

LES RESSORTS DU FONDAMENTALISME ISLAMIQUE

Marcel Gauchet

Gallimard | « [Le Débat](#) »

2015/3 n° 185 | pages 63 à 81

ISSN 0246-2346

ISBN 9782070149636

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-2015-3-page-63.htm>

!Pour citer cet article :

Marcel Gauchet, « Les ressorts du fondamentalisme islamique », *Le Débat* 2015/3 (n° 185),
p. 63-81.

DOI 10.3917/deba.185.0063

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Marcel Gauchet

Les ressorts du fondamentalisme islamique

La religion est la chose du monde qui est en train de nous devenir la plus incompréhensible qui soit, à nous autres Européens de ce début du XXI^e siècle.

Les réactions aux attentats commis à Paris en janvier au nom de l'islam en ont apporté l'illustration criante. D'un côté, réaction instinctive et de loin majoritaire, le déni du religieux. Rien à voir avec la religion ! Impensable que le religieux puisse être le vrai moteur d'actions de cette nature. Il y faut forcément des motifs plus solides, plus puissants. La religion est tout au plus un alibi, une rationalisation de surface par rapport à des ressorts autrement déterminants, qui ne peuvent être que d'ordre socio-économique – la pauvreté, la marginalité, l'exclusion, bref l'« apartheid », comme l'a résumé aussi maladroitement que significativement le Premier ministre. Et puis, de l'autre côté, réaction plus réfléchie, mieux informée, plus attentive à la marche du monde, la prise en compte du religieux, certes, mais sur un mode guère plus

éclairant au final. Une prise en compte en forme d'autocritique : nous avons cru que les Lumières occidentales avaient gagné, nous avons tort. La foi se réveille un peu partout, à tel point que la décroissance européenne fait figure d'exception à la surface du globe. Nous voilà sous le coup d'un « retour du religieux » qui bat en brèche notre superbe de modernes. Sauf que le constat de cette reviviscence n'explique pas par lui-même le recours au terrorisme, dont les liens avec ce supposé besoin de croire ne sautent pas aux yeux. D'où l'introduction d'une variable supplémentaire : le fanatisme, le trouble mental, le dérèglement de la personnalité, le malheur social. On revient au premier cas de figure. Prétexe ou adhésion sincère, on comprend

Ce texte est la mise en forme d'un séminaire improvisé à chaud sous le choc des attentats des 7 et 9 janvier derniers, dans le dessein de relever le défi de l'inintelligible. Ses limites sont fonction de cet objectif. Il n'a d'autre ambition que d'ouvrir une perspective qui exigerait à l'évidence maintes précisions et de plus amples développements.

toujours aussi mal le phénomène auquel on a affaire.

Ce déni, cet embarras, cette perplexité montrent en fait à quel point nous sommes sortis de la religion. Nous en sommes tellement loin que le pouvoir de mobilisation qu'elle conserve nous échappe et que la notion qui nous en reste ne nous permet pas d'entrer dans des expressions violentes comme celles qui nous menacent. Nos repères spontanés nous ferment à ce que fut son rôle, à ce qu'il en demeure dans une bonne partie des sociétés du globe et à ce que représentent ses reviviscences actuelles. Les rendre intelligibles exige de s'extraire de ce cercle ethnocentrique, en remontant à la nature primordiale du phénomène religieux, dont le propre de la modernité européenne est précisément de s'être dégageé.

Sortie de la religion
 et retours du religieux

Une fois replacées dans cette perspective, les réactivations fondamentalistes du type de celles qui inspirent nos djihadistes prennent une autre signification. Elles sont à inscrire dans la ligne de ce processus de sortie de la religion dont nous avons à nous souvenir combien il fut difficile et conflictuel au sein de notre histoire. Elles ne procèdent pas d'un mystérieux « retour du religieux » qui viendrait démentir les progrès de la « sécularisation » que nous avons coutume d'associer à la « modernisation ». Elles relèvent de remobilisations contradictoires d'un religieux fondamental du type de celles que nous avons nous-mêmes connues par le passé et provoquées par la pénétration et l'avancée de la sortie de la religion – sortie de la religion issue de l'Occident et devenue

aujourd'hui planétaire à la faveur de la mondialisation, mais non sans que sa diffusion aille sans choc en retour de la part des sociétés qui en font l'épreuve. Car si la mondialisation jette toutes les sociétés dans la même histoire, c'est à partir d'histoires profondément différentes, c'est le lieu d'en prendre la mesure, contre le présentisme qui pousse à les mettre toutes sur le même plan.

Pour comprendre ces activismes au nom de Dieu, il est indispensable de se détacher de la conception de la religion communément accréditée dans la culture actuelle. Pour un Occidental d'aujourd'hui, la religion consiste dans des croyances métaphysiques individuelles, assises sur le sentiment et relatives à la destinée humaine au-delà de la sphère visible, croyances éventuellement, mais pas obligatoirement, associées à des conduites rituelles et cultuelles. Mais ce que saisit cette définition, c'est ce que la religion est devenue dans le monde occidental moderne depuis guère plus de deux siècles, sous l'effet de la rupture dont est sortie la modernité, justement. En quoi elle nous trompe lourdement sur le passé.

Car, à l'échelle de l'aventure humaine, la religion ce fut tout autre chose et bien davantage. Ce fut une manière d'être complète des sociétés, une façon pour elles de se définir et de s'organiser. Ce fut un *mode de structuration* des communautés humaines selon l'altérité sacrale. On peut l'appeler mode de structuration *hétéronome* dans la rigueur de l'expression, puisqu'il correspond à la déclinaison de la *loi de l'autre surnaturel* dans les différents compartiments de l'être-ensemble. Il y a eu mille et une manières de prêter corps et d'aménager culturellement ce faisceau de dispositions pratiques régissant la mise en forme de l'existence collective. Mais en profondeur, derrière cette profusion de visages, l'organisation de cette subordination au fonde-

ment invisible montre une remarquable régularité de traits. Un bref rappel s'impose ici, si sommaire qu'il doive rester.

Ces dispositions se ramènent pour l'essentiel à quatre, en schématisant à l'extrême. On peut les ramasser dans quatre notions : tradition, domination, hiérarchie, incorporation. Quatre notions faussement familières, auxquelles il s'agit de rendre leur portée primordiale contre leur dilution dans le bain moderne.

La structuration religieuse consiste, premièrement, dans une manière pour les sociétés de s'organiser dans le temps sous le signe de l'obéissance au passé, et pas n'importe quel passé, le passé fondateur, sous le signe de l'assujettissement à l'origine de la dette envers les modèles ancestraux, bref de la soumission à la *tradition*.

La structuration hétéronome consiste, en deuxième lieu, dans un type de pouvoir réfractant la dépendance envers un fondement situé dans l'au-delà et matérialisant cette extériorité contraignante au travers de sa propre supériorité sacrale, ce qui justifie de parler de *domination* dans la rigueur du terme.

La structuration hétéronome passe en troisième lieu par un type de lien entre les êtres qui les fait tenir ensemble dans leur inégalité de nature, par l'attache mutuelle des supérieurs et des inférieurs. Ce que l'on peut ramasser sous le concept de *hiérarchie*.

La structuration hétéronome passe enfin, en quatrième et dernier lieu, par un type de rapport entre les individus et leur société à base de subordination des parties individuelles au tout collectif. Ce que Louis Dumont a proposé d'appeler *holisme*. Le concept d'*incorporation* me semble souligner davantage encore la profondeur concrète de cette assignation qui place l'existence personnelle sous la coupe de l'appartenance communautaire.

En regard, la spécificité de l'histoire européenne depuis le xv^e siècle a consisté à rompre avec ce mode de structuration hétéronome pour lui en substituer un autre qui en renverse les articulations point par point. C'est proprement cela, la sortie de la religion : la sortie de l'organisation religieuse du monde humain-social. Elle a emprunté les voies d'un processus aussi laborieux que tendu qui s'est étalé sur cinq siècles. Elle a donné naissance à un mode de structuration de l'être-ensemble que nous pouvons nommer, à bon droit, *autonome*, puisqu'il revient à rapatrier la loi de leur monde à la portée des hommes. À l'incorporation holiste, il substitue l'*individualisme*, c'est-à-dire la priorité logique de l'atome individuel sur le tout collectif. À la dépendance hiérarchique, il substitue l'*égalité de nature* entre des êtres posés comme primitivement indépendants. Au pouvoir de domination au nom de l'extériorité surnaturelle, il substitue le pouvoir par *représentation* de la société. Enfin, à l'obéissance aux modèles du passé, il substitue l'*invention pratique de l'avenir*. Invention de l'avenir qui constitue la pointe avancée de cette production de leur monde et de ses lois venant prendre la place de l'assujettissement archimillénaire aux ancêtres et aux dieux.

