains to be seen.

---

<sup>1</sup> Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven: Yale University Press, 1968).

<sup>2</sup> *Ibid*, 25-35.

<sup>3</sup> *Ibid*, passim.

<sup>4</sup> H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, (San Francisco: Harper, 2001) originally published in 1951.

<sup>5</sup> 1 Corinthians 1.19-25.

<sup>6</sup> H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*.

<sup>7</sup> *Ibid*, Qur'an 7:199. Muhammad Asad translates this verse as: “Make due allowance for man’s nature, and enjoin the doing of what is right; and leave alone

all those who choose to remain ignorant.”

<sup>8</sup> Certain of these legal maxims and concepts are discussed in Umar Faruq Abd-Allah, “The Cultural Imperative” [www.nawawi.org/downloads/artical3.pdf](http://www.nawawi.org/downloads/artical3.pdf) Viewed Oct. 6, 2008. Sherman Jackson incorporates similar argumentation in his work, *Islam and the Blackamerican: Looking Toward a Third Resurrection*. (New York: Oxford, 2005).

<sup>9</sup> This is discussed by Sherman Jackson, *Ibid*.

<sup>10</sup> This is described by Jane I. Smith, “Does Islam Encourage Pluralism: American Muslims Engage the Debate” 165-180 in *Muslims in the United States: Identity, Influence, and Innovation*, ed. Philippa Strum (Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2005) 166.

<sup>11</sup> Umar Faruq Abd-Allah, “The Cultural Imperative”.

<sup>12</sup> Hamza Yusuf Hanson, transcript of Religion and Foreign Policy Conference Call, Sept. 11, 2007.

[http://www.cfr.org/publication/14289/religion\\_and\\_foreign\\_policy\\_conference\\_call\\_with\\_hamza\\_yusuf.html?breadcrumb=%2Fbios%2Fbio%3Fid%3D25%26page%3D2](http://www.cfr.org/publication/14289/religion_and_foreign_policy_conference_call_with_hamza_yusuf.html?breadcrumb=%2Fbios%2Fbio%3Fid%3D25%26page%3D2) Accessed Oct. 2, 2008.

<sup>13</sup> Isma’il al-Faruqi, “Not Relativism” in *Islam and Culture* (Kuala Lumpur: ABIM, 1980), 1 ff. Available on line as “Islam as Culture and Civilization”

<sup>14</sup> This placing al-Faruqi at odds with both Khaled Abou al-Fadl and Sherman Jackson. See for example, Sherman Jackson, “Islam(s) East and West: Pluralism between no-frills and designer fundamentalism” in Mary Dudziak (ed.) *September 11 in History: A Watershed Moment* (Durham: Duke University Press, 2003), 112-135. 112 ff.

<sup>15</sup> Abdullahi Naim, *The Future of Shari’a* and Khaled Abou El-Fadl in Mary Dudziak (ed.) *September 11 in History: A Watershed Moment* (Durham: Duke University Press, 2003).

<sup>16</sup> Mona Abu al-Fadl

[http://www.muslimwomenstudies.com/cultural\\_imperative.htm](http://www.muslimwomenstudies.com/cultural_imperative.htm) Viewed March 12, 2006.

<sup>17</sup> Nadine Naber, “Muslim First-Arab Second” in *Muslim World* 95 (Oct. 2005): 479.

<sup>18</sup> Sherman Jackson, *Islam and the Blackamerican*.

<sup>19</sup> Sherman Jackson, "Muslims, Islamic Law and Public Policy in the United States" at SunniPath The Online Islamic Academy, posted July 03, 2005. [http://qa.sunnipath.com/issue\\_view.asp?id=2625](http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?id=2625), Viewed Oct. 6, 2008.

<sup>20</sup> Zaid Shakir, "Islam and the Question of Nationalism" in *Scattered Pictures: Reflections of an American Muslim* (Hayward, CA: Zaytuna Institute, 2005), 51, 60.

<sup>21</sup> A recent example being the mass distribution of the alarmist, anti-Muslim DVD, "Obsession" in key swing-states during the 2008 presidential election.



## EUROPE / MOYEN-ORIENT

*Moustapha SAFOUAN\**

On se rappelle la phrase proclamée par le poète britannique Kipling : « l'Est est l'Est, l'Ouest est l'Ouest, ils ne se rencontreront jamais ». Cette proclamation a pour elle l'évidence de la tautologie, mais elle ne résiste pas à l'épreuve des faits, du moins si on entend par l'Est cette région sans doute la plus tourmentée et la plus fabuleuse de la Terre qu'est le Moyen-Orient, et par l'Ouest l'Europe gréco-romaine, puis chrétienne. Ces deux parties du monde n'ont jamais cessé de se rencontrer sur tous les plans, culturel, économique et militaire. À telle enseigne qu'on peut dire que leur histoire est celle de leurs relations réciproques. Une différence importante existe cependant. Elle concerne la nature du pouvoir politique.

L'Etat a fait son apparition à l'orée de l'histoire dans les grandes vallées du Moyen-Orient, en Egypte et en Mésopotamie. De toutes les institutions humaines, l'Etat se distingue par ceci : le droit de l'utilisation de la violence pour imposer ses lois. Ce droit appelle une légitimation. Il y a une théorie assez répandue, destinée à expliquer la nécessité de la création de l'Etat et, du coup, à fournir cette légitimation. Selon cette théorie, la vie dans une vallée comme celle du Nil dépend entièrement de l'eau et de la terre irriguée. Laissés à eux-mêmes, les habitants d'une telle vallée s'engageraient dans une lutte à mort afin d'obtenir, chacun, ce à quoi il estimerait avoir droit comme eau et comme terre. Afin d'éviter la guerre perpétuelle, ils ont préféré choisir un terme tiers – appelons-le le « prince » pour

---

\* Psychanaliste, Paris

nous servir de l'expression de Machiavel qui convient ici – à qui ils ont confié la décision relative à la distribution des parts et le droit de faire recours à la violence afin d'imposer ses décisions.

Cette théorie est assez fictive. On l'attribue à Hobbes qui en a préparé le terrain avec son dictum : « l'homme est un loup pour l'homme ». On trouve une allusion qui va dans le même sens, dans un article des *Institutes* de Justinien, qui stipule que le peuple, par un acte irrévocable, a concédé sa souveraineté à l'Empereur. Or, le fait est que l'idée de la souveraineté du peuple n'a jamais existé au Moyen-Orient. Le mot même dont nous nous servons en arabe pour traduire « peuple », le mot *sha'b*, n'a jamais existé avec un sens politique qui nous autorise à parler de souveraineté populaire, avant l'introduction des concepts occidentaux. Il n'en reste pas moins que la notion du tiers, mise en avant par cette théorie, n'est pas entièrement fautive ; nous pouvons même la considérer comme l'image caricaturale de quelque chose de vrai. Je m'explique.

Loin de considérer le langage comme une simple expression de la pensée, je souscris à la conception dont je peux faire remonter la paternité à Saussure, selon laquelle le langage conditionne la pensée : il n'y a pas de pensée sans langage. Seulement ce langage qui fait naître ce qui s'appelle penser, ne nous dit pas comment conduire notre vie. Toute communauté humaine doit inventer sa vie à coup de croyances mythico-religieuses. La croyance, dirais-je, est la forme élémentaire du rapport au langage. Or, dans un ouvrage sur quelques caractéristiques des croyances, le logicien anglais connu pour ses diagrammes, John Venn, remarque qu'aucune croyance commune n'existe, sur laquelle se fonderait une unité de la religion comparable à celle de la science. C'est pourquoi, ajoute-t-il, nous avons créé la logique. En somme, la logique serait, selon lui, une méthode destinée à cantonner la question de la vérité dans certaines bornes, de façon à la rendre traitable – quitte à n'attraper aucune

vérité particulière, peut-on ajouter. Nous devons à Dante une remarque comparable, lorsqu'il souligne la difficulté, sinon l'impossibilité, d'établir un accord commun en matière de croyance. Dans son livre sur l'éloquence vernaculaire, il note que les divergences d'opinion et de manière de penser entre les êtres humains sont telles qu'on croirait que chaque individu constitue à lui seul une espèce à part. D'où la nécessité du langage comme lieu où les idées peuvent s'extérioriser et se débattre. Face à cette insistance sur les divergences, les anthropologues de la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle ont dégagé l'existence d'une loi universelle qui, sans être fondée sur un quelconque accord, est constitutive de l'ordre humain comme ordre de la culture, par opposition à celui de la nature.

Morgan, le premier, s'est penché sur l'étude systématique des « lois du mariage », expression qui met en relief le contraste entre les sociétés humaines où la reproduction sexuelle est soumise à des lois parfois très complexes et assez astreignantes, et les espèces animales où cette reproduction est soumise à la seule loi de la copulation. Couronnant les études inaugurées par Morgan, Lévi-Strauss a défini le mariage comme un échange, définition qui lui a permis de donner leur formulation mathématique aux « structures élémentaires de la parenté ». Dans cette perspective, la loi de la prohibition de l'inceste devient la conséquence d'une loi plus fondamentale, celle de l'échange qui, seule, résout les tensions mortifères qui surgissent dans les relations duelles. Par là, elle jette la base d'une vie pacifique entre les sociétés humaines, au lieu de la guerre perpétuelle. La solidité aussi bien que la fécondité de cette conception ne sont pas en cause. Mais elle ne prend pas en considération un fait non moins universel que la prohibition de l'inceste, celui de la sexualité infantile. Envisagée sous cet angle cette conception, si elle répond aux faits au niveau de ce qu'un auteur a appelé « les lois de la cité », n'explique rien au niveau des « lois de la maison ». Il n'y a rien dans l'échange qui interdise un régime d'éducation qui laisse les

enfants libres de se masturber comme bon leur semble, et qui n'interdit pas aux parents de prendre leurs rejetons dans leurs lits pour les initier aux charmes et aux mystères de la sexualité adulte. Or, on voit bien qu'une génération élevée selon un tel régime laissera les enfants à jamais assujettis à la seule loi du caprice des autres, auxquels ils empruntent jusqu'aux vocables avec lesquels ils parlent, et à leur volonté de jouissance. En d'autres mots, une telle génération ne connaîtra pas ce qui s'appelle un sujet parlant, au sens d'un sujet qui a son mot à dire concernant ce qu'il veut et ce qu'il ne veut pas, et concernant l'orientation de son destin. À l'envisager sous cet angle, la loi de la prohibition de l'inceste doit être considérée plutôt comme une loi de la parole.

Il y a d'autres lois de la parole. Telle l'interdiction du mensonge. Il est de la nature de la parole de se référer à la vérité. Car même le mensonge renvoie à la vérité qu'il dénie. D'ailleurs le menteur ne peut soutenir son mensonge qu'en croyant que l'autre va croire que ce qu'il dit est vrai. L'interdiction du mensonge est en somme une invite à se conformer à la nature de la parole, à ne pas la trahir. Il en est de même de l'obligation de répondre au don. Car l'échange n'est pas le troc. Il comporte le passage du temps. Du coup, le don constitue un acte de crédit par où le donateur constitue le donataire comme responsable et engage sa parole. Encore une fois, la perspective de la vérité entre en jeu. Cette fois, celle de la promesse.

Or, aucun individu ne saurait prétendre être l'auteur de ces lois, quel que soit son rang dans la hiérarchie sociale, puisque la parole elle-même n'a de crédit que de s'y référer. Ces lois appellent, au titre d'auteur, un tiers qui n'est aucun semblable. Nous touchons ici au mécanisme de ce que Lichtenberg appelle la « ventriloquie transcendante », celle qui « consiste à faire croire aux gens qu'une chose qui a été dite sur terre, descend du ciel ». Le ciel nous renvoie ici à l'ordre du divin. Mais ce divin ne se distingue pas de tous ceux qui

sont englobés dans la structure duelle de la relation aux semblables sur le seul plan imaginaire : Il est suprême, parfait, infini, dépasse toute grandeur imaginable, ne saurait être décrit que grâce à la négation ou en accumulant les contradictions, etc. Ce qui constitue le plus éminemment son caractère tiers, c'est que non seulement ce qu'Il dit est vrai, mais encore le vrai est ce qu'Il dit – comme l'article expressément la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles. C'est la foi commune en Lui qui fonde la communauté des croyances. Autant dire que la religion est « la forme élémentaire de la vie sociale ». La principale fonction de la religion est de répondre à la question de l'auteur des lois de la parole. C'est dans le Décalogue que nous nous trouvons au plus proche de cette fonction. Si les religions, tout particulièrement les religions monothéistes, s'avèrent être des facteurs de divisions impitoyables malgré cette unité de la fonction, c'est que nous nous trouvons là au niveau de ce qu'Ibn Arabi appelle « le dieu créé dans les croyances », pour le distinguer du dieu de l'union mystique. En effet, une communauté d'êtres humains ne saurait créer le créateur sans en tirer un bénéfice narcissique dont le moindre n'est pas la conviction, et celle-là même à l'exclusion des autres, d'être dans le vrai. Sans parler de la gratification qu'elle trouve à se considérer comme Son peuple préféré et le couronnement de Sa création.

Revenons maintenant à la création de l'Etat archaïque. Le roi, avons-nous dit, ne reçut pas sa souveraineté du peuple ; au contraire, c'est lui qui fit le peuple dont l'unité s'organisait autour de sa personne. Son autorité qu'il exerçait au nom du divin, quand il ne participait pas lui-même à l'ordre du sacré, était aussi illimitée qu'indiscutable. Bref, l'Etat archaïque était un Etat théocratique, en ce sens que sa légitimité reposait sur la religion. Il en fut de même de l'Etat dit islamique. Je me réfère ici à la thèse soutenue en 1924-25 par Ali Abdelrazek dans son livre sur l'islam et les principes du gouvernement.

