

Mondialisation, virus et anticorps

Le tableau est célèbre, ce sont *Les Ambassadeurs* de Hans Holbein, une œuvre datée de 1533 et réalisée à l'occasion de la prise de fonction d'un ambassadeur du royaume de France à la cour d'Angleterre. Il s'agit d'une célébration de l'humanisme de la Renaissance, illustrée par les nombreux objets et symboles figurant en arrière-plan du double portrait. Ces objets ont notamment trait à la science, au commerce et à la géographie, contemporains des « Grandes découvertes » qui viennent de se produire. Le Nouveau Monde porte depuis peu le nom d'America, Magellan vient de faire le tour du globe et le planisphère en arrière-plan du tableau est inspiré de celui de Johann Schöner, produit à Nuremberg en 1523. La puissance naissante de l'Europe, au seuil de la modernité, s'incarne dans cette géopolitique de la conquête qui est en plein essor à l'aube de la mondialisation coloniale.

MAIS CE TABLEAU doit surtout sa célébrité à l'étrange objet qui figure en avant-plan, aux pieds des fiers ambassadeurs. Une sorte d'os de seiche incliné qui sème le trouble dans ce bel ordonnancement des outils du pouvoir et de la conquête. Il faut s'éloigner vers la droite, puis se retourner et jeter un coup d'œil rasant sur la toile pour découvrir ce que représente la figure flottante : c'est une tête de mort, peinte en anamorphose. Elle est une figure emblématique des « Vanités » de la Renaissance, que l'on retrouve dans de nombreux tableaux, rappelant la condition mortelle des humains (le « *memento mori* »). Comme l'exprimait Jacques Lacan dans son séminaire de 1964 sur *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (le tableau figure en couverture de l'édition écrite de ce séminaire) : « Il nous reflète notre propre néant, dans la figure de la tête de mort. »

On se permettra ici une autre lecture de cette image troublante, plus métaphorique, sociologique et historique, qui y associe la mort en filigrane de la mondialisation. Non seulement la mort de millions d'êtres humains – exterminés par les germes, l'esclavage ou l'épée – mais aussi la meurtrissure et la disqualification de leurs croyances, cultures et modes de vie (qui concernèrent aussi l'Europe, avec des phases de grande violence symbolique ou physique).

D'abord par l'imposition coloniale brutale du christianisme ou des Lumières, sans oublier les ravages ultérieurs du marxisme-léninisme « scientifique » et internationaliste. Ensuite, après la mondialisation coloniale, par l'entremise d'un passager clandestin de la globalisation technoscientifique et marchande : une sorte de virus culturel, différent des agents microbiens qui décimèrent plus de la moitié des Indiens d'Amérique,

s'infiltrant dans les consciences et les modes de vie des peuples périphériques à la modernité européenne¹. En d'autres mots, un ambassadeur dissimulé accompagnerait la diffusion des sciences et des techniques, de l'échange marchand et du capitalisme financier. Examinons cette hypothèse.

De l'explicite à l'implicite

Des perceptions à distance ou par immersion dans des univers culturels, extérieurs au monde occidental, donnent à penser que ces derniers ont adopté (et parfois développé) nombre de productions technoscientifiques, issues de la révolution moderne, mais sans le soubassement culturel qui les ont rendues possibles. Des paysans africains traditionnels utilisent un téléphone portable, des talibans roulent en quatre fois quatre et filment des séquences sur leur *smartphone*, des nomades tibétains regardent la télévision sous leur tente en poil de yack couverte de panneaux solaires. Ainsi, le djihadiste halant des cadavres derrière son pick-up ou surfant sur internet, utilise les produits de la modernité décadente et « impie » qu'il s'emploie par ailleurs à détruire avec ces mêmes moyens. Dans nombre de cas, le désir de concilier une culture non européenne avec les bienfaits de la modernité occidentale est

explicitement affirmé, comme dans ces exemples asiatiques, datant du XIXe siècle, cités par J.-C. Guillebaud (2008) : « *Âme japonaise, technique occidentale* », « *Savoir chinois comme fondement, savoir occidental comme pratique* ». Ce qui signifie que l'on pourrait importer les fruits de la révolution moderne, tout en se préservant de la modernité elle-même. Non pas de la modernité scientifique et technique, bien entendu, mais de la modernité culturelle et politique.

