

L'ATTRACTION FONDAMENTALISTE

Marcel Gauchet

ERES | « *Figures de la psychanalyse* »

2017/2 n° 34 | pages 39 à 50

ISSN 1623-3883

ISBN 9782749256887

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2017-2-page-39.htm>

Pour citer cet article :

Marcel Gauchet, « L'attraction fondamentaliste », *Figures de la psychanalyse*
2017/2 (n° 34), p. 39-50.
DOI 10.3917/fp.034.0039

Distribution électronique Cairn.info pour ERES.

© ERES. 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.

L'attraction fondamentaliste¹

• **Marcel Gauchet** •

Le retour à la réflexion sur l'objet « religion » de la part de psychanalystes qui ne s'en occupaient plus guère, il faut bien le dire, n'est pas le fait du hasard. Il résulte de l'irruption dans le paysage classique des faits religieux d'un objet mal identifié qui en trouble les repères. On ne sait même pas bien le nommer : islam radical, islamisme, djihadisme. J'expliquerai pourquoi le concept qui me semble moins mauvais pour l'appréhender est celui de « fondamentalisme ».

À dire vrai, cet objet est là présent depuis un moment. Sa première grande entrée en scène date de la révolution islamique en Iran, en 1979. Mais passé le moment d'émotion suscitée par l'événement, il n'a pas retenu durablement l'intérêt. Il a fallu les attentats du 11 septembre 2001 pour qu'il s'impose à l'attention. Et il a fallu que les développements de la nébuleuse terroriste viennent nous frapper directement, en janvier et en novembre 2015, pour que sa prise en compte devienne une priorité civique. Il a fallu surtout la découverte que les acteurs de ce terrorisme pouvaient être issus de nos sociétés pour que les motivations de ces jeunes soldats d'une cause religieuse radicale nous deviennent un problème, à la mesure de la stupeur éprouvée devant l'attraction d'une cause qui nous est spontanément inintelligible. Quelle est cette cause capable de mobiliser pareille énergie destructrice et autodestructrice ? Il y a là une question qui est susceptible d'intéresser cette science des ressorts psychiques fondamentaux qu'est la psychanalyse.

C'est à cette question que je voudrais essayer d'apporter quelques éléments de réponse.

Cela suppose de commencer par identifier la signification de cet objet difficile à cerner – et il faut se demander pourquoi –, après quoi nous serons mieux en

Marcel Gauchet, philosophe, historien.

1. Texte réécrit d'une intervention faite aux Journées d'Espace analytique, *La psychanalyse et le fait religieux*, le 19 mars 2016.

mesure d'approcher des motifs de la fascination, de l'adhésion sacrificielle qu'il est capable de provoquer chez des individus que nous jugeons a priori fort éloignés du religieux.

Il y a une double méprise à écarter, si l'on veut commencer à y voir clair dans l'abord de cet objet déconcertant. Elle se résume en deux thèses : la première étant que le phénomène n'a rien à voir avec la religion, il n'est qu'un habillage d'autre chose, il relève de la déviance sociale ou d'une pathologie personnelle ; la seconde, que le phénomène correspond à la résurgence d'un religieux archaïque venant du fond des âges.

Eh bien non : ni l'une ni l'autre de ces thèses ne sont recevables. D'abord, c'est bien du religieux qu'il s'agit, et pas d'autre chose, et, ensuite, cette configuration du religieux est moderne, disons même ultramoderne.

Ces deux thèses sont celles qui nous viennent spontanément à l'esprit, en fonction des repères immédiats qui sont les nôtres. Elles relèvent de l'ethnocentrisme du présent, du présentisme. Ce présentisme nous fait juger, d'un côté, qu'il est impossible que le religieux puisse être le moteur de semblables comportements. Il faut donc chercher leur source ailleurs. Il nous fait croire, de l'autre côté, que si religieux il y a, ce ne peut être qu'un reliquat d'un autre âge faisant irruption dans notre modernité depuis une périphérie barbare.