Ce processus a été une bataille de tous les instants. Il a été tissé depuis le départ de tentatives pour le retarder, pour aller contre, pour ressaisir l'ancienne forme religieuse en train de se dérober, pour la reconstruire. Cela commence avec le geste inaugural de Luther dénonçant la dérive de l'Église de Rome par rapport à la saine tradition et visant à restaurer le christianisme des origines dans sa pureté. Geste d'une ambiguïté qui contient tout notre problème, puisque cette riposte au laxisme de l'Église officielle et à la soustraction du siècle aux commandements de la foi aura dans la durée un effet inverse de celui

recherché. La volonté rigoriste de rechristianisation de la société des fidèles entraînera en pratique un desserrement de l'emprise de la religion chrétienne sur la vie des sociétés. Ce décalage entre le projet conscient et les effets sociaux réels se retrouvera à toutes les étapes où cette aspiration récurrente au retour de l'ordre hétéronome reprendra corps. La dernière est tout près de nous. Elle se sera manifestée jusqu'en plein ^{xxe} siècle sous l'aspect des religions séculières, ces religions ignorantes de leur nature religieuse et de leur aspiration à rebâtir la forme religieuse à l'intérieur même de la modernité. Ambition folle, qui se concrétise sous les deux visages ennemis du communisme visant l'autonomie par l'hétéronomie et du nazisme visant l'hétéronomie par l'autonomie.

Il faut avoir l'idée de ces résurgences passées – et trompeusement passées – autour desquelles a gravité le parcours moderne pour aborder valablement les réactivations fondamentalistes qui travaillent aujourd'hui la planète et l'ensemble des traditions religieuses. Car, il faut le souligner, l'effervescence à l'œuvre dans l'aire islamique, pour revêtir une intensité spectaculaire, ne constitue pas un phénomène isolé. Elle ne doit pas faire écran au caractère global de cette fermentation. L'ébranlement est général. Ces réactivations plus ou moins virulentes du religieux relèvent du même mécanisme que celui dont notre histoire porte d'abondants témoignages, avec les différences qu'implique le caractère pour partie importé de la sortie de la religion. Elles consistent fondamentalement en des réactions à cette pénétration de la modernité autonome et des réactions non moins paradoxales que celles que nous avons connues. Elles sont aussi, à leur manière, des appropriations de ce qu'elles rejettent et des transformations de la religion dont elles se réclament, qui éloignent

celle-ci du modèle idéal qu'elles prétendent viser. Elles ne ramènent pas l'organisation religieuse du monde, elles contribuent à la saper. Car, encore une fois, une chose est la foi personnelle des acteurs et le but qu'ils se proposent, autre chose est la structure de l'existence collective que leur action contribue effectivement à installer, et, dans le cas, l'une joue contre l'autre. L'individualité religieuse que promeuvent malgré eux les fondamentalismes est le dissolvant le plus efficace qui soit de l'ordre dont ils rêvent. Ce qui n'empêche pas, est-il besoin de le dire, leur dynamique autodestructrice d'avoir éventuellement sur son passage de puissants effets destructeurs. Encore faut-il être averti des ressorts qui y sont à l'œuvre pour y faire face avec un minimum d'intelligence stratégique.

Une précision encore, pour éclairer en son entier la scène de l'affrontement et, en particulier, les racines du malentendu qui rend si difficile à nos sociétés de se dépêtrer avec les religions. La sortie de la religion ne signifie pas la fin des religions, mais la transformation de leur place et de leur rôle. Elle leur retire leur connexion avec la forme collective et elle leur ôte la fonction officielle de clé de voûte de l'organisation sociale. Cette désofficialisation se traduit en général par un recul prononcé de l'adhésion et de la pratique, mais elle les laisse parfaitement subsister à l'intérieur de l'organisation autonome, au titre de la liberté des consciences, en tant qu'idées et sentiments religieux – des idées et des sentiments vidés simplement de leur vocation de toujours à régenter et encadrer l'existence collective. La nouveauté de la situation, pour nous autres Européens, est que cette neutralisation, au travail depuis deux siècles et enjeu d'âpres combats, est aujourd'hui consommée. Le meilleur signe en est qu'elle est ratifiée désormais par les consciences religieuses elles-mêmes. La bataille est derrière

nous. Cette pacification est l'une des plus fortes attestations du parachèvement de la sortie de la religion en Europe – parachèvement qui singularise le continent à la surface du globe. L'*exception européenne* tient au degré atteint par la sortie de la religion. Le processus y a atteint une extension telle qu'il s'est emparé de l'esprit du christianisme et qu'il est en train de le transformer du dedans. L'Église catholique elle-même, longtemps arc-boutée contre l'esprit moderne au nom du principe d'autorité, est entrée de plain-pied dans la démocratie. C'est sur cette scission entre le registre métaphysique et l'ordre politique que repose dorénavant notre idée spontanée de la religion. D'où le climat tout nouveau de tolérance dans lequel sont accueillies les affirmations religieuses – il n'a que quelques décennies d'existence. Là où l'identité progressiste se définissait ordinairement par un matérialisme de combat, en rupture avec le spiritualisme honni, les manifestations et les revendications du spirituel sont volontiers regardées avec faveur.

Sauf que ces dispositions iréniques sont prises à contre-pied par l'arrivée également toute récente de religions, l'islam au premier chef, qui n'ont été encore que modérément exposées, somme toute, à la pression du processus de sortie de la religion, et pour lesquelles cette déconnexion d'avec la norme collective n'est nullement acquise. Des religions construites, comme toutes l'ont été depuis toujours selon des modalités diverses, en vue d'informer et d'encadrer la vie commune et dont l'insertion dans le cadre intellectuel et moral que leur assigne la modernité autonome ne va pas de soi. Sous le même mot de religion, nous logeons, en fait, des réalités différentes.

Inutile de se voiler la face, la rencontre ne peut être que tendue, et d'autant plus que notre bonne volonté est le plus souvent placée

sous le signe de la méconnaissance de ses interlocuteurs.

Mondialisation, occidentalisation, religion

Mais ce qui se passe sur notre sol ne peut être séparé de ce qui se joue sur le territoire d'origine de ces traditions religieuses non occidentales. La donnée nouvelle de la situation historique, de ce côté-là, c'est la mondialisation, qui confère une dimension planétaire à la sortie de la religion.

Au vrai, pour avoir la profondeur historique entière du phénomène, il ne faut pas s'arrêter à la mondialisation actuelle mais remonter à la première mondialisation, la mondialisation impérialiste de la fin *xix*^e-début *xx*^e siècle. Par rapport à la première vague caractérisée par la domination coloniale européenne, la seconde, la nôtre, celle de la fin *xx*^e-début *xxi*^e siècle, peut être nommée « mondialisation marchande ». Ces deux mondialisations ont en commun, osons appeler les choses par leur nom, d'opérer l'occidentalisation du monde. Entendons qu'elles s'accompagnent, à l'échelle du globe, de la diffusion des modes de pensée et des modes d'activité développés initialement en Occident, en particulier dans le domaine économique, mais pas exclusivement. Derrière le calcul économique de type capitaliste, il y a la pensée scientifique et, plus largement, le rationalisme occidental, il y a la technique et l'univers industriel avec l'ensemble de ses corrélats qui vont très loin. La première mondialisation a répandu ces données par imposition coloniale. La seconde les diffuse de manière beaucoup plus rapide et profonde par appropriation de la part des peuples hier colonisés ou dominés, d'une manière ou d'une autre. Cette

inversion de signe est liée au caractère politique de cette seconde mondialisation, caché derrière sa dimension économique. Sa dynamique procède de la désimpérialisation du globe et de la généralisation de la forme État-nation, autrement dit de la mise en avant de la capacité des peuples à décider de leur sort et, par exemple, de s'approprier les instruments de l'Occident pour le concurrencer. Ce qui fait que l'occidentalisation culturelle avance du même pas que la désoccidentalisation politique. Mais la dynamique du phénomène ne s'arrête pas à cette remise en question de la suprématie occidentale. Elle a aussi des effets internes associés à l'impératif de correspondance entre l'État et la nation. Derrière la mondialisation marchande, nous aurons à y revenir, c'est un point évidemment capital pour l'avenir, il y a, de façon souterraine, une mondialisation démocratique.

