

## L'islam et l'Occident : une communauté de destin?

*La civilisation islamo-chrétienne. Son passé, son avenir*, de Richard W. Bulliet. Traduit de l'anglais par Paul Chemla, Flammarion, 238 p.

Georges Leroux

---

Numéro 212, janvier–février 2007

Islam, islamisme, terrorisme : un amalgame inquiétant

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/10451ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (imprimé)

1923-3213 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Leroux, G. (2007). L'islam et l'Occident : une communauté de destin? / *La civilisation islamo-chrétienne. Son passé, son avenir*, de Richard W. Bulliet. Traduit de l'anglais par Paul Chemla, Flammarion, 238 p. *Spirale*, (212), 20–22.

---

Tous droits réservés © Spirale, 2007

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

# L'islam et l'Occident : une communauté de destin ?

**LA CIVILISATION ISLAMO-CHRÉTIENNE. SON PASSÉ, SON AVENIR**

de Richard W. Bulliet

Traduit de l'anglais par Paul Chemla, Flammarion, 238 p.

par GEORGES LEROUX

Richard Bulliet appartient à la seconde génération des spécialistes du Moyen-Orient, celle dont les travaux suivent ceux de Bernard Lewis et Edward Saïd, et le regard qu'il pose sur sa discipline ne manque pas d'ironie. Il ne peut en effet s'empêcher de constater que la majorité de ces nouveaux « orientalistes », comme Daniel Pipes, servent un pouvoir hostile à leur objet et il s'est attiré par ses prises de position attentives au destin palestinien, et en général à l'avenir de l'islam, des critiques souvent très dures. Formé à Harvard au tournant des années soixante-dix, Bulliet s'est fait connaître par des études très importantes sur la place de la technologie dans la diffusion de l'islam lors de la période des conquêtes. Son livre sur le rôle des chameaux dans la progression des armées (*The Camel and the Wheel*, 1975) a fait de lui un médiéviste mondialement reconnu et l'a conduit à généraliser ses méthodes dans une histoire du rapport des cultures au territoire et aux animaux domestiques (*The Earth and its Peoples*, 2003). Comme c'est souvent le cas pour les savants qui ont derrière eux une œuvre de spécialiste — et dans son cas elle est immense, couvrant toute l'aire géopolitique de l'islam, de l'Iran à la Palestine —, il a pris le risque de s'engager personnellement sur la question de l'avenir des relations de l'Occident avec l'islam. C'est ainsi qu'il fait paraître ces dernières années plusieurs essais, notamment un livre qui a fait beaucoup de bruit : ne partageant pas le pessimisme de Bernard Lewis, Bulliet y explore les chemins périphériques et marginaux où, selon lui, émergent actuellement le ferment du renouveau en terre d'islam (*Islam on the Edge*, 1994). Le présent livre prend la suite.

On ne s'étonnera pas de retrouver ici une voix proche, par la rigueur autant que par l'empathie, de celle d'Edward Saïd, dont il fut le collègue à Columbia durant toute sa carrière. Cette voix est sans compromis et elle s'adresse à l'Occident chrétien en lui demandant un travail de mémoire et de reconnaissance. Prenant à rebours une tradition orientaliste faite d'un mélange de goût de l'exotique et de mépris d'une culture jugée archaïque, Richard Bulliet est d'abord un historien qui appelle à reconnaître une communauté de destin et qui s'oppose fortement aux thèses du choc des civilisations mises de l'avant par S. Huntington. Son essai est découpé en quatre chapitres qui, chacun sur un

thème différent, reprennent pour les réfuter les arguments de ceux qui noircissent à dessein la culture politique de l'islam et figent les différences qui la sépareraient de l'Occident. Le concept qui chapeaute l'entreprise n'est cependant pas clair pour autant : ce que serait, et même aurait été, la « civilisation islamo-chrétienne », nous sommes invités à le concevoir d'abord de manière négative, c'est-à-dire sur le modèle d'un refus, à la fois historique et philosophique, d'un affrontement de deux cultures inassimilables. Il est en effet question de reconstruire dans une perspective de rencontre et d'accueil ce que l'histoire récente s'ingénie à fragmenter et dissocier. Ici réside le problème crucial qui occupe l'historien : d'où provient cette « volonté tenace et délibérée » de nier la parenté de l'islam et de l'Occident, si cette volonté ne peut s'appuyer sur une différence fondamentale, objective ? Il y a donc ici à la fois une généalogie du stéréotype et le projet d'une lecture généreuse et ouverte sur la communauté de destin dans l'histoire. Tous ceux qui résistent à la thèse de Huntington sont mis en demeure de réconcilier, pour faire vite, l'islam et la modernité. L'originalité de l'approche de Bulliet est de le faire en introduisant une perspective qui tient compte du temps. Plus exactement, d'une relation au temps qui fait état d'une évolution symétrique, l'Occident prenant le relais du changement culturel de manière alternée.

