

La religion et la négation d'autrui : de l'exclusion métaphysique

David DE MEYER *

Résumé : Au sein de leur corpus, les religions développent un principe de différenciation entre l'intérieur et l'extérieur de leur système de référence respectif. À partir de celui-ci, une valeur fondamentale de nature métaphysique se promeut comme l'essence vraie et universelle, et projette dans le faux les autres valeurs. Ce principe aboutit à la négation de l'ontologie de l'autre. Si la rencontre d'ensembles distincts peut générer des syncrétismes, l'objet de cet article est d'étudier le processus inverse – celui de l'herméticité. Le texte propose une lecture interdisciplinaire du mépris que certains discours religieux peuvent établir et entretenir. L'analyse de ce processus de négation de l'autre, qui se décrit en deux temps, d'abord par une acception puis par un rejet, a vocation de questionner, sous un angle religiologique, le lien entre la pensée de l'universel, les représentations mentales et l'altérité, autant que les (im)possibilités de l'œcuménisme et du vivre-ensemble.

Mots clés : religion, substance, relation, ethnicité, négation, hiérarchie, mépris

Ce texte est dédié à Najwa El Youssoufi et à Mohammed Berroho

Quoi de plus « naturel », en effet, que d'identifier
l'universel à celui qui dit l'universalité. (Kilani, 2000 : 19.)

Je crois qu'il nous faut abandonner l'idée de l'universel.
L'universel est un leurre, un rêve trompeur. (Glissant, 1996 : 136.)

La religion découpe l'espace en sacré et profane ; les
phénomènes en purs et impurs ; les personnes en croyants du vrai
Dieu et en païens ou en incirconcis, en impies, en mécréants, en

* David De Meyer est doctorant en anthropologie à l'Université catholique de Louvain, en Belgique.

infidèles ou encore, en sauvés et en damnés. Ces catégories, somme toute dualistes, établissent les valeurs positives et négatives. Si les catégories sont nécessaires pour appréhender le monde et le rendre intelligible, l'être humain¹ ne fait pas que penser, il agit (Dumont, 1966 : 34). Dans *Homo hierarchicus*, peut-on encore lire chez Louis Dumont :

Il n'a pas seulement des idées, mais des valeurs. Adopter une valeur, c'est hiérarchiser, et un certain consensus sur les valeurs, une certaine hiérarchie des idées, des choses et des gens est indispensable à la vie sociale. (*Ibid.*)

La religion, à travers ses récits où se croisent le droit et la mythologie (Coccia, 2023 : 13), structure l'ordre social et établit ses valeurs. Le conte, par exemple, mais aussi le mythe et la légende, écrit Emanuele Coccia (*ibid.* : 182) :

[...] a souvent pour but de définir et de formuler le principe d'organisation d'une société, la forme par laquelle une communauté définit et rend intelligible son propre ordre politique, social et normatif.

Cette mise en ordre procède par catégories. Cet essai vise à exposer le processus de catégorisation qui situe l'autre dans une valeur méprisante et d'analyser, au sein de la catégorie « religion », comment se génère une catégorisation qui a pour conséquence la négation d'autrui. Faute d'une meilleure formule, j'ai nommé « acceptation-rejet » ce processus qui se décline en deux temps. Le premier temps de cette dyade, l'acceptation, est celui de la reconnaissance, c'est-à-dire, suivant l'expression de Kant, « un acte de l'esprit par lequel une représentation est subsumée par un concept² ». Pour clarifier ce propos dans notre contexte, l'acte de l'esprit est la catégorisation de l'autre (le particulier) – par une représentation (négative dans cet exposé) – à la mesure d'un concept de « référence » (le général établi comme positif) impulsé par une instance métasociale (la religion). Cette catégorisation, qui est celle du rejet et dont je voudrais faire l'étude, constitue le deuxième temps de ce processus. Si, à ce stade-ci, je parle de préférence de « reconnaissance » plutôt que de « reconnaissance »,

¹ L'auteur a écrit « l'homme » et non « l'être humain ».

² « Reconnaissance ». 2012. *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* (CNRTL, [https://www.cnrtl.fr/definition /r%C3%A9cognition](https://www.cnrtl.fr/definition/r%C3%A9cognition)).

c'est pour mettre en avant la représentation premièrement mentale de l'autre. Le langage produit des images c'est-à-dire des représentations. Le philosophe Claude Panaccio (2011 : 58–59) expose le fait que « penser avec des mots [...] ne peut être autre chose en effet qu'utiliser dans nos computations mentales nos représentations internes de certaines unités phonologiques ». Dès lors, des concepts négatifs comme « païens » et « mécréants » sont des « images acoustiques de mots ». Si l'on raisonne avec Panaccio, les images acoustiques de mots sont employées dans notre discours intérieur pour représenter non plus les mots eux-mêmes dont elles sont dérivées, mais les choses extérieures – qui sont dans notre cas d'étude des personnes – auxquelles les mots en question ont pour fonction de référer dans la langue. Autrement dit, non seulement le discours est corrélé à des images, mais aussi, l'être humain les porte en lui. Nous pouvons ainsi qualifier ce dernier d'« iconophore ». Mais comme le rappelle avec justesse Charles Taylor (1992 : 121), la lutte pour la liberté et l'égalité doit passer par une révision des images. Là où la reconnaissance s'appuie sur un arrière-fond catégoriel métaphysique, la reconnaissance est censément dégagee du mépris. La reconnaissance est donc un déni de reconnaissance puisqu'elle est formée par une mauvaise perception, une image limitée, avilissante ou méprisante (*ibid.* : 56). Ainsi, je considérerai la reconnaissance comme un acte de l'esprit et, prospectivement dans le contexte qui va nous préoccuper, la reconnaissance comme un acte sociopolitique. Mais c'est sur le processus de non-reconnaissance que je me pencherai dans ce texte. Dans la conclusion, je reviendrai sur cette notion de « mépris » que le sociologue Axel Honneth situe à l'origine du déni de reconnaissance et je l'articulerai avec celle de la « résonance » développée par Hartmut Rosa, auteur de *Pourquoi la démocratie a besoin de la religion* (2023), notion qui nous permettra de préciser encore le moment du mépris.