Toujours est-il que, dans les deux cas de figure, imposition ou appropriation, l'occidentalisation est par nature exogène. Il s'agit pour ces peuples de se saisir d'éléments, d'instruments ou de facteurs qui arrivent de l'extérieur, alors qu'ils ont été développés de manière endogène en Occident et, de surcroît, sur une durée longue. Au lieu que leur pénétration s'effectue très rapidement chez ceux qui les reçoivent. Cette concentration dans le temps est une dimension du phénomène qu'il ne faut pas oublier. « Mondialisation » veut dire l'obligation pour les peuples et les nations non occidentales d'assimiler en quelques décennies une mutation gigantesque qui a pris cinq siècles en Occident. La dissymétrie est saisissante et elle peut s'avérer déterminante dans certaines situations.

Or, ces modes de pensée liés à la raison scientifique, ces modes d'activité et ces modes d'organisation liés à l'univers industriel et capi-

taliste, pour ne parler que d'eux, sont des produits de la sortie de la religion et des expressions typiques de la structuration autonome. Ils la concrétisent opératoirement. Ce n'est pas écrit dessus. Quand vous recevez la mécanique quantique ou les mathématiques financières, il n'est pas dit : attention, sortie de la religion ! Mais c'est néanmoins le cas. Quand on se saisit de ces objets, de ces instruments, de ces modes de réflexion et d'action, on attrape avec eux l'esprit de la structuration autonome, contrairement à l'impression que l'on pourrait avoir l'un sans l'autre ; en apparence, oui, en réalité, non. C'est l'illusion constitutive dont s'assortit l'occidentalisation et le piège tendu à ceux qui voudraient se saisir des outils de la puissance occidentale en répudiant le cadre intellectuel et sociopolitique où ils ont pris naissance. Ils sont insécables. Il y a une sorte d'hypocrisie involontaire de l'Occident : il vend autre chose que ce qu'il a l'air de vendre. Quand on achète – ou vole, peu importe – ces démarches ou ces manières de fonctionner, on entre *volens nolens* dans le cadre mental et structurel de la sortie de la religion. Elle est incorporée dans ces objets, comme elle se diffuse par ailleurs au travers de l'organisation du globe en États-nations. Non seulement ainsi la sortie de la religion devient planétaire mais elle se fait de plus en plus pressante.

Cela veut dire qu'il y a un hiatus entre ce que sont spontanément ces sociétés sur la base de leur histoire propre et de leur héritage culturel et religieux et ce qu'elles doivent assimiler. Un hiatus qui leur impose un considérable effort d'adaptation, d'autant plus important que cette importation des modes de pensée et de modes d'activité exogènes ne va jamais sans érosion, déstructuration, destruction, dans des mesures variables, de modes de vie traditionnels et remise en question de rapports sociaux toujours large-

ment modelés par la structuration hétéronome à des degrés divers.

C'est devant ce défi que le refus, le rejet, la réaction, la recherche défensive d'une alternative prennent leur source. Le point clé que l'on discerne d'entrée de jeu étant que la réaction intègre, dans une certaine mesure, ce qu'elle combat, parce qu'elle s'efforce de le dominer. La mondialisation ne peut aller sans des réaffirmations de l'ordre hétéronome qui sont aussi souterrainement et malgré elles des appropriations des rouages autonomes auxquels elle oblige à se mesurer.

Et, de fait, ces réactivations du religieux primordial, ces aspirations à retrouver une vérité originelle de la vie selon la règle sacrale, vérité menacée ou perdue, sont à l'œuvre dans toutes les traditions spirituelles avec des intensités et dans des visages variés. Des variations qui sont fonction de la géographie différentielle de la déstabilisation induite par la mondialisation de la sortie de la religion dans des sociétés où l'empreinte de la structuration hétéronome reste suffisamment déterminante pour qu'il y ait du sens à s'y raccrocher ou à prétendre la ressaisir. Il est à noter que dans cette géographie différentielle le catholicisme et le protestantisme européens sont de toutes les traditions spirituelles celles où l'intensité de cette pulsion réactive est la plus faible. Ce n'est pas le fait du hasard. C'est le signe non de leurs vertus intrinsèques, mais de la profondeur de la sortie de la religion en Europe. Le cadre où pareille restauration de l'autorité du religieux pourrait prendre sens y a été à ce point dissous que les acteurs inscrits dans ces traditions, même les plus zélés, même les plus croyants, même les plus fervents, n'ont même plus l'idée de s'y référer.

Conjoncture totalitaire,
conjoncture fondamentaliste

Voilà pour le cadre général dans lequel il convient de situer ces phénomènes réactifs pour lesquels la moins mauvaise notion paraît être celle de « fondamentalisme », en mettant sous ce mot le projet de rendre à la religion sa place de fondement de l'organisation collective¹.

Fondamentalisme est un terme issu de cet univers des réaffirmations religieuses et, très précisément, du protestantisme américain du début du xx^e siècle. Il désigne tout simplement alors la volonté de remettre au premier plan les « fondamentaux » de la foi, ces fondamentaux sur lesquels il ne saurait être question de transiger. Au premier rang de ces fondamentaux figure l'incertitude du texte biblique ou, pour le dire en termes classiques, l'inspiration littérale de l'Écriture, s'agissant par exemple de la création du monde et de l'homme contre la théorie de l'évolution – un enjeu toujours vivant dans le fondamentalisme protestant américain. Au-delà de cette acception primitive, la notion de fondamentalisme se prête à un élargissement qui la sépare de ses propriétaires d'origine pour lui faire désigner l'ambition bien plus vaste de rendre à la religion sa position de clé de voûte de l'organisation collective.

Une fois ce cadre campé, il s'agit maintenant d'entrer plus précisément dans la description du phénomène. Cela suppose, pour commencer, de cerner de plus près la conjoncture historique

1. Parmi une littérature immense, les cinq volumes du *Fundamentalisms Project*, dirigé par Martin E. Marty et R. Scott Appleby (Chicago UP, 1991-1995) restent la somme de référence. Voir ici en particulier le premier volume, *Fundamentalisms Observed*.

dont il dépend. Il y a en effet, à mon sens, une conjoncture fondamentaliste qui correspond à un moment et à une configuration assez bien déterminée de cette situation globale de concurrence entre structuration autonome et structuration hétéronome. Avec deux cas de figure très différents. D'une part, le cas occidental – en laissant de côté les différences pourtant très importantes sur ce terrain entre l'Europe et les États-Unis –, caractérisé par la radicalisation de la structuration autonome au point que la structuration hétéronome n'est même plus concevable pour les acteurs de ces sociétés. D'autre part, le cas extra-occidental, si l'on peut employer une notion aussi large, où, à la faveur de la mondialisation, la structuration autonome est devenue l'horizon obligatoire, et davantage encore ce dont il s'agit de s'appropriier les termes dans des sociétés toujours profondément empreintes d'hétéronomie et, de ce fait, bousculées en profondeur dans leur identité par cette intrusion de la modernité. La modernité, si l'on veut bien la regarder de l'autre côté que celui qui nous est familier, se présente, pour ceux qui n'ont pas participé au développement interne de l'histoire occidentale, même s'ils en ont subi les contre-coups externes, comme une proposition que l'on ne peut pas refuser. Si exotique qu'elle puisse paraître dans ses principes et ses expressions, elle est porteuse de promesses dont force est de constater qu'aucune société ne leur a résisté. Elle a, du même coup, le visage d'un destin auquel il n'est pas possible d'échapper, si frontalement qu'elle remette en question l'identité héritée, ce qui ne peut aller sans une ambivalence marquée à son égard et à l'égard de ceux qui l'incarnent.

