

L'altérité intérieure ou l'inquiétude de la raison

par Thierry Hentsch

La représentation collective de l'altérité fait partie de l'étranger qui secrètement nous habite. Cette étrange présence est le sédiment, en nous, du social; elle est la fabrique même de ce qu'on appelle l'identité culturelle. L'altérité joue ainsi à deux niveaux, l'un conscient, l'autre inconscient. Je voudrais examiner ce double jeu, ses malentendus, sa portée socio-politique à travers l'exemple de l'imaginaire occidental sur l'Islam. L'exploration de cet imaginaire contribue à éclairer la place ambiguë qu'occupe la raison dans l'idée que notre civilisation se fait d'elle-même. Cet examen passe par une question préalable d'ordre général qui nous amène à interroger le collectif, le social, le culturel *dans* l'inconscient ou *en tant* qu'inconscient.

Le social en tant que refoulé

Parler du social en tant qu'inconscient ne va pas de soi. L'inconscient, si tant est qu'on puisse le définir, est le nom que la psychanalyse donne généralement au lieu obscur des pulsions. L'inconscient serait la région la plus sauvage, la plus primitive, la plus antisociale du psychisme; la plus dangereuse aussi, tant pour la collectivité que pour l'individu. Par contraste, la civilisation apparaît chez Freud comme la forme collective du « renoncement aux pulsions instinctives »¹; « l'homme civilisé », en sacrifiant ses appétits les plus violents, échange « une part de bonheur possible contre une part de sécurité »².

Rapporter l'inconscient à un ensemble de pulsions primitives que la civilisation viendrait domestiquer apparaît toutefois insuffisant. Non seulement cette équation postule à la légère une « nature humaine » intrinsèquement agressive mais aussi elle présuppose, symétriquement, que la « civilisation » nous « civilise » en toute clarté. La société, il est vrai, se donne à première vue comme une organisation collective destinée à dompter la violence de nos « instincts ». Mais ce combat se déroule en partie sous la forme d'une répression inconsciente. Les pulsions ne sont pas seules à se faire refouler, leur interdiction peut emprunter le même chemin. Et ce refoulement, comme tout refoulement, est nécessairement inconscient. Le refoulement des pulsions individuelles se présente à la fois comme la condition et le produit inconscient du social.

¹ Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p.47.

² *Ibid.*, p.69.

Dans *Le moi et le ça*, en effet, Freud fait une constatation qu'il qualifie lui-même d'étrange :

Nous apprenons dans nos analyses qu'il y a des personnes chez qui l'autocritique et la conscience morale, donc des fonctions psychiques qu'on place parmi les plus élevées, sont inconscientes et produisent, en tant qu'inconscientes, les effets les plus importants.³

Le *je* n'a donc pas seulement affaire aux pulsions du *ça*. Outre ces dernières, il doit encore servir deux autres maîtres : le monde extérieur et la sévérité du surmoi. Dans une certaine mesure, ces deux mondes (la société et le surmoi) se confondent. Freud indique que l'idéal du moi (le *Ich ideal*, autre nom du surmoi) se construit chez le petit enfant à partir d'une « identification aux parents » qui, en raison des pulsions sexuelles avec lesquelles elle entre en conflit, ne va pas sans susciter un sentiment de culpabilité, lui aussi largement refoulé. Or ce gendarme moral partiellement inconscient qui se forme à travers cette identification contient le germe à partir duquel s'installera plus tard le sentiment religieux et le respect de l'autorité. Maîtres et autorités, dit Freud, continuent le rôle du père; religion, morale et sentiment social trouvent leurs racines dans l'idéal du moi qui s'est forgé au contact de l'autorité paternelle ou parentale⁴. Et cette autorité est elle-même « sociale », répercussion de la société dans la famille.