Avant la Première Guerre Mondiale, l’Egypte était un protectorat britannique. Après cette guerre, les Anglais en ont fait un royaume, mettant sur le trône le roi Fouad I<sup>er</sup>, père de Farouk. Ce roi voulait jouir d’une légitimité plus grande que celle qui lui fut octroyée par les Anglais. À cette fin, il a demandé aux docteurs d’Al-Azhar, toujours empressés à servir le sultan, de lui fabriquer un arbre généalogique où il figurerait comme descendant du Prophète et à ce titre habilité à être nommé calife (successeur). C’est dans ce contexte qu’Ali Abdelrazek a publié son livre qui n’a pas manqué de susciter la fureur des autres docteurs d’Al-Azhar, lesquels ont réagi par des mesures disciplinaires, privant Abdelrazek de tous ses droits comme enseignant et comme juge. Ce livre montre en effet qu’il n’y a rien dans le Coran ni dans les dires du Prophète qui puisse être considéré comme un principe de gouvernement, sur lequel on fonderait un Etat, au sens proprement politique du terme. À part la solidité des arguments sur lesquels elle s’appuie, cette thèse me paraît assez évidente pour la raison suivante : si la thèse contraire était vraie, pourquoi n’a-t-on pas, à la mort du Prophète, fondé pacifiquement l’Etat islamique, au lieu de se livrer à une lutte parmi les plus meurtrières de l’histoire humaine, lutte au cours de laquelle trois parmi les quatre califes qui ont pris le pouvoir sont morts assassinés ? Le fait est que la création de l’Etat s’est imposée aux Arabes en raison de l’expansion foudroyante de leurs conquêtes post-islamiques. Ils n’avaient pour ce faire d’autre modèle que celui qui était toujours de règle au Moyen-Orient et qu’ils avaient sous les yeux, tant à Byzance qu’en Perse, où il s’incarnait dans le faste éblouissant de la cour sassanide. Certes, aucun chef d’Etat arabe ne saurait, à l’heure actuelle, prétendre à une participation au sacré. Mais le caractère religieux de l’Etat est expressément articulé dans les constitutions de tous les pays arabes. Le chef de l’Etat, parfois, s’affuble d’un titre religieux, tel « le premier des fidèles » ou « le gardien des lieux saints ». Là où il jouit de la réputation d’un chef sécu-

lier, il n'en garde pas moins la haute main quant à la nomination de toutes les autorités religieuses. C'est, par exemple, Moubarak qui nomme le recteur d'Al-Azhar ainsi que le mufti, poste créé par les Ottomans et qui est investi de l'autorité d'émettre les décrets religieux. C'est lui aussi qui nomme les orateurs des grandes mosquées, auxquels il revient d'énoncer les grands discours de la prière du vendredi, comme c'est lui qui est le responsable, en dernière instance, tant de l'enseignement religieux dans les écoles que de l'organisation des émissions religieuses assurées par les médias dont l'Etat a le monopole. Nous disons qu'il n'y a pas d'église dans l'Islam ; aussi bien, est-ce l'Etat notre église. De fait, même le chef d'Etat réputé séculier d'un pays arabe a plus de pouvoir que le pape. Car, contrairement à ce qu'on pense, le principe de l'infaillibilité du pape n'a pas été forgé pour donner à celui-ci un pouvoir illimité mais, au contraire, pour juguler ce pouvoir. En effet, ce principe interdit qu'un pape annule les décisions de son prédécesseur... puisqu'il est infaillible ! Alors qu'un chef d'Etat arabe reste libre de renverser de fond en comble la politique de son prédécesseur. Je n'ai pas besoin de donner des exemples.

Une des principales caractéristiques de l'Etat archaïque concerne sa politique en matière d'écriture. La création de cet Etat a eu lieu en même temps que l'apparition de l'écriture. La mise en place d'un appareil administratif aurait été impossible si l'écriture n'avait pas atteint un certain degré de développement. L'Etat a aussitôt fait de la nouvelle technique une activité ésotérique. Son apprentissage était réservé à un nombre limité de scribes ; certains étaient des prêtres, mais tous étaient des fonctionnaires de l'Etat. Les textes étaient gravés dans des coins obscurs des temples et dans les palais royaux. Lorsque, avec la fondation de l'empire, l'écriture est devenue visible pour tous, gravée sur les obélisques dressées sur les places publiques, le but en était avant tout d'attester l'omniprésence du souverain. Le nombre de ceux qui savaient lire était négligeable, et

même ceux qui le savaient ne pouvaient rien comprendre, puisque les textes étaient rédigés dans une autre langue que la langue vivante qu'ils parlaient. Lorsque les Akkadiens ont adopté l'écriture de Sumer, ils en ont conservé la langue comme langue réservée à l'écriture. L'Égypte, elle, a toujours été connue par ce qu'un auteur a appelé sa « sophistication linguistique ». Bref, comme l'a remarqué Lévi-Strauss, l'écriture était avant tout utilisée à des fins d'exploitation et de prestige. Ce prestige était d'autant plus illimité que le spectateur n'était pas sans avoir le sentiment de se trouver face à des significations qui lui échappaient mais où s'inscrivaient, silencieusement, les volontés même des dieux. Rien d'étonnant qu'on l'ait appelée « écriture sacrée » (hiéroglyphe). Cette politique était donc comparable à celle que telle puissance adopte lorsqu'elle occupe un pays étranger. Un peuple induit à regarder sa propre langue comme une langue de rang inférieur n'a pas de respect pour lui-même, et un peuple qui n'a pas de respect pour lui-même se résigne plus facilement à son assujettissement. Après avoir conquis l'Égypte, les Grecs ont au terme de cent cinquante ans imposé le grec comme langue de l'administration. Les Arabes ont fait de même après près de cent ans. Certes, aucun de nos écrivains ne pense manier une langue sacrée en prenant son stylo. Mais la distinction entre une langue grammaticale et une langue vulgaire, pour reprendre le vocabulaire de Dante, subsiste : seule est étudiée la grammaire de l'arabe hérité depuis les temps préislamiques, à l'exclusion de la grammaire de la langue que nous parlons de nos jours. Cette politique revient à donner l'illusion qu'une langue est plus appropriée qu'une autre au travail de la pensée, alors qu'il s'agit en fait d'une division non pas inter mais intralinguistique ; toute langue se prête à deux usages : un usage littéraire où s'exerce la créativité de la pensée et un usage qui répond aux besoins de la vie quotidienne. Que l'on songe à cet exemple admirable entre tous : comment, d'une langue de désert, l'arabe a su s'ouvrir à tout

l'héritage philosophique et scientifique des Grecs.

Tout autre fut l'usage de l'écriture chez ces derniers. Sans doute parce que la nature de leur pays ne permettait pas l'installation d'un Léviathan aux yeux duquel rien n'échappe, comme c'est le cas dans nos grandes vallées. Aussi, les Etats (au pluriel, ce qui implique déjà la multiplicité des centres du pouvoir) ont-ils tendu à s'identifier avec les cités, i.e. avec des agglomérations dont les habitants pouvaient se reconnaître comme des agents ayant leur mot à dire dans la direction de leurs propres affaires. De fait, les Grecs n'avaient pas le sentiment que l'Etat était une entité indépendante qui planait au-dessus de leurs têtes. Lorsqu'ils ont adopté l'écriture phénicienne en y ajoutant cinq lettres pour les voyelles, ils n'en ont pas fait un domaine ésotérique dont seul l'Etat a l'apanage, comme c'est le cas pour le droit du recours à la violence. Son utilisation s'est étendue au-delà des nécessités de l'administration et des archives, de façon à inclure des domaines qui intéressent tous les citoyens, tels l'histoire et la tragédie. Mais l'important est que les Grecs ont pour la première fois exercé une réflexion critique dont l'objet était l'écriture elle-même. Tout d'abord les historiens n'ont pas tardé à noter que l'écriture, au même titre que la parole humaine, se prête au faux comme au vrai. Du coup, la sacralisation quasi naturelle de l'écriture fut battue en brèche. Ensuite, dans son *Phèdre*, Platon a sévèrement distingué de l'écriture, image muette qui ne répond pas à nos questions, une vérité qui se caractérise d'être *rationnelle* ou qui se mesure à sa démonstration et qui réside dans la parole vivante en quoi consiste la dialectique.

Il serait trop long de m'étendre ici sur le développement de l'écriture en Europe et surtout sur la libération des langues nationales de l'hégémonie du latin. Mais puisque nous passons ici à l'Europe chrétienne, j'aimerais souligner l'importance qu'a revêtu le principe sur lequel se sont appuyés tous les penseurs qui voulaient sépa-

rer la religion de l'Etat, celui qui se formule dans ces paroles du Christ : « Donnez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». Alors que nos penseurs n'hésitent pas à s'emparer de ce dictum du Prophète : « al-Islam donya wa deen », pour l'interpréter dans le sens que l'Islam est tout ensemble un pouvoir temporel et spirituel – ce qui ne fait que trahir l'intention de se servir de la religion à des fins de pouvoir. Tout esprit dégagé de cette intention y verrait simplement l'expression de ce que l'Islam contient, d'une part, des commandements qui concernent le rapport de l'homme à Dieu, tels le sacrifice, la prière ou le pèlerinage et, d'autre part, des commandements qui concernent ses rapports à ses semblables, telle la charité ou l'équité. Le résultat de l'interprétation tendancieuse est que ce que nous donnons, nous autres musulmans, à Dieu passe obligatoirement par César. On l'a vu dès le règne de Mu'awia, le véritable fondateur de l'Etat islamique. On sait comment il a remplacé *malu an-nas* (expression qui désigne le trésor public et qui veut dire littéralement « l'argent des gens ») par *malu Allah* (« l'argent de Dieu »). Interpellé sur cette substitution, il répondit : « N'est-ce pas que toute chose lui appartient ? ». La vérité est cependant qu'il s'est institué comme le banquier de Dieu.

Aussi est-ce une tâche digne de nos penseurs à l'heure actuelle que de concevoir quelque méthode qui mette nos despotes en position de répondre sérieusement de leurs actes. En attendant, je maintiens que, loin d'être une simple « superstructure », les méthodes éducatives d'un pays constituent la base même de la transmission. En prenant en considération ce qui serait à la rigueur possible à l'heure actuelle face à la résistance tant de nos écrivains que de nos gouvernements, je soutiens que l'enseignement de la grammaire de la langue vulgaire dans nos écoles au même titre que celle de toute autre langue, représentera un pas important quoique minimal dans le sens d'un rapprochement entre l'Est et l'Ouest.

Autrement, nous resterons tels que nous sommes : des pays dont le destin est laissé à des despotes dont le premier souci est la préservation de leur domination et qui préfèrent se mettre au service d'une grande puissance plutôt qu'à celui de leurs peuples – et des peuples qui le savent pertinemment, mais qui restent impuissants à secouer leur joug.



**« DIALOGUE » DES CULTURES :  
COMMENT REDONNER SENS À CE TERME ?<sup>1</sup>  
POUR UNE PHILOSOPHIE DE L'ÉCART**

*François JULIEN\**

**I. Culture(s) : pluriel ou singulier ?**

Faut-il parler de « la » ou « des » cultures ? Ce « des » (des cultures) est-il pertinent ? Ne tend-il pas à constituer fallacieusement en entités séparées – tels des êtres propres ou même des essences – ce qui ne se manifeste en réalité qu'en tant que flux continu, se brassant et se mélangeant, s'hybridant et mutant sans cesse, donc sans spécification assurée ? Mais justement : se mélangeant *à partir de quoi*, si ce n'est toujours d'une pluralité ? Ce qui donne à penser que de la culture ne peut exister uniquement au singulier, et que le pluriel, loin d'en ouvrir seulement une variation, lui est effectivement consubstantiel. Car s'il est vrai qu'on ne cesse de voir les cultures emprunter, assimiler, se fondre en de plus vastes ensembles, effacer leurs spécificités et, finalement, s'uniformiser, on ne cesse également de constater le mouvement inverse : de re-spécification et de ré-individuation continues. À la fois elles ne cessent de se globaliser et aussi de se reconstituer de façon locale : car la culture est toujours affaire de foyer, de « milieu », disait Nietzsche, elle est proprement *éco*-logique. Même les transformations culturelles en régime de mondialisation le montrent : tandis que les différences et les « exceptions » culturelles, celles qui sont reconnues et quasi cataloguées, s'estompent, ou deviennent du folklore, ou sont mises en

---

\* Université Paris 7, Paris

musée, ou se muent en clichés, entre les pays comme entre les continents, d'autres communautés culturelles, voire de contre-culture, autrement découpées (de travail, de banlieue, liées aux modes de sexualité, sur Internet, etc.), ne s'en reconstituent pas moins d'elles-mêmes souterrainement (*underground*).

Or il s'agit là, dans ce double mouvement contradictoire et alternatif – comme on a coutume de parler de « culture alternative » – de l'essence même du culturel : de la culture est toujours en train à la fois de s'homogénéiser et de s'hétérogénéiser ; de se confondre et de se démarquer ; de se désidentifier et de se réidentifier ; de se conformer et de résister ; de s'imposer (de dominer) et d'entrer en dissidence. Les deux sont inséparables : l'extension jusqu'à l'abrogation des limites d'une part, le travail de la négativité de l'autre. Si le culturel ne cesse ainsi, sous cette tension, de se transformer, si c'est là son essence (la langue chinoise le dit admirablement à sa façon : *wen hua*, « culture transformation »), c'est que la culture est essentiellement un phénomène d'altération (et quand je vois mes auditeurs ou mes lecteurs transformer ce que je dis, l'interprétant en fonction de leurs usages et de leurs références, je trouve que cela aussi est légitime). Non seulement le pluriel des cultures n'est donc pas à entendre sur un mode secondaire, comme ce qui ferait des cultures autant de modulations ou même de spécifications d'un phénomène unitaire. Plus encore : une culture qui deviendrait *la* culture, au singulier, que celui-ci soit celui d'un pays ou du monde entier, est d'avance une culture morte.