C'est la voie qui semble aujourd'hui choisie par nombre de pays ou d'ensembles civilisationnels aussi divers que la Russie, l'Iran, la Turquie, l'Inde ou la Chine, pour ne prendre que les plus grands. Dans la plupart des cas, ce retour vers les fondamentaux culturels de pays *contaminés* par l'hégémonie européenne, avec ou sans colonisation, se fait après une première phase d'« occidentalisation » plus ou moins longue et profonde. C'est le cas de l'Inde qui voit un parti nationaliste hindou, le BJP, succéder au parti du Congrès plus de cinquante ans après l'indépendance de 1947. Mais aussi de la Turquie, où l'hégémonie d'un parti islamique succède à celle du kémalisme qui avait aboli le Califat en 1924, adopté l'alphabet latin et imposé une « laïcité » autoritaire. La Russie, quant à elle, renoue avec une voie civilisationnelle où se mélangent prééminence spirituelle orthodoxe et ambition « eurasiste » blâmant la décadence occidentale, tout en passant l'éponge sur les crimes de masses du stalinisme (rejeton monstrueux de l'autocratie et du bolchevisme). En Chine, de

¹ Curieusement, un phénomène analogue au tableau de Hans Holbein fait aujourd'hui mystère sur le net. Une vidéo étrange qui, une fois décryptée, fait apparaître une tête de mort ainsi que ce message : « Un nouvel ordre est en marche. Vous le rejoindrez, ou vous tomberez. Le virus s'est répandu trop largement ; il doit être arrêté. ». Voir « L'étrange enquête des internautes sur deux vidéos inquiétantes », dans *Le Monde* du 22 janvier 2016.

nombreuses universités cornaquées par le régime à parti unique ont décidé de bannir certains savoirs occidentaux de leur programme, et, comme en Russie, la lutte contre les ONG de défense des droits de l'homme bat son plein.

Quant au monde arabe, il n'est pas nécessaire ici de revenir sur les réactivations du fondamentalisme religieux qui alimentent la terreur, nourrissent des guerres civiles, informent ou légitiment des partis politiques et des régimes établis. Bien entendu, ces mouvements sont souvent hybrides, les « fondamentaux » réactivés étant mélangés à des vecteurs modernes, dont la notion d'« État nation » (issue des traités de Westphalie de 1648) n'est sans doute pas le moins important.

La problématique que nous abordons dans cette réflexion est cependant d'un autre ordre que celle concernant ces diverses formes de décolonisation culturelle conscientes et assumées, succédant ou non à une colonisation politique. Il s'agit plutôt de la poursuite d'une colonisation culturelle imperceptible après la décolonisation politique, ainsi que de ses conséquences parfois extrêmement violentes. Le problème n'est en effet pas celui d'une imposition explicite de vecteurs culturels, mais bien d'une diffusion silencieuse d'un paradigme implicitement contenu dans les productions de la modernité, « imprudemment » adoptées par ceux qui lui sont extérieurs, voire adversaires. D'où l'usage métaphorique de l'anamorphose, figure mortelle

associée aux *Ambassadeurs* d'Holbein posant fièrement devant un globe terrestre. Cette question est difficile, car elle demande de faire un pas de côté par rapport aux fondements de nos évidences identitaires intériorisées. Quelques auteurs l'ont abordée, mais ils ne sont pas tous d'accord entre eux. Nous ne pourrions dès lors que dresser des axes de réflexion autour de cette question, à partir de certains d'entre eux, et dont le premier intérêt sera peut-être de l'avoir posée le moins mal possible.

