

L'esprit de modernité et le droit à la créativité⁷⁴

Dr Taha Abderrahmane

Extrait: « ...la modernité qui nous conviendrait, au registre de la créativité en tant que composante essentielle de l'esprit de modernité, devrait être originale et émaner de l'intérieur. Nous ne pouvons rompre tout lien avec notre héritage ce qui, d'ailleurs, est chose impossible. Par contre, nous pouvons nous défaire de sa partie devenue inutile et restituer son contenu encore fécond, tout en veillant à rompre avec les pratiques corrompues de la modernité occidentale pour n'en garder que les aspects positifs. Nous pourrions prétendre alors à contribuer au perfectionnement de la réalité moderniste occidentale qui, après avoir échoué à rendre l'homme plus heureux -ce qui d'ailleurs est l'ultime finalité de l'esprit de modernité, a tout intérêt à s'inspirer de notre vision de la modernité qui, forte d'un legs inestimable en valeurs nobles, détient des dispositions spirituelles énormes qu'elle peut communiquer aux autres et contribuer, ainsi, à apaiser la désolation morale de bon nombre d'entre eux ». ■

⁷⁴ Titulo original: «L'esprit de modernité et le droit à la créativité», publicado en *Revue l'Islam Aujourd'hui*, N° 21-1425H/2004, ISESCO.

L'esprit de modernité et le droit à la créativité

Dr Taha Abderrahmane

Des définitions aussi multiples que variées ont été avancées pour présenter le concept de “modernité”. Certains définissent la modernité comme étant une étape historique ininterrompue qui a pris naissance en Occident avant que ses retombées ne touchent le monde entier, tout en restant divisés sur l'étendue de cette période. D'autres l'estiment à cinq siècles alors que d'autres la ramènent à un intervalle plus court, réduit parfois à deux siècles seulement.

Dans d'autres définitions, la modernité est assimilée aux caractéristiques ayant marqué d'une empreinte indélébile cette partie de l'histoire, sans pour autant s'accorder ni sur la nature de ces indices, ni sur leurs origines et encore moins sur leurs conséquences. La modernité est-elle parfois présentée comme étant un processus qui “promeut la raison, le progrès et la liberté”, ou alors comme étant “l'exercice de la souveraineté sur la nature, la société et sur soi-même, grâce à la science et à la technologie”. D'autres n'hésiteront pas à réduire cette définition à un seul aspect : “la rupture de tout lien avec le patrimoine”, la “quête du nouveau”, “l'annihilation de la sacralité”, la “rationalisation”, la “démocratie”, les “droits de l'Homme”, “le bannissement de la religion”, ou encore la “laïcité”. Devant cette profusion de définitions et ce manque de clarté, nul ne serait étonné outre mesure qu'il s'agisse plutôt d'un “projet inaccompli”(58).

Caractéristiques de l'esprit de modernité :

Il est à relever que toutes ces définitions, abstraction faite de leur capacité de cerner la “modernité”, attribuent à ce concept une emprise telle qu'il puisse paraître comme une créature historique aux pouvoirs surnaturels, capable de disposer des destinées des êtres et des choses comme un dieu omnipotent dont la volonté est irrévocable. En réalité, cette perception de la modernité est en elle-même peu moderniste, car elle transpose un concept rationnel et fonctionnel en une représentation invraisemblable et sacralisée.

Aussi, devrions-nous commencer par se détacher de cette tendance à “chosifier” le concept de modernité, en établissant une distinction entre les deux aspects suivants : “l'esprit de modernité” et “la réalité de la modernité”. Quels sont, alors, les caractéristiques de cet esprit ?

I. Principes de la modernité :

Les caractéristiques de “l'esprit de modernité” reposent sur trois principes fondamentaux : “le principe de majorité”, “le principe de critique” et “le principe d'universalité”. Nous tenterons ci-après de les élucider un par un.

A) Le Principe de majorité : selon ce principe, la modernité est un processus qui fait passer du stade de la minorité à celui de la majorité. Par minorité il faut entendre -comme l'a expliqué Kant dans sa définition des “Lumières”- “l'incapacité d'un individu de faire usage de sa pensée sans la supervision d'autrui, tout en étant lui-même tenu pour responsable de cette déficience”. En des termes plus clairs, la minorité n'est autre que “le choix de la dépendance”. Cette dépendance peut se manifester sous différentes formes, dont “l'imitation” ou lorsque l'individu se soumet spontanément aux commandes de l'Autre et renonce à toute activité intellectuelle. Le “calquage” est un autre aspect de la dépendance qui intervient quand l'individu choisit, sans contrainte aucune, de reproduire les méthodes et les résultats de la réflexion d'autrui, ainsi que son savoir et ses techniques, et se contente de les appliquer sous leur forme originelle à sa propre réalité. La dépendance peut être également “automatique” lorsque le sujet mineur, à force de s'identifier à autrui, se met, inconsciemment, à imiter ses modes de réflexion et à s'approprier ses réalisations.

Il apparaît ainsi que la majorité est basée sur deux notions fondamentales :

- L'autonomie : c'est l'état de la personne majeure qui se libère de toute tutelle pouvant hypothéquer son droit à la pensée et se soustrait à toute autorité susceptible de l'empêcher d'atteindre ses ambitions, donnant ainsi libre cours à sa dynamique propre. Une telle personne est capable, non seulement de se dissocier de tout ce qui pourrait contrarier l'exercice de son droit à la réflexion, mais également de décider elle-même de ce qu'elle doit ou ne doit pas faire et, ainsi, prend forme son identité. L'individu majeur ne peut qu'être libre de ses mouvements et pourvu d'une identité bien confirmée.

- La créativité : une personne majeure doit ses idées, paroles et actes à sa propre capacité de création. Tout ce qu'elle pense, dit ou entreprend est sous-tendu par de nouvelles valeurs qu'elle conçoit elle-même ou des valeurs préexistantes auxquelles elle fera subir un effort de reconstitution tel qu'elles paraissent inédites. Si nous concédons, de surcroît, que le concept de "créativité" a été de tout temps étroitement lié à la littérature et aux arts plus que tout autre domaine, nous conviendrons alors qu'il était naturel que l'émergence de la notion de "modernité" se soit effectuée en rapport avec l'évolution de ces disciplines. Ce constat est d'autant plus avéré qu'au XIX^e siècle, le "modernisme" désignait un courant de littérature et d'arts qui ne reconnaissait de valeur authentique qu'à l'innovation et la création, se soulevant contre tout ce qui peut paraître ancien, même s'il l'est depuis peu de temps, y compris ce qui a été créé par les partisans même de cette nouvelle tendance. L'existence de l'individu majeur paraît ainsi en perpétuelle reconstitution.

B) Principe de critique : ce principe stipule que la modernité est un passage de l'état de croyance à celui de critique. La "croyance" désigne ici la reconnaissance d'un postulat sans exigence de preuve, alors que la "critique" soumet chaque donnée à l'épreuve de la démonstration avant d'en admettre le bien-fondé. Le principe de la "critique" est basé, à son tour, sur deux piliers :

- La rationalisation : c'est l'assujettissement des phénomènes, des institutions sociales, des comportements humains et de l'ensemble de l'héritage historique aux principes de la raison⁽⁵⁹⁾ qui rendent possibles la réalisation de différentes formes de progrès dans la perception de ces catégories. Cette rationalisation moderniste a accompli ses meilleures réalisations dans les sciences naturelles, la technocratie et l'économie de marché, et atteint son paroxysme dans la "technoscience" où la science a perdu le privilège de l'initiative au profit de la technologie qui, désormais, lui pose ses stratégies et lui dicte son parcours.

- La différenciation : elle consiste à transposer un objet d'un état d'homogénéité à celui d'hétérogénéité, de manière à transformer ses éléments semblables en éléments dissemblables en vue de déterminer avec précision les mécanismes inhérents à chacun d'entre eux. La modernité a introduit le processus de différenciation dans toutes les institutions et les modes de vie

communautaire et individuelle, en traçant par exemple, dans le domaine du savoir, des contours délimitant la science, le droit, l'éthique et l'art, ou en instaurant dans la culture une distinction entre les valeurs théoriques, pratiques et symboliques. La modernité a établi également, dans l'arène sociale, une distinction entre les différents rôles et missions dévolues aux acteurs sociaux, et adopté, dans l'économie, le principe de la division du travail. Dans ce même chapitre, nous pourrions aussi ranger la séparation entre la religion et l'Etat sur laquelle s'est fondé le principe de la laïcité. Chacune de ces sphères considérées isolément dans les domaines précités, s'est vue attribuer la faculté d'acquérir une logique et une légitimité qui lui sont propres et d'évoluer indépendamment des autres sphères.

C) Principe d'universalité : selon lequel la modernité est un passage de la spécificité à l'universalité, la première étant l'état de toute chose existant à l'intérieur d'une sphère bien définie, et pourvue de caractéristiques précises. Il serait possible de distinguer deux sortes de spécificités : la spécificité du domaine, puisque l'existence de toute chose ne peut se concevoir qu'à l'intérieur d'un domaine délimité par un contour régulier, et la spécificité sociale étant donné que les membres d'une même société se distinguent par des caractéristiques culturelles déterminées. L'universalité moderniste est, donc, un dépassement de ces deux faces de la spécificité. Aussi, l'universalité est-elle basée elle-aussi sur deux composantes essentielles :

- L'extensibilité : les effets de la modernité ne se limitent pas à un domaine particulier, mais s'étendent à tous les domaines de la vie et à tous les niveaux du comportement de l'homme, exerçant leur influence indistinctement sur la pensée, la science, la religion et l'éthique, ainsi que le droit, la politique et l'économie. En effet, toute intervention de la modernité dans un domaine particulier, se propage inéluctablement vers d'autres domaines qui, à leur tour, subissent des transformations et des bouleversements qui débordent sur leurs propres limites. D'autant plus que l'esprit de critique est l'apanage de la modernité qui, dans sa quête d'une analyse rationnelle globale, ne peut s'arrêter aux frontières d'un domaine déterminé.

- - La généralisabilité : il n'est guère possible de maintenir la modernité à l'intérieur des sociétés où elle a été conçue car elle est génératrice de

produits hautement sophistiqués et de valeurs vigoureusement engagées pour l'affranchissement de l'homme. Partant, la modernité ne peut qu'investir d'autres milieux, faisant fi des disparités historiques et culturelles qui disparaissent progressivement. Mieux encore, les progrès techniques continus des moyens de transport et des mass-médias ne font qu'accélérer le transfert de ces produits et de ces idées. Un flux qui a fini par envahir notre globe en entier, ouvrant ainsi la voie à une nouvelle ère dans la modernité : la "mondialisation".

En résumé, l'esprit de la modernité s'appuie sur trois principes essentiels : le "principe de majorité" qui préconise l'autonomie par rapport aux tuteurs et parrains potentiels et la créativité dans l'expression et l'action ; le "principe de critique" stipulant la rationalisation dans tous les aspects de la vie et la différenciation dans tout ce qui requiert davantage de précision ; et le "principe d'universalité" qui appelle à l'extensibilité et à la généralisabilité. L'esprit moderniste est, donc, majeur, critique et universel.

