

Une culture sans qualités
Autour d' « Europe, la voie romaine »¹

Jean Clam

¹ paru dans: in Annales de Philosophie de l'Université Saint Joseph,
Beyrouth, 1998, p. 107-120

Europe, la voie romaine est une réflexion pénétrante sur l'identité européenne. Si l'ouvrage a dans son ensemble l'allure d'un essai, on aurait tort, le genre étant ce qu'il est, de trop relativiser sa portée. Certes, le titre et le choix tout au long de l'ouvrage du terme de « romanité » pour exprimer l'essence ou le caractère propre de l'euroanéité, peuvent induire en erreur. L'essai offre, en effet pour un certain genre de réflexion "globale" ou d'esquisse de tableaux majeurs, un cadre commode pour la position de thèses excessives, impressionnistes ou fondées sur des extrapolations pseudo-scientifiques. Cependant dès les premières pages d'*Europe*, on se rend compte que l'auteur fait oeuvre de philosophe. Il approche son sujet avec toutes les précautions et la rigueur spécifiques. Cette rigueur de la démarche ne fera en somme que s'accroître à mesure qu'augmentera la complexité des thèses et des démonstrations. Notre discussion essaiera de lui emboîter le pas et de se situer au même niveau théorique.

Penser la culture

Ce niveau théorique est d'ailleurs problématique en lui-même. Il n'est pas facile à définir, et n'a pas d'assise dans un discours assuré et conceptuellement fiable sur la culture. Car le problème est là dès qu'on tente de parler d'une culture comme d'une totalité ou d'une identité définissable, concrète, stable et pour ainsi dire substantielle. En effet, l'essentialisme culturel fait, sur nos consciences de plus en plus exercées à des approches autothématisantes ou affines de la complexité de leurs objets, l'effet d'un archaïsme. C'est la possibilité et la pertinence d'un discours sur « la » culture européenne qui sont en question -à un moment où la sociologie historique contemporaine par exemple doit dès l'abord éliminer toute compréhension totalisante et identitaire de son objet et tente de l'observer précisément comme une multiplicité de processus où les identités sont incessamment produites par la mise en réseau de ces processus eux-mêmes². A un moment donc où la lecture des objectivités de l'esprit pose les problèmes les plus ardues -quant à la conceptualisation de causalités récursives sans appui dans les intuitions porteuses du discours scientifique traditionnel-, l'essentialisme culturel semble avoir perdu beaucoup de sa plausibilité.

Mais alors comment parler de la culture, comment l'appréhender ou même la comparer avec d'autres, si ne demeure plausible que la recherche de détail sur des aspects successivement isolables de sa totalité (qui n'est que nominalement postulée) de manière à garantir la précision et la scientificité des constats? Nous verrons qu'une réponse à cette

² Cf. Michael Mann dans son monumental « Sources of Social Power » (Cambridge Vol. I 1986, Vol. II, 1993) et sa mise au point épistémologique dans l'introduction à l'ouvrage.

interrogation est loin d'être acquise. L'abstinence grandissante depuis deux générations en philosophie de la culture reste fondamentalement justifiée. Les excès intuitifs ou spéculatifs de cette philosophie l'ont, d'une part, fortement discréditée: pensons aux représentations définitives des cultures, des races, à la réification d'un Volks- et Kulturgeist déterminant une histoire, un destin, une mission, émanations nécessaires de sa structure; pensons enfin à son "aryanisation" en Allemagne dans les années 30 et 40³. D'autre part, la conscience de la complexité des phénomènes culturels en général ne cesse de s'aiguiser alors que les paradigmes d'interprétation se succèdent et n'arrivent pas, malgré leur raffinement croissant, à donner une compréhension du phénomène culturel qui résiste à l'examen épistémologique ou philosophique.

Cette remise en question de la possibilité même d'une considération totalisante et unifiante de "la culture" ne peut être ici menée à sa conclusion. Si elle nous rappelle les écueils ainsi que le caractère problématique de beaucoup de positions de thèses en philosophie de la culture, elle ne doit pas nous faire illusion sur la disponibilité de ces thèses elles-mêmes. Il est clair d'une part que sans intuition dans l'histoire et le devenir d'une culture au sein même de celle-ci, c'est-à-dire sans une présence à soi et une vision de soi de la culture, celle-ci serait complètement anhistorique et