## La grande « *translatio* »

Il est en effet utile de considérer ce qu'était l'Occident chrétien dans la période où l'islam se développe : concentré à Byzance, il s'effrite partout ailleurs et alors que dans la cour des Abbassides on commente Euclide, les tribus d'Europe du Nord n'ont guère le temps de la culture savante. Une histoire comparée, celle qui a mené autrefois Henri Pirenne à décrire l'affrontement de Mahomet et de Charlemagne, montre que si l'évolution culturelle et politique n'est pas uniforme, elle repose néanmoins sur un fonds commun. On peut y identifier au moins deux composantes essentielles : d'abord le monothéisme des religions abrahamiques, même si à cette haute époque le judaïsme est entièrement refoulé, et ensuite le désir de culture, dont l'Occident va se faire le relais historique en important dans ses monastères et ses universités les écrits des musulmans et leurs modèles de science. L'histoire de cette gigantesque « *translatio* » est aujourd'hui assez connue pour qu'il ne soit pas nécessaire de la refaire ; et pourtant tout se passe comme si on l'avait déjà oubliée. Il s'agit de presque un millénaire d'échanges, qui ne vont pas s'arrêter lors de la chute de Constantinople en 1453. De manière concrète, Bulliet rappelle que quatorze des trente-quatre pays européens actuels ont été « *totallement ou partiellement gouvernés par des musulmans pour un siècle ou davantage* ».

Parler d'un fonds commun, ce n'est pas seulement évoquer la richesse des origines, c'est aussi rappeler la longue période ottomane, de 1453 à 1918, qui représente pour l'Europe chrétienne et l'Orient musulman beaucoup plus un monde d'échanges qu'une chronique d'affrontements. Il suffit d'évoquer Venise ou Istanbul pour s'en convaincre, et Bulliet décrit le rapport occidental au monde ottoman comme un « *entrelacement prolongé* » de sociétés dont l'histoire demeurerait incompréhensible sans leur rapport l'une à l'autre. Cette perspective généreuse offre l'avantage immense de ne pas bloquer sur des différences idéologiques une évolution parallèle qui s'est nourrie d'échanges économiques et culturels très diversifiés. La civilisation islamo-chrétienne s'étend sur une aire

géographique immense et elle n'est pas, contrairement au judéo-christianisme, intérieure à l'Europe : elle englobe un ensemble de souverainetés politiques appelées depuis le Moyen Âge à un avenir commun.

Cette conviction passe-t-elle l'épreuve des faits? N'est-elle qu'un programme de rapprochement dans un moment d'affrontement marqué par un terrorisme « islamiste » et par une volonté occidentale hégémonique? Là où Huntington souhaite montrer que cette volonté, fondée sur un programme de modernité, ne réussira pas en raison de différences si fondamentales qu'elles feront toujours échec à la « démocratisation », Bulliet pense juste le contraire. Pour lui, les conflits passés et actuels de l'islam et de l'Occident chrétien devraient être conçus sur le modèle de l'affrontement séculaire du catholicisme et du protestantisme : on les comprend mieux à l'intérieur d'un paradigme civilisationnel commun et surtout, en acceptant cela, on renonce à faire sur l'avenir des prédictions auto-réalisées. On rend au contraire possible, en le maintenant ouvert, un espace d'échange qui est là depuis le début. Finissons-en, demande Bulliet, avec tous ces tests au « tournesol » de civilisation : toutes les questions où l'Occident se pare des vertus de la démocratie et de l'égalité pour accabler l'islam sont marquées d'un potentiel d'oubli dévastateur. Quelle rationalité, quelle égalité, quelle démocratie étaient à l'œuvre en Europe

.....

***Ici réside le problème crucial qui occupe l'historien : d'où provient cette « volonté tenace et délibérée » de nier la parenté de l'islam et de l'Occident, si cette volonté ne peut s'appuyer sur une différence fondamentale, objective ?***

.....

de 1914 à 1945? Le déficit démocratique de l'islam contemporain — et il ne vient à personne l'idée de le nier — demeure donc relatif : pour le comprendre — et surtout pour en soutenir l'évolution vers plus d'ouverture —, il est nécessaire de l'inscrire dans un rapport au temps et de rompre avec une confrontation purement essentialiste de l'islam et de l'Occident. Les historiens n'ont rien à gagner à ce jeu idéologique, les politiques ont tout à perdre.