II. Conséquences des principes de la modernité :

Cette définition de l'esprit de la modernité nous amène aux quatre déductions suivantes :

A) La multiplicité des applications de l'esprit de modernité : l' "esprit" d'une chose peut se manifester à travers divers aspects. Il en est de même pour l'esprit de modernité qui englobe une série de principes. Il est notoire, par ailleurs, qu'une application particulière d'un principe ne peut en consumer toute la substance, car il représente une sorte de règle valable dans des cas différents. Il est donc nécessaire que ces principes de modernité soient appliqués de différentes manières et que chacune de ces applications puissent avoir lieu dans un contexte de certitudes et de suppositions données, appelées "postulats d'application".

B) Le déphasage entre la réalité et l'esprit de modernité : La réalité de la modernité n'est guère que l'une des manifestations -ou applications- possibles de l'esprit de modernité dont elle n'offre qu'une simple illustration. Et comme l'illustration ne peut, en aucun cas, égaler le modèle à illustrer, la réalité moderniste ne peut être considérée comme le reflet authentique de la modernité. Il s'ensuit des disparités dans la capacité de ces applications à incarner l'esprit de

modernité, certaines d'entre elles étant plus aptes que d'autres à s'en prévaloir dans son mouvement vers le progrès.

C) Spécificité de la réalité de la modernité occidentale : La réalité moderniste comme elle se présente en Occident n'est, de toute évidence, qu'une seule application parmi tant d'autres possibles qu'offre l'esprit de modernité, tel que défini par les principes précités. Il est, donc, envisageable que ces principes se soient réalisés dans des sociétés anciennes de manières autres que celles qui se manifestent actuellement dans les pays occidentaux. De même, ils peuvent se réaliser sous d'autres aspects dans des sociétés à venir.

D) L'égalité dans l'appartenance à l'esprit de modernité : Les Occidentaux ne peuvent guère prétendre détenir plus que d'autres l'esprit de modernité qui, en réalité, est un bien commun à toutes les nations civilisées ; c'est-à-dire celles qui auront accompli ces deux types d'action pour mériter ce qualificatif : l'"action urbanistique" qui représente l'aspect matériel de la civilisation et l'"action historique" qui en résume le versant moral. Or, seule l'intensité avec laquelle ces deux actions sont menées peut différencier les nations, eu égard au cumul du savoir et des valeurs humaines à travers les âges. Toute nation est, en effet, capable de réaliser davantage que celle qui la précède.

Par rapport à ces quatre déductions (multiplicité des applications de l'esprit de modernité, déphasage entre la réalité et l'esprit de modernité, spécificité de la réalité moderniste occidentale et égalité dans l'appartenance à l'esprit de modernité), nous nous retrouvons devant une interrogation fondamentale : "de quelles manières l'esprit de modernité peut-il s'appliquer dans notre réalité islamique ? Autrement dit, dans notre domaine d'action ?"

En guise de prélude à la réponse, nous avancerons ici les trois remarques suivantes :

La première se rapporte à la nécessité d'éviter les retombées négatives de l'application occidentale de l'esprit de modernité. Tant que les possibilités d'application de l'esprit de modernité sont multiples, il est nécessaire de contourner les deux risques suivants :

- La reproduction inconsidérée des applications de cet esprit chez les autres, puisque l'objectif recherché est de régénérer le modèle original et non

sa copie, de restituer l'esprit et non l'une de ses applications qui n'en est que le reflet, sans oublier que chaque domaine d'action a ses propres modes de fonctionnement.

-- La répétition des erreurs commises dans l'application occidentale de l'esprit de la modernité qui est, vraisemblablement, régie par la règle générale selon laquelle "l'abus en toute chose mène à son opposé"(60). L'application occidentale de la modernité aboutit trop souvent à des résultats contraires à ceux escomptés par ses auteurs, à tel point que l'on s'accommode à répéter qu'il s'agit d'un "processus incontrôlable"(61) ou qu'il est "générateur d'aliénation", ou alors qu'il "produit le développement, le sous-développement et le mauvais développement"(62).

Ainsi, en cherchant à dominer la nature, l'homme moderne s'est retrouvé vaincu et gouverné par elle, comme en témoignent l'apparition de maladies jusque-là inconnues, le spectre des radiations nucléaires, la prolifération des armes de destruction massive, la bombe démographique, la pollution de l'environnement, la perforation de la couche d'ozone..., il semblerait même que l'homme moderne soit incapable d'introduire des réformes sur un secteur donné, sans provoquer des conséquences néfastes. Prenons comme exemple le système économique mondial que la modernité occidentale a instauré sans être capable d'en maîtriser ni les mécanismes, ni l'évolution. Cette même modernité avait pour vocation de rompre avec les formes traditionnelles du pouvoir, et voilà qu'elle se retrouve face à des systèmes autrement moins tolérables et plus compliqués que celles qu'elle prétendait pouvoir abolir. En conséquence, la quête de la suprématie s'est transformée en asservissement, l'autonomie est devenue subordination et la chose privée s'est transformée en chose publique(63).

Ce paradoxe caractéristique de l'application occidentale de l'esprit de modernité est à imputer à la transformation des moyens en fins. Cette application consiste à élever les moyens utilisés pour réaliser ses objectifs, au rang de nouveaux objectifs à réaliser dans une deuxième étape et ainsi de suite. Nombre de formules utilisées pour qualifier la modernité consacrent cette tendance au renversement tel "le changement pour le changement" et ses corollaires du genre "le progrès pour le progrès", "le développement pour le développement", "la production pour la production", "la consommation pour la consommation", "la création pour la création", "l'art pour l'art" et "la critique pour la critique".

La deuxième remarque porte sur la nécessité de considérer la modernité comme une application interne et non externe. Le postulat selon lequel il y aurait deux genres de modernités, l'une intérieure et l'autre extérieure, est complètement erroné(64). La modernité réelle ne saurait se réaliser qu'à travers l'application directe de l'esprit de modernité sous-tendu par les trois principes qu'on avait énoncés (principe de majorité, principe de critique, principe d'universalité). Par conséquent, une application directe ne peut être qu'une "modernité intérieure", alors que ce que d'autres ont appelé "modernité extérieure", en faisant allusion aux expériences de pays non occidentaux, ne peut guère être considéré comme une modernité au sens propre. Dans ce dernier cas, il s'agit tout au plus d'une imitation médiocre obtenue par une reproduction de l'application occidentale de l'esprit de modernité au lieu de se conformer à cet esprit sans intermédiaire. En procédant à une reproduction de second degré, on ne fait que mythifier une simple application de l'esprit de modernité -en l'occurrence l'application occidentale- en se condamnant à rester loin de son esprit authentique. Cette reproduction de second degré est donc préjudiciable car il ne s'agit pas d'appliquer une application interne, auquel cas il fallait revenir à l'origine, mais d'appliquer une application externe puisque le modèle originel est perdu de vue. Aussi, toute nation est-elle appelée à faire un choix entre une modernité interne qu'elle construira elle-même et une absence totale de modernité.

La troisième remarque se rapporte à la nécessité de concevoir une application créative et non imitative de la modernité qui ne peut s'acquérir que par le biais de la créativité. Ceux qui oeuvrent dans cette perspective sont donc appelés à satisfaire aux conditions déjà mentionnées, en s'attelant à réaliser leur autonomie et à faire montre d'originalité car la créativité a de nombreux visages parmi lesquels il est possible de choisir. Ils sont également tenus de procéder par rationalisation et différenciation et de s'ingénier à parvenir à l'extensibilité de ses actes dans tous les domaines et la généralisabilité de ses œuvres.

En résumé, il n'est guère de modernité que celle qui émane de l'intérieur, comme fruit de la créativité et non de la dépendance. La modernité ne peut être qu'un processus intérieur et créatif.

Or, la réalité islamique ne répond à aucune de ces conditions dès lors qu'il a failli à l'application interne de l'esprit de modernité et à la capacité de faire preuve d'originalité en souscrivant à ses règles fondamentales. Il s'agit, bien au

contraire, de reproduction d'une application de cet esprit tel qu'elle a été réalisée par l'Occident(65), c'est-à-dire d'une application de seconde main. Certains d'entre eux sont en proie à une malencontreuse confusion en s'imaginant que nous avons accédé à la modernité. Cet état où l'on cultive le sentiment d'être "dans la modernité, alors qu'on ne l'est pas", nous avons choisi de l'appeler "pseudo-modernité". A ce stade, l'interrogation "de quelles manières l'esprit de modernité peut-il s'appliquer ?" que nous avons déjà formulée devient ainsi : "Comment peut-on passer de la pseudo-modernité à la modernité?".

Comment passer de la pseudo-modernité à la modernité?

Avant de répondre à cette question, il faut souligner cette vérité fondamentale : chaque application de l'esprit de modernité est conditionnée par des postulats et des hypothèses puisés dans son propre environnement. De la sorte, les dissemblances entre les différentes applications de l'esprit de modernité sont le reflet des écarts entre ces croyances et postulats auxquels nous avons donné le nom de "postulats de l'application".

Ces postulats peuvent cependant s'avérer inexacts, ce qui se répercute sur la pertinence de l'ensemble de l'application. C'est le cas de la version occidentale de la modernité qui, se basant sur des postulats incorrects, s'est fourvoyée elle-même dans une succession d'erreurs. Il est donc indispensable de tester la véracité des données principales et de s'assurer de leur adéquation avec notre domaine

d'action afin d'éviter que notre propre application de l'esprit de modernité ne se fasse sur des fondements qui lui sont étrangers.

III. L'application du principe de majorité dans notre domaine d'action.

Nous avons évoqué les deux composantes essentielles du principe de majorité que sont "l'autonomie" et "la créativité". Commençons d'abord par envisager la manière de passer d'une pseudo-majorité à une véritable majorité.

A) Passer de la pseudo-majorité à la majorité : Ce n'est un secret pour personne que nous ne faisons pas partie de ceux qui réfléchissent pour eux-mêmes, mais plutôt de ceux qui ont laissé à l'Autre -en l'occurrence l'Occident- le soin de réfléchir pour eux ; autrement dit, nous faisons partie de ceux qui ont renoncé à ce droit au profit des autres, par fascination ou par contrainte. Nous entretenons l'illusion que cet Autre est en mesure de penser pour nous mieux que nous serions

nous-mêmes capables de faire. Vu sous cet angle, cet Autre nous épargne les tracas de la réflexion, tout en nous procurant les fruits cet effort intellectuel que, seuls, nous serions incapables d'effectuer. En réalité, cette situation est la pire des tutelles morales à laquelle un être humain peut se soumettre.

Cette situation reflète exactement l'état de "pseudo-modernité" dans laquelle nous vivons. Il nous appartient donc de sortir de cette impasse en révoquant, une à une, les thèses occultes sur lesquelles repose l'application occidentale de la règle de l'autonomie. Ces thèses sont les suivantes :

1. la tutelle d'une puissance étrangère est l'expression d'une protection envers les plus faibles ;
2. la tutelle intérieure est celle des religieux ;
3. la modernité c'est l'autonomie par rapport à la tutelle intérieure.

Le premier postulat s'est transformé en l'une des composantes fondamentales de l'application occidentale de la modernité lorsque celle-ci est arrivée à l'étape du colonialisme et de l'hégémonie sur les peuples faibles. Il est évident que ce postulat est contradictoire avec l'esprit de modernité, puisque la tutelle ne peut donner lieu à autre chose que la domination, d'autant plus qu'il s'agit d'une domination d'une puissance étrangère ! Or, selon l'esprit même de la modernité, la pensée est inhibée par la domination comme elle peut l'être par la brutalité du pouvoir.