Olivier Roy a donné récemment une version de la première de ces thèses qui a connu un grand succès en parlant « d'islamisation de la radicalité » – islamisation de la radicalité qu'il oppose à la « radicalisation de l'islam ». Le brillant rhétorique de la formule dissimule un parfait sophisme qu'il n'est pas besoin de réfléchir beaucoup pour démonter. On ne voit pas bien comment cette islamisation de la radicalité aurait pu se développer s'il n'y avait pas par ailleurs une radicalisation de l'islam venant lui offrir le discours de couverture dont elle est supposée avoir besoin – et pourquoi d'ailleurs cette « radicalité », à supposer toujours que quoi que ce soit de ce genre existe, ne pourrait-elle pas s'exprimer directement dans son langage à elle ?

Ce qui est intéressant dans cette thèse, c'est son succès et ce que ce succès exprime de notre incompréhension sceptique à l'égard du religieux : inconcevable que le religieux ait ce pouvoir d'appel allant jusqu'à susciter de telles conduites de destruction auto-destructrice – il faut forcément qu'il y ait d'autres facteurs plus puissants derrière, tenant soit au dérèglement psychique des acteurs, soit à une détresse socio-économique insupportable. Ces facteurs existent, ils jouent

leur rôle, il serait absurde de le nier, mais ils interviennent en plus d'une motivation proprement religieuse qui est d'une puissance beaucoup plus grande. C'est cette puissance qu'il s'agit de cerner, en comprenant à la fois ce qui tend à nous la voiler et ce qui peut la réveiller dans la conjoncture historique qui est la nôtre.

Ce qui nous trompe en la matière, c'est l'idée que nous nous faisons de la religion. Car nous avons notre définition de la religion, incroyants comme croyants, nous pensons bien savoir ce que c'est. Cette entente spontanée se résume à peu près comme suit : la religion consiste en croyances métaphysiques individuelles, croyances assises sur le sentiment, croyances, donc, relatives à la destinée humaine au-delà de la sphère de la nature visible et en particulier de la mort qui en constitue la limite pour chacun de nous. Des croyances généralement associées, mais pas nécessairement, à des conduites rituelles et cultuelles.

Cela, c'est effectivement ce que la religion est devenue dans notre monde, le monde occidental moderne, depuis une date que l'on peut assez bien situer : le début du XIX^e siècle, dans les faits. Une date récente, il faut tout de suite le remarquer, au regard de la profondeur historique du phénomène.

Ce que nous connaissons, en d'autres termes, c'est la *religion de l'individu* et tout ce que nous en disons tourne autour de ce foyer – ce qu'en a dit la psychanalyse, par exemple. Mais la religion, à l'échelle de l'histoire humaine, ce fut tout autre chose : une *religion pour la société*, conçue, entre autres fonctions, pour dire à l'individu sa place dans la société.

Ce que nous connaissons de la religion, c'est ce qui en subsiste après le processus de sortie de la religion dont est issu l'Occident moderne dans ses articulations fondamentales, processus qui a rompu avec l'organisation religieuse qui a présidé archi-millénairement à l'ordonnance des communautés humaines.

Car la religion, ce fut primordialement une manière d'être complète des sociétés, une façon pour elles de se définir et de s'organiser. Ce fut, pour employer le concept qui me semble le plus approprié, *un mode de structuration des communautés humaines selon l'altérité sacrale*. Il faut l'appeler *hétéronome*, puisqu'il consiste dans la déclinaison de la loi de l'autre surnaturel dans tous les compartiments de l'être-ensemble.

En schématisant à l'extrême, cette structuration hétéronome se laisse ramener à quatre traits : tradition, domination, hiérarchie, incorporation.

Elle consiste, en premier lieu, dans une manière pour les sociétés de s'organiser dans le temps sous le signe de l'obéissance au passé. Pas n'importe quel passé :

le passé de la fondation mythique. L'existence collective se déploie sous le signe de l'assujettissement à l'origine, de la dette envers les modèles ancestraux, de la soumission à la *tradition*. Cela a sa traduction dans le registre qui intéresse la psychanalyse : la primauté du rattachement généalogique dans la définition de l'identité personnelle.

La structuration hétéronome consiste en deuxième lieu dans un type de pouvoir réfractant la dépendance envers le fondement surnaturel ou divin et relayant par sa supériorité sacrale cette subordination envers l'au-delà. Ce que résume le concept de *domination*.

Elle consiste en troisième lieu dans un type de lien entre les êtres qui les fait tenir ensemble par leur inégalité de nature. C'est l'attache mutuelle des supérieurs et des inférieurs qui assure la cohésion collective. À quoi s'applique le concept de *hiérarchie*.