³ L'Allemagne est un mauvais exemple dans ce contexte. Ce qui y est mis en doute, ce n'est pas uniquement la possible déviation ou exploitation politique d'une telle philosophie, mais la possibilité même qu'a celle-ci de saisir la véritable structure d'un domaine objectif qui s'appelle "culture". Il faudrait se garder d'une fixation sur la nazification de la philosophie de la culture -sous toutes ses espèces: Volkskunde, Kulturgeschichte ou Religionswissenschaft. Non seulement il n'est plus possible -depuis le XIX.s. et l'émergence de l'idée de nation- pour les collectivités humaines concrètes de se comprendre et de se définir en dehors de l'idée de culture, celle-ci devenant le contenu essentiel de leur identité; mais presque toutes les cultures nationales ont été tentées par une absolutisation -dès lors nécessairement mystifiante- de l'identité. L'"originalité" du nazisme c'est d'avoir pensé ces "essences" et leur absolutité comme engagées dans une interaction dynamique caractérisée par la rareté de l'espace de leur coexistence. Celle-ci devient combat, les essences ne pouvant se retirer chacune sur un domaine lui revenant de droit pour mener chacune la vie qui est la sienne. Si les essences sont assurées, c'est leur existence qui devient périlleuse. Le risque n'est pas celui d'un échec du projet, de l'appropriation de l'essence qui doit être inventée et réalisée; c'est celui de la mortalité d'une essence constituée engagée dans un combat externe -avec un environnement concurrent ou hostile- pour la survie. L'essence n'est pas le produit du hasard ou de l'évolution. Elle est un germe, une espèce de forme séminale: forme organique dans son authenticité et qui perd son organicité quand elle dépérit (Spengler). Cette forme voyage à travers l'histoire et se forge dans un destin. Le destin est ce qui la provoque à être ce qu'elle est, à manifester ses forces. L'essence qui ne répond pas aux défis du destin ne mérite pas d'exister. C'est alors que l'essence qui arrive à l'hégémonie (Germania) peut dire le droit -de la force-, accorder ou dénier l'existence aux autres essences.

sans structure de différenciation époquale⁴ interne. Sans l'intuition hégélienne dans la forme et le sens des manifestations de la culture (i.e. de l'esprit), les "espaces historiques" -ou plus exactement "historiaux"- autour desquels peut s'organiser une autoperception de la culture n'auraient pas été ouverts -d'après Heidegger. Cela veut dire que la compréhension, la lecture des faits les plus certains, les plus isolables et les mieux documentés ne serait pas possible sans la précompréhension des projets de sens⁵ dans lesquels ils s'inscrivent. C'est là le fondement de ce que Gadamer a appelé le "cercle herméneutique" qui traduit l'oscillation entre les intuitions singulières de faits, de phénomènes, d'aspects individuels d'une part et les intuitions fondamentales dans les projections de sens fondatrices de l'autre.

Ainsi il peut être fécond d'appliquer aux cultures des approches qui les appréhendent comme des spiritualités, des personnalités, ou des existences et qui seront historisantes, psychologisantes ou pathétiques. Quelles que soient les faiblesses de ces approches, elles sont indispensables non pas comme vérification d'une réalité historique, mais comme ce qui en amont de celle-ci ouvre la possibilité d'un être historial de ces cultures pour elles-mêmes, c'est-à-dire la possibilité d'un avoir-été signifiant pour l'être-présent et l'être-à-venir de celles-ci. Une telle structure de présence à soi de l'ayant-été à l'étant au monde (qu'on appellera avec Heidegger l'historialité) n'est pas universelle. Beaucoup de cultures l'ignorent -l'exemple le plus frappant est celui de l'Inde qui, en dépit d'une culture multimillénaire, ne perçoit pas celle-ci comme issue d'un dialogue interépoqual générateur d'elle-même. Notre culture n'est qu'histoire, entre une origine et un devenir dont elle n'est que la réflexion en elle-même.

Maintenant si nous admettons donc bien la nécessité et par là la légitimité d'une approche intuitive des significations centrales d'une culture, cela ne doit pas nous entraîner à accepter une spéculation quelconque comme également et indifféremment légitime que toute autre. Mais quels sont alors les critères de la recevabilité d'une telle approche? Ce seront tout simplement ceux de la pertinence et de la fécondité herméneutiques, c'est-à-dire finalement sa force d'élucidation des projections originaires et fondatrices. D'ailleurs, comme nous le verrons, l'A. nous épargne, par le formalisme de son approche, l'embarras d'une critique de l'intuition historique.

⁴ Le terme est emprunté à Heidegger, pour qui les époques historiques sont des reflets des transformations époquales de la compréhension de l'être. L'époche de l'être ouvre à chaque fois un nouvel horizon de compréhension de ce qui est. L'historialité de cet horizon fonde ultimement l'historicité de l'époque.

⁵ Sous leurs aspects dispositionnels et sémantiques.

Essences et paradoxes

Pour éclairer cette problématique, nous tenterons de mettre en rapport le projet de l'A. avec une discipline philosophique -aux fortunes variables- qui s'est donnée pour tâche la réflexion sur la culture considérée comme une objectivité d'un genre propre, à savoir impliquant dans sa constitution un mode spécifique de référence interne du sens. Sur le fond d'une interrogation sur ce qui rend possible et fait la particularité d'une approche philosophique de la culture et de l'identité -européennes en particulier-, nous tentons d'ébaucher un tableau des différentes « options » qui se présentent. Le parcours de ces options nous mènera au centre de notre propos.