De ce pluriel des cultures découlent pour le moins encore deux questions – n'est-il pas temps, en effet, de sortir « la culture » des phrases creuses, journalistiques ou ministérielles, qui en noient dans ce marais la notion, entre les grands rouages des Loisirs et de la Communication, et la rendent à ce point ennuyeuse : comment peut-on encore les supporter ? De fait, la culture étant à entendre, insé-

parablement, au pluriel comme au singulier, de la culture n'existant toujours qu'en tant que cultures diverses, de même qu'elle est toujours à la fois personnelle et collective, quel est donc le rapport du sujet culturel à sa culture ? Que signifie et même comment puis-je dire : « ma » culture ? Pour l'exprimer d'abord négativement par ces deux bouts, aussi naïfs l'un que l'autre, nous conviendrons que le sujet culturel n'est ni passif ni possessif. Ni passif : j'appartiens bien à un ensemble ou collectivité culturels (de langue, d'histoire, de tradition religieuse, de génération, etc.), comme je dis aussi « ma » famille, mais c'est une appartenance dépendance que je ne peux me contenter de subir comme un « atavisme », *eine Art von Atavismus*<sup>2</sup>, disait Nietzsche : que je peux (dois) travailler, c'est-à-dire que je suis appelé à *transformer*, puisque aussi bien c'est là le propre de la culture. Telle est même, à mes yeux, la première exigence éthique, avant même tout choix et détermination de ma morale : un sujet ne se constitue qu'autant qu'il a su (osé) prendre du recul dans son esprit, reconsidérer les partis pris enfouis, sédimentés, à partir desquels il pense, et, par là, retrouver une initiative dans sa pensée. Façon, bien sûr, de renouveler l'arrachement propre à la philosophie, mais en remontant en deçà du fameux « doute » qui traditionnellement lui fait seuil : puisque, en prenant désormais en compte la diversité des langues et des cultures, je reporte le soupçon, des objets de ma pensée (ces objets cartésiens qui font la scène classique de la philosophie : ceux de la perception, des mathématiques, Dieu, l'âme, la volonté, etc.) sur les *implicites* qui les ont portés.

Mais ce sujet culturel n'est pas non plus possessif : quand je dis « ma » culture, je peux d'autant moins l'entendre sur le mode de la propriété que, le plus couramment, c'est à la rencontre d'une autre culture qu'on prend conscience de la culture « d'où l'on vient », dans laquelle on a été élevé, c'est-à-dire à travers laquelle un sujet chaque fois s'est éveillé. Et même : c'est seulement en sortant de sa

propre culture qu'on se rend compte combien on ignore la culture qu'on dit si péremptoirement (possessivement) être la sienne. « Le bien connu en général, disait Hegel, est, justement parce qu'il est *bien connu, inconnu* », *weil es bekannt ist, nicht erkannt*<sup>3</sup>. Car le connu n'est pas le familier : ne faut-il pas même commencer par rompre cette familiarité accoutumante pour se mettre en mesure d'y accéder ? Pour ma part, c'est seulement en allant « à la Chine », que j'ai pu, me retournant sur « ma » culture, caractériser d'un peu plus près ce qui fait l'« Europe ». J'y vois même là un des enjeux de mon travail : faire émerger, à partir de points de vue chinois constitués en vis-à-vis, ces choix implicites, largement enfouis, qui ont fait l'Europe et sont assimilés par elle comme de l'évidence (ainsi en va-t-il de la modélisation, du théorique, de l'idéal, du Nu, de l'*agôn*, du dialogue, etc.) Car, avant d'avoir commencé à lire Platon ou Aristote *du dehors*, à partir de penseurs chinois, je les lisais dans ce qu'ils disaient, construisaient, réfutaient, argumentaient ; mais non dans ce qu'ils véhiculaient comme allant de soi, parce qu'articulé dans la langue et l'*ethos* grecs, et que, par là même, ils n'interrogeaient pas : qu'ils ne songeaient pas à interroger ; qu'ils ne pensaient pas à penser.

Plus encore : une culture ne se possède pas comme on posséderait quelque chose *en plus* (en plus de la nature ou du vital) ; elle n'est pas un enrobage supplémentaire, pelliculaire, ajouté au sujet transcendantal : car le culturel n'est ni isolable (comme secteur particulier d'activité), ni stabilisable (puisque ne cessant de se transformer), ni non plus détachable (des sujets concernés). Ou, si la culture est tenue traditionnellement pour de l'acquis, cette acquisition, faut-il reconnaître, débute originellement : je ne m'exprime, ne conçois, ne travaille que culturellement (« nature »/« culture ») forme en soi un antagonisme sclérosé qu'on s'entend largement aujourd'hui à dépasser ; *cf.* aussi les travaux de Philippe Descola ou de Jean-Marie Schaeffer). Si j'ai parlé précédemment de *sujet cul-*

*turel*, c’est que je tiens donc l’être culturel du sujet préalable à ses déterminations classiques qu’a construites la philosophie, mais qu’elle croit former universellement au départ – telles celles de sujet de « connaissance » ou de sujet d’« action », comme sujet épistémologique ou moral.

On voit même encore mieux, de Chine, combien des questions comme celles que Kant croyait pouvoir poser comme l’universel du sujet (selon ces rubriques dont il ne pensait pas à soupçonner la dépendance culturelle : « Que puis-je connaître ? » – « Que dois-je faire ? » – « Qu’ai-je le droit d’espérer ? ») demeurent encore prises, en dépit de leur abstraction, dans des choix civilisationnels implicites (telles l’isolation d’un plan du pur « connaître » ou la morale comme impératif ou la Promesse (divine) et l’attente, etc.) Reconnaissons-le, si décevant d’abord qu’en soit l’aveu : jamais nous *ne nous posons de questions premières*, comme nous le croyons peut-être encore naïvement, mais toujours *pliées* dans du culturel. Or « plier », comme on le dit familièrement, c’est déjà *ranger* : ces questions ferment (d’autres possibles) en même temps qu’elles ouvrent. Même ces questions qu’on croirait les plus générales : « qu’est-ce que l’homme ? » ou « Dieu existe-t-il ? », questions grecques par excellence que je n’ai jamais vues posées en Chine et qu’il faut infiniment de conditions singulières pour construire et isoler. Ce qui conduit à penser que, à l’instar et dans le prolongement de la langue, comme elle à la fois legs reçu, medium et potentiel à exploiter, la (une) culture est bien *à travers quoi* un sujet existe ; elle est la dimension de déploiement et d’effectivation du sujet (ou, dit à l’envers, et par voie de conséquence, le sujet qui ne se développe pas culturellement est, constatons-nous tous les jours, un sujet atrophié).

Or, l’autre question posée par ce pluriel des cultures met en péril jusqu’à leur étude. Car celles-ci n’offrant elles-mêmes de contour,

puisqu'il se transforme sans cesse, la possibilité de les caractériser en devient pour le moins hypothétique. Toute culture, et d'abord l'euro-péenne, ne cessant de s'altérer et de muter, de se déspecifier pour se respecifier autrement, quels traits sont donc à retenir qui n'en soient pas caricature ou cliché ? Quoi de plus stéréotypé, en effet, fastidieusement ressassé, que ce qu'on dit du « dualisme » européen ou ce qu'on range sous l'étiquette de « cartésien », ou sous ce binôme fallacieux de « judéo-chrétien », etc. ? Comment même ne pas remarquer que les traits dits dominants d'une culture, ceux qu'on juge les plus manifestes, sont fréquemment aussi les moins intéressants ? Sont-ils dès lors encore pertinents ? Des traits plus discrets sont plus significatifs : car le plus appuyé n'est pas le plus travaillé ; et ces aspects dits les plus marquants courent toujours le risque du contre-exemple et par ces exceptions sont contestés.

C'est pourquoi j'ai choisi de distinguer de ces traits dominants ce que j'appelle, en m'inspirant de formules taoïstes (« Dans toute discussion, il y a de l'indiscuté », dit le *Zhuangzi*<sup>4</sup>), le *fond d'entente* par lequel une culture, tout en ne cessant de se diversifier, n'en continue pas moins de communiquer avec elle-même et de « s'entendre » : de maintenir une intelligence interne au travers de ses altérations et de ses dissensions. De même qu'il y a un « indiscuté » (c'est-à-dire n'émergeant pas dans la discussion) à partir duquel seul nous pouvons discuter et même nous opposer – ce « nous » formant déjà communauté –, car sans lui on ne saurait commencer par se rencontrer, il est un *fond d'entente culturel*, à plus large échelle, mais également implicite, à partir duquel seulement de la culture et de la pensée peuvent se contester, s'opposer à elles-mêmes, se transformer. Ce fond d'entente, comme condition de possibilité de ces écarts et de ces mutations, est plus prégnant que les traits les plus appuyés, mais non moins cohérent ; ou plutôt il tisse entre les sujets de la communauté culturelle ce que j'appelle une

*connivence* : c’est en elle, véhiculée en interne comme une évidence, qu’entre ainsi peu à peu, patiemment, de son dehors, le sinologue occidental en acquérant ce que j’appelais précédemment du « métier » ; comme c’est également ce fond d’entente, et non des traits schématiques, abstraits de leur contexte et déshistoricisés, que, voyageant entre la Chine et l’Europe, j’ai tenté de faire apparaître dans mon travail, par réflexion de l’une sur l’autre, des deux côtés.

## II. Écart ou différence ?

L’« écart », tel que je viens de l’évoquer, n’est pas la différence – quelle différence entre eux ? Ce n’est pas seulement que la différence s’entend du point de vue de la *distinction*, et l’écart du point de vue de la *distance* : la première sous un angle aspectuel, le second sous celui de la séparation. Ou, plutôt, ce qui mérite surtout d’être retenu, à partir de là, est que l’écart ne vise pas seulement des fins d’analyse mais, par la distance ouverte, *met en tension* ce qu’il a séparé. Tandis que la différence s’oppose au même, à l’identique, et sert de catégorie descriptive (telle déjà la différenciation platonicienne des essences, la *diairesis tôn eidôn*), l’écart s’oppose, quant à lui, à l’attendu, à l’ordinaire, au prévisible, ou du moins découvre un autre possible : son point de vue porte atteinte, ne serait-ce que de façon implicite, au normatif ; la divergence qu’il opère ne se réduit pas à une diversification. Ou, dit autrement encore, par différence avec la différence s’entendant dans cette perspective de description, l’écart s’entend sous l’angle de la prospection : il donne à envisager un ailleurs et explore jusqu’où d’autres voies peuvent être frayées ; on en tire un profit heuristique, et c’est en quoi son concept m’est utile pour penser le rapport des cultures. Parler de la différence des langues, notamment, nous bornerait à développer ce pluriel en inventoriant la multiplicité des structures et des formes ; tandis que traiter de l’écart des langues conduit à sonder *jusqu’où peuvent*

*aller* ces singularités et quels embranchements elles ouvrent dans la pensée. De même, si je dis non pas que la pensée d'Aristote sur tel point est différente de celle de Platon, mais qu'elle en diverge ou s'en écarte, c'est que je veux faire apparaître ce qu'ont d'aventureux, en dépliant le pensable, la bifurcation et le détachement opérés ; et, par là, le travail inventif de la pensée.

L'autre choix, de ma part, est précisément de commencer par considérer cet écart des cultures à partir de la langue. Quand je dis la « pensée chinoise », je ne suppose pas à celle-ci quelque essence particulière selon laquelle la distinguer, mais désigne simplement la pensée qui s'est exprimée en chinois (et de même la « pensée grecque » est celle qui s'est exprimée en grec). Or l'*écart* que nous constatons entre ces langues ouvre effectivement d'autres possibles pour la pensée. J'en reviens à cette expérience élémentaire que j'ai souvent citée<sup>5</sup> : pour dire « chose », ce premier mot appris à la première leçon, le chinois dit « est-ouest » (*dong-xi* ; pour dire : « Qu'est-ce que cette chose ? », il dit « Qu'est-ce que cet est-ouest ? ») Alors que je m'interrogeais encore, jeune helléniste, sur l'utilité, pour un apprenti philosophe, de s'engager dans l'étude d'une nouvelle langue, et réputée si difficile, je trouvai là comme une première confirmation. Dirais-je même, au bord de l'oxymore : comme une « révélation » théorique ? D'autant plus marquante, d'ailleurs, que, comme c'est le cas d'ordinaire dans tout ce qui nous arrive valant « révélation », les autres, autour de nous, semblent continuer leur chemin, impassibles : sans plus s'inquiéter – sans même remarquer ce qui nous a tant frappés...

Pour dire « chose », ce mot chez nous le plus primaire comme aussi le plus unitaire, élémentaire, à la fois si compact et le moins fissurable, héritant de *causa* l'intérêt pour l'affaire en jeu en même temps que véhiculant, de *res*, le sens de matière, substance et propriété, les Chinois disent ainsi une relation des opposés : pour se

saisir de ce qui ne cesse de surgir là-devant comme à quoi s’occuper, ils disent l’interaction entre des pôles d’où ne cesse d’advenir, et par où se tend, de la réalité (mais voici que je reste encore coincé dans *res* pour l’exprimer). Plus qu’une simple différence, il y a bien là *écart* qui fraie une autre voie, divergeant de nos attentes notionnelles les plus incrustées, et dont on ne cessera plus ensuite de mesurer l’incidence ; et d’abord, la conception du « réel », non pas sous l’angle de l’être ou de la « chose », mais comme échange et communication continus entre facteurs, *yin* et *yang*, d’où découle cet incessant procès, etc.