Le deuxième postulat est faux, lui-aussi, car dans notre domaine d'action, aucune domination interne n'a été exercée par les religieux, c'est-à-dire les docteurs de la foi islamique. Ces derniers n'ont jamais accaparé le pouvoir politique, exercé une autocratie ou commis des abus de pouvoir comme ce fut le cas du clergé dans l'histoire des puissances coloniales.

Quant au troisième postulat, il est indéfendable, lui-aussi, pour la simple raison que notre société n'a jamais connu le monopole du pouvoir par un clergé ce qui implique que nous ne pouvons accéder à la modernité par la même issue que l'Occident, c'est-à-dire en se libérant de la tutelle religieuse !

"Inverser les réalités" est un mécanisme auquel le colonialisme a constamment eu recours pour adapter nos esprits à ses propres postulats. Dans ce

cas de figure, un véritable soumis est décrit comme un tuteur, alors que celui qui lui impose sa tutelle est considéré comme soumis. En effet, les docteurs de la foi sont plus proches, dans notre réalité, de la position des soumis qu'à celle des tuteurs. D'ailleurs, ils n'ont même pas droit à la pensée à moins qu'on le leur autorise ! Alors que le colonisateur mérite plus que quiconque d'être qualifié de tuteur, puisque c'est lui qui s'efforce de nous dicter l'autorité à laquelle nous devons nous soustraire.

A partir de là, libre à nous de déterminer la manière d'acquérir et de créer notre propre autonomie. Car il suffit de rétablir l'ordre inversé par le colonisateur en faisant de lui le véritable tuteur qui empêche tout le monde de jouir du droit à la pensée, pour qu'apparaisse la vérité dans laquelle les docteurs de la foi figurent parmi ceux qui sont soumis à cette tutelle. Nous serions alors amenés à s'affranchir de cette tutelle avérée en s'engageant dans un effort de réflexion, sans se laisser intimider par les insuccès propres à chaque nouveau départ car ils ne tarderont pas à s'estomper, cédant la place à une démarche sereine, raffermie par les défis à relever.

En somme, s'agissant de l'autonomie comme composante de l'esprit de modernité, l'autonomie qui nous convient est nécessairement interne et créative ; car dans notre champ d'action, la tutelle à abolir est celle des puissances colonialistes et de la domination étrangère capable de se travestir sous mille déguisements, au point même que certains d'entre nous leur servent de porte-parole. Nous aurons besoin de couper le cordon ombilical qui a, depuis toujours, lié la modernité à la domination étrangère afin d'en faire une entreprise sans suprématie occidentale, exempte de toute visée hégémonique car une modernité sans tutelle incarne mieux l'esprit de modernité.

Essayons maintenant d'envisager une issue pour sortir de la "pseudo-créativité" et accéder à la créativité qui constitue le deuxième pilier du principe de la majorité.

B) Passer de la pseudo-créativité à la créativité : si nous étions incapables de penser pour nous-mêmes, nous serions -à plus forte raison- encore moins capable de faire preuve de création. Notre capacité de création est, en effet, en panne, ce qui nous réduit à une position peu convoitée dès lors que le suivisme est devenu pour nous une seconde nature. Nombreuses sont les formes de ce suivisme

qui peuvent, néanmoins, êtres rangées sous deux sortes d'imitations : Celle de "la pensée classique" et celle de "la pensée moderne". En s'obstinant à croire que l'imitation des modernistes n'en est pas une, mais qu'elle constitue plutôt une innovation capable d'ouvrir devant nous les portes de la modernité, nous contribuons à ancrer ce comportement dans nos esprits. En réalité, ce genre d'imitation n'est pas sans danger car il s'agit de simuler des pratiques qui sont nées et ont évolué ailleurs que chez nous et que nous sommes, par conséquent, incapables de maîtriser et d'adapter à nos propres conditions. Etant persuadés que la reproduction fidèle de ces comportements est une fatalité, nous mettons un point d'honneur à s'y conformer et les inculquer à nos enfants. Tout cela montre que l'esprit de modernité est mal entendu. Or, seul peut prétendre détenir cet esprit celui qui fait preuve de créativité en toute chose. Même en reprenant la plus récente des innovations des autres, il prend soin de la reconstituer sous un nouveau jour. Quant à nous, hélas, dès lors que nous prenons possession d'un nouveau produit, nous sommes incapables de le réadapter à nos besoins, quant à l'idée de le substituer par un autre objet de notre création, elle ne nous effleure même pas l'esprit. Nous nous appliquons alors à en faire un usage conforme aux visées de ses concepteurs comme s'il s'agissait d'un objet de culte, sans se douter qu'en agissant de la sorte, nous nous condamnons à sortir de la modernité.

C'est là la parfaite description de l'état de pseudo-créativité dans lequel nous vivons et que nous devons quitter en reconsidérant les postulats sur lesquels l'Occident a bâti sa vision de la création afin de les révoquer et de se débarrasser de leurs conséquences pernicieuses. Ces trois postulats sont les suivants :

1. La plus originale des créations est celle qui est absolument indépendante.
2. La créativité peut tout à la fois créer et répondre à un besoin.
3. La vraie création est celle qui procure le plus haut degré d'épanouissement.

Le premier postulat est totalement faux puisqu'une indépendance parfaite par rapport aux idées léguées ou transmises, classiques ou récentes, est scientifiquement impossible. Personne n'est en mesure de se transformer en une page d'une blancheur immaculée, sur laquelle il peut transcrire ce que bon lui semble. Même ceux qui ont cru avoir réussi à rompre tout lien avec le passé et

son héritage, à circonscrire leur existence dans le présent et s'engager fermement dans l'avenir, n'ont pu s'empêcher de faire appel dans leurs réalisations - consciemment ou inconsciemment- à des emprunts manifestes ou latents puisés dans leur patrimoine.

Aussi, nous abstiendrons-nous de mesurer la créativité à l'aune de la rupture totale avec le passé, mais à la capacité de se départir de tout ce dont la fécondité a été épuisée. Nombreuses sont les valeurs humaines anciennes dont la pérennité n'est remise en question par aucune perspective d'avenir, et encore moins par le présent ! S'en séparer serait précipiter l'humanité dans la dégradation totale et renoncer à toute velléité moderniste, la modernité étant évaluée au degré de promotion de l'être humain et non à sa capacité de rompre avec le passé. En effet, la rupture ne se fait pas toujours dans le sens de l'élévation de l'homme et inversement. Notre conception de la modernité est telle qu'il faut effectuer une rupture quand celle-ci s'avère nécessaire et opter pour la continuité quand il le faut. Nous aspirons, donc, à "une modernité de valeurs", et non à "une modernité chronologique".

Le deuxième postulat qui veut que "la créativité peut tout à la fois créer et répondre à un besoin" n'est pas à prendre, non plus, à la lettre. La créativité peut être applaudie et exaltée là où elle stimule des besoins spirituels et immatériels, en développant les goûts et l'esthétique et en aiguisant les talents. Cependant, les besoins qui se créent se situent plus dans le champ des désirs matériels que dans d'autres niveaux, sans prétendre répondre aux exigences du progrès scientifique et technologique et aux impératifs du développement économique. La plus haute manifestation de la modernité se confond désormais avec une consommation effrénée. Les propriétaires d'entreprises ont été engagés dans une course à la production d'articles destinés à la vente, en s'évertuant à concevoir en permanence de nouvelles formes pour stimuler l'appétit des consommateurs. On ne peut qu'être réfractaire à ce genre de "créativité" qui n'a d'autre souci qu'accumuler les gains, au détriment du goût du consommateur.

La modernité que nous prôtons est celle qui, tout en tirant profit des avancées réalisées par le progrès technique et économique, s'insurge contre la stimulation exagérée des besoins matériels et y oppose une exaltation des prédispositions spirituelles, car seule la création des besoins spirituels peuvent contrecarrer celle des besoins matériels. A ce niveau, nous sommes capables -plus

que quiconque- de faire valoir notre génie créateur pour pouvoir contribuer efficacement à l'édification de la modernité mondiale. En effet, ce dont cette modernité a le plus besoin c'est de remplir le vide spirituel que l'on décrit souvent comme étant une absence de "sens", de "référentiel", de "finalité" ou de "liberté". Il est incontestable que nous disposons d'un savoir étendu et d'une grande expérience dans l'univers des valeurs spirituelles qui ont élevé l'existence humaine et peuvent l'ennoblir davantage et le hausser au rang de l'être accompli, à condition que nous parvenions à explorer de nouvelles dimensions esthétiques et à concevoir un nouvel ordre moral, en mesure de satisfaire les aspirations de l'homme moderne.

Quant au troisième postulat, il est à prendre aussi avec précaution, car l'épanouissement de l'individu est chose honorable tant qu'il est le résultat d'un remodelage incessant de la vie privée qui tienne en considération les exigences morales du comportement décent vis-à-vis des autres et observe les engagements dus à la vie en communauté. Par contre, si l'épanouissement de l'individu se transforme en une quête continue des moyens d'assouvir ses propres désirs, mue par des impulsions égoïstes et née du repli sur soi, sans commun accord avec les préoccupations et intérêts humains, il ne pourra en définitive qu'altérer la dimension humaine de cet individu et à dissoudre les liens sociaux.

Par conséquent, notre version de la modernité ne devrait pas se limiter à chercher l'épanouissement individuel mais celui des autres. Nous entendons ici non seulement faire face à un comportement issu de la modernité occidentale -que d'aucuns ont pris la peine d'appeler "individualisme", "égoïsme" ou "narcissisme"- mais également parce que ce style de vie ne peut s'ancrer ni se généraliser dans notre champ d'action en dépit de notre imitation de l'application occidentale de l'esprit de modernité(66). Et ce, en raison des règles d'éthique enracinées dans le monde islamique et qui s'opposent à cette propension égoïste dans la modernité occidentale, que reflètent d'ailleurs des aphorismes du genre : "le bien-être est un bien commun" qu'une seule personne ne peut ressentir sans en communiquer aux autres, "l'amour de soi est source de malheurs", ou encore "faire le bien autour de soi revient à se faire soi-même du bien"...

Pour conclure, nous dirons que la modernité qui nous conviendrait, au registre de la créativité en tant que composante essentielle de l'esprit de modernité, devrait être originale et émaner de l'intérieur. Nous ne pouvons

rompre tout lien avec notre héritage ce qui, d'ailleurs, est chose impossible. Par contre, nous pouvons nous défaire de sa partie devenue inutile et restituer son contenu encore fécond, tout en veillant à rompre avec les pratiques corrompues de la modernité occidentale pour n'en garder que les aspects positifs. Nous pourrions prétendre alors à contribuer au perfectionnement de la réalité moderniste occidentale qui, après avoir échoué à rendre l'homme plus heureux -ce qui d'ailleurs est l'ultime finalité de l'esprit de modernité, a tout intérêt à s'inspirer de notre vision de la modernité qui, forte d'un legs inestimable en valeurs nobles, détient des dispositions spirituelles énormes qu'elle peut communiquer aux autres et contribuer, ainsi, à apaiser la désolation morale de bon nombre d'entre eux.

Après avoir explicité la manière d'appliquer le principe de majorité dans notre champ d'action, nous évoquerons maintenant le deuxième principe de la modernité : le principe de critique.

IV. Application du principe de critique à notre champ d'action.

Nous avons vu que le principe de critique était basé sur deux éléments essentiels : la "rationalisation" et la "différenciation". Nous commencerons par examiner le passage de la pseudo-rationalisation à la vraie rationalisation.