Il n'est pas nécessaire ici de décider jusqu'à quel point le refoulement du sentiment de culpabilité rend le *Ich ideal* inaccessible à la conscience pour comprendre ce que la réflexion freudienne implique de fondamental, à savoir : dans ce qui me constitue, dès l'origine – à l'origine plus massivement que jamais – il y a l'autre. L'autre, c'est-à-dire les parents (ou ceux qui en tiennent lieu), les proches et ce qui passe à travers eux : langage, manières, coutumes, interdits, bref, la culture. Celui qui a lancé la célèbre formule « la culture c'est ce qui reste quand on a tout oublié » ne croyait peut-être pas si bien dire : ce qu'il y a de plus profond, de plus tenace dans notre bagage culturel est inconscient. L'inconscient renferme une part oubliée de ce que la société réproouve et valorise. Il contient notamment les sources profondes des représentations collectives auxquelles nous adhérons sans réfléchir. Bien plus, cet autre qu'est la société ne marquerait pas seulement notre psychè de ses valeurs et de ses interdits; il se pourrait, note Freud, qu'elle y dépose aussi ses pulsions⁵. Mais il s'agit là d'une supputation dont nous pouvons nous passer. Il suffit d'admettre la possibilité qu'une part du social soit inscrite en nous comme inconsciente.

Une part seulement, puisqu'il ne fait aucun doute que la société nous impose ouvertement des limites et des devoirs. Certains d'entre eux font l'objet d'une codification précise, d'autres circulent sous forme de principes moraux qui ont généralement leurs racines dans la morale ou la religion. Ces derniers se montrent parfois d'une exigence telle

³ Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot (Petite Bibliothèque Payot), 1981, p. 239.

⁴ *Ibid.*, p. 249-250

⁵ Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, dans *Essais...*, *op.cit.*, p. 124.

qu'on doit se demander s'ils ne servent pas de refouloir à l'inadmissible. Tel le célèbre commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Freud ne manque pas de s'insurger contre cette injonction démesurée⁶. Il souligne avec raison que ce commandement confine à l'absurde, en ce qu'il tire sa justification d'une expérience historique qui ne cesse de le démentir : *homo homini lupus*. La morale chrétienne exprime ici de manière exagérée la nécessité où se trouve la civilisation de détourner et de canaliser à des fins constructives l'agressivité qui menace constamment de la ruiner. L'amour du prochain apparaît ainsi comme une tentative presque désespérée de sublimer la libido : les pulsions sexuelles qui participent à l'instinct de destruction – auquel Freud finit par reconnaître une certaine autonomie⁷ – sont en quelque sorte embauchées au service de l'amour pacifique de l'humanité. Il est difficile de ne pas voir dans ce sublime effort une manifestation du « sentiment de culpabilité engendré par la civilisation » dont Freud conçoit qu'il « ne soit pas reconnu comme tel, qu'il reste en grande partie inconscient »⁸.

Est-ce bien la civilisation qui engendre le sentiment de culpabilité ou ne serait-ce pas plutôt ce sentiment qui civiliserait les hommes ? Il y a sans doute réciprocité. En tout état de cause, le lien est concevable, et c'est ce qui importe ici. S'il est vrai que la civilisation ne se développe qu'au prix d'un certain refoulement, l'amour du prochain, cet impossible amour, pourrait être interprété comme le nom de la sublimation vers laquelle la civilisation chrétienne cherche à détourner l'agressivité sexuelle et, plus généralement, la haine. Le moins qu'on puisse dire est que le caractère excessif de cette exigence cache quelque chose. Quelque chose comme une perte. Un sacrifice.

Mais ce n'est pas tout. Ce qui est sacrifié à la civilisation ne concerne jusqu'ici que les individus qui lui appartiennent (et Freud ne va pas au-delà). Or cet autre, ce social auquel tout à la fois nous appartenons et sacrifions s'est lui-même construit face à une altérité plus vaste avec laquelle il est bien obligé de composer : chaque civilisation, quoi qu'elle dise, se pose face au reste du monde. Sans doute, dans son messianisme universel, le chrétien affirme que l'amour du prochain n'a justement pas de limite, que toutes les altérités y sont par principe incluses. Mais cet universalisme donne à l'amour du prochain une extension telle qu'il ne peut que renforcer notre suspicion.