La structuration hétéronome passe, enfin, en quatrième et dernier lieu, par un type de rapport entre les individus et leurs sociétés à base de subordination des parties au tout collectif. Louis Dumont a proposé le concept d'*holisme* pour désigner cette propriété. Il me semble préférable de parler d'*incorporation* pour souligner la profondeur de cette assignation qui place l'existence personnelle sous la coupe de l'appartenance communautaire.

En regard de ce mode de structuration qui a dominé 99 % de l'histoire humaine, la spécificité de l'histoire européenne depuis le XVI^e siècle a consisté dans une rupture, étalée sur cinq siècles, avec ce mode de structuration hétéronome. Elle l'a renversée trait pour trait. C'est proprement cela la sortie de la religion : la sortie de l'organisation religieuse du monde humain-social. Elle a donné naissance à un nouveau mode de structuration des communautés humaines que nous pouvons dire à bon droit *autonome*, puisqu'il consiste à rapatrier la loi qui organise le monde humain à portée de ses acteurs. Elle devient leur loi, la loi qu'ils ont à se donner.

À l'incorporation holiste, la structuration autonome substitue l'*individualisme*, c'est-à-dire la priorité de l'atome individuel sur le tout collectif. À la dépendance hiérarchique, elle substitue l'*égalité de nature* entre des êtres présumés indépendants, de telle sorte que leurs liens ne sont censés pouvoir découler que de leur volonté. Au pouvoir de domination au nom de l'extériorité surnaturelle, elle substitue le pouvoir par *représentation* de la société. Enfin, à l'obéissance au modèle du passé, elle substitue l'*invention pratique de l'avenir*, dont la production économique va être le fer de lance.

Une fois qu'on a l'idée de cette grande rupture que je propose d'appeler « révolution moderne », on a les moyens d'entrer dans l'esprit et les ressorts de ces réaffirmations religieuses qui nous sautent à la figure.

Il suffit pour cela de se retourner vers notre propre passé. Car ce processus n'a pas été seulement lent, il a été en outre agonistique. Il a été une lutte de tous les instants. Il a été tissé depuis le départ de tentatives pour le retarder, pour l'empêcher, pour ressaisir l'ancienne forme religieuse en train de se dérober, pour la reconstruire.

Cela commence avec le geste inaugural de Luther qui dénonce la corruption de l'église de Rome afin de revenir au christianisme des origines. Et cela s'achève tout près de nous, dans les totalitarismes du xx^e siècle, animés par une religiosité séculière visant ni plus ni moins à reconstruire la forme religieuse à l'intérieur de la modernité autonome. Entreprise qui se concrétise sous deux visages radicalement adverses, et l'on discerne pourquoi, à partir de cette grille de lecture : le communisme, c'est-à-dire la visée consciente de l'autonomie radicale par les moyens inconscients de l'hétéronomie et les fascismes, c'est-à-dire la visée explicite du retour à l'hétéronomie par les moyens implicites de l'autonomie.

Il faut avoir l'idée de ces résurgences passéistes au sein du parcours moderne pour envisager valablement les réactivations fondamentalistes qui travaillent aujourd'hui la planète et l'ensemble des traditions religieuses. Car l'effervescence à l'œuvre dans l'aire islamique n'est pas un phénomène isolé. Elle a juste une plus haute intensité. Mais elle participe d'un mouvement global. On la retrouve partout depuis le début du xx^e siècle. Le fondamentalisme religieux est un phénomène de la haute modernité, dont l'expansion accompagne l'approfondissement de cette dernière.

Il est une réaction à la progression de l'emprise de la structuration autonome. Cette avancée prend aujourd'hui l'aspect de la globalisation qui l'étend à la planète entière. Ce qui fait qu'à la réaction interne aux propriétés intrinsèques de cette nouvelle manière d'être, du type de celle que nous avons connue dans notre histoire, s'ajoute la réaction à une modernisation qui s'impose du dehors et qui est d'autant plus vécue comme une agression. Cette dimension supplémentaire explique en partie leur virulence.