Bien entendu, la première question que suscite ce préambule est : qu'est-ce qu'une catégorie ? Mais encore, puisque le terme « religion » est ambigu, qu'entendons-nous par religion ? À ce titre, je mobiliserai une définition inclusive afin de pouvoir analyser le discours de différentes traditions et de ne pas se restreindre au christianisme et aux monothéismes. Le point de départ de l'analyse reposera sur l'idée de « substance » proposée par Aristote dans

l'*Organon* puis, à travers l'étude comparative de religions, celle-ci sera mise en corrélation avec la hiérarchie de Louis Dumont.

Puisque cet article est une réflexion en sciences des religions, voire en religiologie, il est par vocation interdisciplinaire. Autrement dit, nous aborderons le judaïsme, le christianisme, l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme et le jaïnisme à l'aide d'auteurs appartenant aux disciplines de la philosophie, de la théologie, de la sociologie et de l'anthropologie. Si la question soulevée est d'ordre philosophique et théologique, elle implique des relations sociales. Ce seront les conditions de celles-ci qui seront analysées. Il ne s'agit pas d'un travail de philosophie de la religion ni d'herméneutique philosophique et encore moins de l'étude de la pensée d'un auteur particulier. Les ouvrages de sociologues ainsi que d'anthropologues seront mis à profit. Pour l'anthropologue, par exemple, la littérature peut constituer un précieux matériau anthropologique (Chanson, 2011 : 144). Les propos de littérateurs ont ainsi leur importance, à plus forte raison lorsqu'ils sont ancrés dans le monde vécu et non dans le pensé, l'idéal ou l'abstrait. Il me faut également préciser que les propos de cet article ne sont motivés par aucun militantisme antireligieux, mais visent à mettre en lumière un processus de dépréciation culturelle observé dans les religions traitées ci-dessous, à interroger les modalités du vivre-ensemble et les possibilités des politiques de diversité, voire de susciter une théologie, une indologie et une bouddhologie avec l'interculturalisme comme dessein. Certainement, cette analyse pourrait encore être étoffée à partir d'autres traditions religieuses que celles abordées ci-dessous ou appliquée à d'autres sphères que celle de la religion. Mais avant d'aller plus loin, je me propose de circonscrire les concepts de « catégorie » et de « religion » afin d'étayer l'armature de la réflexion qui suivra.

Catégories : relation et substance

Dans un premier temps, nous partons de la pensée d'Aristote, célébrée de l'Antiquité classique au Moyen Âge pour ses traités de logique consignés dans l'*Organon*. Dans cet ensemble de traités, plus particulièrement dans le premier livre qui ouvre cette œuvre et sur lequel nous nous attarderons, les *Catégories*, le philosophe grec

pose les bases de la logique et de la métaphysique occidentales (Bruun et Corti, 2005 : 7). À travers les siècles, ce traité théorique a été le premier texte lu par ceux qui étudiaient la philosophie et a été abondamment commenté par les logiciens byzantins, arabes, latins et les Pères de l'Église (*ibid.*). Certaines thèses sur les « catégories » les établissent comme les « genres de l'être » (Aristote, 2002 : LXXXI) ou les « divisions de l'être » (Nef, 2009 : 45). Du fait de la mention de l'être, la catégorie, en plus d'avoir une fonction logique, contient une implication ontologique. Aristote reconnaît dix catégories (Aristote, 2002 : 5-6) : la substance (ou l'essence³), la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action (agir) et la passion (subir). Chacune de ces catégories est un terme sans connexion avec un autre, c'est-à-dire qu'il est indépendant et n'affirme ni ne nie par lui-même (*ibid.* : 6). Ce n'est que par la connexion des catégories entre elles que se produisent soit l'affirmation (proposition vraie) ou la négation (proposition fausse) (*ibid.*). Ainsi, énoncer à un moment du réel que le cheval mange dans le pré convoque les catégories de *substance* (cheval), d'*action* (manger) et de *lieu* (le pré). Les trois termes sont mis en « relation » par le verbe d'action. Puisqu'à ce moment du réel, telle situation se produit bel et bien, la proposition est vraie et constitue une affirmation ; mais énoncer que le cheval dort à ce moment est alors une proposition fausse, une proposition qui nie ce qui est vrai. Pour Aristote, l'âme est une substance, bien qu'elle soit prise dans une forme matérielle (Demange, 2003 : 67). Les catégories qui nous intéresseront ici sont celle de la « substance », « qui caractérise toute chose en tant qu'elle est ce qu'elle est, en tant qu'elle est précisément, grâce à un substrat particulier, cette chose et non pas une autre »⁴, et celle de la « relation », qui, lors de la comparaison (le « relatif à »), permet d'entrer dans le champ de l'anthropologie (Laplantine, 2010 : 23)⁵ puisque « l'être est relation » (Glissant, 1996 : 30) et que « l'être

³ Le terme « substance » provient du grec « *ousia* » que l'on traduit également dans les langues latines par « essence ». Dans le contexte qui nous occupe, ces deux termes sont synonymes malgré les nuances qu'ils offrent aujourd'hui dans la langue française.