Ce phénomène d'attraction-répulsion revêt des physionomies variables qui sont à spécifier dans chaque contexte. Il n'empêche qu'il y a une

conjoncture globale, nonobstant toutes les figures locales que peut prendre ce problème général. Nous en avons, d'ailleurs, le premier élément avec la seconde mondialisation. Il est utile, pour circonscrire cette conjoncture, de procéder par comparaison avec la conjoncture totalitaire telle que je m'étais efforcé de la mettre en évidence dans l'histoire européenne². Non pas du tout qu'il s'agisse de les assimiler car elles sont à mon sens très différentes. Mais, justement, cette différence est parlante et ressort de la comparaison.

La différence est d'abord chronologique. La conjoncture fondamentaliste succède à la conjoncture totalitaire. Elle est même fille de l'effacement de la conjoncture totalitaire. On peut en dater le commencement avec précision : 1979. L'année de trois événements cruciaux, l'un, éclatant, et deux autres, dont les conséquences ne se révéleront qu'à terme. L'événement éclatant, c'est bien entendu la révolution islamique en Iran, la révolution fondamentaliste par excellence – restée à ce jour la seule, il faut le souligner. Mais 1979, c'est aussi cet événement capital – qui passe complètement inaperçu sur l'instant – qu'est le début des réformes de Deng Xiaoping en Chine. On peut le lire rétrospectivement comme marquant la fin de la confiance du marxisme-léninisme révolutionnaire en lui-même. Le geste de Deng Xiaoping et des dirigeants chinois qui le suivent dans la voie qu'il ouvre vaut aveu que le marxisme-léninisme n'a pas les recettes du développement des forces productives, pour parler son langage, et qu'il n'a d'autre choix que d'aller les chercher du côté du capitalisme par ailleurs honni. Mais

2. Je me permets de renvoyer sur ce point à l'analyse proposée dans *A l'épreuve des totalitarismes* (Gallimard, 2010).

1979, c'est aussi la date de l'intervention soviétique en Afghanistan. Elle va avoir pour effet de mobiliser une résistance internationale dans le monde musulman sunnite, dont les combattants seront conduits peu à peu à se tourner vers une guerre beaucoup plus large au nom de l'islam. C'est là que nos djihadistes actuels ont leurs racines.

La conjoncture totalitaire, pour la résumer à très gros traits, correspond à ce moment de l'histoire européenne, disons, en gros, le premier ^{xx}e siècle, où l'unité hétéronome qui continuait jusque-là de fournir son cadre tacite à l'existence collective est battue en brèche de partout, au premier chef par le conflit de classes. Le moment où les rouages de cette unité hétéronome, tous tant qu'ils sont, perdent irrésistiblement leur consistance. Mais le moment aussi où, d'autre part, cette unité hétéronome et ses vecteurs conservent une prégnance suffisante à la fois dans les esprits et dans le fonctionnement collectif pour demeurer la forme tenue pour la seule acceptable de l'existence collective et pour qu'il y ait du sens à vouloir les rétablir. D'où ce dessein des religions séculières de reconstituer la forme religieuse par des moyens séculiers, une forme religieuse qui n'est même plus comprise dans ses liens avec la religion. Cela, donc, dans les deux sens. Soit, à l'extrême gauche, en visant l'autonomie par l'hétéronomie, soit, à l'extrême droite, en recherchant l'hétéronomie par l'autonomie.

Comme la conjoncture totalitaire, la conjoncture fondamentaliste relève d'une pathologie de la transition moderne, du passage d'un mode d'être à l'autre, dans une autre conjoncture historique et dans d'autres contextes civilisationnels. On discerne d'entrée dans cette perspective ce qui les lie et ce qui les distingue. Ce que ces deux conjonctures ont en commun, c'est l'aspiration à revenir à l'ordre hétéronome. Sauf que

dans les totalitarismes cette aspiration est inconsciente de sa nature. Elle ignore la religiosité qui l'anime, au point, quand elle vise expressément la reconstitution de la domination hétéronome, à l'extrême droite, de ne plus en reconnaître le lien avec la religion. Ce qui justifie la formule d'« anti-religions religieuses » – anti-religions sur le plan conscient, mais inconsciemment religieuses. Alors que dans les fondamentalismes, le religieux est la préoccupation explicite et déterminante. Et cela change tout. Le but des fondamentalistes est la restauration de l'autorité expresse du religieux par des moyens politiques séculiers. Alors que les totalitarismes visent un ordre séculier par des moyens inconsciemment religieux. Cela donne, certes, des tyrannies dans les deux cas, et l'on peut pragmatiquement se contenter de cette étiquette mais elle ne permet pas d'aller loin dans la compréhension de ces tyrannies, car elles obéissent à des ressorts essentiellement différents.

Au-delà de cette première approche, les rapports entre ces deux démarches à la fois parentes et divergentes sont à préciser sur deux points. Pour commencer, la conjoncture totalitaire et la conjoncture fondamentaliste ont en commun de supposer l'une et l'autre un degré avancé de désagrégation de la structuration religieuse traditionnelle dans ses diverses attestations, mais pas le même degré et pas au même titre. Qu'il s'agisse du style d'autorité autocratique, des dépendances hiérarchiques, de la vénération pour les modèles ancestraux, des appartenances groupales de tous niveaux, l'ensemble de ces canaux classiques de l'unité collective sont bousculés et submergés par la pénétration irrésistible de l'indépendance des personnes et de ses corrélats dans l'organisation de la cité. Dans le cas occidental, on peut parler carrément d'une *dissolution* de ces anciens rouages dans leurs

expressions directes, une dissolution à caractère *endogène*, résultant de l'avancée du moderne aux dépens des restes de l'ordre ancien, mais une dissolution qui laisse toutefois subsister une empreinte latente de l'ancienne unité suffisamment forte pour s'imposer à tout projet d'une société alternative à la société existante.

Dans le cas extra-occidental, il convient plutôt de parler d'une *dislocation*, qui laisse en place des pans entiers de l'ordre ancien, tout en les vidant de leur légitimité, de telle sorte qu'il n'y a plus grand sens à vouloir s'y raccrocher. Une dislocation d'origine *exogène*, associée à une domination directe (dans la société coloniale) ou indirecte, encore qu'il ne faille pas ignorer l'ambivalence de la relation à cette modernité arrivant de l'extérieur, entre le désir de se l'approprier et le refus de son imposition.

Dans les deux cas, c'est ce que les deux configurations ont en commun, le simple traditionalisme consistant à s'arc-bouter sur ce qui survit de l'ancien devient impossible, tellement il est affaibli et, de surcroît, gangrené par le nouveau. Il est indispensable d'innover. Force est d'aller de l'avant si l'on veut trouver la forme adéquate de l'être-ensemble, moyennant une rupture révolutionnaire avec l'ordre existant. Rupture dont l'unité hétéronome fournit l'étalon critique, de façon tout à fait consciente dans le cas fondamentaliste, de façon inconsciente dans le cas totalitaire. Cela se traduit, dans ce dernier cas, par une tentative qui s'ignore pour ce qu'elle est de recréer la forme religieuse sur la base de moyens empruntés à l'univers autonome – ou bien dans l'idée de le porter à son accomplissement, à l'extrême gauche, ou bien dans l'idée de rompre avec lui, à l'extrême droite, en revenant à des formes de domination et d'intégration hiérarchique à l'ancienne, mais dont l'essence religieuse n'est plus comprise. Les totalitaires des

deux bords sont des modernes qui ne savent pas qu'ils sont des anciens malgré eux, même lorsqu'ils se réclament de la réaction au nom du passé. À l'opposé, dans le cas fondamentaliste, la visée du passé selon la loi divine est assumée pour telle; la part aveugle réside dans ce que cette visée emprunte à la modernité, en particulier sa dimension personnelle, son ancrage dans la conscience individuelle et la forme même de projet politique qu'elle revêt. Le fondamentaliste est un passéiste résolu qui ignore à quel point il est un moderne malgré lui. D'autant plus est-il porté à l'ignorer lorsqu'il se trouve sous le joug colonial et que l'aspiration à l'émancipation le pousse au rejet d'une modernité qui a le visage de l'opresseur.