Remarquons en passant que l'interrogation peut aussi être formulée en sens inverse. L'adoption de pratiques ou de croyances non occidentales (comme le yoga, le bouddhisme, le chamanisme mais aussi l'islam soufi, voire salafiste) entraîne-t-elle une modification structurelle de l'habitus occidental intériorisé ? Devient-on shintoïste en mangeant des sushis ou tibétain en récitant des mantras ? Bien entendu, le rapport de force entre les parties et la nature de l'« ingestion » ne sont pas les mêmes², mais le fait d'inverser la question permet peut-être d'entrevoir une partie de la réponse. Elle tient en effet dans la puissance de résistance de l'identité culturelle, plus

² Dans le cas du bouddhisme, diverses études montrent que les pratiques des Occidentaux se coulent dans le modèle du développement personnel et de l'individualisme occidental, ce qui n'est évidemment pas le cas des adeptes orientaux, y compris en situation d'immigration. Le constat est semblable pour le yoga. Je me permets de renvoyer à mes articles « Vacuité occidentale et miroir bouddhique » et « Le karma des moules », *La Revue nouvelle*, août 2004, ainsi qu'à mon *Courrier hebdomadaire* du Crisp, *Bouddhismes en Belgique* (2002). Notons que les religions « occidentales » subissent peu ou prou le même sort en Orient.

particulièrement dans celle de sa dimension si profondément immergée qu'elle reste en partie inconnue aux acteurs eux-mêmes³.

Résistance tenace des cultures

Dans un propos saisissant, le psychanalyste et historien du droit Pierre Legendre, s'adressant à un public japonais dans une conférence titrée « *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident* » (donnée en 2003 à Tokyo), termine son exposé par cette comparaison : « En concluant cette conférence, je me souviens d'un propos que j'adressai à des étudiants pour illustrer la difficulté de la communication humaine : *personne ne rêve à la place d'un autre*. Cela prouve à la fois la solitude de l'homme dans son rapport à lui-même, et son *incapacité* de faire passer dans la parole le fond de son être, sa propre part d'inconnu. Et cela vaut pour les cultures, à la fois *solitaires et opaques à elles-mêmes*, toujours confrontées à la difficulté de communiquer » [souligné par l'auteur]. En d'autres mots, le point de vue défendu par Legendre est que les cultures intériorisées par les humains comportent une part obscure et indicible, tout comme le rêve, selon Freud, comporte un point nodal qui résiste à toute verbalisation et que le Viennois nommait l'« ombilic du rêve ».

Ce point de vue assez radical, bien qu'ambigu dans sa formulation (il est tantôt question d'« incapacité », tantôt de « difficulté »), a le mérite de poser une balise intéressante sur la profondeur des identités

³ Que Pierre Legendre nommera « la Balafre » (2007) et Jean-Pierre Dupuy (2008) « la Marque ».

culturelles, qui ne sont pas *des vêtements légers* que l'on pourrait enlever ou endosser comme bon nous semble. L'expérience de l'immigration, ou celle du voyage prolongé, en immersion dans des cultures très différentes, peut nous faire percevoir la résistance d'un habitus culturel (ce que Bourdieu nommait l'« hystérésis de l'habitus ») et les dangers de son vacillement⁴. Il faut parfois plusieurs générations pour opérer des changements, et il peut y avoir des réactivations identitaires dans certaines circonstances.