La référence interne au sens comme constituant essentiel des objectivités culturelles est commune aux courants philosophiques qui prolongent la tradition transcendentale. Ainsi, la "Kulturphilosophie", qui connaît un certain essor dans le domaine d'influence du néokantisme -en particulier sous l'impulsion de l'oeuvre de Cassirer- tente d'étendre le schématisme kantien au delà des objets "naturels" de la perception et de livrer une théorie de la constitution transcendentale des objectivités culturelles et symboliques. Cependant, si elle ne reste pas strictement attachée à ce programme et à ses méthodes, elle demeure sous sa forme compréhensive (chez H. Freyer p. ex., dans la tradition de Dilthey) ou même "morphologique" (O. Spengler) tributaire d'une problématique du sens et de sa création. La "Wertphilosophie" (école dite allemande du Sud-Ouest, Rickert, Windelband) tentera de s'autonomiser au fondement de la "Kulturphilosophie" en thématissant la catégorie fondamentale des "Wertnehmungen" (préhensions ou positions de valeur) par opposition aux "Wahrnehmungen" (perceptions: appréhensions ou positions de vérité ou d'existence) -deux notions que nous empruntons, à cause de leur prégnance, à l'*Ethique* de Max Scheler.

La phénoménologie husserlienne avait très tôt ressenti le besoin d'une description des constitutions axiologiques et symboliques et avait prévu dès le départ dans son ontologie régionale des espaces pour les objectivités correspondantes. Husserl suivra les néokantiens dans l'opposition schématique -au sens technique- de Nature et Esprit, dont la suite des « Idées directrices » conservée à l'état de cours devait donner l'élaboration. L'exemple récurrent chez Husserl d'objectivités spirituelles est la "Sonate à Kreutzer". Cet exemple fait pressentir dans son contexte le travail de description et d'analyse phénoménologique restant à faire au-delà des analyses de donations en "Abschattung" des objets de la perception sensible. La phénoménologie schélérienne s'est voulu la réalisation du programme husserlien. Heidegger est venu briser l'élan de toute phénoménologie de quelque chose (i.e. d'un phénomène, d'un domaine de l'étant) pour en faire une phénoménologie du phainesthai même.

Le propos de l'A. n'est pas celui d'une "philosophie de la culture" européenne dans le sens cité; il n'est pas non plus celui d'une phénoménologie des valeurs européennes -projets qui depuis la critique heideggerienne ont quelque chose de suranné. La mise en rapport avec elles nous aide cependant à éclairer un aspect intéressant et central de l'approche en cause: je pense justement au formalisme qui est au coeur du concept de "romanité" que l'A. nous propose. La "romanité" en effet n'a pas le contenu que nous lui attribuons ordinairement. Elle n'a pas de contenu du tout, au sens d'un contenu positif en contributions, valeurs, performances ... culturelles concrètes. Son seul contenu c'est sa forme (le "véritable contenu de la romanité" c'est d'être la "structure⁶ de transmission d'un contenu qui n'est pas le sien propre"... c'est d'apporter la "nouveauité de l'ancien"(p.36)). La « romanité » c'est la forme d'une culture qui la fait débitrice d'une primauté culturelle en amont et responsable de la maîtrise d'une étrangeté foncière en aval. Est finalement "romaine" toute culture qui se situe elle-même en position de secondarité par rapport à une culture qui la "surplombe"; toute culture qui se donne pour contenu l'appropriation de ce qui ne lui est pas propre, mais qu'elle reconnaît comme antérieur et supérieur. Cette position n'est donc pas seulement ou primordialement une situation objective, elle est conscience de cette situation, affirmation et position de cette situation; elle est "sentiment d'infériorité" et de secondarité ainsi que reconnaissance d'une dette envers des sources aliènes (on sait qu'on ne tient pas de soi ce qui a le plus de valeur pour soi). Le contenu de cette culture c'est son continuel excentrement (cf. p.124).

Regardons cet état de chose de plus près. Sa généralité formelle nous met en présence d'une structure. Structure familière aux abords de certains styles de penser systématiques ou philosophiques. Nous y avons affaire à quelque chose qui n'a pas de contenu, de propriété autre que celle de n'en avoir pas qui lui soient propres, c'est-à-dire donnés dès le départ. C'est un être qui n'est rien de lui-même, mais qui s'effectue dans l'appropriation⁷, laquelle dès lors l'identifie. Il est aisé de voir que la structure en question est réursive.

Deux sortes de conceptualités s'offrent à nous pour décrire la structure que nous avons dégagée: l'une demeure solidaire de la tradition philosophique que nous venons d'évoquer, à savoir la phénoménologie; l'autre fait abstraction de toute référence au sens et ne réfléchit que la structure - nous voulons parler de la conceptualité systémiste⁸. Nous éprouverons la fécondité de l'une et de l'autre pour

⁶ Nous soulignons.