⁴ Voir la notice de Misrahi (s.d.) sur la « Substance ».

⁵ L'anthropologue François Laplantine définit l'anthropologie comme « relation et traduction ».

relatif est par essence quelque chose de son corrélatif ou en rapport avec lui » (Aristote, 2002 : 118)⁶.

Toutefois, pour ce penseur grec, certains relatifs ont leur contraire, comme le vice l'est de la vertu, tandis que d'autres relatifs n'impliquent pas le contraire, comme le double ou le triple, ni aucun relatif de ce genre (*ibid.* : 29). Dans le système de pensée grec, une notion n'existe pas dans sa plénitude sans le mélange avec son contraire (Laurent, 2010 : 82). Le glissement vers la négation d'autrui, dont nous voulons examiner le processus, provient de la considération de l'autre comme étant contraire à soi – une valeur négative. À ce moment de considération, se constitue une hiérarchie, c'est-à-dire une *relation* qui est l'« englobement du contraire » (Dumont, 1966 : 397). Un exemple parmi d'autres que nous évoquerons plus loin est celui du couple gènesiaque, Adam et Ève, traité par Louis Dumont dans *Homo hierarchicus* (*ibid.*). Dieu crée d'abord Adam, un prototype de l'espèce humaine, un être indifférencié (Kvam *et al.*, 1999 : 15–16, 24–26). Mais lorsque Dieu extrait la femme d'un côté (plutôt que d'une côte) d'Adam (*ibid.* : 3, 18), il ne reste plus que l'homme. L'homme et la femme sont créés simultanément (*ibid.* : 16). Au premier niveau, avant l'action séparatrice, l'homme et la femme dans l'humain sont identiques (consubstantiel et complémentaire); mais au second niveau, après la scission (distinction et opposition), ils sont différenciés, opposés l'un à l'autre, et la femme devient le contraire de l'homme, suivant l'analyse de Louis Dumont (*ibid.* : 397). Adam est le prototype de l'espèce humaine, mais également un homme, c'est-à-dire à la fois l'ensemble et un élément de l'ensemble. L'Homme en tant qu'espèce et l'homme en tant que sexe suivent le même calque qu'Adam. Il en découle que la femme, tout autant que l'homme, fait partie de l'Homme comme espèce. L'Homme englobe en lui-même l'homme et son contraire, la femme. Ainsi, la femme est un élément consubstantiel d'un ensemble et en même temps s'en distingue et s'oppose à lui : ce sont ces deux niveaux qui établissent la *relation* hiérarchique entre l'englobant et l'englobé (*ibid.*). L'histoire d'Adam et Ève se retrouve ainsi incarnée dans le vocabulaire de la langue française : l'Homme (l'humain), l'homme et la femme (*ibid.*). Anthropologue,

⁶ Cette affirmation émane du commentateur et du traducteur d'Aristote et non d'Aristote lui-même.

Louis Dumont a développé son travail sur la hiérarchie à partir d'une empirie réalisée en Inde. Il est intéressant de noter que l'auteur croise, dans son étude, les castes en Inde avec Adam et Ève. Si le modèle de Dumont n'est certainement pas universel et est critiqué (Deliège, 2004 : 45–72) – à Samoa, selon le contexte, la sœur est supérieure au frère (Tcherkézoff, 1994 : 131) –, je mobiliserai, nonobstant, la dialectique de l'englobant et de l'englobé décrite par cet auteur.

La religion

Dans un second temps, concernant le concept de « religion », nous l'entendons dans sa compréhension commune puisqu'une définition de la religion se doit de prendre en compte autant les usages courants du terme qu'un usage arbitraire et subjectif établi par la délimitation de l'analyse scientifique (Meylan, 2019 : 14, 18). Néanmoins, la définition à laquelle je me réfère, développée par le sociologue Camille Tarot (2008 : 486), fin connaisseur de l'œuvre de Marcel Mauss, se fonde sur une approche qui présente la religion comme un système du don à trois dimensions qui convient à la fois à l'étude du judaïsme, du christianisme, de l'islam, mais aussi de l'hindouisme et du bouddhisme. Ainsi, la première dimension du don est *verticale* : elle est déterminée par la manifestation d'un événement fondateur, apodictique, qui a tracé une orientation ou a décidé d'une conduite (Eliade, 1965 : 30), mais aussi par la recherche de la transcendance pure entre ce monde-ci et le monde autre (Tarot, 2008 : 486). La deuxième dimension, *horizontale*, est caractérisée par un système du don entre les pairs, les frères, les contribuables et les coreligionnaires, oscillant du clan à l'humanité, car le religieux joue dans la création de l'identité du groupe ; la troisième dimension, *longitudinale*, enfin – ou d'abord –, est un système du don articulé selon le principe de transmission aux descendants ou de dettes aux ancêtres du groupe ou de la foi, d'échanges entre les vivants et les morts (*ibid.*). Puisque tous les grands systèmes du religieux semblent articuler plus ou moins étroitement ces trois systèmes du don (*ibid.*), je m'appuie sur cette définition de la religion. Ce choix définitoire est aussi soutenu par la définition de Melford Spiro qui, en plus de compléter les trois dimensions de celle de Tarot, met l'accent sur la croyance en des êtres surhumains qui sont

systématiquement présents dans les religions. Spiro désigne la religion comme « une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations des hommes avec les êtres surhumains dont la culture postule l'existence » (Meylan, 2019 : 151).