Globalisation, à première vue, cela veut dire simplement insertion dans les circuits financiers et marchands du capitalisme, diffusion du calcul économique et de la pensée technique. En réalité, c'est beaucoup plus. L'appropriation de ces instruments en apparence extérieurs et superficiels implique une pénétration des

principes et des valeurs d'ensemble de la modernité autonome. Globalisation, cela veut dire occidentalisation culturelle, qu'on le veuille ou non, et, au travers de cette culture, exposition à la sortie de la religion. Ses produits d'allure anodine en sont autant de véhicules cachés.

Nouveauté supplémentaire : cette occidentalisation à valeur d'autonomisation n'est plus imposée par la contrainte, comme à l'âge des empires coloniaux, mais elle fait l'objet d'une appropriation volontaire, à l'enseigne de la croissance. Appropriation complexe. La modernité occidentale, en effet, est une proposition qu'on ne peut pas refuser. Elle suscite la fascination et le désir, mais également le rejet, en raison de la remise en cause des identités héritées dont elle est porteuse. L'idéal, face à elle, serait de s'approprier ses produits en restant soi-même. Ce qui n'est possible que jusqu'à un certain point. Car cette modernité autonome est profondément désagrégatrice et déstabilisatrice par rapport à des sociétés encore largement modelées par la structuration hétéronome – la réalité que recouvre l'appellation familière et vague de « sociétés traditionnelles ». D'où l'ambivalence des rapports de ces sociétés en voie d'occidentalisation avec le modèle de monde dans lequel elles sont happées bon gré, mal gré. Elles sont tiraillées entre attraction et répulsion, entre enthousiasme et refus.

C'est dans ce contexte que l'aspiration fondamentaliste prend son sens. Elle prend son essor quand le traditionalisme n'est plus possible. Car l'une des premières réactions, devant cette invasion de manières de faire et de vivre exogènes, est la crispation sur l'acquis, la volonté de préserver à tout prix la continuité du cadre menacé. Mais un certain moment, le travail de sapes des idées et des objets, des modes de pensée et des modes de fonctionnement prend une telle ampleur que la tradition tombe en ruine, perd toute autorité. Que faire alors ?

Il ne reste plus qu'à réinventer cette tradition avec laquelle le lien vivant est manifestement rompu. Cela est rendu possible par l'appropriation d'un autre élément de la modernité autonome, qui découle directement des traits de structure qui ont été évoqués, à savoir la politique, l'action collective organisée autour de projets de société. Qui dit pouvoir par représentation de la société et orientation vers l'avenir dit en effet développement d'une activité spéciale consacrée au façonnement de la société future par la délibération et la décision en commun. La politique est la scène par excellence de l'autonomie. Le contraire de la religion va venir ainsi au secours de l'ordre religieux en perte. Car on peut vouloir la réactivation de l'ordre du passé comme modèle de l'avenir.

Il faut bien emprunter cet instrument à la modernité, dans tous les cas, car les religions dans leur forme hétéronome n'ont pas la théorie de la société dont elles légitiment l'organisation. Elles vivent avec en la justifiant sans la penser. L'une des nouveautés des fondamentalismes, qui les rend modernes, quoiqu'ils en aient, est qu'ils s'efforcent de faire de la forme religieuse l'objet d'un projet politique. Ils surgissent dans des sociétés profondément pénétrées par les produits et les règles de la modernité autonome, mais où la structuration hétéronome conserve un sens suffisamment prégnant pour qu'il y ait du sens à vouloir la retrouver par la politique. D'où l'horreur que cette démarche soulève chez les esprits religieux authentiquement traditionnels. Ils n'y retrouvent pas leur religion, et pour cause. Elle est enrôlée dans un dessein qui lui est foncièrement étranger. Voilà ce qui justifie le concept de fondamentalisme : il met l'accent sur ce projet de rendre à la religion sa place de *fondement* de l'organisation collective dans un contexte où elle l'a pour l'essentiel perdu, tout en restant omniprésente dans les esprits.

Ce cadre général une fois posé, on peut valablement interroger les raisons qui disposent spécifiquement le monde musulman à subir l'attraction de cette démarche et de ce projet.

La première donnée à considérer, ici, est, si paradoxal que cela puisse paraître, la proximité par rapport à l'Europe judéo-chrétienne. Proximité géographique et géopolitique, mais aussi et surtout religieuse.