⁷ ici en quelque sorte agnatique d'un héritage.

⁸ Il n'y a pas lieu de disputer des mots: le concept de récursivité se retrouve dans un grand nombre d'approches: fonctionnalistes, structuralistes... L'essentiel pour nous est de faire voir la chose.

l'élucidation de ce qui se présente dès le départ comme un paradoxe. La question est donc pour nous: comment penser l'identité de quelque chose comme l'acte propre de son « aliénation », son être-même comme vacuité de soi et appropriation de l'aliène valorisé bien au-dessus du sien propre.

Il serait facile -et réducteur- de parler ici d'un être sans essence préexistante et qui n'est que comme projet et dans sa propre réalisation. Un tel existentialisme culturel, s'il garde une certaine vrai-semblance et peut être stimulant au départ d'une réflexion, reste d'un schématisme primaire. En effet, une telle conception de la culture européenne risque de lui faire perdre tout contour et de la noyer dans l'emphase d'un créativisme peu éclairant. En tentant cependant d'affiner sur cette première hypothèse, nous pourrions énoncer: l'Europe, cet être sans propriétés, vit l'inquiétude de tout ce qui n'a pas d'identité en lui-même et qui est "jet" dans un monde où il doit sans cesse s'approprier d'ailleurs son proprium pour être soi-même et avoir un soi-même. Qu'il nous suffise de retenir cette dimension entrevue de l'inquiétude ou du déni de la quiétude qui touche celui qui ne peut se trouver en lui-même, mais qui sans cesse doit se distancer de soi, exister dans l'ek-stase ou dans l'exposition (Ausgesetztheit). La culture européenne serait pour ainsi dire essentiellement apatride. Comment ne pas penser ici aux analyses passionnantes de la gnose par le jeune Hans Jonas où l'ontologie fondamentale et existentielle a été appliquée à une culture (en l'occurrence religieuse, reflétant ainsi la sensibilité même d'une vision du monde). Il y aurait lieu de suivre cette ligne d'interprétation pour l'Europe -ou la romanité historique-, interprétation qui gagnerait sa cohérence (et nous permettrait de rejoindre l'A.) par le renversement de l'acosmisme gnostique en volonté de conquête mondaine comme compensation aux affres du détour identitaire.

Islam et romanité: l'heuristique d'un contraste

Cependant notre propre détour par la "Kulturphilosophie" et l'éthique matérielle de Scheler avait encore un autre sens, autre que l'indication des rapports structurels de l'excentricité avec l'ekstaticité. Il nous semble que penser philosophiquement l'Europe dans son identité et dans les termes de forme et de contenu est de nature à prédéterminer les choix théoriques à faire. L'Europe n'étant pas une culture (contenu), mais une inculturation (un contenant au sens verbal, c'est-à-dire un s'ouvrir pour contenir) elle ne pouvait ordonner son identité comme un plérome de contenus architectoniquement liés et se livrant à une appréhension directe. C'est autour de ce formalisme et de sa tension avec la facticité historique que notre réflexion va tourner. Nous voudrions partir de ce que nous croyons avoir été le fil conducteur de la réflexion de l'A. lui-même et remonter jusqu'aux concepts ou abstractions premières.

Il nous semble que l'A. avait pour fil conducteur de l'élaboration de son paradigme de la secondarité culturelle européenne, c'est-à-dire de son inquiétude congénitale et de son apatridité, la secondarité religieuse du christianisme, laquelle ne s'ouvrait à la compréhension que par le biais de son antiphrase protomonothéiste et légaliste représentée par le judaïsme et l'islam. Cette singularité du christianisme est elle-même fondée dans sa paradoxale "théologie politique" telle qu'elle a été pensée par exemple par Carl Schmitt et discutée par Peterson. C'est à partir de là qu'une analyse des différents niveaux de réflexivité (auto-distanciation) du concept d'identité devient signifiante et instructive.

Le lecteur non prévenu aura du mal à prendre conscience que ce qui emporte l'essai de l'A. est une intuition. Il aura de grandes chances, s'il la pressentait, de la situer précisément ailleurs qu'elle ne se trouve. C'est l'idée et la notion de "romanité" qui va l'intriguer, capter son attention et cristalliser autour d'elle toutes sortes de réserves ou au contraire d'assentiments. Il me semble au contraire que la romanité est le terme "construit" de l'approche⁹. Le terme intuitif en est cependant l'islam, qui fait l'objet d'un chapitre central, mais dont la fécondité heuristique pour l'ensemble n'est peut-être pas immédiatement visible.