Partant de cette mise au point, nous pouvons alors traiter à la fois du judaïsme, du christianisme, de l'hindouisme et du bouddhisme en évitant les propositions qui veulent plutôt faire de la tradition bouddhique une philosophie ou une spiritualité, bien que ces catégories puissent également se justifier (Cornu, 2013)⁷. La méthode sollicitée pour l'analyse est celle de l'étude des religions comparées d'une manière relationnelle (Mary, 2010 : 58).

L'acceptation-rejet

Suivant les observations de Danielle Juteau, développées à partir de celles de Fredrik Barth, le rapport de domination d'un groupe sur un autre s'analyse selon deux dimensions de la frontière ethnique : une dimension externe et objective, et une dimension interne et subjective (Juteau, 1996 : 97–104). La dimension externe émerge des relations sociales issues de la colonisation et de la migration ou du seul a priori par lequel un rapport de domination et d'exclusion s'installe ; elle se construit dans « le rapport inégalitaire constitutif du “nous” et du “eux” » (Juteau, 2015 : 132). Le terme « *ethnos* », formé par les Grecs de la cité-État, était utilisé pour désigner les non-Grecs (*ibid.* : 22). Traduit en latin dans le contexte médiéval, le terme « *ethnicus* » désignait les païens, par opposition aux chrétiens, conférant ainsi au terme un caractère particulier de diabolisation ou, du moins, l'établissement de la frontière entre « nous » et « eux » (*ibid.*). Par conséquent, il apparaît que le terme « *ethnos* » est à la fois ethnocentrique et hiérarchique puisqu'il attribue un statut non seulement différent à l'autre, mais aussi inférieur. Le groupe minoritaire, essentialisé par le concept « *ethnicus* » et interprété uniquement sur la base de la frontière extérieure, est alors vu comme un groupe fixe sans historicité ni dynamisme propre, avec une culture particulière, exotique, tandis que celle du groupe majoritaire s'impose comme la culture universelle et normative. Dans ce schéma, le groupe minorisé doit abandonner sa culture pour en embrasser une autre et n'a ni la

⁷ Les deux premiers chapitres de ce livre traitent de cette question.

liberté de définir sa trajectoire historique ni d'existence propre. C'est ainsi que les dominants décrètent que les autres groupes sont ethniques et les rejettent par l'assimilation, l'expulsion, le génocide (Juteau, 1996 : 101–102). La dimension interne et subjective du groupe constitue le patrimoine culturel à partir duquel le groupe se pense, se définit et inscrit sa trajectoire dans l'Histoire : la langue, la littérature, les figures historiques ou mythologiques et, bien entendu, la religion. Cette herméticité volontaire entre les groupes évoque l'étude des rapports de symétrie entre les peuples voisins mis en lumière par Claude Lévi-Strauss (1973 : 300), qu'il examine toutefois sous un regard plutôt bienveillant puisque dans sa compréhension, la différence cohabite :

En fin de compte, si les coutumes de peuples voisins manifestent des rapports de symétrie, il n'en faut pas seulement chercher la cause dans quelques lois mystérieuses de la nature ou de l'esprit. Cette perfection géométrique résume aussi, au mode présent, des efforts plus ou moins conscients, mais innombrables, accumulés par l'histoire et qui visent tous le même but : atteindre un seuil, sans doute le plus profitable aux sociétés humaines, où s'instaure un juste équilibre entre leur unité et leur diversité ; et qui maintient la balance égale entre la communication, favorable aux illuminations réciproques, et l'absence de communication, elle aussi salutaire, puisque les fleurs fragiles de la différence ont besoin de pénombre pour subsister.

Si l'analyse de Lévi-Strauss nous révèle que les frontières ne sont pas des barrières infranchissables, l'auteur pose malgré tout qu'elles existent et sont maintenues (cf. Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 169 ; Barth, 1969 : 204–205). Cependant, l'anthropologue ne nous informe pas sur les représentations mentales qui existent de part et d'autre, qui peuvent être néfastes, notamment lorsque « très largement partagées par les membres d'un groupe [, elles] constituent des représentations culturelles » (Guimond, 2019 : 20). Et « nous sommes tous conscients à quel point notre identité peut être formée ou déformée au cours de nos contacts avec “les autres donneurs de sens” » (Taylor, 1992 : 73). En ce qui nous concerne dans cet article, j'avance l'idée que les frontières établies par une idéologie métaphysique catégorielle entravent le vivre-ensemble.

Une religion ne naît pas *ex nihilo*. En effet, les croyances, les rituels ou les représentations de divinités se prêtent à merveille aux théories diffusionnistes (Deliège, 2006 : 64–65). Le culte égyptien d'Isis s'était répandu en Grèce et en Italie, où des temples ont été érigés en son honneur. La représentation d'Horus dans les bras d'Isis résonne de manière évidente avec celle de la Vierge à l'Enfant. Le dieu indo-iranien, Mithra, dont le culte a été transmis par les Perses, était populaire parmi les Romains. Quant au judaïsme, il emprunte le dualisme de la lumière et des ténèbres au zoroastrisme et au gnosticisme, tout comme le prologue de l'Évangile de Jean, qui y ajoute le « *logos* » de la philosophie grecque. La pensée métaphysique en islam s'est développée à partir du corpus aristotélicien et néoplatonicien (Devos, 2015 : 50). Bien avant que les *sūtra* aient pris leur forme classique, le bouddhisme aurait incorporé des éléments de la pratique jaïne (Bronkhorst, 2016 : 465), une religion plus ancienne ; et la doctrine hindoue du *karman*, discutée dans les *Upaniṣad*, est directement inspirée du jaïnisme et du bouddhisme qui l'ont théorisée (Bronkhorst, 2011 : 8). Si certains auteurs ont parlé de « rapprochement d'attributs substantiels » (Mary, 2010 : 142), de « théorie des correspondances » (*ibid.* : 143 ; Roger Bastide, 1950 : 89), du « bricolage des croyances » (Hervieu-Léger, 1999 : 42) ou encore du « métissage des dieux » (Motta, 1993 : 9), les imbrications d'éléments exogènes à une religion « pour améliorer une sorte de rencontre providentielle entre deux cultures originelles » (Mary, 2010 : 143) ne sont pas toujours systématiques et vont quelquefois de pair avec la négation de l'autre. Ces quelques exemples témoignent de la perméabilité, de l'échange entre les traditions – conséquence d'une cohabitation longue dans le temps –, mais aussi, soulignons-le, d'un esprit d'ouverture disponible en amont. Plus particulièrement dans ce texte, c'est de l'imperméabilité à fondement métaphysique dont je voudrais traiter.