Amour du prochain et rejet de l'autre

La contradiction la plus flagrante et la plus constante du christianisme, en particulier dans l'Église catholique, est l'exclusion radicale des innombrables « prochains » demeurés insensibles à la vérité de son amour universel. Aucune autre des grandes religions monothéistes n'a cherché avec autant d'obstination et de férocité à imposer l'exclusivité de son universalisme. Les Juifs d'avant la *Shoah* n'ont échappé à l'extermination, en Europe occidentale, qu'en raison de la profonde ambiguïté où les mettait leur statut de peuple-

⁶ Freud, *Malaise...*, *op. cit.*, p. 63.

⁷ *Ibid.*, pp. 75-77.

⁸ *Ibid.*, p. 95.

témoin : à la fois annonciateurs et négateurs du Christ, ils étaient, tant par leurs écritures que par l'indignité où leur refus les plaçait, témoins malgré eux de la vérité qu'ils s'obstinaient à nier. L'importance de leur témoignage empêchait, du point de vue de la doctrine chrétienne, qu'ils fussent considérés comme païens ou comme hérétiques.

Si l'Église ne pouvait doctrinalement frapper d'hérésie le tronc auquel Dieu l'avait greffée, elle n'avait aucune raison de prendre les mêmes précautions avec les mauvaises branches qui prétendaient s'y enter : elle les tranchait sans ménagement. L'islam occupe à cet égard une place de choix dans l'imaginaire de la chrétienté germano-latine du moyen âge : il y constitue l'hérésie la plus grave, la plus puissante, la plus redoutable. Le fait que, loin de s'affirmer en opposition aux Écritures, l'islam se situe dans leur continuité – pour les clore, il est vrai, du sceau final de la prophétie mohamédienne – ne peut que confirmer son caractère hérétique et accentuer le malentendu. Les deux religions se trouvent, au plan doctrinal, dans une relation parfaitement asymétrique : la première exclut la seconde malgré la reconnaissance que celle-ci lui accorde. Exclusion d'autant plus remarquable que, parallèlement, les élites intellectuelles de la chrétienté, à la même époque (du XIIe au XIVe siècle), puisent massivement et ouvertement dans les connaissances développées par la civilisation musulmane, dont ils admettent sans peine la supériorité scientifique.

Sans entrer ici dans les avatars historiques des rapports inter-méditerranéens, il faut se demander à quoi correspond dans l'imaginaire occidental la persistance de la négation qui frappe le monde musulman. Loin d'effacer les images péjoratives héritées de la chrétienté médiévale, l'Europe moderne, avec des hauts et des bas, va porter la négation de l'autre à un degré de généralisation plus élevé. Son regard est sans doute moins haineux mais il devient plus méprisant, plus radical. Au moment où le ressentiment d'ordre religieux devrait pouvoir s'estomper, le musulman pâtit encore de sa religion, mais différemment : il apparaît attardé, figé dans une conception archaïque, stérile des rapports entre le savoir, le pouvoir, le sacré et la société. Dans l'imaginaire occidental l'hérésie musulmane ne fait que se déplacer : elle ne se situe plus principalement par rapport au christianisme mais se profile sur la toile de fond des idéaux de la modernité.

L'Orient conserve sans doute de son ancienne splendeur une sorte de magie surannée, un parfum d'exotisme particulièrement apprécié de ceux qui, en Occident, désirent se reposer des tensions de la modernisation. Mais cet Orient-là n'est justement plus qu'un bazar exotique où se procurer rêves, fantasmes, bibelots et nostalgies. En dehors du dépaysement momentané qu'on attend de lui, l'Orient n'est rien, ses sociétés languissent. Celles-ci déperiraient complètement de leur immobilisme si la civilisation occidentale ne venait pas les bousculer et les remettre dans le courant de l'histoire.