Qui a affaire à l'islam et a été formé aux études classiques et exégétiques -tradition qu'on retrouve surtout dans l'orientalisme protestant allemand et anglais- ne manque pas de se poser la question: comment se fait-il que l'islam, ayant atteint un si haut degré de réception de la culture antique -ayant même été durant des siècles et de manière tout à fait privilégiée le dépositaire/légataire de la "translatio studii"- n'ait pas connu, n'ait pas été tenté par une "renaissance" à l'européenne¹⁰? La recherche des spécificités du rapport de l'islam à l'héritage culturel qu'il reçoit nous mène presque immédiatement devant un autre rapport tout aussi spécifique qui est celui de l'islam à son héritage religieux. Le constat est alors: l'islam absorbe -ce qu'il reçoit- sans reconnaissance de dette, avec une dénégation de l'altérité.¹¹

Le fait est connu: dans le déroulement de la révélation coranique se décide à un moment le rapport dans lequel l'islam se définira lui-même envers ses religions aînées, le judaïsme

⁹ Ce dont je retrouve un indice dans la trouvaille étrangère du titre, dette dont l'A. remercie un ami, tout à fait dans le style de la "secondarité" consciente et féconde de la romanité elle-même.

¹⁰ Les tentatives de décrire les grands siècles musulmans comme des "renaissances" passent tous à côté des caractéristiques "morphologiques" du concept de "renaissance" tel que nous le pratiquons. Cf. la judicieuse appréciation des approches de Mez et de Krämer par l'A. (p. 121 sqq.).

¹¹ Je ne m'attarderai pas sur la spécificité de la réception byzantine de l'héritage antique qui révèle certains parallèles avec la réception musulmane et qui en tant que telle est très bien éclairée par l'A.

et le christianisme. Ce rapport, l'Inspiré qui parle sous la dictée de Dieu, le décrira comme celui d'une légitimité parfaitement autonome de l'islam qui ne doit rien à ses aînées mais représente une restauration à frais nouveaux de la révélation monothéiste. Le Prophète¹² ne reçoit pas, tel un des prophètes de la chaîne révélationnelle juive, un message nouveau confirmant l'ancien et contenant la direction droite et gracieuse de Dieu pour son peuple à cette époque déterminée de son histoire. Il reçoit -directement du Dieu unique- le message unique et ancien de la révélation, message qui a été corrompu littéralement (tahrif) au cours de sa transmission par ses légataires (juifs et chrétiens). Ce qui fait que tout le savoir que l'homme Muhammad pouvait avoir de la révélation judéo-chrétienne devenait complètement extrinsèque, fortuit et sans valeur face à la révélation directement advenue. La précédence de la première révélation perd ainsi toute incidence sur la religion nouvelle. Celle-ci ne présuppose pas celle-là. C'est au contraire l'islam qui relégitime après coup la légation judéo-chrétienne en l'épurant de ses apocryphes. L'islam constitue ainsi une redévolution de légitimité relative sur ses aînées¹³.

L'islam est ainsi une religion sans présupposés¹⁴. Il est également, et c'est là le fait essentiel pour nous, une culture sans conscience de présupposition. Ses contenus n'impliquent pas de relationnements complexes au sein desquels ils se constituent et desquels ils émergent, variant avec les multiples possibilités, alternatives et contingences des relationnements. Ils sont ceux d'une parole immuable, close, ne faisant référence qu'à elle-même, soustraits aux hasards de l'interprétation par une tradition qui supposément a épuisé leur sens, rendant tout nouvel effort herméneutique superflu. L'islam a dans ce cadre une identité -une essence- bien définie qu'il vit, majoritaire, dominateur et heureux dans une quiétude inattaquable au doute. Rien en lui n'est livré aux risques, aux chances de succès ou d'insuccès d'un relationnement. La crise que suscite en lui à l'âge moderne le retournement des rapports de force avec d'autres cultures et civilisations ne le touche pas dans sa substance -ce qui est assez surprenant. Elles n'arrivent pas à introduire en lui l'inquiétude qui ouvrirait à l'autodistanciation, à l'instabilité de l'identité.

¹²Comme y fait allusion la tradition musulmane, le Prophète a été instruit dans le judaïsme et le christianisme par des rabbins et par des moines.

¹³Une relation proprement empathique du conflit de légitimité intrinsèque a été donnée par le P. M. Hayek dans: *Ismaël ou le baptême des larmes*, Paris 1973. Je dis relation parce que le travail de Hayek n'a au fond rien d'académique mais représente le vécu même de ce conflit.

¹⁴L'islam a un préjugé et une défiance envers la génération qui a vécu les débuts de l'islam et qui avait connu le temps (la religion, la langue, les moeurs) qui l'a précédée. Cette génération se retrouve de fait à cheval entre la Gahiliyya et le premier âge musulman: ce sont les muhadramun, pour ainsi dire les bâtards auxquels on préfère toujours les musulmans tardifs -à l'exception bien entendu de la société des purs croyants autour du Prophète.