Mais de quelle nature est, selon Legendre, l'identité profonde de l'habitus occidental qui borde son « ombilic » ? Il relève d'abord d'une généalogie et dès lors d'une transmission entre générations. Le cœur de l'identité occidentale est la conjonction du judéo-christianisme et du droit romain. Si la filiation judéo-chrétienne et ses transformations (réformes religieuses, révolution scientifique, avènement des Lumières, mutations politiques) sont bien connues, notamment par des travaux tels que ceux de Marcel Gauchet qualifiant le christianisme de la « religion de la sortie de la religion », la dimension du droit romain l'est beaucoup moins. Pourtant, nombre d'auteurs (dont Gauchet qui se fonde notamment sur les travaux d'Ernst

⁴ Nous entendons par là cette expérience du voyage qui nous plonge seuls et démunis dans un univers culturel totalement différents du nôtre. L'histoire relatée par l'écrivain suisse Nicolas Bouvier dans *Le Poisson-scorpion* en est un exemple emblématique. On connaît par ailleurs les « folies » que peut engendrer le choc culturel, comme celles qui affectent des Occidentaux en Inde ou des Japonais à Paris.

Kantorowicz⁵) identifient le moment germinal de la modernité occidentale entre le XI^e et le XII^e siècle, qui est précisément le moment de la conjonction entre le christianisme et le droit romain, préparatoire de la Renaissance.

Au cœur de cette conjonction, toujours selon Legendre, le concept de « loi universelle » qui concerne autant des notions juridiques comme le contrat, le témoignage, la preuve rationnelle par l'examen des faits à la place de l'ordalie (le « jugement de Dieu »), que la notion scientifique de « loi ». La conjonction des aspects juridique et scientifique trouve son origine dans ce que l'auteur nomme une « OPA du christianisme sur le droit romain »⁶. L'univers apparaît dès lors comme un « Grand Livre » (source biblique) qu'il convient de déchiffrer pour en découvrir les lois (source romaine) qui permettront de s'en rendre maître, notamment par la conquête et le commerce. Ce que le tableau de Holbein illustre en arrière-plan des *Ambassadeurs* : le planisphère et les outils scientifiques nécessaires à la maîtrise du monde. On y trouve notamment un ouvrage titré *Un livre nouveau et fiable pour apprendre le calcul et destiné aux marchands* (1526) et, sur le globe terrestre, la ligne de partage du monde entre Espagnols et Portugais établie par Alexandre VI dans le traité de Tordesillas de 1494. Or la lettre antérieure du

pape Alexandre VI, qui date de 1493, énonce « le droit de commercer et le droit de propager le Salut par Jésus-Christ » comme le souligne Legendre. La lettre énonce aussi, toujours selon l'auteur, les tâches du gouvernement moderne : « Entreprendre, étudier, apporter des soins diligents, sans épargner travail, dépense, dangers encourus jusqu'à verser son propre sang.⁷ »

L'analyse freudienne de Legendre à partir de l'Occident, tend à établir des parallèles entre l'identité psychique et l'identité culturelle. Elle débouche sur le constat d'une *résistance* particulièrement forte de cette dernière à la connaissance de ses fondements, et, par conséquent, à sa capacité à changer et à se laisser contaminer par d'autres. Il ne s'agit cependant pas d'un essentialisme culturaliste totalement clos, car le mécanisme de production identitaire est considéré par Legendre comme étant universel. Souvenons-nous par ailleurs du balancement entre « incapacité » et « difficulté » dans le paragraphe cité plus haut, au sujet de la métaphore du rêve. Enfin, le plus significatif est peut-être le fait qu'il a prononcé sa conférence « *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident* » au... Japon, ce qui suppose une certaine foi dans la communication interculturelle. On peut cependant se demander dans quelle mesure, selon cette vision, la

⁵ Auteur du livre d'histoire médiévale, du droit et de philosophie politique *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, version française publiée chez Gallimard en 1989.

⁶ Notamment parce que les Évangiles chrétiens, contrairement à la Bible juive et au Coran musulman, ne comportent pas de règles sociales.