La matrice est suffisamment commune, ainsi, en dépit des nuances importantes qu'elle présente, les ingrédients sont suffisamment similaires pour que les deux conjonctures s'engrènent chronologiquement. Elles ont pu cheminer, un temps, de conserve. De manière générale, les prémisses du dessein fondamentaliste émergent avec le *xx^e* siècle, parallèlement aux amorces du projet totalitaire. Et dans le cas du fondamentalisme islamique qui nous occupe au premier chef, ses premières formulations sont contemporaines du moment totalitaire à son apogée. Les principes de base en sont clairement posés dans les années 1930 par le Pakistanais Mawdudi, dans le contexte des luttes pour la décolonisation de l'empire des Indes et la création d'un État qui ne serait pas seulement l'«État des musulmans», mais un «État islamique» – il est, semble-t-il, l'inventeur de la notion³. Mawdudi accomplit

3. Je m'appuie sur Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York, Oxford UP, 1996. Voir également Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*, New York, Routledge, 2011.

l'opération décisive consistant à réaffirmer l'islam en le politisant, en le transformant en projet politique. Il est parfaitement conscient de ce qui sépare la vision religieuse qu'il propose de l'acception habituelle du terme : « L'islam n'est pas une "religion" dans le sens communément admis de ce mot. C'est un système comprenant tous les aspects de la vie. » La charia qui en constitue le cœur embrasse l'organisation collective en son entier. Elle définit aussi bien « les relations familiales, les affaires sociales et économiques, l'administration, les droits et les devoirs des citoyens, le système judiciaire, les lois de la guerre et de la paix et les relations internationales ». Bref, elle détermine un ordre social « où rien n'est superflu et où rien ne manque ». En matière politique, Mawdudi prône une « théodémocratie », récusant la version occidentale de la démocratie qui transfère indûment la souveraineté qui n'appartient qu'à Dieu au peuple, mais reconnaissant néanmoins à ce dernier le choix de ses dirigeants. Enfin et surtout, il théorise le djihad dans une perspective radicalement universaliste, dont l'horizon est le califat conçu comme État islamique mondial – « l'islam revendique toute la terre, non une petite partie ». Ces idées feront leur chemin dans le monde musulman. Elles trouveront des relais chez les Frères musulmans en Égypte ou au sein du clergé de l'Iran chiite. Elles donneront lieu à diverses amplifications et variations chez des théoriciens comme Sayyed Qutb ou Khomeyni.

En même temps, ce cheminement restera souterrain ou marginal, tellement la conjoncture totalitaire aura joué comme un étouffoir vis-à-vis de ces germes de fondamentalisme. Pour commencer, l'actualité pressante qui retient et mobilise les esprits dans le monde musulman, comme chez un grand nombre de peuples extra-occidentaux, c'est la lutte anti-impérialiste. La priorité

est au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, à l'émancipation des nations et, parallèlement, à la poursuite des moyens de cette indépendance par rapport à la domination occidentale grâce à la modernisation et au développement. Ces aspirations vont naturellement à la rencontre de l'offre totalitaire, sous les espèces du bloc soviétique et du mouvement communiste international. Leur propre combat contre les puissances capitalistes et impérialistes en fait les alliés et les soutiens tout désignés des luttes de décolonisation. La révolution chinoise de 1949 est l'événement exemplaire à cet égard. Le communisme n'est pas associé seulement à l'émancipation, il apparaît, en outre, comme le moyen du développement économique à marche forcée, grâce, en particulier, aux outils de la planification. L'industrialisation soviétique des premiers plans quinquennaux a fixé, à cet égard, un modèle qu'il ne s'agit que d'adapter aux conditions locales. Il passe pour fournir les clés du décollage, indépendamment même de l'adhésion stricte aux principes du « socialisme scientifique ». Feu le « socialisme arabe », aussi oublié aujourd'hui qu'il eut de retentissement à l'époque, aura été l'une des branches de cette lignée.

Nous touchons ici à une dimension encore plus générale de la conjoncture totalitaire, décisive en la circonstance : elle s'ancre dans une foi à toute épreuve dans l'histoire et dans la promesse de l'avenir. L'époque est au futurisme ; le dépassement du présent est l'horizon qui domine et organise la conscience collective, la perspective de la révolution socialiste constituant son expression la plus accomplie. Dans cette ambiance, les germes de fondamentalisme qui existent ici ou là, et pour de fortes raisons, ne trouvent guère de terrain favorable pour se développer.

Ce qui va justement leur offrir ces circonstances propices, c'est la crise de l'avenir des

années 1970 qui accompagne l'entrée dans la seconde mondialisation. Elle entraîne l'extinction de la foi futuriste et le discrédit de son incarnation par excellence qu'était l'économie planifiée. Elle débouche sur l'écroulement de la perspective révolutionnaire. Elle marque en un mot la clôture de la conjoncture totalitaire et la fin des religiosités séculières qui s'investissaient dans l'élément historique et la promesse du futur.

La crise de l'avenir, qui se traduit chez nous par le présentisme, se traduit aisément en passéisme fondamentaliste ailleurs. La rétraction sur le présent qui s'observe dans l'aire occidentale a pour équivalent la réappropriation du passé religieux dans d'autres aires culturelles. Car le passé, c'est massivement la religion à la fois comme fait d'héritage et comme idéal de tradition. Le passé prend la place de l'avenir comme référence organisatrice de l'identité collective, cela dans le contexte créé par la seconde mondialisation où il s'agit, par ailleurs, de s'emparer des instruments de la modernité occidentale pour s'affirmer dans le concert des nations et tirer son épingle du jeu sur le marché mondial. Démarche qui ne saurait aller sans des problèmes d'identité qui ne se posaient pas dans le contexte précédent, dominé par un futurisme universaliste qui voulait que les mêmes recettes soient valables partout. L'identité héritée du passé faisait alors figure de particularité appelée à être dépassée au profit d'un avenir qui serait essentiellement commun.

La seconde mondialisation est identitaire, c'est un de ses caractères cruciaux. Elle l'est à la fois parce qu'elle relativise les identités acquises, toutes, au regard de la multiplicité mondiale, et parce qu'elle oblige ses acteurs nationaux à se redéfinir dans leur singularité en fonction de leur ouverture sur le dehors. Or, la plus forte de ces identités, pour la plupart des sociétés encore

aujourd'hui sur le globe, est l'identité religieuse, laquelle identité religieuse se trouve par ailleurs ébranlée par la désagrégation inexorable que lui inflige la pénétration des modes de pensée et d'action de la modernité autonome.

Telle me paraît être la conjoncture où le projet fondamentaliste a son berceau et peut prendre son essor. Il procède du rejet de ce qui est vécu comme une agression destructrice de l'extérieur, par où il reprend très volontiers, d'ailleurs, la rhétorique anti-impérialiste de l'âge antérieur. Et il est en même temps une volonté de se saisir de ces instruments pour les dominer et pour se réaffirmer dans son identité au travers d'eux. Il est simultanément appropriation de la modernité autonome et négation d'elle par une incorporation dans une forme religieuse explicite, supposée capable d'étouffer ses potentialités destructrices. Autrement dit, il est aussi intrinsèquement contradictoire que la visée totalitaire pouvait l'être en son temps. C'est le ressort profond qui alimente la violence qui l'habite.

La spécificité musulmane

Ce schème de réflexion et d'action fondamentaliste se retrouve à peu près partout dans les différentes aires religieuses du monde. Mais il prend des formes et des intensités très variées selon la nature des traditions spirituelles où il se manifeste – l'hindouisme n'est pas l'islam – et selon les contextes politiques et sociaux où il se déploie. Une comparaison méthodique serait possible à partir de là, qui procéderait cas par cas. Je vais me cantonner à l'islam parce que c'est lui qui nous intéresse directement et parce que c'est en son sein que cette effervescence fondamentaliste est la plus vigoureuse, sans en sous-

estimer quelques autres qui n'ont pas forcément atteint leur niveau d'expression maximal.

Quelle spécificité, donc, du monde musulman à l'intérieur de cette conjoncture historique, étant entendu que ce monde est divisé et fort divers ? Il y a plusieurs islams et il faut se garder d'approches globales trompeuses. De la Mauritanie à l'Indonésie, du Nigeria à l'Asie centrale, le paysage est très loin d'être homogène, sans parler de la grande division entre sunnites et chiites. Néanmoins, sans perdre de vue cette variété de contextes, il est possible de pointer quelques caractéristiques générales qui éclairent la singularité de la situation de l'islam face à la modernité occidentale à l'intérieur de laquelle il est comme les autres jeté et dont il est exclu de s'émanciper. On pouvait s'émanciper de l'impérialisme colonial, on ne s'émancipe pas de cette modernité autonome qui s'impose aujourd'hui partout. Mais cela ne veut pas dire que l'on s'en accommode.