### **La communauté de civilisation**

L'historien propose donc rien de moins que de revoir, pour l'intégrer, le grand récit de l'islamo-christianisme. Le cœur de cet essai est consacré à un examen des objections à la communauté de civilisation et des dérapages dans l'interprétation politique de la différence : de part et d'autre, l'évolution de ce récit montre une alternance de convergences et d'exclusions. L'événement du 11 septembre ne constitue à cet égard que le point de crispation de l'anti-islamisme chrétien, mis en œuvre déjà dans les chroniques qui ont suivi la chute de Byzance. Pourtant, Bulliet soutient avec force que ce récit d'exclusion n'est ni le seul, ni même le plus important, et cela ni au Moyen Âge, une époque où les ressemblances s'accroissent, ni à la période moderne, où les différences imposent une trajectoire diversifiée. Rien, selon l'historien, ne permet de parler d'un système qui ne serait plus commun, car l'héritage ottoman n'a pas détruit le fonds commun de la période des fondations (632-1250). Ce récit reconstitué dans la première partie de l'essai est rien de moins que passionnant : Bulliet considère l'extension territoriale, l'expérience spiri-

tuelle partagée des communautés (un thème central pour l'abrahamisme de Louis Massignon), la structure de l'autorité religieuse (les oulémas et les prêtres), l'évolution politique comparée. Fort des résultats de ses études antérieures sur l'histoire de la diffusion, Bulliet éclaire donc d'un jour très neuf la communauté de destin dont il fait son thème majeur. Pour lui, la différence principale, celle qui se révèle au fondement de toute l'évolution ottomane, c'est le refus en islam d'un pouvoir clérical hiérarchisé. Ce refus met à vif la place de l'autorité et, s'agissant de la modernité, il constitue l'enjeu central, encore aujourd'hui, de l'évolution des rapports sociaux.

Au terme de ce récit reconstitué, Bulliet insiste donc sur l'idée d'une communauté de destin unissant deux histoires, mais il doit encore répondre à la fameuse question de Bernard Lewis (*Que s'est-il passé? L'islam, l'Occident et la modernité*, 2002) : qu'est-ce qui a mal tourné? pourquoi une civilisation si forte et si portée vers la culture et la raison donne-t-elle maintenant tous les signes du dogmatisme et de l'enfermement? Après avoir exposé ses arguments contre les thèses de Huntington, Bulliet s'attaque donc à la vision pessimiste de Lewis : pour lui, la question est tout simplement mal posée, car elle ne tient pas compte de l'évolution comparative du monde occidental et du monde ottoman. La bonne approche serait plutôt, prenant acte des Lumières de l'Âge d'Or, de porter attention aux traditions ininterrompues, en particulier celle de la justice. Bulliet fournit une analyse très neuve des rapports du pouvoir religieux et du pouvoir despotique; il montre notamment comment la résistance aux réformes d'État, inspirées de l'autorité napoléonienne, a été le fait de religieux et que l'exemple des révolutions qui amenèrent en Occident les droits de l'homme n'a pu être imité chez les musulmans. Cette histoire explique non seulement l'avènement très majoritaire des dictatures laïques, partout dans le monde musulman après la Seconde Guerre mondiale, mais aussi et surtout le retour en force du balancier religieux dans l'islam contemporain, de plus en plus hostile aux pouvoirs autoritaires. La situation actuelle donne des « preuves d'une persistance d'une culture politique où l'association de la religion à la justice donne du poids à des mouvements qui cherchent à poser des limites à la tyrannie et à s'opposer à la pénétration étrangère ».

Une telle analyse nous ramène à la question centrale : comment rendre compte de la crise de l'autorité en islam? comment interpréter l'échec politique du pouvoir laïque? Pourquoi les nouvelles autorités religieuses réussissent-elles à nouveau à réinvestir la tradition de résistance, sinon parce que le pouvoir laïque n'a cessé d'être tyrannique et s'est trouvé encouragé en ce sens par l'Occident lui-même? Le constat de Bulliet est implacable : « Au sein de cette structure de continuité, on aurait

dû prévoir la montée d'idéologies islamiques de résistance. La shari'a et la tyrannie s'équilibrent. Quand la shari'a recule, la tyrannie s'accroît... » Si donc nous acceptons ce concept d'une civilisation islamo-chrétienne, nous pouvons avoir quelque espoir que cette dynamique évoluera vers plus de justice, et nous cesserons de croire que ce qui a mis six siècles à se produire en Occident pourrait se produire en un seul en islam, surtout après les mensonges et les hypocrisies des alliés au sortir de la Première Guerre mondiale.