Un tel écart et *dépliement*, tel qu’offre par la diversité des langues, ne fait à vrai dire que débiter. Car comment dit-on « paysage » en chinois<sup>6</sup> ? Non pas, comme le disent, à l’unisson et sans guère s’interroger sur leur choix, les grandes langues européennes à partir d’une expérience perceptive et définitoire (*cf. Land-scape, Land-schaft* ou *paesetto, paesaggio*, etc.) : comme cette partie de pays que la nature présente à l’œil qui la regarde et qui s’étend jusqu’où la vue peut porter ; c’est-à-dire comme l’aspect de ce « pays » – *pagus* – tel qu’il se laisse embrasser par qui le contemple et que, dans l’étendue, la vision le découpe. Pour dire « paysage », le chinois (encore le chinois moderne) dit « montagne(s) eau(x) » (*shan-shui*) ou montagne(s) rivière(s) » (*shan-chuan*). De nouveau, le point de vue exprimé dans la langue est celui non plus d’une identification et délimitation aspectuelle, mais de l’interaction entre des pôles : ceux du Haut et du Bas, ou du vertical et de l’horizontal, du compact (massif : la montagne) et du fluide (insaisissable : l’eau), ou encore de l’opaque et du transparent, de l’immobile (la montagne, dit-on en proverbe, « ne bouge pas ») et du mouvant, etc. « Montagne(s) – eau(x) » symbolise autant d’oppositions complémentaires, tendant le monde, et les échanges infinis qui en résultent.

Aussi, bien loin de se laisser concevoir comme une portion ou fraction de pays soumise à l'autorité du regard et délimitée par un horizon, le « paysage » chinois met-il en œuvre la globalité fonctionnelle d'éléments, ou plutôt de facteurs (vecteurs), en interaction. Qu'il suffise de considérer des peintures classiques, de l'Europe et de la Chine, pour le mesurer : le peintre chinois ne peint pas un coin du monde à partir de la position d'un sujet perceptif et tel qu'il le construirait par la perspective ; mais c'est la totalité des dynamisme et souffle cosmiques, tels qu'ils se déploient dans le grand procès du monde à travers le jeu infiniment divers de ses polarités, qu'est chargé de véhiculer l'élan animant du pinceau.

D'où nous revenons inmanquablement à la question – qui devient centrale : n'y a-t-il pas cependant, transcendant ces écarts entre les langues et les divergences matricielles qui dès lors en résultent, des catégories de pensée qu'on retrouverait partout et nécessairement identiques ? Car la philosophie, il est vrai, s'est tôt exercée, pour sa part, à dresser la table de telles catégories, nous reconduisant du même coup vers la conception d'universels qui seraient donnés d'emblée à l'esprit : les voilà enfin qui précéderaient « Babel ». Mais on a aussi suffisamment noté, depuis Benveniste et déjà, un siècle plus tôt, depuis F.A. Trendelenburg en Allemagne, que les catégories d'Aristote – le premier, à la suite de la conception des genres du *Sophiste*, à entreprendre une telle systématisation et mise en tableau – n'étaient en réalité que celles que lui suggérait, ou lui « soufflait » en sous-main, la langue grecque : « essence », « quantité », « qualité », « relation », etc. À travers de telles catégories, perçues sous l'angle de « ce qui se dit », c'est-à-dire de la prédication et de ses figures (*ta skhêmata tês katêgorias*), le Stagirite n'a fait ainsi que réfléchir et qu'exploiter les principales options, ou partis pris, dans la capacité à dire le monde, que sa propre langue articulait.

Mais qu'en est-il alors de Kant, lui qui, dans la *Raison pure*, présente une table des catégories dont il est précisément affirmé qu'elles sont non de la langue, mais de l'entendement ? En tant que concepts contenus *a priori* par l'esprit, « concepts-souches », nous dit Kant, elles recourent les fonctions logiques et sont déduites d'un point de vue transcendantal<sup>7</sup>. Or une catégorie comme celle de « substance » (« inhérence »), par exemple, que Kant introduit sous la relation, est-elle empreinte effectivement de ce devoir-être logique lui conférant une telle universalité de principe ? Si je la considère en faisant jouer l'écart de la langue et de la pensée chinoises, je verrais plutôt en elle la rémanence du point de vue ontologique grec et de sa représentation, aristotélicienne notamment, de « ce qui se tient dessous » (tous les changements adventices : en tant qu'*hupokeime-non*) : « sujet », « substrat », « substance », bref ce *support* « essentiel » de toutes les déterminations, qui lui-même ne se rapporte à rien d'autre, mais à quoi tout le reste est rapporté, et ce, à titre d'« accident » ; en quoi sont donc contenues – « inhérentes » – diverses propriétés et qualités. Aussi loin qu'ait été poussé l'effort d'abstraction, Kant est resté ainsi dans le pli liant le logique à l'ontologique et se fondant sur la relation attributive de la prédication : le point de vue précisément de la *chose* (« substance ») à qui il arrive *en plus* d'être telle ou telle. Or, une fois encore, le chinois – qui a laissé beaucoup plus lâche le lien prédicatif, n'a pas isolé un concept de « matière » (le souffle cosmique, *qi*, n'est ni matière ni esprit, ou il est à la fois l'un et l'autre), n'a pas développé une notion de l'essence ni pensé sous l'angle du « qu'est-ce que c'est ? », mais sous celui de l'interaction et du flux processif – fait ressortir de l'extérieur ce qu'un tel choix, qui s'est répandu aujourd'hui uniformément de par le monde, grâce au succès avéré de la science bâtie sur lui, a néanmoins de singulier.

Quelle audace ne faut-il pas, je l'avoue, pour oser remettre en question la liste des catégories kantienne instaurée en table

logique ?... Or, à les passer en revue, je continuerai, de Chine, à m'interroger. La Chine, par exemple, a-t-elle pensé à partir de la « causalité » ? Elle en a bien connu la notion (*gu*), notamment chez les mohistes, mais c'est plutôt sous l'angle de l'*implication* et du déploiement internes, suivant un rapport de condition à conséquence, qu'elle a articulé sa pensée (à preuve le non-développement en Chine de la physique causaliste, newtonienne, sur laquelle Kant prend appui). De même, est-ce sous l'angle d'une « action réciproque entre l'agent et le patient » qu'elle a conçu la « communauté » ? Le chinois n'ayant pas établi morphologiquement en voix de la conjugaison l'opposition du passif et de l'actif, et n'ayant pas non plus développé sémantiquement celle du « pâtir » et de l'« agir » (*paskhein/poiein*, déjà les dernières catégories d'Aristote), la pensée chinoise a plutôt pensé la communauté à partir de la propagation diffuse d'une incitation (notion de *gan-tong*) ; elle est ainsi particulièrement apte à saisir ce qui (mais ce « ce qui » est déjà trop substantialiste), n'étant ni sujet ni objet, ni actif ni passif, influe, traverse, ne cesse de passer et d'animer. Ou encore : l'opposition « existence-non existence » y est-elle totalement pertinente, alors qu'on sait que l'« il n'y a pas » des taoïstes, qui est la « mère », signifie l'« il n'y a pas » (d'actualisé, *wu*) : non le non-être, mais l'Indifférencié ? (et quel verbe en chinois classique pour dire « exister » ? *Cun* signifie « subsister »). Ou qu'y présente d'inéluctablement contraignant l'opposition « nécessité-contingence », alors que la langue-pensée chinoise excelle à dire la *rencontre opportune* ? Sous bien des aspects, dès qu'on y regarde d'un peu près, on voit que cette langue-pensée chinoise *biaise* avec de telles catégories – je reviens à ce terme. « Biaisé », c'est-à-dire prend la tangente vis-à-vis de leur exigence et ne s'en embarrasse pas. Elle ne les tiendra pas pour

fausses, à proprement parler, mais elle serait rendue stérile sous leur application.

### **III. Un écart culturel exemplaire : « Extrême Orient » / « Extrême Occident »**

Le point de vue, ou mot d'ordre à tenir, me paraît donc devoir être celui-ci dans le rapport que nous entretenons avec le pluriel des cultures : combattre, je viens de le dire, leur *stérilisation* ; ou, vu positivement : favoriser leur fécondité. À quoi sert précisément la pensée de l'écart détachée du *topos* de la différence par lequel j'avais débuté pour faire pièce au règne de l'uniforme. Un pas de plus est à franchir. L'écart étant l'angle sous lequel se déploient et s'explorent d'autres possibles, il nous sort d'un coup et salutairement de la sempiternelle question du même et de l'identique. Je ne défendrai pas l'*identité culturelle* (y compris en France), à quoi nous porte traditionnellement le point de vue de la différence, puisqu'il est dans l'essence même de la culture de muter et de s'altérer : cette revendication d'identité est un raidissement impossible qui ne pourra se soutenir que d'arguments et de positions externes (et d'abord politiques : le nationalisme, etc.) En revanche, j'appellerai à lutter contre la *perte*, par stérilisation mondialisée, de formes culturelles et de cohérences de pensée qui pourraient contribuer au développement, non pas en musée mais à venir, du culturel et du pensable (le thème de l'« exception » culturelle – « française » – le dit maladroitement à sa façon). Or le concept d'écart est un concept rigoureux et combatif à cet égard : en nous portant à sonder *jusqu'où* peuvent aller les divergences, à mesurer la distance qui se creuse entre elles, il *déplie* le culturel et le pensable à leur limite ; mais aussi, en sens inverse, de cette dispersion offerte, nous fait remonter dans leurs choix implicites, au départ de leur séparation et jusque dans la logique de ce qu'on sera bien conduit à se représenter dès lors, de part et d'autre, sur un pied d'égalité et même comme

autant d'alternatives pour la pensée.

Le point de vue de l'*écart* réveille ainsi le culturel et le pensable de leur somnolente normativité. Les considérant non plus à plat, sous l'angle de la différence, mais *en tension* et sous l'angle de la dissidence, il les donne à considérer, dans ce « jusqu'où » (jusqu'où peut aller – porter – de part et d'autre la voie frayée), sous l'angle de leur potentialité. Au point de vue de l'identification (celui de la différence), il substitue ainsi celui de l'exploration exploitation, l'écart ouvrant des possibles : ces écarts, et d'abord ceux qu'on a constatés dans la langue, sont à considérer comme autant de *ressources* pour la pensée. Nous-mêmes, en temps de recouvrement standardisé, n'avons-nous pas à devenir des « sourciers » de la culture : en faisant reparaître ses gisements enfouis, en en suivant les filons (silons) féconds et délaissés ? Alors que nous nous soucions enfin, mais un peu tard, à l'échelle de la planète, des ressources naturelles dont nous craignons le tarissement possible, pourquoi ne nous préoccuperions-nous pas *aussi* de ces ressources culturelles qu'on voit s'aseptiser sous le normatif globalisé et progressivement s'enfouir, ou, pis, se travestir ? Non pas s'altérer, comme il est de l'essence de la culture, mais plutôt se contrefaire et *jouer à* (à du culturel « authentique ») : quoi de pire aujourd'hui (de plus faux) que les spectacles dits traditionnels et les animations locales donnant à voir du pseudo-singulier (ces « animations » étant l'exact contraire de la fête, etc.) ?

Or mesurons-en les conséquences, en retour, du point de vue même de la philosophie : voici enfin que la prise en compte des écarts entre langues, et donc aussi entre les pensées qui se sont déployées à partir d'elles (comme j'ai dit précédemment qu'on ne se posait jamais de questions premières, mais toujours *pliées* dans la langue), nous fait sortir – force à sortir – de la référence à la vérité, elle qui jusqu'ici a tant obsédé la pensée, du moins en Europe. En prenant

ses distances à l'égard du normatif, c'est-à-dire en lui substituant un point de vue exploratoire et sondant la ressource, invitant à considérer le culturel et le pensable en termes de voies frayées, et donc aussi de choix également possibles, l'écart libère de l'exclusif du vrai rejetant le faux. Une culture et donc aussi la pensée qui s'est développée en elle n'est pas plus vraie qu'une autre : la culture-pensée chinoise n'est pas plus vraie – moins vraie – que l'euro-péenne. Mais une culture (une pensée), selon le possible qu'elle exploite, est plus ou moins féconde ; selon les filons suivis, va plus ou moins loin dans l'une ou l'autre direction. Une culture, une pensée ne se mesure donc pas en termes de vérité, mais de développement et de *rendement* : le totémisme ou l'animisme que nous décrivent les anthropologues ne sont pas plus faux que d'autres « conceptions du monde », mais leur emprise sur le monde « objectif », selon la catégorie européenne, est de moindre effet ; à l'inverse, pour avoir détaché la « nature » d'un moi-sujet et l'avoir constituée en objet connaissable, le « naturalisme » européen<sup>8</sup> s'est découvert une opérativité inouïe : entraînant soudain un violent déphasage avec les autres cultures et précipitant dans un nouveau cours l'humanité.

J'entends aussitôt l'objection et je précise : ce n'est pas là pour autant relativiser la vérité (retourner au discours sceptique), mais l'inviter à revenir de son impérialisme global et la *localiser* – la remettre à sa juste place : sa pertinence, particulière (mais, comme telle, absolue), est celle de l'invention de la science et du discours de connaissance (avec lequel, il est vrai, s'est confondue pour une large part la philosophie et, à sa suite, la théologie qui a perdu ainsi dogmatiquement le sens du religieux). Ou, pour le dire autrement : c'est désigner comme négatif de la pensée non pas le faux, dont on sait d'ailleurs combien il travaille dialectiquement avec le vrai, mais l'*impensé*. Une langue, une culture, une pensée, dans son écart, fournit d'autres prises – un autre aperçu – sur l'*impensé* ; et sa fécondité se mesure à la puissance de cette prise et de cet aperçu.

Ainsi le voit-on entre la Chine et la Grèce, dont j'ai tenté de reconstruire et d'exploiter, dans mon travail, des *écarts de pensée* : de les *mettre en tension* l'une avec l'autre en envisageant leur productivité respective dans le déploiement du pensable, mais non à proprement parler de les comparer (*i.e.* sous l'angle insuffisamment fécond de la différence). En mettant à profit les ressources du verbe Être (fondant en un seul sens les emplois de prédication et d'identité), en donnant son plein rendement à la figure de la séparation (*chôrismos* : entre le sensible/l'intelligible, le concret/l'abstrait, le devenir/ l'éternel, etc.), en poussant aussi loin qu'il était possible l'exploration par la causalité (tout s'explique par la cause et Dieu lui-même « est cause »), mais d'abord en tirant parti de ses règles et fonctions syntaxiques, la langue-culture-pensée grecque est essentiellement *constructive* (d'essences, de transcendance, de finalité, de paradigmes, etc.) Il n'y a pas là déterminisme de la langue, mais bien *déploiement* de ses « prédispositions » (Benveniste<sup>9</sup>). Globalement, le point de vue ontologique fournit une « prise », je reviens à ce terme, dont la capacité explicative a porté la science classique. Mais quelles autres prises fait apparaître, ou quels autres effets autorise, une pensée qui se serait développée non pas selon ce parti pris, mais *à côté* ?