La distance est pacificatrice. Ainsi, l'Orient confucéen ou bouddhiste, exemple privilégié, est ailleurs. Il ne se sent pas en relation avec cet Occident dont il s'approprie les produits de l'extérieur, et, de ce fait, sous le signe d'une certaine neutralité. Il peut faire aisément le départ entre ce qu'il est lui et ce qui lui reste étranger, même lorsqu'il s'en sert, au moins dans un premier temps.

Avec l'islam, à l'opposé, non seulement il existe un contact conflictuel depuis longtemps, mais aussi un lien religieux puissant. L'islam est le troisième monothéisme greffé sur un tronc commun avec les deux précédents. Il peut d'ailleurs être décrit de l'extérieur, à bien des égards, comme un syncrétisme judéo-chrétien, sauf que ce syncrétisme se définit de l'intérieur comme le « sceau de la prophétie », autrement comme l'accomplissement ultime du message ébauché par les deux autres révélations. Il les comprend en lui et prétend les dépasser.

À l'arrivée, aujourd'hui, le contraste entre cette position subjective et la situation objective du monde musulman est saisissant. La meilleure des religions a pour fidèle des perdants et des dominés. La puissance est du côté de ces juifs et de ces chrétiens que la vérité supérieure du message prophétique aurait dû laisser loin

derrière. D'où une « blessure narcissique » d'un genre très particulier dont on ne saurait sous-estimer la portée. D'où un sentiment profond de scandale inexplicable pour la conscience croyante (qui trouve aisément son symbole dans la situation faite aux Palestiniens par Israël). Ils alimentent un ressentiment et une soif de revanche auxquels le discours fondamentaliste propose une issue.

À cette conjoncture douloureuse, il faut ajouter les difficultés particulières de la conscience musulmane à intégrer les présupposés de base de la structuration autonome. Quand la loi qui commande l'existence collective et la règle de vie, au lieu d'être simplement coutumière, procède directement de la révélation divine, il est problématique de lui opposer l'indépendance d'un domaine politique régi par la décision humaine. Ce n'est pas tellement que l'islam conjoint religion et politique – l'autorité politique n'est pas religieuse dans l'islam. C'est que la loi, elle, a une racine religieuse qui limite d'avance le territoire de la politique. Qui plus est, les modalités de la révélation divine la rendent peu discutable et peu ouverte à l'interrogation critique. Si c'est Dieu en personne qui parle par la bouche du Prophète, comment questionner le contenu de son message et les conditions dans lesquelles il a été reçu ? L'espace de l'interprétation est d'avance strictement délimité. Certes, il est possible de rationaliser la croyance par un discours théologique et philosophique, mais fort peu d'en discuter critiquement la provenance. Il est possible en ce sens de parler d'une prédisposition littéraliste de l'islam, inscrite dans le dispositif même de la révélation. Elle se manifeste exemplairement dans le salafisme.

Il nous reste un dernier point à envisager : la nature de la mobilisation personnelle, de l'attraction intime qu'est susceptible de provoquer ce dessein de rebâtir un monde selon la loi de Dieu contre la modernité autonome.

Cela nous amène à ce que le fondamentalisme a de plus typiquement moderne : il est malgré lui une voie d'entrée dans l'individualisme.

Il met en œuvre, en effet, une religion de l'individu, malgré tout ce qu'il peut se raconter. Les religiosités traditionnelles ou coutumières sont des religiosités de l'observance rituelle, dans un cadre communautaire, où le conformisme social est la règle et où la question de la croyance est parfaitement secondaire. L'important est de respecter les usages de la tribu. En rupture avec cette religion de la communauté, le fondamentalisme introduit une religion de la croyance individuelle, dont l'effet direct est d'ailleurs d'ébranler la religiosité coutumière. Il la dénonce volontiers comme une routine dégénérée, coupable de l'abaissement du règne qui devrait être le sien.

C'est le lieu de se souvenir que c'est grâce au levier de la foi que la religion chrétienne a inventé l'individu. Celle-ci fournit le socle intime à partir duquel l'indépendance de la conscience peut s'affirmer à l'extérieur et prendre consistance sociale. C'est un mécanisme semblable que nous retrouvons en action dans un autre contexte.