⁷ La lettre dénommée *Bulle Inter caetera* est accessible en ligne. Le Pape Alexandre VI – Rodrigo de Borja de son nom – est par ailleurs connu pour sa vie de débauche et sa nombreuse descendance. C'est donc un des papes les plus débauchés de l'Eglise catholique romaine, mélange du marquis de Sade et de l'ancien président du FMI, qui fut l'agent de l'occidentalisation du monde

mondialisation techno-scientifico-économique débouche sur une « occidentalisation du monde ». Les anticorps permettant d'éviter ce scénario seraient en quelque sorte incarnés par le lest qui maintiendrait le centre de gravité des cultures en dessous de la ligne de flottaison, telle la partie immergée d'un iceberg.

Diffusion voilée de l'autonomie occidentale

C'est également, mais dans une certaine mesure seulement, la perspective de Marcel Gauchet qui se pose la même question sur les aléas de la mondialisation culturelle que J.-C. Guillebaud ou P. Legendre. Elle a été explicitée notamment lors d'analyses très éclairantes sur le fondamentalisme islamiste, dans le contexte des attentats de Paris (ceux de janvier et puis ceux de novembre 2015). Mais son paradigme explicatif et sa réponse sont sensiblement différents, à la fois plus universalistes et moins abrupts ou énigmatiques dans leur énoncé. La ligne générale est celle du processus de « sortie de la religion » qui est au cœur de son interprétation de l'histoire politique des sociétés européennes, longuement analysée dans *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (1985). Comme on le sait, Gauchet oppose de manière idéaltypique deux formes d'organisation collective : la première « structurée par la religion » et qualifié d'hétéronome selon les termes de Kant ; la seconde « inventée par la démocratie », c'est-à-dire autonome comme l'exprimait également le philosophe des Lumières.

Le cheminement qui mène d'un type à l'autre est d'autant plus tortueux qu'il s'effectue « à reculons », la matrice religieuse résistant de manière extrêmement tenace et subtile, notamment en prenant le visage d'une sacralisation de l'immanence et de l'autonomie⁸. Deux expressions récentes en sont particulièrement éclairantes : les totalitarismes européens du XXe siècle qui, selon Gauchet, sont « des modernes qui ne savent pas qu'ils sont des anciens malgré eux », et le fondamentalisme qui « est un passéiste résolu qui ignore à quel point il est un moderne malgré lui »⁹. La modernité produit des anticorps qui sont souvent composites et hybrides, incorporant dans leur idéologie et dans leur action des aspects de ce qu'ils combattent. Nous retrouvons d'une certaine manière la face immergée de l'identité culturelle de

⁸ Aujourd'hui, l'autonomie peut faire l'objet d'une conception de type providentialiste, autant dans la « main invisible » des libéraux que dans celles des libertariens ou anarchistes, voire des pédagogues antiautoritaires qui considèrent que l'enfant laissé à lui-même est le meilleur garant de son développement « naturel ». Alain Touraine avait déjà bien pointé cette question dans *Production de la société* (1973), en comptant la main invisible parmi les « garants méta-sociaux ».

⁹ Dans Marcel Gauchet, « Les ressorts du fondamentalisme », *Le Débat*, n° 185, mai-août 2015. Cet article, très consistant et éclairant à nos yeux, contextualise et place en perspective les conséquences de la mondialisation coloniale, puis marchande, sur les univers traditionnels non-occidentaux. Il explicite par ailleurs les différents facteurs qui spécifient l'Islam au sein de l'ensemble des réactivations fondamentalistes. Il reprend et développe nombre de thèmes exposés antérieurement dans son intervention du 27 janvier 2015, « « Sortie de la religion et violences religieuses », faite dans le cadre de la leçon de clôture du *Forum France Culture : L'année vue par la philosophie*, grand amphithéâtre de La Sorbonne à Paris.

Legendre, mais selon des paramètres différents. Car c'est le rapport à la religion comme force structurante qui en constitue le levier secret, et non pas le droit.