Ainsi c'est par le biais de cette altérité, cette étrangeté de l'islam que nous pressentons au mieux le propre du christianisme "romain". Hegel avait déjà vu dans la Trinité la pensée (Gedanke) féconde et supérieure qui fondait l'excellence rationnelle du christianisme et partant sa supériorité intellectuelle. La complexité, l'instabilité relationnelle des éléments constitutifs de l'identité chrétienne lui imposent toujours un cheminement vers soi, c'est-à-dire un être en dehors de soi.

Les caveats d'un contraste

Cependant si l'islam nous montre une toute autre cristallisation identitaire que le christianisme et cela primordiallement au niveau religieux, il nous faut à partir de là nuancer notre propos. Il nous faut justement rejeter toute tentation de réifier, dans cette opposition tant l'une que l'autre religion. La nature (formaliste) de notre approche (qui épouse celle de l'auteur) nous l'interdit: même une identité stable, essentielle et sans présupposés n'est rien de substantiel. Elle est le résultat de décisions originaires qui à leur niveau fondateur sont elles-mêmes des sélections premières, reflet d'une inventivité spirituelle toujours à l'oeuvre.

Ainsi même trinitaire -donc en dehors de tout socinianisme- le christianisme est pensable sous une forme identitaire statique. De même que rien n'empêche théoriquement l'islam de refluidifier son interprétation originaires de soi et de se lancer dans l'aventure de l'identité. Le judaïsme lui-même s'est prêté dans son histoire aux deux stratégies. L'A. souligne que c'est la mise en échec du marcionisme qui a ouvert la voie à la complexification de l'identité chrétienne. Nous voulons donc souligner qu'aucune des stratégies identitaires n'est immanentes à l'une des trois religions citées. Il ne suffit donc pas de poser l'islam ou le christianisme en tant que tels pour obtenir comme par dérivation essentielle les cristallisations culturelles (orientale et occidentale) si fondamentalement différentes. Nous connaissons même au-delà du marcionisme certaines tentations très peu "romaines" du christianisme. Tentations qui cherchent périodiquement à décomplexifier la structure chrétienne en la juridicisant, la mettant ainsi à l'abri d'une perpétuelle réappropriation à risque¹⁵. Nous pouvons également suivre presque à la trace les

¹⁵Cela en faisant abstraction de l'attitude médiévale, qui sans être marcioniste, oppose plus rigoureusement les deux testaments, présentant l'un comme un véritable dépassement de l'autre. Tel Bonaventure dans les couples d'opposition classiques: servitudo-libertas; timor-amor; littera-spiritus; figura-veritas; nox-dies (Hex 15,13). Pensons également aux représentations symboliques de la Synagogue (aux yeux bandés) contrastant avec celles triomphantes de l'Eglise aux portes des cathédrales (par ex. de Strasbourg). La romanité n'est pas, elle non plus, restée à l'abri de tendances anti-« romaines », comme celle représentée par la figure du vieux Caton qui « annonçait que la corruption serait générale lorsque les

poussées, les reculs et les détours et finalement l'échec des tendances sécularisantes dans l'islam médiéval, tendances qui dans une configuration presque identique allaient enclencher cent ans plus tard dans l'Occident latin le départ d'un approfondissement majeur de la romanité chrétienne qu'on appellera tardivement la modernité.

Ainsi l'islam, le christianisme et le judaïsme tels que nous les percevons constituent non point des essences s'épanouissant dans des cultures globalement déterminées, mais sont eux-mêmes, vus comme déterminants culturels, des titres pour des sélections originaires de sens dont la permanence et la continuité seront acquises par une multiple institutionnalisation canonique, morale et dogmatique.

Il nous faut maintenant discuter des questions de détail, lesquelles n'apparaissent que grâce à l'éclairage que procurent les analyses comparatives par l'A. de phénomènes caractéristiques du développement de l'une et de l'autre culture. Ces questions sont reliées à la conception du rapport de la secondarité religieuse (son acceptation ou son rejet) à la secondarité culturelle (également dans l'acceptation ou le rejet). Ces deux paradigmes de la secondarité sont souvent mis en rapport par l'A. qui affirme le caractère fondateur du paradigme religieux (p.144). Leur concomitance dans le christianisme romain et leur absence dans l'islam, où la secondarité culturelle est partiellement reconnue, mais où elle ne génère pas un constant effort de réappropriation authentique de la source pourraient nous faire croire que l'une est déterminante de l'autre. Nous avons nous-même parlé de l'absence d'une conscience de présupposition dans l'islam. Il nous faut maintenant mettre à l'épreuve ces thèses.

L'A. voit dans le rapport de secondarité, qu'elle soit religieuse ou culturelle, un rapport de dépendance envers un texte, une autorité textuelle antérieure (ex.: Bible, textes littéraires, philosophiques, scientifiques grecs). La réception de ce texte, fondatrice de la secondarité, implique un rapport linguistique et herméneutique. La secondarité sera d'autant plus acceptée, mieux assumée, que ce rapport sera plus fécond et inversement. La question se pose: Quelle serait la fécondité maximale d'un texte et qu'est-ce qui la fonderait? Tradition intralinguistique (au sein de la même langue) ou translinguistique (d'une langue à l'autre), préexistence d'un langage valorisé dans lequel verser les anciens textes ou indifférence des substrats sont dans notre propos des facteurs de premier ordre.