Cette vision condescendante des sociétés musulmanes domine largement l'imaginaire européen du XIXe et de la première moitié du XXe siècle. Si elle nous paraît aujourd'hui caricaturale, bien qu'elle n'ait pas complètement disparu, c'est que les mésaventures de la raison universelle et l'érosion des idéaux de la modernité ont affaibli les bases de nos certitudes. En dépit du triomphe du libéralisme, ou plutôt en raison même de ce « triomphe », les sociétés occidentales sont devenues globalement plus fragiles. Le sentiment de notre vulnérabilité, comme civilisation, s'accroît, alors même qu'une ancienne culture rivale, mais depuis longtemps périmée à nos yeux, résiste impudemment à l'universalité de nos valeurs. Cette résistance intempestive avive en nous une sourde inquiétude. En s'affirmant brusquement comme sujet revendicateur et vindicatif, l'objet de

notre savoir méprisant ranime de vieilles inimitiés : à rebours de toute logique historique, le moribond s'est réveillé et se dresse devant nous avec une radicalité troublante.

Rien pourtant, du simple point de vue de l'équilibre des forces, ne justifie de notre part une telle réaction, compte tenu, surtout, du jugement sans appel que nous continuons de porter sur l'incohérence et la faiblesse des sociétés musulmanes. Passe encore que dans certains pays, comme en France, la croissance démographique des musulmans puisse paraître subjectivement menaçante, même si cette peur est elle-même mal fondée. Mais la phobie antimusulmane refait surface, à des degrés variables, dans la plupart des pays occidentaux. Au point qu'il est possible de dire, depuis l'effondrement du régime soviétique, que l'Islam est devenu l'altérité la plus criante et la plus obsessivement négative de nos représentations collectives. Les signes de cette altérité abondent assez clairement dans nos médias pour qu'il ne soit pas nécessaire de les répertorier. Il est *clair*, pour l'opinion publique, que l'Islam *est* globalement tel qu'on le lui présente. Loin d'être cachée, l'altérité indifférenciée dont il est chargé est surexposée. Au sens quasi photographique du terme : la surexposition du négatif « Islam » accentue les contrastes et diminue sa lisibilité. Plus il est exposé, plus l'Islam devient, en bloc, incompréhensible. Nous ne comprenons pas qu'il ne comprenne pas la modernité. Ou nous comprenons trop bien qu'il n'y comprend rien. Voilà, sans nuances, c'est-à-dire sans tenir compte ici des efforts qui sont marginalement déployés pour nuancer cette image monolithique, ce qu'il en est de l'Islam en tant qu'altérité visible.

L'altérité intérieure ou l'inquiétude de la raison

À cette altérité visible correspond une altérité secrète, à la fois intime et inquiétante, pour laquelle le français n'a pas de terme. Elle participe de ce que Freud appelle *das Unheimliche* (dans un texte célèbre qui porte ce titre) et qui désigne en nous quelque chose d'oublié et de familier dont le surgissement inopiné suscite un étrange sentiment d'inquiétude. L'inquiétant vient de ce que l'étranger, soudain, habite au plus près de nous (nous pouvons tous en faire la bizarre expérience lorsque nous entendons pour la première fois notre voix enregistrée du dehors : nous ne la reconnaissons pas). Quelque chose en nous affleure qui se savait là sans que nous le sachions – autre manière de désigner en nous le travail de l'inconscient. L'inquiétant secret du familier se manifeste lorsque, dit Freud, « des complexes infantiles *refoulés* sont ranimés par une impression, ou lorsque des convictions primitives *dépassées* paraissent à nouveau confirmées »⁹.

L'éducation qui nous marque dès la prime enfance, on l'a vu, tend généralement à nous faire craindre la violence de nos désirs et à nous armer contre la dureté du monde. À maints égards, l'enfant apprend à *se faire une raison*. Expression significative : la raison est l'instrument privilégié d'un double apprivoisement, de soi et du monde. En Occident tout particulièrement, la raison nous est peu à peu inculquée comme la loi universelle qui, en dépit des apparences, est censée régir la nature et doit gouverner notre apprentissage de la vie et du savoir. Bien sûr, la raison elle-même sait qu'il n'en est rien, elle sait que son règne est largement illusoire – du moins en a-t-elle les moyens. Mais elle n'admet pas pour autant

⁹ Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard (folio essais), 1985, p. 258. *Das Unheimliche*, littéralement « L'infamilier », est généralement traduit par « L'inquiétante étrangeté ». « L'inquiétant familier » serait plus adéquat.

qu'une autre puissance règne à sa place ni ne se résigne à ce que cette place demeure radicalement vacante. Si défaillante soit-elle, la raison ne renonce pas à son universalité. Je m'empresse d'ajouter qu'elle s'y refuse *à juste titre* : il est nécessaire que la raison garde l'universel dans sa visée, faute de quoi elle renoncerait à elle-même.