La première et la plus cruciale, sans doute, de ces caractéristiques est, paradoxalement, la proximité avec les religions occidentales, la greffe sur ce que l'on peut appeler le tronc commun monothéiste. Vu du confucianisme, l'Occident chrétien est simplement exotique. Vu de l'intérieur de l'islam, il est très proche, religieusement parlant, et la proximité n'est pas un facteur d'apaisement. Elle est au contraire un facteur de tension. L'islam est le dernier venu des monothéismes, qui se pose expressément par rapport au monothéisme juif et par rapport au monothéisme chrétien en prétendant se les incorporer au nom d'une révélation supérieure. Il se conçoit, la formule est fameuse, comme le « sceau de la prophétie ». Il la ferme. Il se donne pour la clôture du cycle de la Révélation. Cela ne va pas sans donner une intensité tout à fait particulière à cette relation qui lui est consubstantielle et qui

ne va pas sans dissymétrie : juifs et chrétiens ne savent pas que l'islam les connaît mais l'islam, lui, connaît le judaïsme et le christianisme. Cela ne facilite pas nécessairement la discussion.

Or cette autodéfinition, cette conscience de soi musulmane est en contradiction avec la situation objective du monde de l'islam aujourd'hui. Il est objectivement dominé par ceux-là mêmes vis-à-vis desquels il se pose religieusement supérieur. Pour des raisons qui sont appelées à faire indéfiniment débat, après des débuts dynamiques et brillants, le monde musulman est entré dans une longue stagnation, comme chacun sait, qui le place aujourd'hui dans une situation d'infériorité vis-à-vis de « ces gens du Livre », comme il les appelle, dont la puissance s'impose à lui, indépendamment même de la domination coloniale qu'il a pu subir, ici et là, de leur part. Le voisinage géographique s'ajoute à la proximité spirituelle pour rendre la comparaison inexorable et lancinante. Il y a là une source de douleur identitaire, d'incompréhension de son destin historique par la conscience musulmane – comment une chose pareille a-t-elle pu arriver ? –, un scandale, une source de ressentiment devant laquelle il ne faut pas se voiler la face. C'est évidemment dans ce contexte qu'il faut loger la lecture du conflit israélo-palestinien, qui représente un concentré symbolique de cette situation.

À cette première caractéristique, il faut en joindre deux autres qui me semblent tenir, elles aussi, au noyau du fait islamique tel qu'il s'est posé historiquement. Les monothéismes sont universalistes par définition. Le Dieu unique est le Dieu de tous ou n'est rien. L'alliance juive n'empêche pas le Dieu d'Israël d'être réputé le Dieu de toutes les nations. Mais, après, cet universalisme trouve des incarnations très spécifiques en fonction de l'histoire où il se façonne : il y a un universalisme juif, il y a un universalisme

chrétien, il y a un universalisme musulman qui sont essentiellement différents dans leur manière spontanée de se comprendre. L'universalisme du monothéisme musulman s'est coulé, historiquement, dans le modèle de la conquête impériale, avec ce phénomène extraordinaire de l'expansion musulmane des premiers siècles. Ce prosélytisme guerrier n'est pas qu'un fait contingent, il a capté en quelque sorte l'interprétation de l'universalisme monothéiste en l'inscrivant dans une forme politique confuse mais omniprésente dans la conscience islamique dont l'ambition dernière est de procurer à l'unicité divine son correspondant terrestre dans l'unité de la communauté mondiale virtuelle des croyants, l'Oumma. Réflexif par rapport aux deux monothéismes précédents, l'islam est le plus radical en matière d'affirmation de l'unicité divine. Tout se passe comme si cette radicalité s'était projetée en vocation universelle à régner. Probablement est-ce la vraie source de la difficulté à dissocier politique et religion dans l'islam. Contrairement à l'image répandue, dans les faits le politique et le religieux sont dissociés dans les sociétés musulmanes. L'islam se présente comme une nomocratie où le religieux est fonctionnellement aux mains des spécialistes de la loi, les *oulémas*, pas entre les mains du pouvoir politique. Mais si, fonctionnellement, il y a dissociation du religieux et du politique, ultimement, en fonction même de cette correspondance idéale du dogme et de la forme de la communauté des croyants, politique et religieux sont faits pour se joindre⁴. C'est un cadre de pensée qui rend difficile de donner un statut au cadre des communautés politiques particulières. Cela se traduit en pratique par deux attitudes contradictoires : l'indifférence et le mépris vis-à-vis de la politique concrète, à un bout, et, à l'autre bout, une ambition politique globale. Si l'on pense politique

dans un cadre religieux, ce ne peut être qu'à l'échelle d'un projet qui regarde l'expansion universelle de l'islam. Double disposition qui peut faire conclure tantôt à la propension musulmane au quiétisme, voire au fatalisme, et tantôt à sa virulence expansionniste. Les deux sont vrais et témoignent semblablement de la difficulté d'articuler ces deux termes en les distinguant.

Enfin, en troisième lieu, il faut tenir compte également de la forme particulière que revêt la Révélation dans l'islam. Les monothéismes, pour des raisons qui ne sont pas de hasard mais de structure, sont et ne peuvent être que des religions révélées. D'où peut venir la vérité religieuse dans un cadre monothéiste, sinon de la volonté de Dieu de dire aux hommes que Il est et ce qu'Il attend d'eux. Autrement, ils pourraient l'ignorer – et, de fait, ils l'ont ignoré historiquement. On est tout de suite dans une histoire de la Révélation dès que l'on pense monothéisme. Mais cette Révélation emprunte des canaux très différents dans les trois monothéismes : l'alliance juive, l'incarnation christique pour les chrétiens et la prophétie mohammédienne pour les musulmans. Le Coran se présente comme la parole même de Dieu. Alors que, dans le cas chrétien, nous avons au travers des Évangiles quatre récits, quatre récits différents, de surcroît, de la prédication du fils de Dieu. L'Évangile, ce n'est pas la parole de Dieu. Quand la sagesse populaire évoque une « parole d'évangile », elle renvoie à des paroles certes décisives, mais qui relatent des événements supposés bien réels consignés

4. Le point est fortement mis en lumière par Patricia Crone, *God's Rule. Government and Islam*, New York, Columbia UP, 2004. Étant donné l'environnement a-étatique dans lequel intervient la prédication mohammédienne, l'islam surgit comme une communauté de croyants qui est en même temps une communauté politique, ce que son expansion conquérante ne fera que confirmer. Les deux n'ont pas de raison de se dissocier.

par des hommes. Ce n'est pas Dieu qui parle. Parole de Coran, c'est autre chose, c'est carrément Dieu qui parle, une fois pour toutes d'au-delà du temps. Parole d'évangile, c'est sujet à toutes sortes d'interprétations. Parole de Coran, cela ne se discute guère, cela se reçoit, cela s'incorpore, cela se vit sous le signe de l'absorption dans l'ultime vérité accessible à l'esprit humain. Moïse, me dira-t-on, apporte les commandements divins au peuple d'Israël. Mais des commandements, ce n'est pas un message développé faisant vivre ses fidèles dans l'intimité même de la Sagesse suprême. D'où, du reste, dans le judaïsme, la problématique récurrente de l'infidélité à ces commandements et à l'alliance nouée au travers d'eux. Il s'ensuit de cette modalité radicale de la Révélation une prédisposition – pas une détermination – au littéralisme qui est tout à fait particulière à l'islam. Preuve qu'il n'y avait nul déterminisme à l'œuvre ici, le point a été disputé historiquement et violemment dans les premiers siècles de l'histoire musulmane⁵. Nous avons l'illustration massive d'un tel littéralisme sous les yeux avec ce que l'on appelle aujourd'hui le «salafisme» qui est un dérivé complexe du wahhabisme élaboré à la fin du XVIII^e siècle en Arabie. Les spécialistes le caractérisent volontiers comme un piétisme littéraliste. Là où le piétisme européen se développe comme une religion du cœur et de l'interprétation intérieure, son équivalent dans le monde musulman, le wahhabisme en l'occurrence, s'affirme comme une religion de l'observance littérale, préconisant de revenir contre une société corrompue à la lettre même du message divin.