Dans le cas de l'islamisme (piétiste, politique ou djihadiste), il ne s'agit nullement, selon Gauchet, d'un mystérieux « retour du religieux », mais bien de la réactivation défensive d'une structuration hétéronome face à la mondialisation – qui n'est pas seulement une mondialisation marchande et technoscientifique, mais également une « mondialisation de la sortie de la religion ». Et c'est ici que nous retrouvons notre « tête de mort » en anamorphose, car ce phénomène est bien souvent masqué. Un passage de son interview au journal *Le Monde*, « Le fondamentalisme islamique est le signe paradoxal de la sortie du religieux » (2015), est particulièrement explicite : « La religion a organisé la vie des sociétés et l'originalité moderne est d'échapper à cette organisation. Or, la sortie de cette organisation religieuse du monde se diffuse planétairement. D'une certaine manière, on pourrait dire que c'est le sens dernier de la mondialisation. La mondialisation est une occidentalisation culturelle du globe sous l'aspect scientifique, technique et économique, mais ces aspects sont en fait des produits de la sortie occidentale de la religion. De sorte que leur diffusion impose à l'ensemble des sociétés une rupture avec l'organisation religieuse du monde. » Il serait dès lors vain d'espérer s'approprier les produits de la modernité en conservant un univers religieux et politique traditionnel : « 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. » (Gauchet, *Le Débat*, 2015) [je souligne].

L'appropriation des techno-sciences et de l'univers marchand par les sociétés non occidentales, sans parler d'autres aspects tels que l'organisation internationale, structurée selon le principe de l'État nation issu des traités de Westphalie, ne produit dès lors pas les mêmes effets que l'ingestion des sushis ou la pratique du yoga chez les Occidentaux. Dans le premier cas, les productions de la modernité ne pourraient in fine être dissociées de « la sortie de la religion », dont ils sont des produits comme « des expressions typiques de la structuration autonome », alors que dans le second, leur adoption ne produit pas une « orientalisation » des adeptes. Ceci non seulement parce que les sushis n'induisent pas plus d'animisme dans leur production que dans leur ingestion, et que l'on peut pratiquer le yoga, le soufisme ou le bouddhisme dans une perspective occidentale, mais surtout parce que l'ordre de grandeur, le rapport de forces, la puissance induite (scientifique, militaire, commerciale...) et, non des moindres, la logique évolutive sont sans commune mesure. Car il y a sans conteste un évolutionnisme chez Gauchet, documenté et subtil, qui conduit, par mille détours et surprises de l'histoire, les sociétés humaines de « l'hétéronomie » à « l'autonomie ». Il n'aboutit évidemment pas à une

« fin de l'histoire » (une manière de sacrifier l'issue autonome), une réconciliation finale des hommes, mais à un « nouveau monde » instable, incertain et ouvert que devient le monde social-humain démocratique dans lequel une partie de l'humanité est entrée.

Racines culturelles de la science et « futurisme social »

Comment se produit dès lors la transmission plus ou moins voilée du virus culturel et sociopolitique occidental associé à la mondialisation technoscientifique et marchande ? Quelle est la nature du caractère « insécable » des « outils de la puissance occidentale » et du « cadre intellectuel et sociopolitique où ils ont pris naissance » (Gauchet, *ibidem*) ?

On aborde ici les soubassements culturels et symboliques de la démarche scientifique et de ses conséquences pratiques, à travers le monde de la technique, dans une perspective de transformation de l'ici-bas et non dans celle d'un « simple savoir ». Il ne s'agit en effet pas d'une production scientifique qui se contenterait de la connaissance pure, sans perspective de maîtrise et de transformation de la nature (comme les Grecs, les Arabes ou les Chinois on pu la développer), mais bien d'une articulation entre le développement de la science et celle des instruments de la maîtrise et de la transformation du monde, comme l'illustre le tableau d'Holbein.