Viser l'universel, toutefois, ce n'est pas l'atteindre. Or, bien souvent, notre raison se croit arrivée. La « pensée occidentale » (si cela veut dire quelque chose) manifeste une très forte réticence à se défaire de la conviction que sa raison accouche de l'universel. Cette conviction, il faut bien le dire, a au moins deux arguments pour elle : d'une part elle s'appuie sur une production scientifique et technique dont les paramètres semblent s'imposer à l'échelle planétaire (et, pour le moment, la techno-science constitue effectivement le seul universel concret de l'humanité); d'autre part elle invoque l'autocritique que la pensée occidentale ne cesse d'exercer envers elle-même.

Malgré leur pertinence, ces arguments ne suffisent pas à combler la faille de la raison; ils servent tout au plus à la colmater en surface. En effet, l'accroissement prodigieux des moyens d'intervention de la techno-science n'a pas accru l'emprise de la raison, en politique moins que partout ailleurs. Quant à l'esprit critique, il opère le plus souvent en vase clos : non seulement nul autre que lui-même n'est autorisé à le remettre en cause; mais surtout il ne peut ordinairement rendre justice à ce qui tombe en dehors de sa juridiction.

Cette dernière objection touche à une insuffisance nodale, proportionnelle à l'ampleur de la raison qu'elle affecte. Plus une raison se veut générale, en d'autres termes, plus nombreuses sont les raisons particulières qu'elle entend couvrir, plus elle sera vulnérable. Tant qu'il y a une référence au-dessus ou en dehors d'elle, la raison, parvenue aux limites de ses capacités explicatives, peut renvoyer à une raison qui la dépasse. Mais dès le moment où la raison s'érige en absolu, nul renvoi de cet ordre n'est plus possible. La raison ne fait alors plus référence qu'à elle-même. Si « tout le réel est rationnel », rien du réel n'est plus, théoriquement, autorisé à échapper à notre conscience : tout le réel devient virtuellement saisissable, compréhensible. Et tout ce qui n'est pas compris dans cette raison tombe sous le coup d'une exclusion qui pour être implicite n'en est que plus radicale.

La raison psychanalytique offre à cet égard un intérêt paradoxal. Elle cherche à articuler ce qui échappe à la conscience et, de ce fait, travaille en quelque sorte hors du champ de la rationalité techno-scientifique. Elle conduit en outre à une critique fondamentale de la raison philosophique et, plus spécifiquement, à une critique du sujet de la modernité. A priori, rien de l'activité du sujet, qui passe tout entière par la psychè, ne saurait se soustraire à son investigation. La psychanalyse pourrait donc être tentée de se situer au-dessus (ou à l'écart) de toute autre raison et risquer d'entrer dans le cercle sans fin de l'autoréférence. Mais du moment que la lecture de la psychè, qui plus est de sa part inconsciente, demeure un art passablement incertain, la psychanalyse peut difficilement revendiquer le statut d'une théorie explicative et gagne à se présenter comme un questionnement radical fondé sur l'écoute de la parole.