A) De la pseudo-rationalisation à la rationalisation : Nous sommes engagés, depuis peu, dans une critique rationnelle -ou rationalisation- de notre culture, ainsi que de nos diverses institutions politiques, juridiques et sociales. Cependant, loin d'être le produit de notre imagination ou de notre propre lecture de l'esprit de modernité, cet effort de critique a été conduit, lui aussi, d'une manière calquée en entier sur une réalité moderniste préexistante. En plus, nous n'avons même pas pris la peine de justifier ou de légitimer cette imitation, ni même essayer d'analyser les mécanismes de la critique que nous avons empruntés pour s'assurer de leur adéquation avec les sujets sur lesquels nous les avons appliqués, comme s'il s'agissait d'instruments prêts à servir quel que soit le type de modernité à construire, en tout temps et en tout lieu. Notre incapacité d'acquérir les outils de la critique, le peu de cas que nous faisons de son potentiel et la méconnaissance de ses rouages ainsi que le manque de confiance en nos potentialités intellectuelles, conjugués au mythe de l'existence d'une seule et unique voie vers la modernité, tout cela nous a contraints à nous accrocher aveuglément

aux méthodes reçues de la critique, sans être gênés outre-mesure par leur grande diversité et leurs contradictions, emboîtant le pas à ceux qui les ont conçues malgré les disparités entre les milieux et les circonstances. Le résultat en est l'énorme préjudice porté à une grande partie de notre histoire et de notre patrimoine. Car, que de vérités nous avons déformées ou altérées ! Que d'invéraisemblances nous avons maquillées ou déguisées !

Tel est l'état de pseudo-rationalisation dans lequel nous vivons. Pour en sortir, nous devons rectifier les erreurs commises dans l'acceptation occidentale de la rationalisation, en reconsidérant, un à un, les postulats qui la sous-tendent. Ceux-ci se résument comme suit :

1. La raison est capable de tout concevoir.
2. L'Homme est maître de la nature.
3. Tout peut être sujet à critique.

Des trois postulats de la rationalisation, la première est, de toute évidence, la plus ancrée dans la pratique occidentale de l'esprit de modernité. Cette position centrale n'est pas, forcément, à transmettre à d'autres applications de l'esprit de modernité qui, quoique glorifiant la raison, se garde de préciser la nature ou le degré de sa suprématie. D'autant plus que ce postulat, aussi solide puisse-t-il paraître, ne résiste pas à l'analyse de sa pertinence dans son contexte même et par sa propre logique. Pour ce faire, il suffit de considérer les deux arguments suivants :

Premièrement, l'esprit -qui est lui-même une chose- est incapable de saisir sa propre réalité pour la simple raison que tout instrument est censé être plus consistant que l'ouvrage. Aussi, pour comprendre l'esprit aurions-nous besoin d'un deuxième esprit supérieur au premier, lequel pour être compris requiert à son tour un troisième esprit encore plus accompli, ce qui nous entraîne dans une succession sans fin.

Deuxièmement, la raison est incapable de tout concevoir parce qu'il fait lui-même partie de ce "tout" qui signifie ici la chose la plus vaste qui soit. Il est des choses dont la grandeur rend difficilement concevables, quoique théoriquement possible, par l'esprit. Qu'en serait-il alors pour l'esprit occidental que ses propres partisans qualifient d'étriqué et dont l'habileté se limite à

fabriquer des machines et générer des gains. C'est cet esprit même qu'ils ont baptisé "raison fonctionnelle", par opposition à la "raison axiologique", et n'ont de cesse de déplorer les désastres qu'il n'en finit pas d'occasionner à l'humanité (67).

Par conséquent, notre approche de la rationalisation moderniste ne se limitera pas à concevoir les choses du point de vue de leur utilisation technique pour plus de soumission aux outils et pour ressentir davantage de besoins, mais selon leur utilité dans la consécration de valeurs à même d'élever l'être humain. Si la raison axiologique est plus ample que la raison fonctionnelle, qui a envahi la modernité occidentale avec son lot d'inconvénients, il est toutefois incapable de cerner convenablement l'ensemble des aspirations de l'être humain qui porte en lui un univers spirituel où se mêlent valeurs et symboles aux connaissances et techniques. Contrairement aux idées reçues, l'univers spirituel n'est pas exempt de rationalité, sauf que sa raison est d'un genre plus doux et plus élevé. Il est, donc, important que la raison à laquelle nous aspirons soit en mesure d'assimiler le côté spirituel au même titre que les sciences et les valeurs. La rationalisation que devrait poursuivre tout être humain doté de sagesse est celle qui, dans sa quête du savoir et de la technologie, est orientée vers les nobles significations profondément ancrées dans la conscience humaine.

Le deuxième postulat de la rationalisation est tout aussi répandu dans les rangs des prétendus "modernistes" depuis qu'il a été proclamé par Descartes. Pour nous, il ne vaut guère mieux qu'une belle métaphore. En réalité, le maître d'une chose est celui qui en est le propriétaire, alors que l'Homme n'est pas le créateur de la nature, il n'en est que le légataire. Par conséquent, il ne peut prétendre en être le maître. Même après avoir découvert et utilisé à ses propres fins les lois de la nature, l'Homme est resté dans l'incapacité d'influencer ses comportements ou de maîtriser les conséquences de ses utilisations. Or, si l'Homme était le vrai maître de la nature, celle-ci aurait obéi à sa volonté comme un vassal à son suzerain, alors que la réalité est tout autre puisque les êtres humains continuent de se plier aux lois de la nature. L'Homme n'a-t-il pas cherché à se connaître lui-même comme il connaît la nature, c'est-à-dire sous forme de règles objectives et de normes supérieures ?! Et après avoir échoué à la dompter, il a emprunté une autre formule non moins fantaisiste : "le contrat avec la nature". Si elle n'était pas habitée par un sentiment d'impuissance devant la

nature, l'humanité n'aurait pas songé à l'éventualité de conclure un accord avec elle à l'instar du prétendu "contrat social" au moyen duquel les hommes ont cru pouvoir mettre un terme aux dissensions qui les divisent.

Dans notre façon de procéder à la rationalisation moderniste, nous nous garderons d'affronter la nature ou d'essayer de lui imposer notre suprématie. Nous chercherons plutôt à la comprendre, l'affectionner et la respecter afin qu'elle nous révèle ses secrets. Plus l'humanité avance dans sa connaissance des mystères de la nature, plus elle est capable de l'apprécier et la respecter, sans toutefois sombrer dans l'idolâtrie car seul le Tout-puissant mérite d'être adoré puisqu'il en est le créateur. La nature est une mère pour l'Homme et non son esclave, car il est sorti de sa matrice comme du ventre de sa mère génitrice. Or, il est incongru qu'une mère soit traitée en esclave par son propre enfant. Si l'humanité devait conclure un contrat -réel ou moral- il ne devrait pas se limiter au monde matériel comme ce fut le cas pour la modernité occidentale, mais englober tous les univers qu'ils soient ou non tangibles. En effet, l'individu ne peut traiter avec autrui que par le biais d'intermédiaires et de procédés qui sont autant d'éléments issus de tous les univers possibles et qui ont des droits à respecter et des exigences à satisfaire. Tous ces éléments doivent être considérés comme partenaires à part entière dans ce pacte grandiose. Ainsi, la rationalisation que nous prôtons est celle qui adopte le principe d'un tel pacte universel global.

Quant au troisième postulat de la rationalisation, il renferme lui aussi une part d'incohérence. Cette thèse est basée sur deux présomptions contestables : selon la première, la critique serait l'unique voie pour atteindre la vérité en toute chose, ce qui est faux. Les voies de la connaissance ne se limitent pas à la critique, car son opposé (l'information) en est bien une. Dans certains cas, au moins, la connaissance issue de l'information peut s'avérer plus pertinente que celle qui découlerait de la critique car celle-ci est toujours sujette à la révision et la rectification, alors que la première demeure une vérité éclatante et indubitable.

La deuxième présomption soutient que toute chose est susceptible d'être critiquée, alors qu'en réalité certaines choses ne doivent être traitées ainsi, tels les valeurs morales et les idéaux qui ne peuvent être appréciés par le doute mais à travers la foi et la bonne conduite. Alors, seulement, ces valeurs révéleront à nous leur quintessence, tels deux amoureux qui s'apprécient en fonction de l'amour qu'ils ont l'un pour l'autre.

Pour cette raison, notre conception de la rationalisation moderniste devrait se baser sur une “critique pluridimensionnelle” au lieu de la critique unidimensionnelle qui s’est imposée dans la modernité occidentale. Dire que le bien-fondé d’une critique est tributaire de sa capacité d’aboutir à des preuves servant à confirmer ou à rectifier des vérités est une lapalissade. Cependant, les preuves ne sont pas identiques mais peuvent être de diverses natures. Ainsi, ce qui est considéré comme preuve irréfutable dans un domaine peut ne pas l’être dans un autre, voire dénué de toute valeur. Tout comme l’Homme, la nature et la vie constituent des catégories à la fois distinctes et interdépendantes, les indices qui s’y rapportent peuvent se présenter selon trois cas de figure : dans le premier cas, chaque catégorie obéit à sa propre logique ; dans le deuxième, cette logique peut être remodelée au gré des interconnexions entre les catégories ; et dans le troisième, la résultante de cette interaction permet le développement de logiques spécifiques à chacune des trois catégories. Il en ressort que la thèse de la “critique pluridimensionnelle” sur laquelle se base notre approche de la rationalisation rend indispensable, non seulement les échanges entre parties engagées dans un dialogue(68) -voire dans une critique mutuelle- mais, également, entre les différents types de critique.

Pour clore ce chapitre, nous dirons que le genre de modernité qu’il nous appartient de chercher, eu égard à la rationalisation comme fondement de l’esprit de modernité, doit être intérieur et créatif. Ne nous contentons pas de l’esprit fonctionnel -ou statique- mais oeuvrons à l’intégrer dans un esprit plus vaste, capable de conférer à cette fonctionnalité la noblesse des valeurs qu’on nous a inculquée et la beauté de notre identité particulière. Un esprit qui n’a cesse de se remettre en question suivant les exigences des interactions entre les domaines qu’il tente de traiter, afin que les instruments qu’il élabore soient au service des plus grands, des plus magnifiques et des plus raisonnables des intérêts. Nos rapports avec la nature ne doivent plus être réduits à une relation de maître à esclave qui ne met point le premier à l’abri de l’insurrection du second, mais être reconsidérés comme une relation entre mère et fils, fondée sur un contrat respectueux de toutes les dimensions de la vie. Dans ce dernier genre de relation, la situation ne peut dégénérer comme dans le premier cas, car toutes les parties du contrat sont rassurées sur leurs droits et ont reconnu leurs devoirs.

Essayons de voir, maintenant, la manière de passer de la “pseudo-différenciation” à la “différenciation” qui constitue le deuxième pilier du principe de critique.

B) De la pseudo-différenciation à la vraie différenciation : Il paraît que le mécanisme de différenciation a acquis chez nos soi-disant chercheurs modernistes, une notoriété telle qu'ils s'évertuent sans relâche à différencier dans tous les domaines et à tous les niveaux et prennent soin de scruter les moindres soupçons de discordance ou de clivage dans leur histoire et leur patrimoine, comme s'ils mesuraient le degré d'aboutissement de leur projet moderniste à leur capacité d'engendrer des ruptures. Toutefois, ces distinctions et ruptures sont ou bien empruntées à la modernité des autres, ou bien établies au moyen de concepts et de théories calquées sur eux. Nos pseudo-modernistes ont même poussé le zèle jusqu'à établir des différences entre les hommes et entre les contrées et élevé au rang de credo la nécessité de “séparer la modernité du patrimoine” et de “séparer la politique de la religion”.