Cela peut difficilement se concevoir sans le contexte d'un basculement du temps social légitime du passé vers l'avenir, dont a notamment témoigné en France la fameuse

*Querelle des Anciens et des Modernes*¹⁰. Et pas d'avantage sans une mutation de la vision cosmologique occidentale médiévale vers la vision moderne. Cosmologie dans laquelle la « nature » devient extérieure aux hommes et « sans âme », objet de connaissance scientifique, de représentation picturale et de soumission au seul bénéfice des humains¹¹. Comme l'écrit Philippe Descola (2010), « L'invention du paysage occidental supposait que les éléments naturels soient *soustraits aux fins d'édification de la scène religieuse, qu'ils s'éloignaient de l'espace sacré* afin de mener une existence à part, et c'est la fonction décisive que la perspective¹² rendit possible. » [Je souligne] Le tableau de Holbein, on l'aura compris, participe pleinement de cette laïcisation de la scène picturale. La mondialisation technoscientifique

¹⁰ Dispute littéraire qui enflamma l'Académie française au XVII^e siècle. Elle opposait les « Anciens » qui soutenaient que la création littéraire devait imiter les Classiques de l'Antiquité, représentant la perfection indépassable, et les « Modernes », qui affirmaient que les Classiques n'étaient pas indépassables et que la littérature devait innover. Une « querelle » similaire avait eu lieu en Italie à la Renaissance et d'autres se diffusèrent sur le continent européen. La portée de cette querelle est plus profonde que la création littéraire.

¹¹ Les transformations de l'univers pictural de la représentation du monde et des hommes en témoignent, avec l'objectivation de la nature et l'individualisation des humains. Voir à ce sujet le chapitre « Un monde objectif » dans *La fabrique des images*, ouvrage dirigé par Philippe Descola. Mais également le livre remarquable de Tzvetan Todorov, *Éloge de l'individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*, Seuil 2014.

¹² Sur la perspective et son origine arabe, mais utilisée en Occident, voir l'article très instructif de Mostafa Chebbak, « L'islam et l'image : entre apories et désastres », *La Revue nouvelle* n°8/2015

n'est dès lors pas uniquement la transmission « clandestine » d'un modèle culturel qui arase les références religieuses des pays non occidentaux. Elle est aussi liée à une conception de l'avenir comme temps social légitime, à l'opposé de celui du passé légué par les « pieux ancêtres » qu'il s'agirait de reproduire ou de recréer, comme dans le cas de l'islamisme voulant recréer l'âge d'or des premiers califes « bien inspirés ».

Les conséquences de ce phénomène, rapidement résumé ici, nous permettent sans doute de mieux comprendre les enjeux culturels redoutables liés à la globalisation, 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 » (Gauchet, *ibidem*)¹³. Le choc semble donc inévitable, à l'interne comme à l'externe, comme nous le montrent les réactivations religieuses, plus ou moins ouverte ou voilées, dans différentes parties du monde. Mais il est tout aussi important de souligner la méconnaissance fréquente des ressorts symboliques qui sont en jeu, chez nombre d'intellectuels occidentaux¹⁴ censés nous éclairer sur la marche du monde.

¹³ C'est dans quasiment les mêmes termes qu'Albert Bastenier fait un constat similaire dans « L'esprit du terrorisme », *La Revue nouvelle*, 8/2015.

¹⁴ L'incapacité des intellectuels et militants de gauche, notamment, à « prendre le fait religieux au sérieux » – du FLN à Daech, en passant par l'Iran et l'islamo-gauchisme – a été remarquablement mis en évidence par Jean Birnbaum dans son livre *Un silence religieux*. La