L'écoute de la parole permet d'entendre des bribes de vérité qui échappent au discours de la raison moderne, elle capte en nous les instants d'une voix discordante qui disloque l'assurance du sujet raisonnant. Ce dernier se découvre intimement divisé, partiellement assujéti à une altérité intérieure dont il ne voulait rien savoir. Chez la plupart des gens, cette altérité intérieure demeure largement ignorée, bien qu'elle trahisse occasionnellement sa présence sous la forme d'une inquiétude inexplicable (*das Unheimliche* de tantôt) dont la conscience s'accommode tant bien que mal. En effet, le

monde extérieur ne manque pas de venir au secours de la conscience et de lui offrir des représentations capables d'absorber ce qu'elle rejette. C'est *précisément* en quoi l'autre remplit sa fonction spéculaire : il porte la négation que nous refusons de voir en nous et nous confirme dans notre propre identité. Il est, à proprement parler, miroir, image inversée : à la fois contraire et identique à ce que nous sommes. À une réserve près, et de taille : ce miroir ne nous apparaît pas de prime abord comme miroir mais plutôt comme fenêtre, du moment que nous n'y reconnaissons pas l'image de l'autre comme nôtre mais comme sienne. Nous sommes donc induits à une transparence illusoire où notre raison trouve la confirmation de sa vérité.

Car il ne fait aucun doute, d'après ce que nous venons de voir, que nous, Occidentaux, nous identifions aujourd'hui à la raison. Cette identification a graduellement évincé au cours des deux ou trois derniers siècles l'identification au christianisme, au point que ce dernier, lui-même édulcoré, a cessé d'être l'enjeu qu'il représentait du temps où le combat anticlérical faisait rage. La nouvelle universalité a repris l'ancienne, sans toutefois la supprimer. Sans non plus réussir à la remplacer complètement : la raison n'a pas la puissance émotive de la révélation. Nous nous identifions donc à une raison que nous voudrions universelle et que pourtant nous devinons insuffisante. Cette identification ne porterait pas trop à conséquence dans notre rapport à l'autre si nous avions un meilleur savoir des limites de cette raison, si nous acceptions celle-ci comme *nôtre* et réfléchissions à son universalité comme à une simple virtualité à envisager à partir de l'insuffisance qui s'y révèle. Or, tout au contraire, nous nous laissons prendre à cette identification avec une myopie propre à évacuer tout ce qu'elle comporte d'exclusif et d'insoutenable. Autrement dit, ce que notre raison moderne reconnaît le moins volontiers, en dépit de toutes les déconstructions de la pensée postmoderne, ce n'est pas tant sa propre faiblesse (nous sommes, à la rigueur, prêts à l'admettre occasionnellement) que l'intransigeance avec laquelle elle se défend de son insuffisance fondamentale devant ce qui la dépasse. Cette intransigeance est la gardienne inconsciente de notre raison défaillante.

Tout se passe comme si la sévérité de la raison avait pris la relève de la vérité transcendante dont la pensée moderne a cru pouvoir s'affranchir. À notre insu, la raison est elle-même devenue l'autorité morale de notre psyché moderne, elle y assume en quelque sorte le rôle de surmoi. Ce dernier est en chacun de nous l'effet d'une société désacralisée qui s'efforce de faire porter à la raison plus qu'elle ne peut prendre : tout le poids d'une cohérence jadis assumée par le cosmos, par le non-humain. La désacralisation du cosmos (la mort de Dieu) s'accompagne de la sacralisation de la raison. La vacance du divin laisse toute la place au rationnel. Mais c'est une place que ce dernier ne peut remplir.

Le déplacement du sacré vers le rationnel laisse un vide où l'autre intervient sous deux espèces : et comme image et comme inconscient. L'image négative que nous avons de lui nous rassure, tandis que son discours nous interpelle malgré nous là où la négation qu'il incarne le disqualifie en tant qu'interlocuteur. L'Islam représente à cet égard un repoussoir idéal : son hérésie le frappe d'une disgrâce quasi congénitale et le rend apte à fixer, bien au-delà des querelles religieuses, tout ce que nous rejetons.