En effet, il existe un mécanisme d'acceptation et de rejet ou « d'englobant et d'englobé », suivant la terminologie de Dumont (1966 : 398). L'acceptation est, d'une part, l'admission de l'existence de l'autre ; mais le rejet qui s'ensuit, d'autre part, signifie le dénigrement de sa valeur. En réalité, l'acceptation n'est que la reconnaissance de l'infériorité de l'autre. Pour exemples, Jésus, qui existe dans le Coran, n'est plus le Christ, ni le fils de Dieu ni le sauveur de l'humanité de la Bible, mais seulement un prophète

qualifié de « fils de Marie » (Coran IV, 171 ; V, 75) – une expression qui neutralise à la fois sa filiation divine et la théologie chrétienne. Il n'aurait pas été crucifié⁸ (Coran IV, 157)⁹ ; par conséquent, c'est le plan de la Rédemption (Jn 3, 16-17) qui est rendu caduc, alors que c'est la raison même de l'avènement du Christ selon l'Évangile (Jn 20, 9). Un commentateur du Coran, al-Râzî, entre le IX^e et le X^e siècle, précise encore qu'il n'y a pas de différence entre celui qui adore une idole et celui qui adore le Christ ou quelqu'un d'autre¹⁰. De ce point de vue péjoratif, les suiveurs du Christ sont regardés tels que des idolâtres (*mushrikûn*). Mentionnons encore l'accusation de falsification de la Révélation (*tahrîf*) par les Juifs dans leurs écrits (II, 75) qui a pour effets le discrédit total et le rejet de leur tradition. L'islam se voit dans la continuité des révélations faites aux Juifs et aux chrétiens (acceptation), mais aussi – et surtout – comme l'ultime révélation vraie (rejet).

Le droit musulman définit le *dhimmî* et son statut. Le terme « *dhimmî* » désigne les non-musulmans, particulièrement les juifs et les chrétiens, ceux qui sont appelés les « Gens du Livre » (*Ahl al-kitâb*), auxquels s'ajoutèrent par la suite les zoroastriens, les hindous et les bouddhistes. Bien que les *dhimmîs* étaient tolérés sous certaines conditions par l'État musulman dans lequel ils évoluaient (du IX^e au XIX^e siècle), leur statut était discriminatoire puisqu'ils étaient tenus de payer une taxe mentionnée dans le Coran (IX, 29), la *jizyah*, qui incombait aux peuples vaincus. Les païens, quant à eux, avaient le choix entre la mort ou la conversion (Bat Ye'or, 1980 : 22). Puisque « la nature perverse et mensongère de l'infidèle qui persiste délibérément à nier la supériorité de l'Islam » (*ibid.* : 33) était inhérente au sujet catégorisé en tant que *dhimmî*, son traitement était inégalitaire lors de conflits avec un musulman : « Son serment étant irrecevable, son adversaire musulman était acquitté ou, au mieux, frappé d'une peine légère » (*ibid.*). Aussi, toujours selon Bat Ye'or, les édifices du culte des *dhimmî* furent rarement respectés, mais souvent pillés ou démolis et la ségrégation était par endroit entretenue (*ibid.* : 35, 39). Les vêtements des *dhimmî* faisaient aussi l'objet de nombreux décrets et

⁸ Cette idée provient du docétisme né au début et au sein du christianisme.

⁹ Voir www.quran.com/fr.

¹⁰ Voir la notice de Gimaret (s.d.) sur le « *shirk* ».

de discrimination (*ibid.* : 43). Ainsi, l'acceptation du *dhimmî* sous la loi islamique allait de pair avec son rejet. Si le statut du *dhimmî* est en porte-à-faux dans un contexte d'États-nations démocratiques et de liberté religieuse, dans d'autres contextes d'instabilité politique (Syrie, Iraq, Afghanistan, Pakistan), l'imposition du statut de *dhimmî* est encore revendiquée au XXI^e siècle dans ces pays (Long, 2013 : 283–284). La *dhimma*, le traitement des croyants d'autres religions, s'articule suivant le processus d'acceptation-rejet.