Cette esquisse rapide laisse beaucoup d'éléments de côté. Il y aurait bien d'autres traits à considérer, à commencer par la religion de la loi qu'est l'islam. L'islam définit une règle de vie qui est en même temps une règle sociale, la

fameuse charia. Une règle qui détermine, comme dans le judaïsme, les frontières du pur et de l'impur. Il s'ensuit une version des rapports entre le religieux et la substance de l'existence quotidienne qui ne compte pas peu dans sa force d'attraction existentielle, justement. Mais les trois traits sur lesquels j'ai braqué le projecteur sont ceux qui me semblent le plus directement importants pour l'analyse des fondamentalismes – ils sont plusieurs –, qui se réclament de l'islam.

Les contradictions du fondamentalisme

J'ai mentionné tout à l'heure, comment faire autrement, le régime islamique iranien issu de la révolution de 1979, tout en soulignant le caractère d'exception qu'il a conservé. L'Iran offre à la fois l'exemple du fondamentalisme par excellence et un cas très particulier. C'est le seul cas où le projet fondamentaliste a trouvé véritablement à se développer : le projet de reconstruire une société religieuse par le haut grâce aux moyens d'un pouvoir politique du religieux, le pouvoir du personnel religieux, en l'occurrence. Cas unique précisément, et c'est l'une des raisons pour lesquelles cet exemple est resté isolé, en dépit des espoirs prosélytes de ses dirigeants. Pourquoi une telle exception ? Parce que l'Iran d'abord. Parce que, ensuite, la spécificité du chiisme à l'intérieur de l'islam. La révolution iranienne, on le discerne de mieux en mieux avec le recul, a été non seulement une révolution religieuse mais une révolution en même temps nationale : la révolution de la constitution de la

5. Ce fut l'objet de la confrontation entre mu'tazilisme et acharisme dont ce dernier est sorti vainqueur.

nation iranienne au terme d'une histoire qui remonte au début du ^{xx}e siècle et qui est particulièrement riche et agitée. Une nation iranienne dont les bases existaient puissamment et qui a trouvé au travers de cette révolution religieuse sa mise en forme politique. Par ailleurs, le chiisme se distingue à l'intérieur de l'islam par l'existence d'un clergé. Le chiisme est, en effet, une religion ésotérique de l'interprétation, ce qui le sépare profondément de la religiosité égalitaire propre à l'islam sunnite, où il n'y a pas de gens qui bénéficient d'une autorisation religieuse particulière, sinon par leur sagesse ou leur connaissance de la loi islamique. Le clergé chiite a fourni son personnel dirigeant naturel à cette révolution, un personnel dirigeant qui ne s'est retrouvé nulle part ailleurs dans l'islam sunnite.

Mais ce qu'il faut, en outre, considérer à propos de la révolution islamique en Iran, c'est le résultat. Et le résultat a beaucoup compté, observé attentivement qu'il était par tous les mouvements militants de la région, dans la manière de définir ou de redéfinir le projet fondamentaliste par rapport à lui ou contre lui. Trente-six ans après, une durée suffisamment longue pour commencer à y voir clair, nous pouvons bien dire que ce projet fondamentaliste est un échec radical⁶. Le projet de recréer une société religieuse par le haut a conduit à son contraire, c'est-à-dire à la destruction de ce qui pouvait subsister dans la société iranienne de structuration religieuse. Et cela, pour une raison de fond : il est impossible de faire du religieux avec du politique moderne qui, quoi que veuillent ses utilisateurs, fabrique invinciblement un type de lien entre les êtres qui les extrait de l'ordonnance religieuse. Le levier politique de l'État moderne permet le projet d'une transformation complète de la société existante, mais il emmène inexorablement l'exécution de ce projet aux

antipodes de la structuration hétéronome. Retraite inconsciemment dans son langage, la visée de revenir à l'ancienne unité religieuse se renverse en son opposé ; elle sape les dernières bases que pouvait conserver l'ancien ordre sacré. À l'épreuve, le fondamentalisme se révèle modernisateur malgré lui.

La révolution iranienne est peut-être à regarder, de ce point de vue, comme le premier signe du processus dont l'expression récente a été la chaîne des révolutions arabes. Elles ont été, elles aussi, des révolutions nationales avant tout, dans une aire culturelle où le principe des États-nations, pour des raisons religieuses et historiques à la fois, éprouve de profondes difficultés à s'implanter⁷. La pression structurelle de la mondialisation conduit vers l'affirmation des États-nations, n'en déplaise à une vue naïve de la globalisation « qui abolit les frontières ». Nonobstant ces obstacles, les États-nations s'enracinent et progressent dans le monde arabomusulman, avec le défi que cela représente pour l'universalisme de l'islam (mais souvenons-nous des conflits qui ont accompagné la nationalisation des Églises chrétiennes, en Europe, à partir de la Réformation). Or, qui dit nation dit correspondance entre pouvoir et société. Après, les modalités selon lesquelles s'exerce cette correspondance sont tout à fait secondaires au regard du principe. Dans une nation, par construction, le pouvoir vient d'en bas et ne reçoit de légitimité qu'en tant qu'expression de la nation. C'est en ce sens que le processus de nationalisation, au sens de formation et d'enracinement des nations

6. Pour une mise en perspective de la révolution islamique et de sa dynamique, voir Mahnaz Shirali, *La Malédiction du religieux. La défaite de la pensée démocratique en Iran*, Éd. François Bourin, 2012.

7. Des difficultés bien éclairées par Ali Mezghani, *L'État inachevé. La question du droit dans les pays arabes*, Gallimard, 2011.

à l'échelle planétaire, est démocratisant. Cette exigence de ressemblance a fonctionné à plein pour balayer quelques autocraties qui paraissent solidement en place. Elle s'est aussi traduite par l'arrivée des islamistes au premier plan, quand elle n'a pas ouvert la porte au djihadisme radical. C'est que d'abord ces sociétés s'étaient pour partie réislamisées culturellement et que l'expression de la société se colorait inévitablement de la référence à l'islam. Et c'est ensuite que la même aspiration ne pouvait, pour les plus radicaux, que déboucher sur la remise en question du cadre national où elle s'est manifestée, tellement la conscience fondamentaliste s'accommode mal de cet enfermement dans des pays particuliers où elle ne voit qu'aliénation au modèle occidental et impiété au regard de la vocation universelle de l'islam. À cet égard, la résurgence du califat à la faveur du tragique blocage syrien est un fait de la plus haute signification⁸. Il représente l'expression sommitale du dessein fondamentaliste. Elle laissera des traces, quoi qu'il advienne de cette tentative pour faire revivre le pur modèle des temps du Prophète.

La réislamisation culturelle des sociétés arabes ne fait pas signe vers un horizon aussi extrême. Elle est un effet paradoxal de la hausse du niveau d'éducation, d'un côté, et, de l'autre, de l'identitarisation qui accompagne la pression mondialisatrice. Il existait une religiosité coutumière à base essentiellement d'observances culturelles et rituelles, comme dans l'ensemble des aires religieuses. Mais on sait bien que ces observances, la prière, le jeûne, le pèlerinage, l'aumône, le voile, ne mobilisent qu'une très faible implication personnelle. On les fait parce que cela se fait. Au-delà, elles ne demandent pas une intense participation spirituelle. L'éducation, à l'opposé, pousse à une appropriation individuelle de l'observance dans un contexte d'affirmation identi-

taire. Elle fabrique des consciences religieuses individuelles, ce qui est une nouveauté profonde pour ces sociétés. Ou, plus nouveau encore, elle suscite des consciences d'une spécificité identitaire qui vont chercher leur référent dans la religion. La naïveté occidentale est de penser que si le niveau d'éducation s'élève, les Lumières triomphent, c'en est fini de l'obscurantisme et de la superstition. Pas forcément à court terme. Cela vient après. Dans un premier temps et dans certains contextes, l'éducation fournit le moyen d'un devenir individu au travers d'une adhésion religieuse renforcée. Là encore, c'est un processus que nous avons connu dans l'histoire européenne. De la Réforme aux Lumières, le chemin est loin d'avoir été direct. L'affirmation individuelle, dans un contexte de religiosité traditionnelle, passe par la foi personnelle. Cela constitue une étape quasi inévitable du processus d'individualisation, à en juger par l'histoire même que nous avons traversée.