L'Islam constitue à nos yeux un kaléidoscope où se combinent et se recombinent au gré des secousses de la conjoncture les éléments suivants : tradition, religion, sous-développement, exotisme, fanatisme, aveuglement, résistance, terrorisme, irrationalité. C'est à travers les multiples combinaisons de ces clichés que l'Islam accomplit pour nous sa fonction imaginaire. Et cette fonction, s'il fallait la résumer, c'est de représenter l'irrationnel

par excellence. Non seulement l'irrationalité de l'Islam explique toutes ses autres tares mais elle constitue aussi ce qui invalide son discours. Un discours irrationnel ne saurait porter atteinte à notre rationalité – même au lieu qu'elle laisse vacant, du moment qu'elle ne cesse de l'interroger elle-même. Nous nous passons bien de l'autre et de ce qu'il pense de nous ! Et pourtant tout indique que nous en ayons besoin comme épouvantail, pour nous confirmer dans l'assurance de notre rationalité. Si tous les maux de l'autre viennent de ce qu'il refuse à entendre raison, la nôtre, c'est bien la preuve que nous avons raison. La déraison de l'autre valorise notre raison, jusqu'à faire d'elle une valeur en soi, en dépit des déconvenues auxquelles, par ailleurs, cette raison nous expose.

Une valeur, voilà pourtant, ce que la raison ne saurait être. Quel que soit son prix comme outil de réflexion, elle ne nous permettra jamais, à elle seule, de gouverner notre vie. Un Stradivarius ne suffit pas à faire de la bonne musique. Or tel est justement le principal reproche que l'Islam nous adresse : de subordonner la conduite de notre existence à une rationalité vide de sens, parce que coupée de Dieu. Ce reproche n'est évidemment pas exclusif à l'Islam : toute religion révélée est nécessairement remise en question du *primat* de la raison, *a fortiori* de son absolutisme. Mais cette critique prend un ton particulièrement virulent chez certains islamistes de ce que s'ajoute à la dimension religieuse un ressentiment culturel et politique entretenu par deux siècles de domination occidentale. Nous avons évidemment beau jeu de rétorquer que Dieu ne donne manifestement pas plus de sens aux sociétés musulmanes qu'aux nôtres, mais là n'est précisément pas *pour nous* la question. Pointer l'autre du doigt est évidemment la manière la plus facile d'évacuer les questions qu'il nous pose. Il ne s'agit pas de décider ici quel type de société est concrètement la meilleure, la plus efficace, la moins inhumaine (concours où nous finissons toujours par nous attribuer la palme). Il s'agit de voir que l'autre, indépendamment de sa situation concrète, par la simple affirmation de sa soumission à un principe transcendant, atteint secrètement la pensée moderne à son point faible, il touche à l'angoisse qui nous travaille à notre raison défendante.

En termes freudiens, nous pourrions dire que la raison fait un piètre surmoi. Son autorité n'est pas telle qu'elle puisse prendre la place de la transcendance qu'elle prétend évincer. Le célèbre dire de Nietzsche vaut toujours : la mort de Dieu est une fausse nouvelle, elle annonce quelque chose que nous n'avons toujours pas assumé. Dieu n'est que refoulé. Ou, pour le dire autrement, si Dieu est lui-même le nom d'une culpabilité refoulée, la raison moderne ne ferait que procéder à un double refoulement : refoulement de ce qui refoulait le fameux meurtre du père. Mais cette formule elle-même trahit aussitôt la pauvreté de la démarche psychanalytique dès qu'il est question du divin, de la transcendance. La raison psychanalytique, comme toute raison, balbutie devant l'indicible ; ou, à vouloir inclure et expliquer cet indicible dans son discours, elle risque de professer des platitudes. Que le sentiment de culpabilité soit pour beaucoup dans la construction de la religion ne permet pas de régler son compte au religieux, entendu ici comme désir de sens, comme soif de compréhension. Ce désir, cette soif sont sans doute très enfantins, mais les enfants posent souvent les bonnes questions – auxquelles notre adulte raison fournit le plus souvent des réponses assez piteuses. Bref, aucune raison, fût-elle psychanalytique, ne permet de faire l'impasse devant les questions fondamentales : pourquoi y a-t-il le monde et que faire du bref instant où nous y sommes ?