Quant à la “séparation de la modernité et du patrimoine” comme elle a dû avoir lieu en Occident, elle peut être appréhendée de deux manières : ou bien le patrimoine islamique est en discordance avec la réalité de la modernité telle qu'elle se présente en Occident, ce qui constitue un lieu commun ; ou bien le patrimoine islamique est incompatible avec l'esprit de modernité, ce qui est faux. Plusieurs facteurs militent en faveur de ce constat. Les principes mêmes de cet esprit que d'autres civilisations ont connus, outre la civilisation islamique, le vérifient. Certes, ces civilisations peuvent être différentes les unes des autres selon leur degré de conformité aux principes de cet esprit, mais toutes s'accordent à reconnaître leur bien-fondé. En plus, l'apport des musulmans au progrès de la pensée et de la science a contribué à attirer le regard de l'Occident vers cet esprit, sinon à leur inculquer ses principes. Sans oublier que ces principes peuvent exister en état de latence au fond du patrimoine islamique, même si l'on suppose qu'ils n'ont pas été traduits dans les faits. L'existence d'un principe n'a jamais été liée à sa réalisation, mais d'abord à sa conception.

Pour ce qui est de la “séparation du politique et du religieux”, cette idée a été l'objet d'une malheureuse confusion que nous ne pouvons traiter ici en profondeur. Nous nous contenterons d'évoquer quelques aspects de cet imbroglio à travers des termes tels “religion”, “ici-bas”, “Etat”, “politique”, “charia”,

“Dieu” et “gouvernance” dont l’usage inconsidéré a failli se transformer en une même expression polysémique. Pour emprunter une expression en usage dans la logique, cette polysémie illustre une “erreur d’énoncé” où l’on attribue à une expression une signification qui la sort de son champ conceptuel et la rend ainsi vide de sens(69). Ceux qui se sont lancés dans cette controverse ressemblent, de plus en plus, aux occupants de la Tour de Babel dont la diversité linguistique a rendu inintelligibles les opinions des uns et des autres.

Ainsi se présente la situation de pseudo-différenciation dans laquelle nous vivons et qu’il nous appartient de quitter en renonçant aux erreurs commises dans l’application occidentale de la différenciation. Récapitulons les axiomes sur lesquels s’est basée cette application :

1. la séparation totale entre la modernité et la religion.
2. la séparation totale entre la raison et la religion.
3. la différenciation implique le renoncement à la sacralité.

La première hypothèse (celle de la séparation absolue entre modernité et religion) est viciée par plusieurs suppositions erronées, dont la confusion entre l’Eglise et la religion, née de la rupture entre la modernité et l’institution du clergé, en tant qu’autorité politique et non religieuse. Or, la différence est énorme entre le clergé politisé et la religion chrétienne. Et quand bien même la rupture serait consommée entre la modernité et le clergé en tant qu’institution des religieux chrétiens, cela ne signifie nullement une révocation pure et simple de la chrétienté dont la pérennité ne dépend pas de la persistance du pouvoir des hommes de religion puisqu’ils n’en détiennent pas le monopole.

La deuxième erreur de cette hypothèse est d’avoir entretenu l’illusion que la modernité est née de manière abrupte, alors qu’il s’agit d’un long processus dont les premiers soubressauts sont à chercher dans les cultures hellénique, judaïque et islamique qui étaient fortement imprégnées d’un esprit religieux. Il n’est, donc, pas à écarter que des influences de cet esprit se soient installées dans la modernité et conditionné -sinon prescrit- la formulation d’une partie de ses objectifs. Ceci nous permet de relever une troisième contradiction dans cette hypothèse car la modernité n’hésite pas à emprunter des concepts ouvertement religieux dont les notions de la “vie” dans son acception positive, du “parfait”

auquel aspire tout progrès, de la “fraternité” qui donne un sens à la solidarité et du “temporel” inhérent à l’histoire linéaire.

La contribution des religieux à l’édification de la modernité représente une quatrième incohérence dans ce postulat. Il s’agit, en l’occurrence, de certains précurseurs de la Renaissance en Italie dont essentiellement les Protestants qui ont enclenché une réforme de la religion qui serait, selon certaines opinions, à la base de la naissance du capitalisme occidental. D’autres réformateurs réputés pour leur liberté d’esprit ont contribué également à cet effort, tel l’humaniste hollandais Erasmus. Sans oublier que parmi les œuvres des grands fondateurs de la modernité, certaines comportent des influences religieuses indéniables comme ce fut le cas de Descartes, Newton, Kant et Hegel.

Dans notre conception de la différenciation moderniste, nous veillerons donc à reconnaître aux distinctions deux qualités essentielles : la fonctionnalité et la faculté d’assembler. Il ne s’agit pas, en effet, de frontières structurelles et permanentes, mais de simples séparations dictées par des considérations fonctionnelles et évolutives. Loin d’être hermétiques au point d’attribuer à chacune des parties séparées des caractéristiques réciproquement antinomiques, ces distinctions sont promptes à reconnaître les traits communs lorsqu’ils surgissent dans un contexte particulier.

Certaines distinctions établies par la modernité occidentale à ses débuts sont maintenant remises en question et parfois complètement abolies, telle la séparation entre le politique et l’économique ou entre le social et le culturel. L’une des conséquences de ces cloisons arbitraires, qui ont suscité un engouement sans précédent partout dans le monde, il y a lieu de citer la séparation entre le politique et le religieux qui présente les particularités suivantes :

1. Il s’agit d’une séparation parmi d’autres, engendrées par les mutations modernes qu’ont connues les institutions sociales. Elle ne mérite pas, de ce fait, de concentrer tous les efforts aux dépens des autres distinctions à établir.
2. C’est une séparation fonctionnelle dépourvue de tout fondement structurel
3. C’est une distinction qui n’empêche pas les deux champs ainsi séparés d’être réunis dans un contexte différent ou lorsqu’il devient possible de les

gérer ensemble tout en les laissant unis. Cette manière de procéder serait certainement meilleure que la première, car l'intégration vaut toujours mieux que la séparation. Il est, donc, de notre devoir d'explorer cette meilleure voie que nous évoquerons ultérieurement.

Le deuxième postulat de la différenciation (la séparation totale entre la raison et la religion) est tout aussi erroné vu qu'il relègue la religion au rang de l'irrationnel au motif qu'il se base sur des croyances métaphysiques ou mythologiques, ce qui est inexact. L'irrationnel est, en effet, un concept qui peut revêtir trois significations au moins : "l'impossible" telle la simultanéité de deux notions contradictoires, "l'inconcevable par l'esprit" en raison de son caractère supérieur ou transcendant, et les catégories que l'esprit ne peut ni confirmer ni infirmer⁽⁷⁰⁾. Il en résulte que ce que l'on décrit comme "métaphysique" peut être qualifié d'irrationnel selon qu'il s'agisse de l'une ou l'autre de ces situations.

Dans le cas où l'irrationnel est pris comme synonyme d' "impossible", il n'est pas exclu que la raison dialectique parvienne à concilier les éventuelles contradictions. Alors, la religion devient rationnelle sous une perspective dialectique. D'autre part, si l'irrationnel désigne l'inconcevable pour la raison, il est fort possible qu'un esprit supérieur à l'esprit commun puisse comprendre les vérités que celui-ci est incapable de concevoir. De la sorte, la religion serait rationnelle à la faveur d'un esprit élevé que d'aucuns appelleraient "âme". C'est justement cette deuxième signification que l'on donne souvent à la religion.

Si, par contre, l'on qualifie d'irrationnel tout ce que la raison ne peut ni confirmer ni infirmer, cela implique qu'il serait inapproprié de le soumettre aux normes de la raison commune. A ce moment, il ne nous appartient pas de le traiter de rationnel ou d'irrationnel. En conclusion, nous conviendrons que la religion, même en supposant qu'elle repose sur des notions surnaturelles, n'est nullement en opposition avec la raison dialectique, ni avec la raison spirituelle.

Pour ce, notre itinéraire vers la différenciation moderniste prend en considération deux éléments essentiels dont la rationalisation de la religion. Nul ne saurait contester le fait que le concept de "religion" chez nous est différent de celui de la modernité occidentale. Si, au regard de celle-ci, la religion n'est autre qu'une "série de croyances et de rites irrationnels", il représente pour nous "une doctrine et des prescriptions légales". En outre, dans leur grande majorité, ces

prescriptions ne sont pas, selon la raison fonctionnelle qui règne sur la modernité occidentale, totalement irrationnelles, elles sont même pour la plupart rationnelles et doivent, par conséquent, occuper le rang qui leur incombe dans tous les domaines de la vie moderne. Quant à la partie jugée irrationnelle, elle doit faire l'objet d'une relecture susceptible de la rendre plus rationnelle à la lumière des nouvelles circonstances, sinon il serait impératif de procéder à une reconstitution de la raison de façon à lui permettre de comprendre de telles prescriptions.

Le deuxième élément constitutif de notre conception de la différenciation moderniste est l'extension du politique. Notre conception de la "politique" est, de toute évidence, différente de celle de la modernité occidentale. L'une des définitions qu'en donne la réalité occidentale se résume à "la gestion des affaires publiques au moyen de lois et règlements établis par la communauté elle-même", tandis que pour nous, ces lois et règlements doivent être "choisis" et non "établis". Il est, en effet, possible qu'un individu choisisse quelque chose qu'il n'a pas lui-même établie. Dans notre cas, les règlements peuvent être élaborés par nous ou dictées par notre Créateur, mais toutes procèdent de notre propre choix. Aussi, la gestion devrait-elle privilégier le choix à la conception, de sorte que l'évaluation rationnelle de l'action politique s'appuie sur la pertinence du choix et non sur la capacité de prescrire des règles et des lois. Ainsi, seulement, la rationalité de l'action politique serait proportionnelle à sa faculté de choisir.

Enfin, le troisième postulat de la différenciation (la différenciation est tributaire du renoncement à la sacralité) est un leurre qui procède d'une mystification largement répandue selon laquelle "là où il y a sacralité, il y a sorcellerie". Le sacré est, en réalité, une qualité glorifiant une nature transcendante et sans pareil dans notre monde, alors que la sorcellerie est le culte de principes maléfiques et nuisibles à l'ordre de ce monde que le sorcier tente d'incarner comme dans un rituel primitif. Et depuis que la différenciation a investi les différents aspects de la vie et rendu possible la spécialisation et le partage des rôles, l'Homme a pu, grâce aux apports de la technologie et aux opportunités d'anticipation qu'elle offre désormais, dévoiler des mystères qui portaient à croire que l'univers était gouverné par des forces occultes. Néanmoins, cette démystification ne signifie guère que la sacralité disparaîtra complètement de l'univers, car celui-ci n'est pas que manifestations mais surtout un ensemble de signes. Entre les deux catégories, la différence est énorme car si les manifestations

obéissent à la rigueur de la rationalisation et aux normes de la différenciation, les signes, eux, renseignent sur des sens cachés et démontrent ainsi l'existence d'un auguste créateur auquel nul ne saurait se mesurer. Même ces lois qui commandent les manifestations externes -soit le domaine d'action de la rationalisation et de la différenciation- conduisent, dans de nombreux cas, ceux qui sont à la base de leur découverte et leur formulation à ressentir la gloire de celui qui les a conçues et consignées dans le registre de l'univers pour les ériger en codes sempiternels.