Ce passage d'une religion de l'observance objective à une religion de l'adhésion subjective explique nombre de traits souvent relevés avec surprise à propos de la démarche fondamentaliste. À commencer par l'indifférence, voire l'irrespect pour les autorités religieuses établies, ainsi que l'absence fréquente de culture religieuse. Olivier Roy en a donné un tableau édifiant dans *La sainte ignorance*. C'est que la véritable autorité se situe dans l'intériorité du nouveau fidèle. La rupture que provoque la conversion fondamentaliste est autant avec son propre environnement religieux qu'avec l'ennemi que l'on se donne. Elle procure au néophyte la certitude d'un accès à la vérité sans commune mesure avec la tiédeur des croyants ordinaires. Lui sait véritablement ce qu'il veut et ce qu'il est appelé à faire, par rapport à des personnes qui se contentent de suivre des prescriptions dont le sens leur échappe.

Le fondamentalisme est un moyen de devenir individu pour des gens qui ont de la peine à l'être. Nous arrivons ici devant un problème, lui, bien de chez nous. Nous touchons à une question propre à nos sociétés qui ne concerne pas, à loin près, que les seuls jeunes immigrés. Ceux-ci ont juste des motifs de la vivre avec une acuité particulière. Pour le reste, elle affecte une fraction beaucoup plus large des entrants dans la vie.

L'individualisme produit par nature une image d'Épinal de sa genèse : celle d'une conquête venant de l'intérieur des individus, par auto-affirmation face à un ordre social oppressif. Ce fut vrai dans une certaine mesure, ce ne l'est plus du tout. De telles luttes pour l'indépendance des consciences et la liberté de chacun ont effectivement rempli notre histoire, qui songerait à le nier – encore faut-il se demander à quelles sources elles puisaient et quelle légitimité sourde assurait leurs succès –, mais la problématique a radicalement changé. La phase actuelle de triomphe du principe individualiste, qui permet de parler pour de bon de l'avènement d'une *société des individus*, a renversé cette logique. Elle procède d'une attribution généralisée du statut d'individu de droit. La société des individus est la société qui se pose, en tant que société, comme composée exclusivement d'individus, et qui dit en quelque sorte à ses membres : tu es un individu, c'est ton état naturel.

Sauf qu'il y a dans la société beaucoup de gens qui n'ont rien demandé et qui se seraient bien passés d'avoir à être des individus. Ils préféreraient et de loin le confort d'un conformisme social certes pesant, mais qui leur épargnait les affres d'un statut qu'ils ne se sentent pas capables d'assumer. Car il faut en réalité beaucoup de moyens pour être un individu – dont le premier est l'éducation. Sans cet armement intime, que veut dire la liberté d'évoluer dans un environnement qui vous échappe ?

Il y a beaucoup de sens à ne pas vouloir être un individu, avec l'insécurité profonde à laquelle cela vous expose. Un individu, en effet, est quelqu'un à qui sa généalogie ne lui dit pas qui il est. L'assignation généalogique pouvait être lourde à porter, mais elle vous épargnait le doute sur votre identité. L'individu de droit se sait pour tel de l'extérieur, puisque c'est son statut, mais du dedans ? Hors de cette détermination abstraite, valable pour tous, il ne sait pas quelle est sa place singulière dans la société, il doit la trouver. Il ne sait pas quelle est sa position par rapport aux autres, il doit la définir avec eux. Autant dire que devenir un individu, remplir d'un contenu pratique ce statut théorique, est une épreuve socialement parlant. Le niveau d'exigence de l'entrée dans la vie s'est brutalement élevé. C'est l'arrière-fond de notre problème. L'adhésion fondamentaliste se donne comme une possible solution à ce problème.

On s'est beaucoup étonné du comportement de délinquants avérés devenant subitement des fondamentalistes convaincus à la faveur d'un processus de radicalisation en prison, par exemple. On en a tiré argument pour plaider le caractère superficiel de ces conversions trop rapides pour être honnêtes. D'où l'idée qu'il ne s'agit en réalité que d'un habillage commode pour autre chose – la fameuse « islamisation de la radicalité ». Mais c'est passer à côté, au contraire, de la continuité entre les deux positions, qui est la continuité d'un progrès dans la solution de ce problème du devenir individu. Le comportement délinquant relève typiquement d'une individualisation négative, faute de mieux, par l'opposition transgressive aux normes d'une société que l'on ne maîtrise pas. La conversion permet le passage à une individualisation positive par l'adhésion à une religion de combat, le djihad, justifiant une opposition encore plus radicale, mais une opposition pourvue d'une signification et d'une légitimité absolues. D'un seul coup, le djihadiste trouve sa place dans le monde où il est jeté en le niant au profit d'un autre monde et il devient un individu en se niant comme tel, au travers de l'identification inconditionnelle à une cause qui réclame sa mort. Rien d'étonnant que cette issue parle d'évidence à des gens que leur situation sociale et leur équation psychique exposent à l'impossibilité douloureusement ressentie d'être pour