Or voici : parce que sa langue ne décline ni ne conjugue, qu'elle n'est pas contrainte de trancher entre genres, entre temps, entre modes et pas même entre le pluriel et le singulier, qu'elle n'a pas formalisé le rapport prédicatif (ni n'explicite nécessairement un sujet du verbe, ni non plus n'assigne catégoriquement les modalités évoquées à un sujet, ou les « ainsi » à un *ceci* ; cf. Zhuangzi) et qu'elle est quasiment sans syntaxe (du moins en chinois classique : des mots « vides » y relient les mots « pleins », introduisant du jeu et de la respiration entre eux) –, la Chine est plus apte à dire (penser) non pas l'essence et la détermination, mais le flux, l'« entre », l'impersonnel, le continu, la transition – interaction et transforma-

tion (du moins selon les termes qui sont les nôtres). Je n’ai pas dit qu’elle ignore la transcendance mais que, dans cette voie, elle est pauvre en regard de la sublimité des constructions européennes ; concernant ce que nous désignons comme « immanence », en revanche, et sur quoi la pensée européenne ne peut construire (l’immanence précisément ne se construisant pas), elle est étonnamment à l’aise pour l’évoquer : chaque « ainsi » n’étant plus rapporté à quelque substance substrat sujet, mais s’entendant *suffisamment* dans son seul cours *processif* – telle est la plénitude de la « voie », *tao*<sup>10</sup>.

Exemple : revenons à la pensée de ce que nous appelons le « temps ». Nous avons pris (« nous » : en Europe) le présent en tenaille en le séparant morphologiquement à la fois du passé et du futur, et ce jusqu’à rendre inconcevable son extension (ce « présent » se divisant à l’infini entre les parts du futur et du passé) et donc à douter de son existence – ce qui n’est pas sans conséquence pour la pensée du « vivre »<sup>11</sup>. Adroitement, d’ailleurs, Montaigne ne dit pas vivre au présent, mais « à propos »... Pris au piège de la conjugaison et dans l’impasse de ses distinctions, nous n’avons donc pu développer de pensée du « temps » que par référence à l’espace, ce que la philosophie, depuis, n’a pas manqué de critiquer, et plus précisément des questions de lieu : « à partir de » – « vers où » – « par où ». « De ce qui n’est pas encore, à travers ce qui est sans étendue, il [le temps] court vers ce qui n’est plus », dit Augustin (*Confessions*, XI, 21). Pour penser le temps, Augustin n’a d’autre *ressource* que de déployer les questions de lieu en latin : *unde*, *qua*, *quo* ; reste la quatrième case disponible, le lieu où l’on est, *ubi*, qui lui sert commodément – ou dont il tire parti – pour y situer l’Éternité. Or, non seulement la langue chinoise ne conjugue pas et donc ne sépare pas des temps de façon tranchée (elle marque occasionnel-

lement le futur proche et le passé), ne distingue pas entre ces questions de lieu, mais elle pense également le cours de ce que nous appelons le « temps » sous l'angle non de l'être (dans ce cas aucun temps n'« est » : ni le passé qui n'« est » plus, ni le futur qui n'« est » pas encore, ni le présent qui n'« est » que le point de passage de l'un dans l'autre – d'où l'aporie) ; mais, une fois encore, sous celui de la polarité. La formule est (j'essaie de traduire au plus près) : « passé : s'en aller – présent : s'en venir » (*wang gu jin lai*). Ce que nous avons cherché à identifier comme le « temps », en Europe, s'entend ainsi, selon l'articulation propre à la langue chinoise, entre les pôles du passé et du présent, de l'« aller » et du « venir », et par échange entre eux : ce qui (mais ce « ce qui » substantialiste, répétons-le, est de trop) ne cesse de s'en aller/ne cesse de s'en venir. Non pas sur un mode « distensionnel » – telle la *distentio* d'Augustin écartelant l'esprit entre des temps séparés –, mais bien comme une transition continue.

### **Conclusion : Comment comprendre le « dialogue » des cultures ?**

Si le pluriel est consubstantiel aux cultures, qu'on n'a donc pas à rêver l'humanité en marche vers une culture unique – la conscience s'y perdrait –, quel rapport est à promouvoir entre elles pour gérer leur écart ? Mieux : en tirer parti ? Un mot tombe d'ordinaire, et même ne paraît pas pouvoir être évité, lové dans son évidence : « dialogue ». Mais *dialogue* paraît une notion désespérément faible dans son usage patenté vis-à-vis des cultures et de leurs lignes d'affrontement : lénifiante sous son irénisme de la bonne volonté, bavarde par sa rhétorique intarissable, en l'absence d'un concept exigeant pour l'orienter. Notion suspecte aussi par ce qu'elle abandonne : ne dissimule-t-elle pas, sous la parade des bons sentiments, une dispersion, trop hâtivement consentie, de la pensée du Tout – le

renoncement à produire une nouvelle figure globale de la vérité, un lâchage inavoué de l’absolu, bref, sous ce pluralisme apparent et recommandable, un désengagement théorique qui n’ose dire son nom ? Ou, du point de vue de la *Realpolitik*, une incapacité nouvelle, de la part des Occidentaux à l’impérialisme défaillant, à tenir encore un discours hégémonique ou de maîtrise, ou même seulement un discours un ? Ou sinon, peut-être, de façon plus rouée, une manière enrobée de faire passer leur universalisme, dont on voit qu’il rencontre de plus en plus de résistance de par le monde, compte tenu du renforcement des autres puissances, et de continuer *mezza voce* à le faire encore écouter : à le faire supporter ? De quoi « dialogue » est-il le masque ? Pour réagir à cette bien pensance, on a osé le terme inverse : « choc » – *clash* – entre les cultures (Huntington<sup>12</sup>). Au lieu de se fier à la seule parole échangée pour pacifier les relations humaines, on désigne alors ce pluriel des cultures comme la source nouvelle – et principale – des conflits du monde à venir.

La thèse de Huntington se résume en deux points. D’abord, l’importance croissante, et même déterminante, des facteurs culturels dans le monde d’après la guerre froide : les enjeux idéologiques, politiques et même économiques de naguère leur ont cédé la place, et le paradigme à venir est civilisationnel. Ensuite, c’est sur le plan culturel, même entre États-nations, que se jouent désormais les principaux affrontements ; et, notamment, les civilisations non occidentales réaffirmant la valeur de leur propre culture, « les prétentions de l’Occident à l’universalité le conduisent à entrer de plus en plus en conflit avec d’autres civilisations, en particulier l’Islam et la Chine » (p. 17). À l’encontre de la thèse surgie après la chute du mur de Berlin, celle, fukuyamiste, d’une fin de l’Histoire programmée, harmonieuse (mais ennuyeuse), « parce que nous avons atteint le terme de l’évolution idéolo-

gique de l'humanité et de l'universalisation de la démocratie libérale occidentale » (cf. p. 25), il est aisé de montrer que, depuis, la démocratie libérale n'a pas pour autant vaincu et que la guerre des idées n'est pas achevée. Ce sont les civilisations ayant atteint leur pleine maturité, donc déjà en déclin, telle l'occidentale, qui croient voir venir enfin l'éternité : la scène du conflit a simplement changé de visage et les « chocs dangereux » naîtront à l'avenir de l'interaction de l'« arrogance occidentale », de l'« intolérance islamique » et de l'« affirmation de soi chinoise ».

Vision alarmiste (réaliste) lancée en défi à la fameuse coopération culturelle mondialisée. Elle pêche néanmoins, à mes yeux, de deux côtés. 1. L'attachement d'Huntington à la notion d'« identité culturelle » fondée sur la différence, donc à défendre par la communauté concernée et par conséquent source inéluctable d'antagonisme : il n'a aucune idée de la fécondité d'écarts culturels conçus comme ressources à exploiter, et dont on voit bien cependant qu'ils n'ont cessé de travailler et de faire muter l'Histoire. 2. Une conception simpliste du déterminisme culturel conduisant, de façon réductrice, à caractériser les cultures selon leurs traits les plus obviés – les plus marquants et massifs (voir les caractéristiques *standard* du « monde occidental » selon l'OTAN qu'il retient comme paradigme, p. 340) : pourquoi considérer par exemple que la caractéristique principale de l'Europe (au point que, si elle y renonce, celle-ci courrait à sa perte) est le christianisme ? Pourquoi pas tout aussi bien le rationalisme et l'athéisme ? Ou plutôt le « rationalisme » ne travaille-t-il pas lui-même des deux côtés ? Pourquoi, l'Europe n'ayant cessé de se féconder à partir des deux (entre Platon et Épicure), ne reconnâtrions-nous pas à la fois les deux (l'Europe est chrétienne *et* athée) et cette tension entre eux ? Car l'un ne s'est

pas développé sans l’autre, ils se sont aiguisés et promus réciproquement (comme entre le matérialisme et l’idéalisme, etc.) : c’est plutôt cette *tension* qui fait l’Europe (et cette critique vaut tout autant pour le préambule manqué – par ce que les uns et les autres en ont retiré – de la Constitution européenne).

Or Huntington ne remonte pas de tel ou tel de ces traits jugés les plus saillants, mais toujours plus ou moins arbitrairement choisis, à ce que j’ai conçu précédemment comme leur *fond d’entente*, en deçà d’eux. Cependant, c’est seulement au stade de ces implicites et préattendus théoriques que des connivences apparaissent, même entre aspects culturels qui peuvent sembler très distants les uns des autres, voire contradictoires, laissant entrevoir ainsi leur forme de cohérence et d’adossement – ce fond d’entente se laissant lui-même mieux percevoir du dehors de cette culture, je l’ai dit, sur un mode oblique (comme de Chine reconsidérant l’Europe classique : quelle *connivence* relie entre eux le Logos l’être Dieu la Liberté la Finalité, etc.) Avec des instruments d’analyse aussi rudimentaires, Huntington ne peut aboutir, pour sa part, qu’à des conclusions purement défensives et, par suite, réactionnaires (notamment contre le multiculturalisme aux États-Unis, qui est sa cible) : il n’y aura de salut pour l’Occident que dans la réaffirmation sans complexe de ses « valeurs traditionnelles » et de son « identité », jugées non plus « universelles » – ce faux idéal serait à abandonner comme dangereux – mais *uniques* (« ... de préserver, de protéger et de revigorer les qualités uniques de la civilisation occidentale », p. 345).

Entre, d’une part, le consensus mou du dialogue suspecté toujours d’être un alibi ou d’enfourer plus insidieusement les rapports de for-

ces sous son apparente ouverture et, de l'autre, le *clash* annoncé – constaté – ainsi que l'appel au repli identitaire de l'« Occident », quelle autre voie qui ne verse d'aucun côté : qui ne soit ni utopique, ni défensive, ni de compromis ? Ou « dialogue » n'est-il pas plutôt à reprendre et repenser, mais en décidant cette fois de donner sa pleine exigence à l'un et l'autre de ses composants – ce qui me permettra du même coup de renouer avec mes deux propositions précédentes et de les conjoindre ? En faisant entendre, d'une part, dans le *dia* du dia-logue, la distance de l'*écart*, entre cultures nécessairement plurielles, maintenant en tension ce qui est séparé : un dialogue, nous ont appris les Grecs, est même d'autant plus rigoureux et fécond qu'il met aux prises des thèses antagonistes<sup>13</sup> ; et, dans *logos*, d'autre part, le fait que toutes les cultures entretiennent entre elles une communicabilité de principe et que tout, du culturel, est *intelligible*, sans perte et sans résidu. Car que le dialogue ne soit jamais aussi égalitaire et neutre qu'on l'a benoîtement prétendu, qu'il reste biaisé par les rapports de forces et les stratégies obliques (témoin déjà Socrate en Platon, son maître d'œuvre en Occident), n'empêche pas qu'il ne soit *de lui-même* (ou malgré nous) opératoire. Mais opératoire en quoi ? Non qu'on voudrait à tout prix s'accorder avec l'autre, ou qu'on trouverait déjà prescrites en lui des règles formelles, mais simplement parce que, pour dialoguer, chacun doit impérativement déclôturer sa position, la mettre en tension et l'instaurer en vis-à-vis. Non donc que chacun serait porté par une finalité d'entente, ou que la logique du dialogue révélerait un universel préétabli, mais parce que tout dialogue est une structure efficiente – opérante – qui oblige *de facto* à réélaborer ses propres conceptions, pour entrer en communication, et donc aussi à se réfléchir.

---

<sup>1</sup> Le texte présenté ici est tiré de mon essai, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008.

<sup>2</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse (Par-delà le bien et le mal)*, I. « Des préjugés des philosophes », § 20.

<sup>3</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, Deuxième partie.

<sup>4</sup> Je renvoie par exemple ici à *Si parler va sans dire*, p. 158.

<sup>5</sup> cf. *Penser d'un dehors (la Chine)*, p. 59, « La première leçon de chinois ».

<sup>6</sup> Je renvoie à *La grande image n'a pas de forme*, chap. IX, « L'esprit d'un paysage ».

<sup>7</sup> *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », I, 2.

<sup>8</sup> J'emprunte cette catégorie à Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

<sup>9</sup> « Tout ce qu'on veut montrer ici est que *la structure linguistique du grec pré-disposait* la notion d'“être” à une vocation philosophique », Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 73.

<sup>10</sup> Je renvoie à *Si parler va sans dire*, chap. 12.

<sup>11</sup> Je renvoie à *Du « temps », éléments d'une philosophie du vivre*, chap. 1-4.