Partant, nous nous proposons de fonder notre vision de la différenciation moderniste sur une vérité fondamentale qui conçoit l'être humain comme une entité continue dont la communion avec le temps et l'espace est évidente. Même en prenant soin de se détacher d'un moment ou d'un lieu déterminés, aucun individu ne peut s'empêcher d'y retourner par sa pensée, sa mémoire et son imagination, autrement dit par son âme. Cette continuité va au-delà des frontières du temps et du lieu apparents que l'âme humaine franchit allégrement pour se retrouver dans des mondes libres de toute contrainte spatio-temporelle. Grâce à ce transfert, l'Homme est enclin à scruter autour de lui des empreintes de ces mondes évanescents et là, seul le sacré peut venir à sa rescousse. En ce monde réel, toute chose peut en effet receler d'innombrables traces et secrets relatant les liens de l'Homme avec ces autres mondes. Et entre secret et magie, l'écart est énorme car le premier se perpétue et se renforce avec chaque nouvelle découverte, alors que la seconde s'estompe et s'évanouit. Il est vrai que chaque découverte révèle un ou plusieurs secrets qui permettent à ceux qui les saisissent de raffermir leurs liens avec d'autres dimensions de leur humanité. A ce stade, il n'est guère surprenant que l'individu "différencié" issu de la modernité occidentale trouve le monde "dénué de sens" -puisqu'il est incapable d'en apercevoir les secrets- et "peu digne de confiance" -après avoir été châtié par ses calamités- et qu'il éprouve plus d'effroi à l'idée de la mort depuis qu'il a été coupé de l'au-delà.

Là aussi, pour conclure ce chapitre sur le dernier élément constitutif de l'esprit de modernité, nous conviendrons que la différenciation qu'il nous faut doit être interne et créative. La sphère du rationnel est très vaste dans la religion islamique et comporte des éléments pouvant constituer la base d'une nouvelle pensée rationnelle à même de pallier aux déficits de la raison moderniste occidentale. Le champ politique peut lui-aussi faire l'objet d'une extension pour baliser la voie devant l'émergence d'une nouvelle pensée politique axée sur le

principe du choix et non de l'établissement. Une fois réunis ensemble, le droit au choix et la rationalisation autorisent l'action politique à s'accommoder de la pratique religieuse qui se retrouvent ainsi naturellement associées et ne peuvent être séparées que pour de solides raisons. Quant à nos rapports avec l'univers, au lieu de s'appliquer au décryptage de ses codes pour l'exploiter nous devrions nous orienter vers la découverte de ses secrets pour mieux l'habiter, et au lieu de vouloir rompre avec ses manifestations, nous gagnerons à établir des contacts avec elles car c'est l'unique issue vers les sens cachés de ce monde. Plus nous avançons dans la connaissance des lois qui commandent ces manifestations apparentes, plus nous serons en mesure de déduire leurs significations et portées profondes. Seule une telle communion est capable de redonner un sens à l'univers, à restaurer la confiance en son évolution et à rendre plus tolérable la perspective de la mort en son sein.

Après avoir achevé notre analyse du deuxième principe de l'esprit de modernité, nous passerons au troisième principe : "le principe d'universalité".

V. Application du principe de l'universalité dans l'usage quotidien:

Le principe de l'universalité est composé de deux éléments fondamentaux, en l'occurrence l'extensibilité et la globalité.

Nous aborderons, dans un premier temps, les moyens permettant le passage de la semi-extensibilité à l'extensibilité.

a) De la semi-extensibilité à l'extensibilité:

Nul doute que la modernité dans notre société islamique n'a pas touché tous les domaines de la vie. Si elle a porté sur les volets scientifique, technique et économique au point de renforcer notre capacité consommatrice, au détriment de notre capacité productive, il n'en demeure pas moins que la modernité n'a pas bénéficié aux domaines politique, juridique et social. De plus, cette modernité demeure encore superficielle, du fait qu'elle n'a touché que la forme.

Ce décalage accusé au niveau de l'extensibilité moderniste est imputable à la modernité mécanique marquée par son caractère palpable, contrairement à la modernité des idées. Elle est, en outre, moins porteuse de risques pour les institutions locales et rapporte de grands bénéfices aux patrons des grandes sociétés. C'est ainsi que la modernité mécanique a trouvé un soutien des plus forts

auprès des institutions et des sociétés. D'autant plus que les valeurs issues de ce genre de modernité peuvent disparaître, à la faveur des valeurs traditionnelles locales. Quant au domaine moral, il semble que l'extensibilité l'aurait touché, avant même les domaines politique et juridique, et ce d'une manière très profonde. Aussi, la corruption a-t-elle sévi dans notre quotidien, la réforme de la vie publique ayant été, quant à elle, reléguée au second plan.

Le véritable processus moderniste est engagé par la modernisation des mœurs, tout d'abord, ensuite des idées, des institutions, suivie par la modernisation mécanique.

Il n'est point de liberté d'opinion dans nos sociétés. Et sans cette liberté, point d'initiative scientifique, encore moins d'esprit de gestion et de créativité.

En fait, c'est cette semi-extensibilité que nous vivons actuellement. Il est donc impératif de dépasser cette étape, en surmontant les lacunes qui ont compromis une bonne application du principe de l'extensibilité. Nous citerons, dans ce contexte, les postulats qui ont présidé à cette application:

1. La modernité est un fait inéluctable.
2. La modernité apporte une force globale.
3. L'essence de la modernité est purement économique.

Le premier postulat de l'extensibilité, à savoir “la modernité est un fait inéluctable”, puise sa justification du fait que les décideurs politiques et le patronat, voire même les intellectuels en Occident, sont désormais convaincus que la modernité est une fatalité à laquelle l'Homme ne peut échapper. Selon eux, il s'agit d'un phénomène général et complexe inéluctable qui doit être accepté, avec ses bienfaits et ses méfaits. D'autant plus, pensent-ils, que l'Homme ne peut vivre sans modernité et qu'il serait vain d'en séparer les impacts négatifs de ceux positifs, qui sont si complexes et interdépendants. Les points négatifs doivent de ce fait être acceptés et adaptés à la vie.

Cette position pessimiste, ou logique défaitiste, est erronée. En effet, la modernité conçue par l'Occident n'est pas imposée par la nature des choses ou par une volonté divine, mais elle est le fruit de l'Homme qui en a établi les règles, suivant sa propre volonté. Et c'est à lui maintenant de la réformer et d'en trouver

un processus autre que celui choisi actuellement, et de surmonter ces nouveaux écueils, comme il a d'ailleurs dépassé les difficultés qui ont entravé l'aboutissement à la modernité.

En fait, la réforme doit être plus facile que la création. Ce n'est pas pour autant dire que la réforme sera chose facile qui ne dépend que de quelques orientations, recommandations ou solutions techniques partielles. Il convient donc d'élaborer un projet global pour un nouveau développement qui impliquerait les différentes institutions, acteurs et potentialités.

Ainsi, l'extensibilité se base sur un fait essentiel, à savoir que "l'Homme est plus fort que la modernité". Si ce premier processus de modernité a échoué, l'homme est capable de corriger, voire même de créer une deuxième modernité qui soit meilleure. Il peut même inventer un autre mode de vie qui ne soit pas du même genre que la modernité, inédit et sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Cette initiative, tributaire de la volonté de l'Homme, ne peut que stimuler l'imagination et développer l'esprit de créativité. L'homme, qui a dynamisé la modernité pour en faire un processus d'évolutions régi par des lois objectives, peut, grâce à une ferme volonté, changer progressivement la trajectoire de ce processus. La modernité serait, de ce fait, non pas une réalité interchangeable et une fatalité telle que définie précédemment, mais un phénomène historique transitoire qui apparaît et disparaît, la volonté de l'Homme étant quant à elle immuable tant qu'il existe. Et c'est cette même volonté qui a donné lieu à une succession de civilisations qui ont émergé et disparu.

Concernant le deuxième postulat, à savoir "la modernité apporte une force globale", nous pouvons avancer que la modernité a doté certes les pays occidentaux d'une force matérielle écrasante, et augmenté leurs besoins de savoir et de pouvoir, devenant ainsi des puissances qui imposent leur hégémonie sur les autres pays, les privant même de leur droit d'accéder à la modernité. La modernité a également consacré, au sein de ces sociétés, une prééminence de la raison, conjuguée à une vision matérialiste et à des valeurs basées sur les intérêts personnels, aux dépens de la vie humaine. Aussi, ces pays ont-ils été imprégnés de narcissisme et d'épicurisme⁽⁷¹⁾. Nous ne pouvons guère être étonnés que cette déviance ait soulevé une réaction au sein des sociétés occidentales, sous forme de "retour religieux", "retour à l'irrationnel", "retour spirituel" ou "retour au sacré" qui expriment d'emblée un besoin profond auquel cette nouvelle

application n'a pu répondre. Lorsque ce matérialisme atteint son point culminant dans la modernité occidentale au point de devenir un nouveau paganisme, il n'est guère surprenant que ce retour soit empreint d'une anarchie culturelle qui a elle aussi atteint son summum. Force est de constater que les membres de ces communautés ne se sont pas contentés uniquement d'embrasser des religions traditionnelles des plus connues, mais ils ont inventé des cultes inimaginables, voire adhéré à des sectes pour se donner comme offrandes, en se suicidant de la pire manière qui soit.

A ce titre, nous pouvons avancer que notre approche de l'extensibilité moderniste se base sur un deuxième fait : “le corps de l'Homme fait partie intégrante de sa spiritualité”. Ainsi, l'application de l'un des principes de la modernité qui englobe les différents domaines de la vie humaine doit impliquer aussi bien le corps que l'esprit de l'Homme. Aussi, la modernité doit elle répondre à ses besoins matériels mais aussi spirituels, ces derniers aspects devant régir même les aspects matériels. Si l'esprit perd son rôle d'orientation de la matière, nous ne pouvons prévenir les comportements déviants de l'individu, et encore moins les déséquilibres des relations sociétales. A notre avis, la modernité matérielle n'est qu'un des deux piliers sur lesquels se fonde l'esprit de la modernité. Le deuxième pilier est appelé “modernité spirituelle”. En effet, on s'arrêtant sur les valeurs qui président à l'esprit de la modernité, tels “la dignité”, “la justice”, “l'égalité”, “la liberté”, “la tolérance” et “la fraternité”, nous pouvons noter, que ces valeurs, aussi exemplaires soient-elles, perdent leur rang tant qu'elles sont cantonnées dans les intérêts matériels et éloignées des valeurs morales. Si la justice n'est concevable que par le partage des ressources extérieures, elle l'est également par le partage des ressources intérieures. L'imaginaire ne doit nullement prendre le dessus sur la raison, de même que la raison ne doit pas à son tour empiéter sur l'imaginaire. La liberté ne peut, quant à elle, être acquise que par le délaissement des restrictions extérieures, mais aussi par les caprices intérieurs. Il en va de même pour l'égalité qui dépend de contingences externes mais également internes. Quant à “la dignité”, “la tolérance” et “la fraternité”, elles n'ont de valeur que si elles véhiculent des charges matérielles à la mesure des charges spirituelles. Pourtant, ces valeurs ne sont guère, à elles seules, suffisantes pour parvenir à “la modernité spirituelle” requise. Il est donc impératif de créer de nouvelles valeurs et de ressusciter des valeurs positives qui sont tombées dans l'oubli, comme c'était le cas pour “la

solidarité” et “la responsabilité”. Il convient également de créer des valeurs “verticales” qui puissent hisser la volonté à un niveau supérieur. Ces valeurs sont foncièrement tributaires d'un changement radical de la foi.