La Bible juive (*Tānāk*) fait des dieux d'autrui des idoles (Ps 16, 4 et 31, 7), des démons (Dt 32, 17) et le livre d'Ésaïe mentionne que les autres dieux sont néant (Es 45, 6 et 14). Dans le Nouveau Testament, on trouvera que la Première épître aux Corinthiens admet (acceptation) certes l'existence d'autres dieux (1 Co 8, 5), mais l'épître aux Galates (Ga 4, 8) mentionne que « par nature », ils n'en sont pas (rejet) ou encore qu'ils sont des démons (1 Co 10, 20). En dénigrant le ou les dieux d'autrui et leurs représentations matérielles, c'est un principe à la fois métaphysique et ontologique qui est rejeté, à plus forte raison lorsque le souffle divin est assimilé à l'âme humaine et que celle-ci est considérée comme sa substance même ou encore lorsqu'« un esprit ou un dieu demeure dans une statue ou un masque » (Godelier, 2015 : 153). Pour le théologien et philosophe Marcion de Sinope au II^e siècle ap. J.-C., Jésus, qui pourtant affirme de façon répétée sa filiation avec la tradition juive puisqu'il déclare « accomplir la loi et les prophètes » (Mt 5, 17-19 ; Lc 4, 21 ; Jn 10, 34-35), révèle dans son exégèse un dieu entièrement différent qui disqualifie celui de l'Ancien Testament (Hurtado, 2011 : 55). Bien que l'Évangile de Matthieu établisse les correspondances de l'avènement de Jésus avec la Torah et que Jésus soit issu de la tradition juive, Marcion rejette le dieu des Juifs et l'ensemble du corpus vétérotestamentaire avec lui (*ibid.* : 58).

Lors de la conquête de l'Amérique, le prêtre Bartolomé de las Casas qualifie d'idolâtrie des faits observés chez les Mayas et associe cette catégorie à une religion – par le processus d'acceptation –, mais à une religion inversée, erronée (Kilani, 2014 : 62) – par celui du rejet. Autrement dit, il s'agit bien ici non seulement de l'application de la logique aristotélicienne de la proposition fausse vis-à-vis d'une autre proposition considérée comme vraie et comme valeur de référence du réel, mais, aussi de

la désignation du contraire décrite par Dumont. Ce processus de différenciation dont témoignent les écrits de Bartolomé de las Casas est tout à fait assimilable à celui d'ethnisation puisqu'il s'agit de tracer une frontière entre des catégories (Barth, 1969 : 211–212). Au Moyen Âge comme à la Renaissance, la frontière entre « nous » et « eux » était représentée par « une ligne qui séparait la culture et la nature, l'homme et le monstre, le chrétien et l'idolâtre » (Kilani, 2000 : 19). Ce classement en endogroupe et exogroupe a le pouvoir de transformer nos comportements individuels en comportements intergroupes (Guimond, 2019 : 15). Ainsi, l'acceptation-rejet ne conçoit que la forme de relation établie par son propre système de référence (ethnocentrisme); et les croyances et représentations qu'entretiennent les autres avec leur cosmologie sont reléguées à une catégorie inférieure (*ibid.* : 64 ; Karsenti, 2008 : 509). L'autre, ainsi diminué, trouvera sa place dans les textes sacrés où sa différence sera canonisée et que seule une éventuelle herméneutique miséricordieuse daignera gratifier, comme l'a formulé Rudolf Bultmann, d'une « possibilité d'existence » (Grondin, 2006 : 46).

Au XX^e siècle, le christianisme du Troisième Reich, dit « le christianisme positif », avait transformé les enseignements chrétiens traditionnels au sein de l'Église protestante pour qu'ils correspondent à ceux de l'idéologie du national-socialisme. Parmi les architectes de ces changements, Dietrich Eckart – comme Marcion de Sinope avant lui – rejette l'Ancien Testament et met l'accent sur le Christ, mais il en fait un Aryen (Steigmann-Gall, 2003 : 30). Il est sans doute nécessaire de souligner que Dietrich Eckart était une source importante d'inspiration pour Hitler et que ce dernier lui rendra hommage dans *Mein Kampf* (*ibid.* : 17). De cette manière, Eckart, mais aussi d'autres partisans de cette révision idéologique (Artur Dinter, Dietrich Klagges, Joseph Goebbels) instaurent les dichotomies Aryens et Sémites, chrétiens et juifs, Christ et Antichrist, bien et mal, vérité et mensonges, rédemption et annihilation (*ibid.* : 19–22). Plus explicitement, Eckart affirme que le Christ avait rejeté sa judéité (*ibid.* : 30). Pour Klagges, Jésus a combattu les Juifs et n'a jamais été juif dans son for intérieur (*ibid.* : 32). Dans le christianisme nazifié, le Christ est ainsi devenu un modèle. N'est-ce pas nous révéler en clair le processus d'acceptation-rejet à travers l'acceptation de la figure du Christ et le prétendu rejet de sa judéité ? Cette doctrine n'est autre que de

l'antisémitisme métaphysique. Les représentations de Jésus selon le stéréotype nordique dans l'iconographie chrétienne – blond aux yeux bleus – participent insidieusement de ce processus.