Le véritable tollé que suscita, surtout en France, le livre sans cesse cité de Huntington, publié en 1996 et titré *Le Choc des civilisations* dans son édition française, est de ce point de vue particulièrement révélateur. Par un phénomène de projection qui relève plus de la psychologie des profondeurs que du débat intellectuel, nombre de beaux esprits universitaires et universalistes lui reprochèrent (souvent sans l'avoir lu, semble-t-il) de susciter une sorte de « guerre des mondes »¹⁵, alors que son intention, explicitement formulée dans les pages introductives de l'ouvrage, était exactement inverse¹⁶. Comme si ces critiques avaient en quelque sorte projeté leurs propres mauvaises pensées sur l'auteur, transformé en bouc émissaire chargé de leurs souhaits refoulés, dont le moindre n'était

gauche face au djihadisme (2016). On lui reprochera cependant de peu distinguer la dimension géopolitique de ce « retour du religieux ». Il ne s'agit en effet pas d'un retour du théologico-politique chez les croyants des religions européennes. Par ailleurs, les similitudes et différences très éclairantes que l'auteur relève entre islamistes et marxistes révolutionnaires sont liées à la dimension de « religion séculière » voilée de ces derniers, ce qui explique en bonne partie leur cécité spécifique.

¹⁵ Un des arguments utilisés était de rendre le politologue étatsunien responsable d'événements historiques qui lui donnèrent raison (montée de l'islamisme, réveil identitaire en Russie, événements en Ukraine...). Cela par une « prophétie auto-réalisatrice », son livre étant supposé avoir suscité ce qu'il aurait prédit. Il est dans ce contexte utile de rappeler que Samuel Huntington s'est farouchement opposé à la guerre contre l'Irak. Voir notamment Jean Birnbaum, « Le Choc des civilisations de Huntington. Une pensée dénaturée », *L'Atlas des civilisations 2015*, Hors série *Le Monde* et *La Vie*.
¹⁶ Pour une analyse plus détaillée de ce « procès en sorcellerie », voir l'article d'Hervé Cnudde, « Faut-il pendre Samuel Huntington ? », *La Revue nouvelle*, octobre 2001.

sans doute pas la passion ethnocentrique de leur universalisme. Les anticorps, générés par le virus de la mondialisation, semblent dès lors aussi actifs chez ceux qui en sont les propagateurs, cela par une naturalisation de leur vision du monde et un déni de la dimension symbolique construite des mondes humains. Reste à savoir qui emportera la partie : l'autonomie

incertaine ou le théologico-politique assuré, voire les « modernités métisses » entrevues et souhaitées par J.-C. Guillebaud ? Et quels autres combats, encore impensables aujourd'hui, succéderont à ceux-là ?

Bernard De Backer, janvier 2016

Références

- Birnbaum Jean, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Seuil, 2016
- Chebbak Mostafa, « L'islam et l'image : entre apories et désastres », *La Revue nouvelle* n°8/2015
- Hervé Cnudde, « Faut-il pendre Samuel Huntington ? », *La Revue nouvelle*, octobre 2001
- Descola Philippe (dir.), *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Somogy éditions d'Art, 2010
- Dupuy Jean-Pierre, *La Marque du sacré*, éd. Carnets Nord, 2008
- Gauchet Marcel, « Sortie de la religion et violences religieuses ». Leçon de clôture du *Forum France Culture : L'année vue par la philosophie*, grand amphithéâtre de La Sorbonne à Paris, 27 janvier 2015
- Gauchet Marcel, « Les ressorts du fondamentalisme islamique », *Le Débat*, mai-août 2015
- Gauchet Marcel, « Le fondamentalisme islamique est le signe paradoxal de la sortie du religieux », interview dans *Le Monde* du 21 novembre 2015
- Guillebaud Jean-Claude, *Le Commencement d'un monde. Vers une modernité métisse*, éditions du Seuil, 2008
- Huntington Samuel, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997 (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996)
- Legendre Pierre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident. Conférences au Japon*, Paris, Ed. Mille et une nuits, 2004
- Legendre Pierre, *La Balafre. A la jeunesse désireuse...*, éd. Mille et une nuits, 2007
- Todorov Tzvetan, *Éloge de l'individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*, Seuil 2014