Dans le troisième postulat, à savoir “l'essence de la modernité est purement économique”, l'économie, suivant la modernité occidentale, n'est pas uniquement un facteur humain intégré dans les autres facteurs sociaux, mais elle constitue une réalité autonome dont la logique commence à dominer les autres composantes, voire l'organisation sociale tout entière dont l'unique préoccupation est devenue l'extensibilité économique et la croissance illimitée de la production et de la consommation. Le pouvoir du marché et des produits devient ainsi le plus fort.

Cette tendance “économiste” de la réalité moderniste s'est écartée de l'esprit sur lequel cette dernière s'était fondée à l'origine, à savoir la dignité de l'Homme, dans la mesure où la croissance économique est devenue une fin en soi, les droits de l'Homme n'étant qu'un moyen devant servir cet objectif (santé, éducation, culture, liberté, démocratie ou environnement). D'autre part, la consommation excessive a ancré chez l'individu une tendance épicurienne qui associe l'importance des actes et des choses au degré du plaisir qu'ils vont lui procurer. L'individu, qui se laisse dominer par cette tendance, échappe aux restrictions morales qui régulent ses comportements, notamment sexuels. Il considère, de ce fait, tous les modes de vie légitimes, tant qu'il y trouve du plaisir. Ce sont là autant d'éléments qui portent gravement atteinte à l'esprit de la modernité.

Nous pouvons ainsi avancer que notre cheminement sur la voie de l'extensibilité moderniste doit se baser sur un troisième fait, à savoir “l'essence de l'Homme est purement éthique”. En effet, l'acte économique est en lui-même un acte moral qui valorise l'homme tant qu'il le préserve et l'abaisse tant qu'il lui porte atteinte. Nous pouvons évoquer, dans ce contexte, “la recherche de la perfection”: si cet élément est une caractéristique de l'Homme, en ce sens qu'il aspire toujours à un avenir meilleur, il serait judicieux de relever que ce n'est pas sa richesse, encore moins son pouvoir d'achat qui le doteront de cette perfection. En effet, ce sont ses actes, sa capacité morale et son attachement aux valeurs nobles qui donnent à l'Homme cette qualité.

Nous citerons également, dans ce sillage, une deuxième idée à savoir “le futurisme” considéré comme une caractéristique inhérente à la perfection. En effet, le futurisme n'est pas conditionné par la croissance économique, mais par les valeurs morales qui puisent leur essence de la religion révélée. En effet, la notion du “futur” est purement religieuse. Cette idée semble échapper aux partisans de la tendance progressiste qui n'ont de cesse d'associer le progrès matériel à l'avenir. Sans religion, l'Homme n'aurait pu sortir de son présent pour accéder au futur. Les valeurs religieuses sont d'emblée celles qui dotent l'Homme de la perfection, étant la conscience et le guide vers l'avenir.

En somme, la modernité requise, au niveau de l'extensibilité, est “une modernité interne et innovatrice. L'extensibilité se baserait ainsi sur trois faits. Premièrement “l'Homme est plus fort que la modernité” : l'homme est capable de changer le cours de la modernité, en termes de réforme et d'évolution, comme est le cas pour les phénomènes historiques transitoires. Deuxièmement, “le corps de l'Homme relève de son esprit” : Les changements survenus au niveau de la matière sont imputables à l'esprit. De ce fait, l'inauguration de l'ère d'une modernité spirituelle devient un impératif urgent, afin de préserver l'équilibre entre les forces de la modernité. Troisièmement, “l'essence de l'Homme est purement éthique”. Cette idée démontre que les deux principes sur lesquels se fondent “le progrès”, à savoir “la perfection” et “le futurisme” ne sont pas d'origine économique, mais sont puisés des valeurs religieuses. L'usage de ces deux principes dans le domaine économique ne doit pas en occulter l'essence religieuse, faute de quoi le processus moderniste serait mis en péril.

Nous évoquerons maintenant le passage de “la semi-globalité” à “la globalité”, qui est le deuxième principe fondamental du principe de l'universalité.

b) Le passage de la semi-globalité à la globalité:

Il est indéniable que le concept de “globalité”, dans son sens “d'englober tous les êtres humains”, nous est familier. L'islam, à l'instar des autres religions, appelle à “l'universalité”. Il serait même la religion qui donne le plus d'importance à cet appel, dans la mesure où il s'adresse à “tous les mondes”, à savoir ceux que nous connaissons et ceux que ne nous connaissons pas. Mais il est déplorable que nous ayons mal utilisé cette notion. Comme nous le savons tous, la modernité a émergé sur les vestiges de la doctrine cléricale(72). Elle a

même été associée au rejet complet de la religion. Dans le cadre de cette transition moderniste, la défense de l'islam et la transmission de sa mission universelle sont taxées d'irrationalisme religieux” qui est à l'antipode du rationalisme de la modernité. En dépit de cette situation, des savants musulmans ont emprunté cette voie en adoptant l'idéologie de la défense de la religion, au risque d'être accusés d'anti-rationalistes. Cette accusation n'a eu pour effet que de renforcer l'attachement de ces derniers à leur position, devenant ainsi, aux yeux des “modernistes”, un danger pour “la raison” et le rationnel. Ces savants n'ont pas saisi l'occasion de l'ouverture sur le monde, refusant de se départir de leur position et d'adhérer à la démarche de la participation, laquelle se base sur la contribution à une nouvelle modernité, à savoir la modernité de “la communauté internationale”.

C'est cette semi-globalité que nous vivons actuellement et que nous devons dépasser en surmontant les difficultés qui ont compromis une bonne application en Occident du principe de la globalité.

Nous essayerons maintenant de relever les postulats qui ont été à l'origine de cette mauvaise application, à savoir :

1. La modernité renforce l'esprit individualiste.
2. La laïcité préserve le caractère sacré de toutes les religions
3. Les valeurs de la modernité sont universelles

Concernant le postulat “la modernité renforce l'esprit individualiste”, les chercheurs sont unanimes à souligner que la modernité implique “l'individualisme” : l'individu décide de son sort, crée sa vie et s'érige en responsable de tous ses actes, faisant ainsi de son existence dans la société un moyen pour réaliser son propre bien-être. Mais cet individualisme, aussi lié soit-il à la modernité occidentale, n'est pas inhérent à l'esprit de la modernité. En effet, cet esprit appelle à doter l'individu de tous ses droits, ses libertés et de préserver sa dignité, afin qu'il puisse choisir les différentes institutions qui devraient gérer ses affaires au sein de la société. Cet appel, qui ne prévoit pas si l'individu doit gérer ses intérêts uniquement, sans se soucier des intérêts des autres, est centré sur la dignité de l'Homme. Ainsi, la différence entre les notions d' “homme” et d'individu” est claire. En effet, la notion d'homme réfère à “un rang exemplaire”

qui est conditionné par le concept du devoir, alors que l'individu réfère à "un rang social" déterminé par le concept de la réalité. Or, la modernité occidentale est passée du rang d'homme au rang d'individu, substituant ainsi aux qualités de la perfection l'égoïsme et le narcissisme.

Ainsi, notre cheminement sur la voie de la globalité moderniste doit-il se baser sur l'idée selon laquelle les contours d'une nouvelle société se dessinent désormais dans l'horizon d'une nouvelle modernité que nous appellerons "société universelle". Il serait donc aberrant que cette même société soit une copie de la société consacrée par le premier modèle de la modernité, qui est, comme nous l'avons souligné auparavant, une société d'individus vaquant à leurs propres intérêts. Il est donc impératif d'adopter une nouvelle pensée qui serait en adéquation avec cette nouvelle société mondiale. Elle doit également être différente de la pensée instituée par "le cogito cartésien" qui met l'individu au centre de l'existence. Cette nouvelle pensée peut être appelée "pensée globale", par opposition à "pensée mineure" consacrée par "le cogito cartésien".

Cette nouvelle pensée, qui prévoit de "s'intéresser aux autres comme nous nous intéressons à nous-mêmes", impliquerait ainsi "une pensée collective" qui trouve sa légitimité dans trois faits :

Premièrement, chaque problème qui survient dans une région du monde touche également les autres régions, sa solution étant universelle. Deuxièmement, l'éclatement culturel des communautés a engendré un besoin urgent et pressant de communiquer entre elles. Troisièmement, les sociétés civiles sont en passe de devenir transcontinentales, à l'instar des grandes sociétés multinationales. Elles sont les seules à pouvoir relever les défis que confrontent les populations dans le monde entier; d'autant plus que le pouvoir des pays promoteurs du premier modèle de la modernité commence à s'estomper, leur déchéance semblant être imminente. Ainsi, la communauté internationale ne peut être conçue que sur la base d'une "pensée globale", seule garante d'une bonne application de l'esprit de la modernité.

Concernant le postulat qui veut que "la laïcité préserve le caractère sacré de toutes les religions", nous pouvons rappeler que d'aucuns, comme nous le savons tous, ont lié la modernité en Occident à "la laïcité". Hésitant à déterminer ses caractéristiques, ils l'ont définie comme "la fin du pouvoir clérical", "le déclin

du christianisme”, “la fin de la religion” ou encore “l'éclipse de Dieu”. L'une des acceptions les plus célèbres a été la séparation entre la gestion du politique qui concerne la chose publique et le choix de la religion qui entre dans le cadre de la chose privée. Nous pouvons dire alors que lorsque la modernité s'installait dans les différentes contrées qui ont des religions différentes, elle préservait la sacralité de la religion.

La laïcité met ainsi toutes les religions sur un pied d'égalité, donnant l'impression qu'elle permet à chacun de choisir la religion qui lui sied et que toutes les religions sont égales. Cette égalité entre les religions n'est pas juste, les politiques, les philosophies et les idéologies étant elles mêmes différentes. En effet, il est des cultes qui sont rationnels, d'autres qui sont globaux, des religions qui sont révélées et d'autres qui sont le fait de l'Homme. La modernité, qui critiquait les politiques et les philosophies à travers leurs forces et leurs faiblesses, a aussi fait subir, suivant ses critères rationnels, le même traitement aux religions. Cette critique serait peut-être bénéfique dans l'étude des problèmes qui ont résulté de la séparation entre la chose publique et la chose privée.

Si cette logique a échoué, c'est parce qu'elle considérait toutes les religions comme “irrationnelles”, les vouant ainsi à “la marginalisation” et au “dédain”.

Ainsi, le processus de la globalisation moderniste doit se baser sur la pensée globale qui stipule qu'il convient de penser à notre religion en ayant à l'esprit les autres religions, pour déterminer laquelle est la plus rationnelle, selon la situation qui nous préoccupe”.

En se basant sur cette pensée, il semble que le rationalisme, utilisé souvent comme un moyen pour marginaliser les religions, est un rationalisme mécanique véhiculé par le premier modèle de la modernité.

En guise de conclusion, nous pouvons avancer que la gestion de la chose publique s'est réalisée dans le cadre de ce modèle à travers un rationalisme qui ne convient pas aux communs des mortels. Quant au rationalisme des “versets” (religieux), il ouvre, contrairement au rationalisme mécanique, de larges perspectives, notamment pour le dialogue.