<sup>12</sup> Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order)*, traduction Odile Jacob, 1997.

<sup>13</sup> Je renvoie à *Si parler va sans dire*, chap. « Dialogue ».



**AUX ORIGINES DE LA THÉORIE  
DU CHOC DES CIVILISATIONS  
*LA RÉFORME RELIGIEUSE « PLURIVERSELLE » COMME  
ALTERNATIVE AUX PARADIGMES DES CONFLITS***

*Mohamed HADDAD\**

### **1. Aux origines de la théorie du choc des civilisations**

La théorie du choc des civilisations n'a pas été initiée par le Professeur Samuel Huntington. Vers les années trente du XIX<sup>e</sup> siècle, Mustafa 'Abd al-Raziq (1885- 1946) la dénonçait déjà. Mustafa est le frère de 'Ali 'Abd al-Raziq, le fameux auteur du livre-sacrilège *L'islam et les fondements du pouvoir*, paru en 1926 et immédiatement mis à l'index par al-Azhar. Il a eu une vie non moins étonnante. Il séjourna à Paris pour poursuivre à la Sorbonne des cours de philosophie. Il participa ensuite à la fondation de l'Université du Caire et y fut chargé du cours de philosophie islamique. Enfin, il fut désigné au poste tant convoité de recteur de la vieille université religieuse d'al-Azhar de 1945 à 1947. Il en profita d'ailleurs pour lever l'anathème qui avait été jeté sur son frère par cette institution même !

Les leçons données par 'Abd al-Raziq à la jeune Université du Caire ont été consignées dans un ouvrage publié en 1944 sous le titre « *Tamhid li târikh al-falsafa al-islamiya* » (« introduction à l'histoire de la philosophie islamique »). Probablement le premier livre dans son genre écrit par un Arabe, il présente peu d'intérêt par rapport à l'histoire de la philosophie islamique, mais contient quelques

---

\* Université de la Manouba

témoignages intéressants sur la réception d'un Arabe de la vision de l'Orient, de l'islam et de l'arabité dans l'enseignement français de l'époque. 'Abd al-Râziq fait échos de deux théories qui étaient alors en vogue : la théorie de Victor Cousin, selon laquelle seul le christianisme, la « religion parfaite », pouvait être compatible avec la philosophie, car seul le christianisme admettait le principe de la liberté et tolérait la pensée libre. La deuxième théorie est celle d'Ernest Renan, selon laquelle la philosophie est la spécificité de la race aryenne ; les sémites sont foncièrement incapables de produire de la philosophie et d'exceller dans les sciences.

Malgré cette atmosphère intellectuelle, somme toute difficile à supporter pour un Oriental, on sera étonné de lire la réaction de l'intéressé, une réaction modérée et raisonnable. Dans son ouvrage déjà cité, il regrette, certes, ces préjugés, mais ne manque pas de faire l'éloge de ces grands penseurs et des orientalistes qui ont eu le mérite de susciter l'intérêt sur l'histoire de la philosophie arabe ou islamique. Il y dit son souhait de voir la toute jeune université égyptienne les prendre pour modèle. Et, dans une lucidité étonnante, il adresse aux Occidentaux cet avertissement :

*« Quiconque étudierait ce que les Occidentaux ont écrit sur la philosophie islamique et son histoire ne peut qu'être admiratif de leurs efforts. En effet, ils ont fait preuve de passion, d'érudition et de méthodologie. Il est vrai que j'ai fait allusion à certaines de leurs tares, mais nulle activité ne peut être exempte des caprices auxquels tout esprit peut succomber. Je ne désespère pas de voir le bien l'emporter et les hommes vivre en paix, qu'ils portent en eux la probité, la droiture et la tolérance et qu'ils s'entraident pour servir la science qui doit être une lumière sans encombre. Si je formule ce vœu, c'est que je ne suis pas sûr que l'occident lui-même est épargné d'un extrémisme dont nous sentons aujourd'hui les prémises.*

*En matière de supériorité, il pourrait être confronté aux thèses de la supériorité germanique ou la supériorité des blancs sur les noirs. Seule la science pourrait épargner à l'humanité les conséquences des surenchères sur la supériorité. J'espère qu'il y aura en Europe et aux Etats-Unis des gens sages pour faire prévaloir le point de vue de la science. »<sup>1</sup>*

Extraordinaire présage d'un Oriental de formation traditionnelle séjournant à Paris dans les années 30 ! En effet, quelques années plus tard, le nazisme et l'apartheid ont fait les ravages que l'on connaît. Le vœu de 'Abd al-Raziq n'a pas été exhaussé, il témoigne néanmoins d'une lucidité et d'une ouverture d'esprit surprenantes.

D'ailleurs, cette position n'est pas inédite. Un demi-siècle plus tôt, un européen et un musulman s'étaient confrontés sur le même thème. Que l'on se rappelle à cet égard de la polémique de 1883 entre Ernest Renan (1823-1892) et Jamal-addin dit Afghani (1838-1897). Renan a été le précurseur de la thèse du choc des civilisations, même si, à l'époque, on parlait plutôt de « races ». Dans un discours d'ouverture du cours de langue hébraïque et syriaque au Collège de France, prononcé le 21 février 1862, il conclut de la façon suivante :

*« Là est la guerre éternelle, la guerre qui ne cessera que quand le dernier fils d'Ismaël sera mort de misère ou aura été relégué par la terreur au fond du désert. L'islam est la plus complète négation de l'Europe ; l'islam est le fanatisme (...), l'islam est le dédain de la science, la suppression de la société civile ; c'est l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle, pour le mettre en face d'une éternelle tautologie : Dieu est Dieu »<sup>2</sup>. C'est cette conviction qu'il était venu marteler de nouveau à la Sorbonne, dans une conférence faite le 29 mars 1883 :*

*« Ce qui distingue essentiellement le musulman, c'est la haine de la*

science, c'est la persuasion que la recherche est inutile, frivole, presque impie, parce qu'elle est une concurrence faite à Dieu ; la science historique, parce que, s'appliquant à des temps antérieurs à l'islam, elle pourrait raviver d'anciennes erreurs »<sup>3</sup>. Cette fois, son discours ne passa pas inaperçu, le texte de la conférence a été intégralement repris par le quotidien *Le Débat*, des musulmans installés à Paris réagirent. Alerté par l'affaire, Afghani demanda qu'on lui traduise la conférence et décida de publier une réponse dans le même journal. Il ne choisit pas de répondre sur le registre de la dénonciation, comme souvent, hélas, le font aujourd'hui les musulmans. Il admit que le propos de Renan était justifié en tant que description de la réalité des musulmans à cette époque, mais refusa l'idée de porter cette réalité à une essence immuable :

*« S'il est vrai que la religion musulmane soit un obstacle au développement des sciences, peut-on affirmer que cet obstacle ne disparaîtra pas un jour ? En quoi la religion musulmane diffère-t-elle sur ce point des autres religions ? Toutes les religions sont intolérantes, chacune à sa manière. La religion chrétienne, je veux dire la société qui suit ses inspirations et ses enseignements et qu'elle a formée à son image, est sortie de la première période à laquelle je viens de faire allusion ; et, désormais libre et indépendante, elle semble avancer rapidement dans la voie du progrès et des sciences, tandis que la société musulmane n'est pas encore affranchie de la tutelle de la religion. En songeant toutefois que la religion chrétienne a précédé de plusieurs siècles dans le monde la religion musulmane, je ne peux m'empêcher d'espérer que la société mahométane arrivera un jour à briser les liens et à marcher résolument dans la voie de la civilisation à l'instar de la société occidentale pour laquelle la foi chrétienne, malgré ses rigueurs et son intolérance, n'a point été un obstacle invincible. Non, je ne peux admettre que cette espérance soit enlevée à l'islam. Je plaide ici auprès de M. Renan, non la cause de la religion musulmane, mais celle de plusieurs centai-*

*nes de millions d'hommes qui seraient condamnés ainsi à vivre dans la barbarie et l'ignorance. »<sup>4</sup>*

À Renan qui posait le problème en termes d'opposition de race et de civilisation, Afghani rétorquait en posant le même problème en termes d'étapes historiques, afin d'éviter toute vision « essentialiste » de l'Autre. Il ne voulait pas voir les musulmans condamnés à être des « produits de race » et figer leur situation à ce qu'elle était et non à ce qu'elle pourrait être.

Afghani et 'Abd al-Raziq étaient des musulmans libéraux et réformateurs. Ils ont adopté une attitude de retenue face à ce qu'on pouvait considérer comme des discours de dénigrement. L'idée de réforme dans l'islam moderne est née en conséquence de cette différenciation entre le présent et le devenir<sup>5</sup>. Plus tard, dans le contexte des luttes de libération nationale, les esprits se sont échauffés et les positions se sont figées. Le fondamentalisme musulman a fini par l'emporter sur le réformisme à l'ère de l'Etat post-colonial. En fait, le fondamentalisme musulman a bien tiré profit des théories « essentialistes » élaborées en Occident. Dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les théories raciales ont disparu du discours des sciences sociales en Occident, elles ont toutefois continué à circuler dans le monde arabe et musulman et à être présentées comme les preuves de l'animosité occidentale à l'égard de l'islam. Cette animosité a été érigée, à son tour, en une caractéristique « essentialiste » de la vision occidentale de l'islam. Se défendre de ce que la littérature dominante appelle *al-gazw al-thaqafi* (« la conquête culturelle ») est devenu le leitmotiv de la pensée. On ne s'étonnera pas alors de voir cette pensée se cantonner dans l'apologie et la dénonciation. Nous sommes bien loin des positions modérées des réformateurs.

Malheureusement, la théorie dite du choc des civilisations, largement diffusée depuis l'essai de Samuel Huntington, a apporté du

vent au moulin des fondamentalistes musulmans. En effet, cette théorie semble, à bien des égards, une reprise, dans une terminologie plus convenable, de la théorie de l'opposition des races, qui, à son tour, a été une sécularisation des systèmes d'exclusion réciproque que les théologies médiévales avaient développés. Aujourd'hui, on veut séparer les civilisations, comme on voulait, au XIX<sup>e</sup> siècle, séparer les races. La naissance du couple aryanisme/ sémitisme a pris forme dans les laboratoires de la science. Renan se situait dans la lignée de la linguistique historique initiée par Franz Bopp (1791-1867). Selon Renan, le composant essentiel qui caractérise une race est la langue ; la langue est aussi le facteur déterminant pour la constitution d'une nation. Contrairement à un Herder (1744-1803), par exemple, qui voyait dans la diversité linguistique et culturelle un enrichissement, Renan cherchait surtout à établir des hiérarchies, des supériorités et des essences immuables. Alors qu'il voulait pour l'Europe qu'elle dépasse la race vers la nation, il renforçait l'opposition entre l'Europe et la non-Europe en condamnant les non-européens à rester éternellement des « produits » de race. Pour éviter de définir la race par le sang, il choisit de la définir par la langue, la religion et les mœurs, à partir d'une vision statique de ces éléments. L'humanité supérieure est identifiée à l'Europe. Le contraste est net entre son emploi idéologique de la notion de race et l'emploi plus prudent fait de cette notion dans les sciences de son époque, chez Max Müller (1823-1900), par exemple. Renan semble prendre la « race » comme une notion allant de soi, comme aujourd'hui on semble parler de « civilisation » comme une donnée immédiate et évidente, alors qu'elle ne constitue qu'une abstraction et n'exprime qu'un processus historique toujours mouvant.

En réalité, la théorie de Renan entendait donner une légitimité scientifique à la politique expansionniste menée par la Troisième République en France. A cela s'ajoutait la nostalgie d'un christianisme dans lequel Renan avait perdu la foi, mais pas la passion. C'est

cette nostalgie qui lui a fait écrire un jour, en privée : « *Il faut christianiser l'Orient, mais pas au profit des chrétiens d'Orient, au profit du christianisme d'Occident* »<sup>6</sup>. Si, dans sa jeunesse, Renan, ancien séminariste, s'était violemment retourné contre le christianisme (voir son fameux *L'avenir de la science* », écrit en 1848-1849, mais ne paraissant qu'en 1890, avec une nouvelle introduction moins catégorique), le Renan adulte a fini par adhérer à l'idée que seul le christianisme pouvait être la religion des peuples civilisés. Si, dans sa jeunesse, il avait regretté de ne pas être protestant pour être « philosophe sans cesser d'être chrétien », dans son âge adulte, il a pu cumuler les Lumières de la raison et les lumières de l'Évangile en déplaçant la frontière du conflit de la dichotomie raison/ religion à la dichotomie aryanisme/sémitisme.

Ainsi, sous le couvert d'une théorie linguistique et historique, c'est une crise de foi qui semble avoir été la motivation profonde chez Renan. Le conflit de race qu'il a fini par installer comme étant le moteur de l'histoire n'était que la sécularisation de l'exclusion réciproque longtemps entretenue par les théologies médiévales. Celles-ci avaient installé l'idée d'une séparation entre les gens en fonction de leurs appartenances religieuses. Rappelons d'ailleurs que l'aryanisme et le sémitisme étaient nés dans les querelles théologiques sur la langue des origines, la langue que Dieu avait employée pour parler à Adam. Les théologiens juifs considéraient l'hébreu comme la langue d'origine. Les théologiens chrétiens étaient partagés entre l'hébreu, le syriaque et une langue spécifique qui ne ressemble pas aux langues que l'on connaît. Les théologiens musulmans étaient partagés entre l'hébreu, le syriaque, l'arabe et une langue créée « ad hoc » et qui s'est dégradée en multiples dialectes après la descente d'Adam sur Terre. Le débat prit une autre tournure avec la découverte en Europe du sanscrit et l'établissement de sa parenté avec les langues européennes. Dans une atmosphère de sécularisation, une langue encore plus vieille et un Paradis aryen étaient les

bienvenus pour faire de l'ombre au Paradis biblique disputé par les théologies monothéistes juive, chrétienne et musulmane. C'est aux confins de l'idéologie et la science que des esprits aussi brillants que William Jones, Franz Bopp, Max Müller, Ernest Renan et même Ferdinand de Saussure ont réfléchi sur les langues et les civilisations. La querelle des origines est mue de la théologie à la paléontologie et autres études des civilisations.