Qu'on le veuille ou non, c'est à l'oubli de ces questions que renvoie profondément l'attitude religieuse de l'autre. Et cet oubli reste d'autant mieux gardé que l'affirmation de sa

foi s'accompagne souvent d'un discours intransigeant qui suscite de notre part une pure réaction de rejet. Nous ne voyons pas qu'en cela l'autre nous présente malgré lui le reflet de notre propre radicalisme. Pour des raisons qui appartiennent à l'histoire des sociétés occidentales, nous associons volontiers toute religion, voire toute manifestation religieuse à l'obscurantisme, au conservatisme et à l'intolérance. Mais « l'infâme » que combattait Voltaire est, en Occident, depuis longtemps « écrasé » : aujourd'hui le discours catholique agace ou fait sourire. Dès lors que le goupillon a perdu son sabre et que nous considérons entrés dans l'ère des droits et libertés, l'absolutisme politico-religieux devient à nos yeux l'apanage exclusif de l'autre. Nous en concluons un peu vite que l'intolérance a été chassée de nos sociétés et de notre manière de penser. Je crois plutôt que l'intolérance n'a fait que s'y déplacer et s'y nicher plus profondément : elle est passée à notre insu du domaine de la foi à celui de la raison. À notre insu, en effet, du moment que la raison ne peut que refouler ce qui, dans son déploiement, est contraire à ce qu'elle prêche : déraisonnable, l'intolérance se situe par définition hors du champ de la raison. Forte de cette conviction, notre vacillante raison se rengorge en affirmant péremptoirement sa suprématie. De ce qu'elle s'ignore, notre intolérance n'est que plus radicale. Le fanatisme des illuminés épargne aux intégristes de la raison que nous sommes le soin de s'interroger sur ce que cette raison exclut.

Bien sûr, la raison, la capacité de raisonner, n'est pas en soi source d'exclusion; elle n'est pas forcément réductrice ni réductible à la rationalité. Elle peut servir la sagesse, dont elle est même la nécessaire compagne. Mais, encore un coup, elle ne réussit dans ce rôle que pour autant qu'elle réfléchisse à ses limites et aux conflits qui résultent de la multiplicité de ses usages. Car, on l'a vu, il y a autant de raisons qu'on veut, qui le plus souvent s'ignorent superbement les unes les autres : la raison économique se moque de la raison philosophique, la raison expérimentale de la raison éthique, et ainsi de suite. Or la raison qui a triomphé en Occident est avant tout instrumentale : née des succès cumulatifs des méthodes expérimentales, la raison de la techno-science s'est mise sans mesure au service d'une multitude de maîtrises partielles qui non seulement ne nous donnent aucune maîtrise globale du monde mais qui engendrent des problèmes devant lesquels la raison politique se découvre de plus en plus démunie. Le développement de nos capacités instrumentales a décuplé nos prétentions sans accroître notre sagesse. Et la raison, dans sa fausse généralité, n'est plus que le nom rassurant de notre arrogance. Cette raison-là exclut ce qui la conteste avec d'autant plus de violence que, sans se l'avouer, elle se sait mutilée.

C'est à cette mutilation et à l'arrogance qui la couvre que nous renvoie le discours de l'autre. Ce discours agit d'une part comme repoussoir à l'extérieur en exprimant ouvertement l'intolérance que nous refusons de voir en nous, d'autre part il nous travaille de l'intérieur en s'adressant à la vulnérabilité secrète de notre raison. Cette vulnérabilité n'est pas à proprement parler inconsciente; elle se présente plutôt comme une maladie honteuse que nous serions bien en peine de nous cacher à nous mêmes mais qu'il n'est pas question de dévoiler devant l'autre. La part de l'inconscient, ici, serait plutôt cette répugnance; la répugnance à faire cet aveu et le fanatisme qu'elle recèle; le fanatisme augmenté de l'horreur que ce fanatisme nous inspire; ce fanatisme que nous refusons de voir en nous et que l'autre porte pour nous au grand jour en l'exposant opportunément à notre indignation.

Cette indignation nous dispense de nous poser des questions difficiles : et si la société – notre société occidentale – était en nous à notre insu ce que nous haïssons le plus

profondément ? Et si cette haine inavouée était ce contre quoi aucune raison ne saurait jamais nous rassurer ?