de bon l'individu qu'ils ont à être. Cet attrait ne se limite nullement, d'ailleurs, aux jeunes gens de culture musulmane. En regard de notre christianisme totalement pénétré par les principes de l'autonomie moderne, l'islam est porteur d'une proposition hétéronome autrement vigoureuse. Son appel, sur ce terrain, est sans mystère.

La conversion fait de vous un être qui sait plus et mieux que les autres ce qui justifie d'exister : ce que Fethi Benslama appelle le « surmusulman ». Cela en accédant à la pleine maîtrise de sa propre vie que peut seul procurer le libre pouvoir de la sacrifier à une cause plus grande que soi. Une cause qui est celle de la reconstruction d'un monde où il n'y aura plus d'individus, car chacun aura sa place prédéterminée par la volonté divine, de même que sera prédéfini le rôle qu'il a à tenir au sein de la communauté des croyants.

Le fondamentaliste est l'incarnation paroxystique de la contradiction entre l'aspiration à l'autonomie et la nostalgie de l'hétéronomie. Il est écartelé entre une démarche d'appropriation du pivot de l'ordre autonome que constitue le statut d'individu et l'envie de retrouver un ordre hétéronome où le problème d'être un individu ne se poserait plus. De cette contradiction, on peut sortir en reculant, ou bien en la poussant jusqu'au bout, par la mort. Mais pour autant, en dépit de cette dimension suicidaire, il n'y a rien de nihiliste dans ces conduites. Ce sont nous les nihilistes aux yeux de ces soldats du sens plein, nous qui ne croyons à rien, puisque nous pensons qu'une vie trouve sa justification dans le seul fait d'exister, alors qu'eux veulent une vie voulue de Dieu et que leur moteur est la croyance.

Un dernier mot sur ce qui devrait intéresser les psychanalystes, à mon sens, dans cette configuration psychique, au-delà du seul cas du fondamentalisme islamique. Leur pratique ordinaire les confronte à des individus solidement constitués, qui n'ont pas de problèmes d'individuation, mais des problèmes avec leurs désirs d'individus. L'intérêt d'un phénomène comme celui que nous venons de tenter d'approcher est de mettre en lumière qu'il existe en deçà une autre gamme de problèmes, des problèmes relatifs à l'accès psychique même à la condition d'individu. De ce côté, il me semble y avoir un vaste et nouveau terrain à explorer.

RÉSUMÉ

L'auteur s'interroge, avec ce qu'il appelle l'attraction fondamentaliste, sur la cause capable de mobiliser pareille énergie destructrice et autodestructrice, en soulignant combien une telle question est susceptible d'intéresser cette science des ressorts psychiques fondamentaux qu'est la psychanalyse. Pour ce faire, il tente de cerner la signification de l'objet de l'adhésion sacrificielle qu'elle suscite, qui fait intervenir un religieux moderne, au sein d'une société qui n'est plus structurée de façon hétéronome mais autonome, après cinq siècles de sortie progressive de la religion.

MOTS-CLÉS

Fondamentalisme religieux, sortie de la religion, structuration hétéronome, structuration autonome, individualisme.

SUMMARY***The Fundamentalist Attraction***

By way of what he calls "the fundamentalist attraction," the author interrogates what sort of cause is capable of energizing such destructive and self-destructive energy. He underlines how this is a question able to interest psychoanalysis. To do this, he attempts to designate the signification of the object of sacrificial adhesion that fundamentalism solicits. This makes for the intervention of a modern religion within a society that after five centuries of the progressive exit of religion is no longer structured in a heteronomic manner but in an autonomous one.

KEYWORDS

Religious Fundamentalism, exit of religion, heteronomous structuration, autonomous structuration, individualism.