## **2. À la recherche d'un paradigme perdu**

On risque les mêmes dérives aujourd'hui avec les sciences politiques qui se meuvent en sciences de civilisations. Samuel Huntington publia en l'été 1993, dans la revue *Foreign Affairs*, un article intitulé *The Clash of Civilizations ?* Il y défendit la thèse suivante : les conflits entre les groupes issus de différentes civilisations sont en passe de devenir la donnée de base de la politique globale. Cette thèse a été développée par la suite dans un livre portant le même titre, mais sans le point d'interrogation ! (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World*, 1996). Les termes civilisation, culture et identité sont employés comme synonymes. En revanche, l'auteur reprend à son compte la distinction entre modernisation et occidentalisation. A son avis, l'occidentalisation décline, la prétention de l'Occident à l'universalité le conduit de plus en plus à entrer en conflit avec les autres civilisations qui ne veulent pas se dissoudre dans la civilisation occidentale. La conséquence de cette situation est l'affirmation d'un ordre mondial organisé sur la base de civilisation. Une civilisation universelle est une occidentalisation forcée. L'Occident n'a pas intérêt à entrer dans ce conflit. Il lui incombe, en revanche, de s'en prémunir en réaffirmant son identité « civilisationnelle » ; il doit admettre que sa civilisation est unique mais pas universelle. Il doit confirmer sa puissance pour protéger sa civilisation des autres et non pas pour imposer aux autres sa civilisation<sup>7</sup>.

Les attentats terroristes du 2001 ont semblé apporter la preuve de la pertinence de cette théorie. A bien y regarder, il n'en est rien. Ces attentats étaient du même ordre que l'attaque de Pearl Harbor en 1941. Ils visaient à dissuader les Etats-Unis d'Amérique d'une implication et d'une présence massives dans une zone de conflit s'étendant du Moyen-Orient à l'Afghanistan. Comme en 1941, l'administration américaine ne pouvait que répondre par une action qui se situe exactement à l'opposé de la solution prônée par Huntington. Elle a décidé une intervention encore plus massive et plus musclée, dont l'objectif déclaré est l'installation de régimes démocratiques, donc l'imposition d'un système de gouvernance occidental dans des zones « culturelles » ou « civilisationnelles » non occidentales. Le 11 septembre, autant que le Pearl Harbor, n'a rien à voir avec un conflit de civilisation.

Interviewé par le New York Times après les attentats terroristes, Huntington dit, entre autres, ceci : *« Il n'y a pas de civilisation moins unie que celle de l'islam. Le problème, Henry Kissinger l'a exprimé il y a trente ans à propos de l'Europe : si je veux appeler l'Europe, quel numéro dois-je composer ? Si on veut appeler le monde musulman, quel numéro doit-on composer ? Si l'islam pose des problèmes, c'est du fait de son manque de cohésion. S'il existait un pouvoir dominant au sein du monde musulman, on pourrait traiter avec lui »*<sup>8</sup>. Voici en quoi consiste précisément la dérive de la « science politique » lorsqu'elle s'érige en science de civilisation : elle confond une réalité politique (Etat ou fédération) et une réalité culturelle. Huntington voudrait-il réinstaller le califat islamique pour pouvoir traiter avec un pouvoir « dominant » et « cohérent » !?

Il est intéressant de relire Renan sur ce point. A son époque, le problème était à l'opposé, on se plaignait de l'unité de l'islam incarnée par le califat et on prônait la destruction du califat pour pouvoir traiter avec les musulmans. Les libéraux pensaient délivrer ainsi la

diversité musulmane d'une tutelle politique exercée au nom de l'unité religieuse (culturelle). La position de Renan était plus radicale et s'exprimait ainsi :

*« A l'heure qu'il est, la condition essentielle pour que la civilisation européenne se répande, c'est la destruction de la chose sémitique par excellence, la destruction du pouvoir théocratique de l'islamisme, par conséquent, la destruction de l'islamisme, car l'islamisme ne peut exister que comme religion officielle ; quand on le réduira à l'état de religion libre et individuelle, il périra »*<sup>9</sup>. Le mot islamisme signifie ici la religion musulmane et le pouvoir théocratique signifie le califat.

Il y a, certes, une différence de taille entre Renan et Huntington : le premier prônait l'expansionnisme et le deuxième l'isolationnisme. Mais la différence du remède n'exclut pas une même erreur de diagnostic, à savoir la confusion entre la réalité politique et la réalité culturelle ou « civilisationnelle ». Renan a extrapolé une opposition linguistique (aryanisme/ sémitisme) en une opposition raciale pour justifier un projet politique (le partage des territoires de « l'homme malade », le califat islamique, entre les puissances coloniales de son époque). Huntington a extrapolé une opposition politique (le ressentiment antiaméricain qui est la conséquence de politiques étrangères mal réfléchies) en une opposition de culture et de civilisation. On a vu récemment, avec l'élection d'Obama, combien l'antipathie peut se transformer en sympathie dès lors que les Etats-Unis montrent au monde un visage moins arrogant. Pourtant, les identités civilisationnelles n'ont pas changé avec le changement du président des Etats-unis !

Huntington est en droit de se défendre d'avoir prôné le choc des civilisations. Au contraire, il peut se targuer d'avoir essayé de le faire éviter par cette solution de séparation de la « civilisation » occidentale des autres civilisations. En fait, ce qu'on reprocherait à

Huntington, ce n'est pas tant qu'il tranchait pour le choc ou le dialogue, mais qu'il imposa une alternative mal posée et un remède pernicieux. Dans l'expression « choc des civilisations », le terme qui paraît le plus dangereux est moins « choc » que « civilisation ».

En effet, que veut dire « traiter » avec une civilisation ou l'appeler au téléphone ? C'est vide de sens, à la fois comme expression et comme métaphore. Car une civilisation n'est qu'une abstraction mentale, comme les ensembles en mathématiques qui n'existent pas matériellement. On traite avec des Etats ou des entités politiques et pas avec des civilisations. Politique et civilisation sont deux notions différentes, même si elles sont interdépendantes.

Mon propos n'est pas de déplorer les discours occidentaux ou les représentations occidentales, mais de dire qu'ils ont jusqu'à maintenant profité aux fondamentalistes (musulmans, mais aussi juifs, hindous et chrétiens). Il faut sortir des paradigmes des conflits : celui du conflit de religions, puis du conflit des races, enfin du conflit des civilisations. Je descelle un fil conducteur qui a conduit de l'idée de la séparation des gens par la foi, à leur séparation par la race, pour échouer sur le projet de les séparer par les appartenances et les identités dites « civilisationnelles ». Les théologies monothéistes ont posé le postulat de la supériorité religieuse, les théories raciales celui de la supériorité raciale, et les théories civilisationnelles celui de la supériorité en matière de civilisation. *« Le problème qui se pose à nous est donc de définir les cultures et les civilisations comme des systèmes ouverts et d'inclure dans cette définition le partage, l'échange, les concessions mutuelles et le dialogue. »*<sup>10</sup>

### **3. La réforme religieuse comme paradigme universel (« pluriversel »)**

Huntington insistait sur le fait que son ambition était de proposer « une grille de lecture » et « un paradigme » et non une vérité éter-

nelle. Il admettait que l'intérêt d'un paradigme consistait en sa capacité de fournir « une lentille plus signifiante et plus utile que tout autre paradigme ». (p. 10) Or, justement, le paradigme qu'il a proposé souffre manifestement d'un double déficit de signifiante et d'utilité, puisqu'il n'a en rien permis de mieux comprendre la situation internationale et encore moins de participer à remédier au désordre globalisé. Je propose un autre paradigme qui me semble avoir une plus grande pertinence. La pertinence étant définie, comme le voulait Huntington, par la signifiante et l'utilité. Je le résume en deux points.

- la résurgence du religieux est un élément essentiel pour comprendre les problèmes culturels de notre époque (élément de signifiante).
- la réforme religieuse globale est la solution qui permet de contenir les risques posés à notre époque (élément d'utilité).

Avant d'expliquer cette proposition, je dois focaliser l'analyse sur un point précis et fondamental qui est celui de l'acceptation qu'on donne au terme « civilisation ». C'est comme si on voudrait la substituer aujourd'hui aux termes « religion » employé à l'âge médiéval et « race » employé au XIX<sup>e</sup> siècle. Le problème n'est pas de savoir si les civilisations devraient dialoguer, s'allier ou entrer en conflit, puisque la question est mal posée dès le départ. Le problème est de savoir ce que l'on entend par civilisation. Huntington emploie le terme civilisation pour dire religion, et la carte qu'il donne des civilisations du monde est tout simplement la carte religieuse du monde. C'est pour cette raison qu'il pense que les civilisations n'ont de choix que de s'isoler ou entrer en conflit.

Or, le terme civilisation est ambigu et il permet, en gros, deux emplois différents. Comme je le disais plus haut, le terme civilisation est une abstraction mentale, comme les ensembles dans les mathématiques. On peut opposer, par exemple, civilisation islami-

que et civilisation occidentale. Cependant, cette opposition n'est en rien absolue, ne serait-ce que parce que les démarqueurs « islam » et « occident » sont prescrits dans le temps et volatils dans l'espace (il n'y a pas d'islam avant le septième siècle, l'Amérique du Nord ne faisait pas partie de l'Occident avant le voyage de Christophe Colomb, les frontières de l'islam au XVI<sup>e</sup> siècle sont différentes de ses frontières actuelles, le Japon fait-il partie de l'Occident ? etc.) Je pourrais proposer plutôt le découpage suivant : civilisation industrielle vs civilisation rurale. Dans ce cas, il est clair que des sociétés de confession chrétienne et musulmane peuvent se retrouver ensemble dans le groupe de la civilisation rurale. Et si je demande à un public occidental de me dire le mot qui lui vient spontanément à l'esprit en association avec celui d'Égypte, la majorité répondra que c'est le mot islam, car l'Égypte a eu un rôle très important dans le développement de la civilisation islamique. Cependant, si je fais le même test avec le mot « civilisation égyptienne », la majorité pensera plutôt aux Pharaons et aux pyramides. Le terme Égypte est indissociable de l'expression civilisation islamique alors que l'expression civilisation égyptienne peut être parfaitement perçue en complète indépendance du terme islam. La civilisation islamique ne se limite pas à l'islam, elle regroupe des chrétiens, des juifs des zoroastriens et des athées. Tout cela montre le caractère arbitraire, mais non moins utile, des découpages. Car ce qui est important à considérer, c'est que tout dépend des démarqueurs que l'on choisit, c'est moi l'auteur de la démarcation, moi et non « la civilisation ». Il n'y pas d'essences selon lesquelles on enfermerait les civilisations.

Cependant, quels que soient les découpages que l'on fait pour définir les civilisations, le fait qu'il y ait « Des » civilisations n'exclut pas la possibilité de « Une » civilisation. Il aurait été plus souhaitable d'éviter la confusion en utilisant le mot « culture » dans le premier cas et restreindre l'emploi de civilisation au deuxième cas (ou le contraire, puisque de toute façon, le signe linguistique est arbi-

traire tant qu'il ne s'est pas imposé par l'usage). A défaut, nous distinguons entre l'emploi au pluriel du terme civilisation, et son emploi au singulier qui nous porte à une signification complètement différente.

En effet, Huntington ou avant lui Renan, posent une alternative à deux termes : tu es ou tu n'es pas dans « ma » civilisation. Pour les isolationnistes comme Huntington, la meilleure façon de protéger « ma » civilisation est de l'isoler de la tienne. D'ailleurs, cette position était exprimée aussi au XIX<sup>e</sup> siècle par le truchement de la notion de race. Gustave le Bon (1841-1931), contemporain de Renan et partisan comme lui de la théorie des races, était, comme Huntington, un isolationniste. Il a écrit deux livres, l'un intitulé *La civilisation des Arabes* et l'autre *Les civilisations de l'Inde*. Dans les deux, il s'est montré très admiratif de ces « autres » civilisations. *La civilisation des Arabes* a été traduit en arabe et en persan (dans le deuxième cas, le traducteur a changé de son propre gré le terme arabe par islamique !), l'ouvrage a été bien accueilli dans l'aire culturelle arabe (qui est devenue islamique dans la traduction persane). C'est qu'on ne voyait pas le piège. Pour le Bon, l'équation était la suivante : les Arabes et les habitants de l'Inde sont issus de civilisations dignes de respect et d'admiration. Certes, ces civilisations sont inférieures à la civilisation occidentale, mais elles ne sont pas si mauvaises qu'on pourrait le penser et, par conséquent, il n'est pas scandaleux de les laisser vivre leurs propres civilisations plutôt que de vouloir leur imposer la civilisation occidentale, prenant le risque de souiller celle-ci en la partageant avec eux. D'ailleurs, l'idée de l'assimilation ne peut avoir lieu dans la séparation raciale qui est la donnée de base pour classer les gens. Cette incapacité foncière de « changer » de civilisation explique d'ailleurs pourquoi les penseurs de droite étaient contre la colonisation alors que ce sont plutôt les « progressistes » qui l'ont défendue et exacerbée. Contrairement à Renan qui voulait reléguer le fils d'Ismaël au fin

fond du désert ou l'assimiler dans la civilisation occidentale, le Bon soutenait qu'il n'était pas possible d'universaliser la civilisation occidentale, non que celle-ci ne soit pas la meilleure, mais que les autres races sont incapables de l'assimiler : « Cet abîme entre la constitution mentale des diverses races nous explique pourquoi les peuples supérieurs n'ont jamais pu réussir de faire accepter leur civilisation par des peuples inférieurs. L'idée, si générale encore, que l'instruction puisse réaliser une telle tâche est une des plus funestes illusions que les théoriciens de la raison pure aient jamais enfantée. Sans doute, l'instruction permet, grâce à la mémoire que possèdent les êtres les plus inférieurs – et qui n'est nullement le privilège de l'homme –, de donner à un individu, placé assez bas dans l'échelle humaine, l'ensemble des notions que possède un Européen. On fait aisément un bachelier ou un avocat d'un nègre ou d'un Japonais ; mais on ne lui donne qu'un simple vernis tout à fait superficiel, sans action sur sa constitution mentale »<sup>11</sup>.