Si l'on pouvait conclure que le processus d'acceptation-rejet est inhérent aux religions monothéistes, il nous faut encore parcourir brièvement l'hindouisme et le bouddhisme. Bien que le polythéisme ait une attitude flexible capable d'intégrer, de fusionner des systèmes religieux différents (Bettini, 2018 : 74), cette propension n'exclut pas l'existence de l'ordonnement de l'acceptation-rejet. Ainsi, dans l'hindouisme, le Bouddha qui y a une place est considéré comme un avatar (*avatāra*) de Viṣṇu, l'une des trois divinités suprêmes (*parabrahman*) de la *Trimūrti* ; néanmoins, l'orthodoxie hindoue range le bouddhisme parmi les *nāstika*, c'est-à-dire parmi les hétérodoxies (Cornu, 2015 : 256), aussi considérées comme des hérésies (Radhakrishnan, 1956 : II, xiii). L'insertion du Bouddha dans l'hindouisme (acceptation) a pour effet de discréditer (rejet) l'apport de cette figure sur le cheminement vers la libération (*mokṣa*) et ne fait guère des dévots de Viṣṇu (*vaiṣṇava*) des bouddhistes. Ce genre d'accolade fraternelle et d'assimilation de la part du brahmanisme aurait été à l'origine de la quasi-disparition du bouddhisme en Inde par l'absorption silencieuse d'éléments bouddhiques en son sein (Radhakrishnan, 1948 : II, 470–471). Nous pouvons voir ici de façon prégnante le phénomène de l'englobement du contraire explicité par Dumont, qui a finalement relativement éteint le bouddhisme dans son pays natal. Mais en parallèle – ou « symétriquement » pour parler comme Lévi-Strauss –, dans le bouddhisme, les dieux si puissants de l'hindouisme sont relégués à une des six destinées (*śaḍgati*) (Cornu, 2019 : 140–142), où se réincarnent les êtres, ce qui est assimilable à une voie sans issue pour l'âme qui y séjournera. En effet, les dieux se perpétuent dans l'autosatisfaction de leur puissance et, finalement, s'enserrent dans le cycle de la mort et des renaissances (*saṃsāra*). De plus, les dieux arrogants et orgueilleux se nourrissent des prières vaines des priants encore floués par l'ignorance (*avidyā*) et l'avidité (*tṛṣṇā*) qu'ils suscitent (Hulin, 1994 : 9, 13). Par conséquent, dans le bouddhisme, les dieux hindous sont dépossédés de leur aura divine originelle et sont ainsi diminués, neutralisés et rendus inutiles dans le cheminement vers la libération que prône le bouddhisme

(*nirvāṇa*). Bien que les dieux existent dans le bouddhisme (acceptation), ils ne sont pas la voie de la libération (rejet).

Précisons encore qu'en Inde sont présentes des religions exogènes et minoritaires comme le christianisme et l'islam. Bien que ces deux religions ne connaissent pas, en principe, la division en castes, leur évolution sur le sol indien a été bousculée par cette structure : les membres de ces communautés se sont soit divisés en sous-groupes assimilables à des castes ou alors sont considérés comme des castes par la majorité hindoue selon une application de son système de référence (Deliège, 2004 : 40–41 ; Jaffrelot, 2014 : 263–264). De cette façon, l'hindouisme englobant et majoritaire a englouti ces autres religions non seulement en maintenant leur altérité, mais aussi en leur conférant un statut inférieur. Bien entendu, ceci est une constatation d'ordre sociopolitique ; le point de vue de la pensée mystique ou de l'ésotérisme des religions, qui n'est pas abordé ici, considère plutôt l'unité transcendante des religions (Schuon, 2014 : 15) puisque celles-ci ne sont que des formes et que le « principiel » qu'elles expriment est unique.

Les polythéismes anciens pratiquaient une forme de correspondance entre leurs dieux et ceux des peuples différents, allant jusqu'à l'identification (Bettini, 2018 : 70). Cette « traduction » des dieux était appelée *interpretatio* par les Latins de l'Antiquité. Le cas du culte de Mithra dans l'Empire romain en est une illustration. Comme le souligne le philologue Maurizio Bettini, l'*interpretatio* des dieux grecs a eu d'amples et de durables conséquences dans le monde romain (*ibid.* : 72). À partir de cette notion, on pourrait se questionner sur la montée du nationalisme hindou et de l'acrimonie envers les musulmans dans l'Inde contemporaine à majorité hindoue et donc polythéiste. Une des réponses possibles esquissées par Marcel Gauchet (2012 : 322) est le rapport organique entre le religieux (institutionnalisant) et le politique (instituant). Le travail instituant auquel s'assigne le politique est celui de la séparation, de la scission et de l'extériorisation qui met la communauté humaine en relation avec elle-même, dans la spécificité de son mode d'être (*ibid.*). Dans le processus d'établissement en institution, la religion est une détermination de ce mode d'être politique, mais n'est que seconde par rapport au politique à qui elle propose une interprétation en acte et une institutionnalisation particulière (*ibid.* : 323). Ainsi, le politique, dans une structure sans séparation du religieux, impose la

règle identique à tous : il n'y a pas d'être-ensemble sans devoir-être commun (*ibid.*). Mais cette notion de *commun* est problématique puisque le commun est à la fois inclusif et exclusif, il peut s'ouvrir ou se fermer ; en se fermant, effectivement, il *ex-communie* ; saisi par l'idéologie, il verse alors dans le communautarisme (Jullien, 2008 : 47–48) et donc dans l'établissement d'un « nous » et d'un « eux ».

Les relations tendues entre les musulmans, les sikhs et les hindous du Punjab peuvent-elles se comprendre à la lumière de ce processus ? Les rapports de rejet qu'entretiennent les Birmans bouddhistes envers les Rohingyas – majoritairement musulmans – seraient-ils différents si ces derniers étaient bouddhistes ? Et que dire du conflit par procuration entre l'Arabie Saoudite et l'Iran au Yémen, c'est-à-dire entre les sunnites et les chiites ?

Conclusion

Si l'on peut constater des similarités entre la relation de l'englobement du contraire de Louis Dumont et le processus d'acceptation-rejet, il convient de préciser qu'ils ne sont pas tout à fait la même chose. L'englobement du contraire laisse entendre une forme de cohabitation, d'emboîtement des schèmes ou de complémentarité (Mary, 2010 : 144–145), comme dans l'exemple d'Adam et Ève, tandis que l'acceptation-rejet diabolise l'autre pour le catégoriser, d'un point de vue ontologique, dans une *substance* d'une hétérogénéité absolue.