Cet essai, brillant et nerveux, montre qu'on peut avoir pratiqué toute sa vie une histoire fondée sur des méthodes rigoureuses et ne pas avoir perdu une impatience légitime devant l'attitude d'exclusion mise de l'avant par les autres. Dans un chapitre marqué d'une réelle amertume, Bulliet donne plusieurs exemples de ces histoires politiques complètement saturées d'idéologies et d'émblée hostiles à l'islam, et on l'excusera facilement de s'emporter après quarante ans de réserve. Dans le chapitre conclusif, il nous livre un petit inventaire, aussi fin que généreux, des signes d'espoir qu'il repère à la marge, sur les bords de l'islam, là où, affirme-t-il, le changement est en marche. La crise actuelle de l'autorité va se dénouer, l'islam de la diaspora va stimuler des ferments de renouveau et faire retour sur l'espace musulman et un nouvel espace spirituel se développera, dans une pleine

**Prenant à rebours une tradition orientaliste faite d'un mélange de goût de l'exotique et de mépris d'une culture jugée archaïque, Richard Bulliet est d'abord un historien qui appelle à reconnaître une communauté de destin et qui s'oppose fortement aux thèses du choc des civilisations mises de l'avant par S. Huntington.**

autonomie, libérant du coup l'évolution politique. Dit autrement, l'avenir de l'islam est transnational et cette perspective rendra possible une évolution politique des États souverains vers plus de liberté. Ce pronostic optimiste suppose cependant que toute évolution dans l'islam religieux ne soit pas immédiatement frappée d'hostilité par la culture occidentale; il suppose aussi un soutien affirmé aux partis démocratiques et aux intellectuels laïques; il suppose enfin un appui constant aux systèmes d'enseignement et aux échanges scientifiques. À ces conditions, on pourrait en ajouter une, sans doute utopique: que le récit ouvert à la communauté de destin se renforce, au lieu de se replier. Bulliet peut hélas citer plus d'historiens et d'intellectuels qui sont hostiles à sa générosité que de savants qui lui ressemblent. Edward Saïd n'avait cessé de le déplorer et il faut espérer que l'avenir leur donnera sur ce point tort à tous les deux. ●

## L'ennemi subtil

**THE JEW, THE ARAB. A HISTORY OF THE ENEMY de Gil Anidjar**  
Stanford University Press, « Cultural Memory in the Present », 261 p.

par GINETTE MICHAUD

**V**anishing point: tel pourrait être le nom de code résumant les opérations de la fine lecture critique que mène Gil Anidjar dans ce livre tout entier consacré à suivre les traces laissées par l'ennemi. Dans le sillage des *Politiques de l'amitié* de Jacques Derrida, Gil Anidjar se concentre ici sur la question essentielle de l'ennemi pour s'apercevoir, dès le début de son enquête menée tant du côté de la philosophie politique, des sciences politiques que de la théologie, de la psychanalyse et de la littérature, que la disparition est le mode d'être, on dirait mieux d'apparaître / disparaître de cette figure aussi évasive que furtive, l'ontologie elle-même étant vite désarmée pour rendre compte de ses manifestations, de son retrait plutôt.

L'image de la couverture, d'un rouge sombre puisant dans le noir de la nuit (mais la figure émerge-t-elle du fond ou s'y enfonce-t-elle au contraire? l'indétermination demeure son seul trait sûr), le dit déjà avec une remarquable économie de moyens:

ce visage, si c'est encore un visage (il y a bien les cavités fantomatiques des yeux, l'arête du nez, la bouche, mais ce sont des trous d'ombre), flotte entre deux plans, comme une image anamorphotique se donnant à lire en plus d'un sens à la fois. Cette non-illustration ne pourrait mieux traduire dans ce « sans-face » l'indéfinition même de l'ennemi qui ne cesse d'échapper à toute forme (il est d'ailleurs intéressant que cette figure / forme, résolument non représentative et même peu « visible », respecte tout en le contournant l'interdit de la représentation abrahamique touchant aussi bien les Juifs que les Arabes, bien que différemment): « La forme qui hante n'est pas une figure, pas plus qu'elle ne parvient jamais, dans la quasi-logique de la spectralité, à une stabilité ontologique. La forme est une chose, un "quelque chose" qui peut à peine être identifié et même si elle le pouvait, cela ne pourrait se vérifier que par le biais de ses effets [...]. Même s'il apparaît comme une forme, ce "quelque chose" articulé échoue à se rassembler dans une figure rassurante [secured] ou unifiée ». Toute l'analyse de Gil Anidjar tient d'une certaine manière à ce rien, qui fait toute la différence, comme il le laisse entendre à travers toutes sortes de bien-nommées « Inter-dictions » (par le retour et la scansion de phrases telles que: « L'ennemi n'est pas l'autre », « L'ennemi n'est pas »): l'ennemi n'a rien de personnel, « Plus précisément, peut-être, avec l'ennemi, il est toujours question de rien [it is all about nothing], le "rien de l'ennemi", das Nichts des Feindes [Hegel]. »