Il est difficile aujourd'hui de tenir ce même langage brutal. Mais l'isolationnisme d'un Huntington n'est pas plus une marque de respect des autres « civilisations » qu'un mépris qui ne dit pas son nom. Le non dit peut se résumer dans cette formule : ils ne veulent pas de notre démocratie et de nos droits de l'homme, laissez les crever ! C'est donc la même position, même si ce n'est pas le même langage.

Et pourtant, aux civilisations, nous pouvons bien opposer « La » civilisation, sans pour autant tomber dans les projets colonialistes et assimilationnistes. Nous pouvons adhérer au juste souci de Huntington de ne pas confondre modernisation et occidentalisation sans aller jusqu'à opposer par essence l'Occident aux autres civilisations. On peut définir un certain nombre de valeurs communes entre les personnes vivant notre époque : les valeurs de dignité, de respect, de liberté, etc. J'appelle à ce propos de distinguer entre uni-

versalisme clos et vocation à l'universalisme. Un universalisme qui se veut définitif risque de subir le sort des anciennes théologies, car il se condamnera au figement et à la sclérose. Par exemple, la Déclaration universelle des Droits de l'Homme (1948) ne représente pas un credo définitif, elle constitue un texte à vocation universelle. Il est parfaitement légitime de demander à l'actualiser, car elle porte les traces de son temps (la fin de la deuxième guerre mondiale). Il est délicat, par exemple, de justifier encore, après un demi-siècle de décolonisation, l'expression suivante : « ... que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté » (article 2 – al. 2). A l'article 16-3 : « La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et l'Etat », il serait temps d'ajouter que la famille n'exclut pas le célibat et les unions libres qui doivent être considérés comme des choix non moins dignes de respect. On peut se demander pourquoi l'article 16-1 parle du droit au mariage et pas de celui au divorce, si ce n'est que le texte porte la trace de la culture chrétienne de ceux qui l'ont rédigé. Il est impératif d'inclure un article sur les droits des minorités qui ne sont nullement citées dans le texte.

Un texte à vocation universelle est irrévocable dans son esprit, mais perfectible dans ses formulations, à défaut de se muer en un credo figé. D'ailleurs, je propose de substituer au terme « uni-versalisme » celui de « multiversalisme » ou « pluriversalisme », afin de se débarrasser définitivement du penchant à l'uni-formisation. En prenant en charge les valeurs humaines communes à notre époque, comme les principes des Droits de l'Homme, chaque aire civilisationnelle, culturelle et religieuse essaiera de réinterpréter son passé en vertu d'un idéal commun ; c'est ainsi que pourrait se consolider « la » civilisation, dans le sens d'une édification commune. Cette réinterprétation du passé appelle une réforme religieuse pluriversaliste. J'insiste sur la religion car elle constitue, à mon sens, le facteur

de risque le plus important dans l'exaspération des heurts et des violences liés à la mémoire et à la culture. En soi, la religion n'est pas l'antonyme de la civilisation. Bien au contraire, elle a participé à son édification dans le passé et pourrait y contribuer dans le présent, à condition de se convertir à la condition de l'homme moderne. Le retour du religieux est négatif sous certains aspects, comme celui du fondamentalisme, de la violence ou du terrorisme ; il est néanmoins positif sous d'autres aspects, que l'on se rappelle par exemple du rôle joué par la religion dans l'abolition de l'apartheid en Afrique du Sud ou l'engagement actif de certains milieux religieux contre l'ultralibéralisme et le capitalisme sauvage. Les aires civilisationnelles qui réussissent leurs réformes religieuses participeront le mieux à l'édification de « la » civilisation de l'époque, que chaque individu et groupe humain atteint par ses voies spécifiques<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> *Tamhid* ..., Le Caire, 1944, p. 27- 28.

<sup>2</sup> Renan, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1948, II, p. 333.

<sup>3</sup> *L'islamisme et la science*, Paris, Calmann-Lévy, 1883, p. 20.

<sup>4</sup> Appendice à : Réfutation des matérialistes, trad. A-M. Goichon. Paris, Geuthner, 1942. Le texte est paru dans le journal *Le Débat* le 18 mai 1883. Il s'agit d'une traduction qui, très probablement, a été au-delà des pensées de Afghani, mais qui reflète néanmoins sa façon de poser le problème de l'islam dans l'ère moderne.

<sup>5</sup> Cf. ma contribution dans *Religions et réformes religieuses*, Berlin, Lit, 2007, p. 179- 211.

<sup>6</sup> Trousseau (H.), *Ernest Renan et l'étranger*, Paris, 1928.

<sup>7</sup> Huntington (Samuel P.), *Le choc des civilisations*. Trad. de l'anglais (Etats-Unis), Paris, Odile Jacob, 1997.

<sup>8</sup> Interview avec Huntington reprise dans *Courrier international*, n° 575, du 8 au 14 novembre 2001.

<sup>9</sup> Renan, O. C., II, p. 333.

<sup>10</sup> Allocution d'ouverture du colloque international *Les civilisations dans le regard de l'autre*, tenu à Paris en décembre 2001, prononcée par Ahmad Jalali, Président de la conférence générale de l'UNESCO.

<sup>11</sup> *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Alcan, 1911 (1 : 1894), p. 32-33. Sur ses positions anti-colonialistes, cf. *Les hommes et les sociétés, leurs origines et leurs histoires*, Paris, Rotschild, 1881, II, p. 139 et suivantes.

<sup>12</sup> J'ai développé mes pensées sur la réforme religieuse pluriverselle dans les limites de mon activité d'islamologue, de spécialiste en études comparatives de religions et titulaire d'une chaire UNESCO œuvrant pour le dialogue entre les civilisations. Je renvoie, pour plus de détail, à l'ensemble de mes ouvrages, notamment :

– *La religion de la conscience individuelle et le devenir de l'islam dans l'ère moderne* (paru en arabe : Beyrouth, 2006). J'ai montré comment le réformisme musulman était né pour apporter une réponse à la théorie du conflit des races, que le fondamentalisme a sapé ses assises en exploitant justement cette théorie, et que la théorie du choc des civilisations, bien avant Huntington, a été l'invention des néo-fondamentalistes musulmans depuis les années 80.

– La conférence scientifique internationale que j'ai organisée en 2007 avec l'appui de la Konrad-Adenauer-Stiftung et The Royal for Inter-Faith Studies (Amman- Jordanie) sous le titre : *Religions et réformes religieuses. La réforme religieuse comme paradigme universel*. Il y était question d'orienter le dialogue interreligieux vers la réforme des pensées religieuses diverses pour qu'elles se convertissent toutes à la condition de l'homme moderne, plutôt que d'opposer les religions les unes aux autres (Voir aussi le colloque que j'avais organisé sur le thème : *Dialoguer avec autrui, se questionner sur soi-même*, Tunis, 2005).

– *La mémoire de Abduh. Une réforme religieuse en islam est-elle encore possible ?* (paraîtra prochainement aux Editions Albin Michel). Une nouvelle synthèse de l'islam moderne est proposée, elle s'appuie sur des recherches que j'entreprends depuis vingt ans afin de renouveler l'approche et le corpus de cet islam, notamment dans son verset réformiste qui a été largement sous-estimé, voire occulté et perverti.

## CONCLUSION

*Souleymane Bachir DIAGNE*

Je voudrais, en qualité de coordinateur scientifique de cette œuvre collective, dire mon sentiment au terme de nos réflexions autour de la question du dialogue des cultures, des civilisations et aussi des religions puisque ces dernières sont, comme disait Mohamed Haddad, le refoulé derrière l'appel à dialoguer. Voici, rapidement, des choses que j'ai retenues des propos que nous avons échangés.

Tout d'abord, il était important de rappeler, comme cela a été fait, magistralement, qu'il est essentiel de lire dans le mot de « civilisation », avant tout, cette *civilité* qui fait le partage entre l'humanité et l'inhumain. On peut évoquer à ce propos une chronique récente de Roger-Pol Droit consacrée à la piraterie. Il rappelait que celle-ci a été considérée comme un crime contre l'humanité dans un sens très précis : quand il y a piraterie en haute mer, elle se produit en un non lieu, l'endroit où plus personne n'est chez soi, au-delà des eaux territoriales qui prolongent la maison ou le pays et où les règles de l'hospitalité ont cours. Lorsque nous nous trouvons en pleine mer, dit la notion de crime contre l'humanité, nous sommes tous livrés à nous-mêmes et c'est donc à ce moment-là que s'impose cette notion que nous sommes des humains qui donc nous devons une élémentaire solidarité. Alors, justement, en ces eaux inhospitalières, l'acte de piraterie devient l'ultime crime contre l'humanité de l'humain.

Il était important aussi que nous ayons ensemble convenu qu'une civilisation, ce n'est pas de l'homogène mais, dans sa constitution même et sa condition, de l'hétérogène. Encore une fois, il s'agit de

ne pas s'enfermer de manière carcérale dans l'identité, en ayant le sentiment que celle-ci est une sorte de destin qui mène au choc des civilisations. L'idée que les civilisations sont naturellement jetées les unes contre les autres découle d'une conception qui elle-même écrase toutes les identités possibles sur une seule, en général l'identité religieuse, celle qui est la plus facile à mobiliser en fanatisme.

Il fallait ainsi, et cela a été magnifiquement fait, questionner la relation de la culture à la religion, en particulier en regardant ce qu'il en est, pour la religion musulmane dont on a bien sûr beaucoup discuté, dans des régions qui ne sont pas considérées traditionnellement comme des terres d'Islam. Le fait que cette religion se soit mondialisée et qu'il ne soit plus possible de faire la distinction entre terres d'Islam et terres situées dans les ténèbres extérieures, nous invite à regarder ce qu'il en est de la recréation culturelle de soi, qui se produit dans des sociétés islamiques hors des terres traditionnellement musulmanes, pour examiner ce qu'il en est de la relation de la culture à la religion. Il fallait également considérer, comme cela vient d'être fait, cette même relation de la culture à la religion en rappelant qu'il ne faut pas, comme Huntington, aplatir le culturel sur le religieux. En définitive, faire la carte du monde pour cet auteur, la carte de ce qu'il appelle les civilisations, se ramène au bout du compte à établir une carte des religions, répétant ainsi une démarche qui fut celle d'Ernest Renan, aboutissant au bout du compte au même simplisme inutile.

Il était également important, comme nous l'avons fait dans cet ouvrage, d'historiciser ce qui est toujours faussement tenu pour l'expression permanente d'un islam qui serait indissociablement religion et Etat. Nous remercions le docteur Mustapha Safouane d'avoir brillamment illustré ce point qui est extrêmement important : une preuve en est que nous sommes encore revenus sur la discussion de l'ouvrage capital de Ali Abderraziq sur le politique, publié

à la suite de l'abolition du califat en Turquie.

Il fallait également, et je suis heureux que cela a été fait, pour un thème comme celui-ci, prendre toute la mesure de *l'écart* des civilisations, penser les civilisations dans leur écart, cette distance qui nous permet justement de mesurer la différence radicale qui peut exister entre les langues, entre les manières de dire, entre les grammaires philosophiques dans lesquelles nous nous exprimons. Prendre toute la mesure de cet écart, ainsi que s'y est employé François Jullien, c'était examiner la manière dont les langues dans le fond, non pas déterminent nos philosophies (un tel rapport mécanique serait d'un bien grand simplisme) mais (pour adopter le langage de Leibniz) nous inclinent à penser d'une certaine manière ; « incliner » n'est pas « nécessiter » distingue toujours Leibniz.

Cela étant dit, du reste, une fois que nous avons mesuré l'écart, il faut également rendre hommage à la traduction, partir toujours du fait *qu'il y a* communication. Au lieu de mettre la communicabilité en question et, au fond, être obsédé par elle, il faut peut-être partir du simple fait qu'il y a communication et que cette communication est permise par la traduction. Interroger la traduction, percevoir l'éthique profonde et l'humanisme, la leçon d'humanisme, qu'elle comporte, c'est aussi une leçon de notre rencontre. Le fait de la rencontre, dans des langues qui peuvent être radicalement différentes, qui peuvent incliner dans des directions différentes, conduit à mesurer l'écart qui sépare mais seulement pour mieux lire la proximité qui est la nôtre en notre humaine civilité.

Enfin, il était capital d'affronter la question difficile d'une violence qui serait inscrite dans les religions elles-mêmes, sans se donner *a priori* le confort de la mettre entre parenthèses en la déclarant simple fait historique, en la reléguant à la périphérie de la religion. Comme quand on dit que oui, inquisition il y a eue mais l'inquisition ce n'est pas le christianisme, oui il y a un djihad violent mais

ce djihad violent ce n'est pas l'islam qui est une religion de paix. Faire la part des choses, on sait faire, mais interroger la capacité interne à la religion de nouer un discours violent, il fallait le faire aussi pour montrer que la violence n'est peut être pas toujours seulement dans le devenir historique du fait religieux mais peut être bien dans sa textualité même.

Quoique l'on pense de la réponse apportée à cette question – et Ken Seeskin nous a placés au cœur de sa difficulté – il fallait la poser parce c'est notre rôle de faire de cet entretien sur le dialogue des cultures, des civilisations et des religions un dialogue difficile parce qu'exigeant. Nous ne pouvons pas simplifier ou tomber dans l'irénisme. Non nous ne sommes pas tous d'accord et c'est d'ailleurs cela la raison d'être et la possibilité du dialogue.

Le non accord n'est pas la négation du dialogue, surtout lorsqu'il s'exprime dans l'esprit de cette civilité qui, décidément, aura été au principe même de cette œuvre commune.