Grecs /nous/ auraient transmis leur science... » (in Pétrarque, Epist. Famil. V, 19, cité in Raymond MARCEL, Marsile Ficin, Paris 1958). La figure de Caton cependant reste ambiguë, dans la mesure où il vénère Platon et Homère.

Nous touchons ici à des phénomènes très complexes. Déjà l'appréhension de phénomènes linguistiques dans l'antiquité nous pose des problèmes liés aux éventuelles mutations de la "literate revolution" (Havelock). Multiculturalité, plurilinguisme, ... ont un sens très différent de celui qu'ils auraient dans notre contexte actuel. En effet, la conception du langage et du sens ou plus précisément du sens linguistique est solidaire, jusqu'à la fin du Moyen-Age, d'un présupposé qui est celui de l'univocité sémantique. Tout au plus l'équivocité des termes (surtout celle des concepts fondamentaux, comme être, substance, forme, intellect...) se présente comme une plurivocité maîtrisée fondée dans le « dogme » classique du conventionnalisme du signe linguistique. Même nos plus fervents philologues renaissants restaient tributaires de ce cadre. S'ils ne voulaient plus se contenter des recensions et des traductions médiévales, c'est plus à cause de leur amorphisme littéraire que d'une déficience de précision scientifique -on sait que les traductions-calques du Moyen-Age étaient plus fidèles que celles sans aspérités de nos humanistes. Pour Renan, il faut attendre la philologie allemande du XIXème s. pour voir émerger une conscience herméneutique face au texte. Quant à l'idée d'une inépuisabilité du texte fondée dans l'idée même de génération du sens à partir (de la « différence ») de signes, elle ne se pense qu'au XXème s. dans un structuralisme et un son post-structuralisme dont la référence cesse d'être le texte pour devenir la signi-fiance elle-même..

Essayons donc de faire la part des choses et de voir que si, comme nous le suggère l'A., le rapport de l'islam à sa légation culturelle se laisse caractériser comme un rapport de traduction définitive, qui laisse derrière lui les sources à l'état de cosses vides et d'où est absent l'intérêt pour le renouvellement constant de leur découverte, il n'en reste pas moins que ce rapport relève du paradigme médiéval général de la translation-réception interculturelle du savoir. Les Latins n'ont, en Occident, pas un rapport fondamentalement différent aux textes qui leur sont « traduits » par leur contemporains juifs ou arabes. L'acribie exégétique d'un Farabi ou d'un Averroes est rarement surpassée par celle de leurs épigones occidentaux. D'ailleurs, cette exégèse se caractérise par un mouvement de retour constant aux sources et d'un commentaire sans cesse rénové de leurs contenus et de leur architectonique. Le Moyen-Age (arabe, juif et latin) ne s'intéresse pas à une réappropriation philologique-herméneutique des « textes », tout simplement parce que sa préconception du sens et du langage met une telle entreprise en-dehors de son horizon conceptuel.

Il faut donc voir qu'un rapport herméneutique à la tradition n'est possible que dans la mesure où l'assomption de contemporanéité du savoir traduit et reçu, (ou encore de l'anhistoricité de son archè et de sa diadochè) est rompue. Or, les médiévaux perçoivent le savoir traduit comme savoir scientifique dont la validité est univoquement translinguistique et transculturelle. Tout se passe comme si aucune différence n'existait entre la temporalité du savoir d'origine et celle de sa réception. Le récepteur médiéval du

savoir antique se situe de plain-pied (sans distance, - abstandslos-) dans la sphère de ce savoir. Aucune différence ne vient infléchir le sens de celui-ci à son jaillissement, son développement chez les auteurs antiques eux-mêmes ou sa translation aux générations tardives. Aucun besoin donc pour des approches jaegeriennes, refluidifiantes du système (aristotélicien) de la science. Aucun besoin non plus pour une « archéologie » d'un savoir¹⁶ que ces générations doivent littéralement exhumer de sous les ruines du monde qui fut le sien. La conscience d'un décalage historique entre le monde antique et celui de ses traducteurs n'existe pas chez ceux-ci. L'effondrement du monde antique n'est pas époqual-historial pour eux, mais un effet des turbulences de l'histoire. L'histoire est pure extériorité -par rapport à la tradition courante, quotidienne, générationnelle de l'esprit. Elle peut la gêner aveuglément, l'interrompre, la balayer d'un de ces revers qui appauvrissent ou détruisent les hauts-lieux de sa culture; qui dispersent ses dépositaires et leurs écoles; qui dégradent leurs métiers, découragent leurs apprentis, ruinent leurs *scriptoria*. L'esprit ne fait pas encore l'histoire, mais est à la merci de ses hasards. L'histoire est le règne de la facticité et de la contingence, c'est-à-dire d'un désordre externe à sa substance et qui ne peut être de nature à modifier le sens du savoir, de ses formes, ses styles et ses contenus.