La deuxième modernité devrait tirer profit des possibilités rationnelles offertes par la pensée transitive qui la caractérise afin de mettre au point une

autre raison qui se substituerait à la raison des machines. Cette raison alternative mettrait à contribution ceux qui sont capables de saisir la portée des symboles aussi bien que l'usage des machines, car un esprit pour qui un outil ne vaut guère mieux qu'un outil est plus estimable que celui qui élève la machine au rang d'un miracle.

Pour ce qui du postulat de la généralisabilité, les partisans du premier modèle de modernité insistent sur l'universalité des valeurs qu'ils ont acquises au prix d'une âpre lutte et leur convenance à tous les peuples et à tous les esprits, encore qu'elles soient nées sur leur terre et aient marqué leur histoire avant d'être propagées à travers le monde par la force de la persuasion et la dissuasion. Une donnée fondamentale semble, toutefois, avoir été négligée, à savoir l'écart entre les valeurs qu'ils proclament et les réalités dont ils ont été les instigateurs ou, en d'autres termes, la différence entre ce que nous avons baptisé "esprit" et "réalité" de la modernité. Une autre application de cet esprit pourrait, donc, supplanter la première étant donné que ses valeurs sont, en grande majorité, universelles. Nul ne peut contredire la portée universelle des valeurs de justice, d'équité, de liberté et de dignité et leur validité non seulement pour le monde dans lequel nous vivons, mais aussi pour tous les univers possibles et imaginables ! Cependant, la modernité occidentale comme nous la constatons et pratiquons est dépourvue de toute universalité, car il s'agit d'une application locale que ses instigateurs ont imposée aux peuples de la terre. Il s'agit donc d'un fait local promu par la force au rang de l'universalité. Or, ils auraient mieux fait, si vraiment ils étaient animés par la volonté d'aider les autres, de leur montrer d'autres manières d'appliquer l'esprit de modernité qui soient mieux adaptées à leurs conditions, afin que leur modernité puisse être authentique et issue de leur créativité et de leur choix. Des indices sur l'existence de diverses possibilités d'application de l'esprit de modernité commencent en effet à prendre forme avec l'émergence d'une nouvelle modernité après que la première ait épuisé ses potentialités et achevé son rôle historique et après avoir montré des signes de précarité et de décadence. En outre, des appels commencent à se faire entendre pour la recherche d'une autre version de la modernité basée sur le principe d'une grande et même société représentative du monde entier ou, à défaut, d'un grand nombre d'Etats. Une modernité dans laquelle la politique retrouverait son rôle, que l'économie lui avait subtilisé, et l'éducation son importance, et dont les différentes sphères soient plus différenciées et les valeurs plus variées(73).

Pour cette raison, la généralisabilité moderniste que nous cherchons établit une distinction entre deux types d'universalités. La première dite "universalité contextuelle" considère que tout objet est créé dans une société donnée pour être recréé dans une autre d'une manière différente qui pourrait l'enrichir en lui apportant d'autres caractéristiques. Quant à l'"universalité non contextuelle" ou "absolutiste", elle présume que toute chose créée dans une société donnée, ne peut être recréée ailleurs mais doit être reprise sous sa forme initiale, sous peine de se retrouver figée dans son nouveau contexte.

Ainsi, l'universalité dont jouit l'esprit de modernité ne peut être que contextuelle, comme le montre d'ailleurs les multiples applications des "droits de l'Homme" entre l'Occident et le reste du monde, voire au sein même des sociétés occidentales. Dans les pays nordiques, par exemple, les droits économiques l'emportent sur le reste des droits, alors qu'en Europe de l'est, ce sont les droits politiques qui prédominent(*). D'autres parties du monde ont même introduit d'autres droits non reconnus par l'Europe, qui peuvent parfois être à l'opposé des premières, comme les "droits de la communauté" ou l'"unanimité" en Afrique. Aussi, l'universalité des valeurs contextuelles a-t-elle le mérite de concilier deux tendances antagonistes : elle s'abstient d'extirper les valeurs de leurs origines et leur permet de s'enraciner ailleurs, tout en autorisant l'échange de valeurs et leur remodelage d'une culture à l'autre.

En conclusion, la modernité qu'il nous faut doit être également intérieure et créative en ce qui concerne la généralisabilité. Une nouvelle application de la modernité commence à prendre forme sous l'appellation "deuxième modernité", ce qui nous incite à effectuer trois transitions dont la première consiste à passer de la pensée individuelle à la pensée transitive, laquelle considère que "les autres" doivent être associés à toute activité de réflexion. La deuxième transition porte sur le passage de la raison des machines à celle des symboles qui incite l'esprit à ne pas s'arrêter aux frontières des instruments et à plonger dans les significations. Quant à la troisième transition, elle prévoit le passage de l'universalité absolutiste à l'universalité contextuelle, selon laquelle les valeurs ne peuvent se soustraire du contexte dans lequel elles ont été créées ou recréées.

Au terme de cette étude, nous retiendrons que l'esprit de modernité se base sur trois principes fondamentaux : le "principe de majorité" que sous-tendent deux éléments essentiels "l'autonomie" et "la créativité", le "principe de critique"

qui se compose de la “rationalité” et de la “différenciation”, et le “principe d’universalité” qui repose lui aussi sur deux fondements “l’extension” et la “généralisabilité”. Trois conséquences découlent de cette définition de l’esprit de modernité :

1. l’esprit de modernité est différent de la réalité de la modernité.
2. la modernité dans sa version occidentale est l’une des applications parmi d’autres possibilités de l’esprit de modernité.
3. les différentes civilisations sont égales dans leur appartenance à l’esprit de modernité.
4. notre réalité moderniste est plus proche de la “pseudo-modernité” que la véritable modernité.
5. la modernité ne peut être transférée de l’extérieur mais se crée à l’intérieur.
6. la création de notre propre modernité interne nécessite l’abrogation des postulats qui ont conditionné l’application occidentale de l’esprit de modernité et des aberrations qu’elle a occasionnées à tous les niveaux.

- Nous avons ainsi montré, en matière d’autonomie, que la tutelle du plus fort n’est pas toujours animée de bonnes intentions à l’adresse du plus faible et qu’il s’agit dans ce cas de domination colonialiste. Nous avons aussi montré que l’autonomie ne signifie pas forcément l’affranchissement de toute autorité religieuse, mais plutôt l’indépendance de la tutelle coloniale.

- Nous avons montré que la créativité n’implique pas la rupture totale car la véritable modernité et celle des valeurs. Elle ne consiste pas, non plus, à stimuler de façon inconsidérée de nouveaux appétits aux dépens des besoins spirituels, ni à favoriser l’épanouissement de l’individu à l’infini car la véritable prospérité est celle dont les bienfaits profitent également aux autres.

- Nous avons expliqué que la raison est incapable de tout concevoir puisqu’elle ne peut saisir sa propre nature, comme elle est incapable de tout critiquer, car le monde n’est pas fait que de manifestations superficielles, ou de dominer la nature qui est la mère de l’Homme et non son esclave.

- Nous avons expliqué, concernant la différenciation, qu'aucune séparation totale ne doit avoir lieu entre la religion et la modernité car les modernistes se sont appuyés sur des notions religieuses et les hommes de religion figurent parmi les pères fondateurs de la modernité. De même que la raison et la religion ne peuvent être séparées totalement car la rationalité se décline en plusieurs amplitudes dont la foi. Nous avons insisté qu'il ne faut pas renoncer à la sacralité car l'être humain est en communion avec d'autres dimensions et le monde est constitué d'un ensemble de symboles, en plus des manifestations apparentes.

- Pour ce qui est de l'extensibilité, nous avons montré que la modernité occidentale n'est pas une fatalité car l'Homme se situe au-dessus de cette application. Nous avons montré également que cette modernité est incapable de procurer la puissance globale parce qu'elle tend à isoler le côté matériel chez l'être humain de toute spiritualité. Enfin, nous avons montré que la quintessence de la modernité ne peut être économique puisque la nature humaine est essentiellement morale.

- Concernant la généralisabilité, nous avons expliqué que l'esprit de modernité n'impose pas forcément l'individualisme mais plutôt la pensée transitive qui est la mieux adaptée à la communauté internationale, que le respect dû aux religions est profané par la modernité laïque qui les dépouillent de la rationalité des machines et des symboles et que l'universalité des valeurs de la modernité occidentale est contextuelle et non absolue. ■

Bibliographie :

BAUMAN, Zygmunt : *Globalization, the Human Consequences*, Polity Press, Cambridge, 1998.

BECK, Ulrich: *What is globalization?* Polity Press, Cambridge, 2000.

BECK, Ulrich: *La société du risque, sur la voie d'une autre modernité*, Alto Aubier, Paris, 2001.

CHESNEAUX, Jean: *de la modernité, la découverte*/Maspéro, Paris, 1983.

CHESNEAUX, Jean: *Modernité-monde, Brave Modern World*, Editions La Découverte, Paris, 1989.

COMELIAU, Christian: *les impasses de la modernité, critique de la marchandisation du monde*, Editions du Seuil, Paris, 2000.

DOMENACH, Jean-Marie: *Approches de la modernité*, Ecole polytechnique, Paris, 1986.

FINKIELKRAUT, Alain: *la défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987.

GERARD, ALAIN B.L.: *le cadre d'une nouvelle éthique*, *Ethique et modernité 1*, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne, 1998.

GERARD, ALAIN B.L.: *Ehique du travail et de la production*, *Ethique et modernité 2*, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne, 1998.

GERARD, ALAIN B.L.: *La bataille des éthiques*, *Ethique et modernité 3*, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne, 1998.

GERARD, ALAIN B.L.: *Athéisme et religion*, *Ethique et modernité 4*, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne, 1999.

GERARD, ALAIN B.L.: *Ethique du partage*, *Ethique et modernité 5*, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne, 1999.

GIDDENS, Anthony : *Modernity and Self-identity*, Polity Press, Cambridge, 1991.

GIDDENS, Anthony : *Les conséquences de la modernité*, l'Harmattan, Paris, 1994.

GIDDENS, Anthony and PIERSON, Christopher, conversations with Anthony Giddens, Polity Press, Cambridge, 1998.

GUILLEBAUD, Jean-Claude, la Trahison des Lumières, Essai sur le désarroi contemporain, Editions du Seuil, Paris, 1995.

HABERMAS, Jürgen: le discours philosophique de la modernité, Gallimard, Paris, 1988.

HÖFFE, Otfried: le prix moral de la modernité, L'Harmattan, Paris, 2001.

HORKHEIMER, Max et ADORNO, Théodor W.: la dialectique de la raison, Gallimard, Paris, 1974.

KANT, Immanuel: Qu'est ce que les Lumières, publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 1991.

LARMORE, Charles: Modernité et morale, presses universitaires de France, Paris, 1993.

LASCH, Christopher: La culture du narcissisme, Editions Climats, Castelnau-le-Lez, 2000.

LECLERC, Gérard: la mondialisation culturelle, les civilisations à l'épreuve, presses universitaires de France, Paris, 2000.

LEFEBVRE, Henri: Introduction à la modernité, Editions de minuit, Paris, 1962.

LEVY, Pierre: World Philosophie, le marché, le cyberspace, la conscience, Editions Odile Jacob, Paris, 2000.

NOUSS, Alexis: la modernité, presses universitaires de France, Que sais-je?, Paris, 1995.

POOLE, Ross: Morality and Modernity, Routledge, London, 1991.

TOULMIN, Stephen: Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity, The Free Press, New York, 1990.