Ces remarques concernent l'arrière-fond du phénomène. Si l'on en vient maintenant à ses expressions directes, dans l'islam sunnite le fondamentalisme s'est déployé selon deux voies. La plus spectaculaire, celle qui nous frappe, c'est la voie djihadiste du combat global contre l'Occident corrompu et corrupteur et ses représentants locaux. Combat où le projet politique lointain est largement éclipsé par les nécessités quotidiennes de la lutte qui deviennent souvent une fin en soi. Mais, si c'est la voie la plus saillante, ce n'est pas la voie principale. La voie principale du fondamentalisme sunnite a été celle d'un fondamentalisme beaucoup plus discret et plus massif, que l'on englobe un peu vite sous l'étiquette de salafisme. Ce qui est intéressant, c'est

8. Cf. Mathieu Guidère, «Le retour du califat», *Le Débat*, n° 182, novembre-décembre 2014.

de saisir la relation des deux. Ils sont en contradiction en même temps qu'ils sont liés. Au départ, le salafisme avec sa provenance wahhabite (pour passer sur quelques autres obédiences d'inspiration voisine) n'est autre chose qu'un traditionalisme exacerbé. Il définit une religion littéraliste rigoureuse mettant très fortement l'accent sur les observances. Le point crucial est de saisir le sens de ce littéralisme. Il y va d'une réaffirmation de l'hétéronomie sous l'aspect de la Révélation. Une notion que quelques siècles de critique de l'autorité non rationnelle nous ont fait perdre de vue, mais dont il faut retrouver la portée. La Révélation, c'est-à-dire une vérité qui vient de plus haut et devant laquelle il n'y a qu'à s'incliner, une vérité qui est une illumination de l'esprit par contact avec le message divin. Il n'y va pas simplement de l'obéissance à un ordre, mais d'une activité intellectuelle éminente supposée ouvrir l'âme sur l'au-delà.

Au passage, cette réaffirmation hétéronome est la raison pour laquelle, partout, tous les fondamentalismes où qu'ils opèrent de par le monde sont obsédés par les questions de vie et de mort. Car la vie et la mort sont le lieu même de la donation hétéronome. La vie vous est donnée comme elle vous est retirée par une volonté qui vous dépasse. C'est la forme primordiale de l'hétéronomie, la partie de l'existence humaine qui échappe à la volonté humaine, sur laquelle vient se greffer l'idée d'un ordre hétéronome. Il est possible de dire que la vie et la mort sont le dernier refuge de l'hétéronomie religieuse, le point d'ancrage ultime sur lequel l'interprétation hétéronome de la condition humaine est destinée à conserver longtemps, si ce n'est de toute éternité, une force invincible.

Mais, au regard du défi lancé par l'avancée de la modernité qui donne son sens à cette réaffirmation rigoriste, ses insuffisances apparaissent

très vite. Elle n'est pas à la hauteur, tout simplement. Elle n'empêche rien. Certes, les fidèles sont fidèles mais, pendant ce temps-là, à côté, la société qui continue de se développer échappe entièrement à leur bigoterie. D'autant plus que ce rigorisme – l'Égypte contemporaine a été le pays laboratoire de ce point de vue – s'accompagne en général d'une indifférence plus ou moins méprisante envers la politique. Raison pour laquelle le pouvoir égyptien, par exemple, encourageait cette diffusion d'un islamisme qui avait l'excellente idée de prêcher le désintéret pour la politique et l'obéissance aux autorités. Car les religions traditionnelles, toutes autant qu'elles sont, n'ont pas de vision de la politique à proprement parler. Elles n'ont pas de doctrine de l'ordre social qu'elles se contentent de couronner et de cautionner. Elles ne théorisent pas la structuration hétéronome qu'elles se contentent de sanctionner en en livrant la clé. Elles disent comment vivre à l'intérieur d'un cadre qu'elles ne définissent pas, mais qu'elles présupposent, même s'il est destiné à traduire le message dont elles sont porteuses. Elles définissent à la rigueur un fonctionnement de la société, en aucun cas un cadre politique. Et dans le cas de l'islam, cette carence se marque par un message qui n'est pas directement religieux, mais qui est une version mythifiée de ce qu'était la société religieuse des origines. Il ne propose pas une doctrine politique, il alimente une utopie passéiste relative à ce qu'était la société islamique à ses débuts. C'est cela qui tient lieu de vision politique dans le fondamentalisme.

Toujours est-il que, pour en revenir à notre fondamentalisme purement religieux, ces limites, tant du point de vue de la conscience personnelle que du point de vue du fonctionnement collectif, ouvrent la porte à une démarche fondamentaliste beaucoup plus radicale, tant sur le

plan de l'adhésion personnelle que sur le plan du projet politique. L'observance ne suffit pas, pas plus que la nostalgie de l'exemplarité des origines. Le défi à relever exige plus de conviction individuelle et un effort autrement plus systématique d'imposition du message religieux dans le cadre de l'existence collective. L'impuissance du fondamentalisme religieux «de base», si l'on peut dire, débouche sur un radicalisme à la fois individualiste du point de vue de l'adhésion qu'il requiert de ses membres et politiquement conçu comme un combat contre un monde qui arrive de l'extérieur. Sauf qu'il n'a pas et ne peut pas avoir de véritable projet politique hors de cette loi religieuse qui ne dit rien des quatre-vingt-dix pour cent de l'existence collective et sauf que ce principe individuel de la démarche du fondamentalisme politique implique la destruction de l'ordre hétéronome auquel il aspire.

Encore une observation, au passage, sur un point névralgique pour la conscience occidentale. C'est cette absence ou cette impossibilité d'un projet politique véritable qui explique en grande partie la focalisation obsessionnelle sur le statut des femmes. Dans la modernité occidentale elle-même, nul ne l'ignore, la hiérarchie des sexes a constitué, dans le cadre familial, la dernière empreinte vivante de la structuration hétéronome. Toutes les autres hiérarchies étaient balayées mais celle-là demeurait. Elle ne s'est dissoute que tout récemment. Tant que cet ultime vestige de l'ordre hétéronome qu'est la hiérarchie des sexes existe, on peut rêver de voir revenir le reste. Enlevez cette butée et ce coup-là, nous sommes dans un autre monde, notre monde, celui de l'égalité tout simplement, le monde de la ressemblance de nature entre les êtres, nonobstant leurs différences factuelles, de sexe par exemple et du reste, qui est précisément le

monde dont il s'agit de conjurer le spectre pour la sensibilité fondamentaliste. Voilà pourquoi cette cause est si bizarrement, à première vue, mais si compréhensiblement mobilisatrice.

Ces tensions entre l'individualisme de la croyance et l'hétéronomie du projet sont à leur comble dans le cas de ces jeunes djihadistes que nous voyons s'autoformer et s'autodéclarer sur le sol européen. Éventuellement convertis, sans aucune attache d'origine à la culture de l'islam, traduisant leur sécession personnelle et sociale en langage religieux, sans pour autant se préoccuper beaucoup de s'instruire religieusement, par un paradoxe qu'Olivier Roy a fortement souligné dans *La Sainte Ignorance*. Le remarquable, dans cette variété paroxystique de fondamentalisme, est son indifférence à l'autorité religieuse. Elle est la rançon de la motivation intensément personnelle dont elle procède. Elle n'en produit pas moins des personnes prêtes à mourir pour une cause qui leur permet d'exister comme individus en se niant comme individus. Nous avons connu d'autres exemples dans notre histoire, de nouveau, de cette configuration. Ces soldats de l'impossible et de l'autodestruction sont évidemment les plus dangereux, mais il faut bien les comprendre dans leur démarche. Ils représentent une extrémité du spectre fondamentaliste qui peut aussi bien se confiner dans une dévotion intransigeante et inoffensive.

Un dernier mot. Cette logique autodestructrice est aussi notre espoir. Le fondamentalisme est en dépit de tout, malgré lui, une voie d'entrée à reculons dans la modernité. Mais il faut savoir reconnaître sa place dans la modernité si l'on veut livrer le combat qu'il nous impose avec la lucidité requise.

Marcel Gauchet.