Si la tradition-translation islamique médiévale présente donc un aspect absorbateur et consommateur, qui donne l'impression d'une indifférence pour les moments de provenance et de spécificité culturelles du savoir ainsi que d'une incapacité de distanciation historique envers lui, nous devons nous rendre compte que cette caractéristique du rapport de tradition vaut pour l'héritage médiéval de Rome -héritage judéo-islamo-chrétien- dans son ensemble. Ainsi, nous ne croyons pas qu'il faille se laisser influencer par le déni catégorique de toute secondarité religieuse et être amené à déprécier le rapport de translation linguistique comme documentant un déni parallèle de secondarité culturelle. Cette thèse ne nous semble s'avérer que dans la période islamique post-médiévale où le déclin et la presque-disparition de la tradition scientifique font rentrer l'auto-situation culturelle de l'islam complètement dans l'ombre de son auto-situation religieuse, si vigoureuse et intransigeante dans le rejet de toute secondarité.

La paradoxe de l'identité

La question qui se pose maintenant est celle du rapport entre l'idée de secondarité et celle de paradoxalité de l'identité. Nous voyons bien que la secondarité fonde une médiation de soi à soi qui passe par une incontournable

¹⁶ De ses « intérêts », ses motivations, son dire et son taire.

altérité, provoquant ainsi la paradoxisation de l'identité¹⁷. Celle-ci n'est plus « origine paisiblement possédée » (p.132), mais tension et effort de sans cesse ramener et intégrer l'aliène à soi. Mais réciproquement, est-ce que toute paradoxie de l'identité prend la forme de la secondarité et de l'emprunt à l'autre de son propre fondement -dans la reconnaissance et l'affirmation de sa primauté? Par le retournement de la question, nous espérons éclairer plus profondément la relation de la secondarité et de l'inquiétude qui lui est spécifique à la fécondité d'une identité habitée par le paradoxe et incapable de reposer en soi.

L'islam a livré le « négatif » de la conception de l'identité non-clivée selon les lignes de la diffusivité et de la dépendance. Peut-on cependant imaginer un clivage du rapport à et de l'être en soi qui ne fasse pas intervenir une dette envers l'autre? Nous voudrions soutenir la thèse que la secondarité est une forme historique parmi d'autres de la paradoxisation de l'identité ouvrant sur une vitalisation et une potentialisation du soi. La perspective systémique nous permet d'éclairer la généralité des phénomènes de synergie interculturelle thématiques par *Europe*. En effet, l'introduction d'une instabilité dans le coeur d'un système a souvent la fonction d'une incitation productive de ses potentialités. La secondarité se présente de la sorte comme une application de cette loi fondamentale énoncée par les théories de l'autoréférentialité. Que par ailleurs l'effet de la paradoxisation de l'identité culturelle occidentale par la secondarité -dans sa liaison essentielle avec le christianisme- ait eu des effets d'une portée historique mondiale, cela tient surtout au fait que cette paradoxisation n'était pas restreinte à ou n'était pas partie d'un sous-système social parmi d'autres, mais s'est installée au coeur même du système global et de son auto-compréhension culturelle-religieuse.

Comparée à ce qui se passe de manière pour ainsi dire habituelle dans nos sociétés fonctionnellement différenciées où l'installation d'une paradoxie au fondement de la différence qui délimite et autonomise un sous-système est finalement nécessaire pour en garantir le couplage avec les autres sous-systèmes, la secondarité peut être conçue comme la paradoxie qui a permis de différencier les cultures et les confessions qui s'en imprègnèrent envers leurs environnements tant internes qu'externes selon des lignes inédites jusque-là. La sociologie religieuse et la philosophie politique ont longuement décrit la dissolutions des religions politiques antiques et de leurs théologies, la naissance de l'individu à partir de la « conscience » religieuse (syneidèsis) et la différenciation d'une société face à l'état. Le christianisme (romain) apporte ainsi la crise -la distinction et le verdict- dans un monde baignant encore dans les « indifférences » de l'adhésion à soi. Là où l'origine est certitude tranquille, il la scinde d'une insurmontable disparité entre sa continuité charnelle et sa

¹⁷ Il est clair que nous renvoyons ici à la conceptualité systémiste.

renovation par l'esprit; là où la langue est révélation du Père ou apanage de culture, il la divise en les multiples languettes des peuples; là où la science est forte de son assurance dans la lettre, il installe l'ignorance. Ce qu'*Europe* nous donne à voir avec clarté et insistance, c'est la « sémantique » culturelle et religieuse de cette crise qui est mutation.