Puisque la vérité religieuse se conçoit comme la vérité scientifique, c'est-à-dire universelle et absolue (Jullien, 2008 : 71–72), elle fait de l'autre, lorsqu'il n'y prend pas part, un relatif absolu. Dès lors, la pensée de l'universel – qui n'est pas l'exclusivité du religieux, mais se retrouve aussi dans le philosophique et le politique – s'oppose à l'individuel et au singulier (*ibid.* : 26, 33, 69). Bien que l'univers signifie l'ensemble du tout, l'étymologie latine de ce terme, *uni-versus* (« tourné vers l'un »), suppose la négation du divers (*di-versus* signifie « vers des directions opposées »), qui est son contraire. Comment l'universel peut-il prétendre être universel en excluant des êtres humains ? Comme l'a montré François Jullien (2008 : 13), l'universel (notamment dans le contexte de la mondialisation) répand « son double perversi » – de l'uniforme – et, par conséquent, de

l'identique. Ainsi, l'hétérogénéité décrétée du divers entraîne la fabrique de l'identique ; or, l'identité, dont l'étymologie est la même, est construite sur le modèle théologique de la *substance* pour décrire l'attribut majeur du divin, l'unicité, c'est-à-dire un être absolu toujours identique à lui-même (Laplantine, 2010 : 56, 65, 67). Autrement dit, l'universel se remplit d'une unique identité. Mais s'agissant de l'être humain, a-t-on jamais vu de l'identique ? Augustin Berque (2015 : 102) appelle « universion » cette réduction du divers à l'un, à une version unique de la réalité. A contrario, on peut certainement citer ici Victor Segalen (1978 : 92) qui écrivait que « [c]'est par la Différence, et dans le Divers, que s'exalte l'existence ».

Dans notre propos, le péril ne provient pas de l'existence de la différence ou de son droit d'exister, mais bien de sa condamnation par son enfermement dans une substance ontologique fausse, car différente de l'unique vérité, par la considération d'une historicité univoque, comme on l'a vu avec le cas de l'ethnisation, et par son infériorisation par un traitement hiérarchique. Ces approches, qui débutent par l'inconsidération de l'autre, prennent ensuite le chemin de la diabolisation pour aboutir à la négation d'autrui – dont les réactions peuvent être aussi violentes que celles subies par l'imposition de ces catégories. Nous pouvons rappeler, à ce titre, que le mythe d'Adam et Ève a pour message vocationnel – selon une certaine herméneutique que nous pourrions qualifier de philanthropique – non de séparer *ad vitam æternam* l'homme et la femme, mais de reconstituer l'être originel, de recréer l'humain édénique, de recomposer le vivre-ensemble.

À l'issue de cet exposé, que peut-on penser de l'opuscule du sociologue Hartmut Rosa intitulé *Pourquoi la démocratie a besoin de la religion* ? Si l'auteur discourt essentiellement sur le christianisme, l'ouverture qu'il vise dans ce livre concerne les trois religions monothéistes, l'hindouisme et le bouddhisme (Rosa, 2023 : 71–72). Il appert que « la religion est une force » (*ibid.* : 74) et qu'elle :

[...] dispose d'un réservoir d'idées et d'un arsenal de rituels, avec ses chants, ses gestes, ses espaces, ses traditions et ses pratiques appropriées, qui permettent de sentir et de donner du sens à ce que veut dire être appelé, se laisser transformer, être en résonance. (*Ibid.*)

La « résonance », que Rosa désigne comme une relation au monde subjectif, objectif et social, s'articule selon trois axes : vertical, diagonal et horizontal (Rosa, 2021 : 62). L'axe vertical de résonance implique entre autres la religion (ou d'autres formes modernes de religiosité ou de spiritualité), laquelle s'ouvre sur un axe métaphysique de résonance propre aux ordres cosmologiques ou théologiques (*ibid.* : 67). Cette forme de relation au monde, qui est « une liaison dialogique » (*ibid.* : 474) et « une relation responsive au monde » (*ibid.* : 67), favorise l'entrée en résonance avec l'Univers et conçoit que le monde même est doté d'une voix (*ibid.*). Dieu, selon cette approche, « ne serait autre que la représentation mentale d'un monde qui répond » (*ibid.* : 400). Cette conception envisage donc un contact mutuel, une rencontre singulière, dynamique, entre le sujet et l'Univers (*ibid.* : 402).

Cependant, que devient l'indisponibilité à la résonance, l'inaptitude à s'ouvrir à autrui ou aux choses et à entendre leur voix ? Si l'extinction de la voix de l'autre « dépend d'une multiplicité de facteurs contextuels et de leur combinaison complexe » (*ibid.* : 588) que l'on pourrait imputer en partie à la modernité (*ibid.* : 597), l'un des dispositifs de la surdité se trouve, néanmoins, au sein même de la structure organisationnelle de la religion. Frapper l'autre de mutisme (réification) ou se rendre sourd à la voix de l'autre (aliénation) (*ibid.* : 279) entre dans le champ notionnel du mépris. À ce propos, dans *La Lutte pour la reconnaissance*, Alex Honneth (2000 : 225–228) identifie trois formes de mépris : la mainmise sur le corps d'autrui ; la privation de droits ou l'exclusion structurelle de la société ; et le jugement négatif de la valeur sociale de certains individus ou de certains groupes. De ces trois formes de mépris découlent autant de métaphores pour évoquer des états de dégradation du corps humain : la première fait souvent état de « mort psychique » (*ibid.* : 229) ; la seconde, de « mort sociale » (*ibid.*) ; et, dans le cas du dénigrement culturel d'un mode de vie, on parle volontiers de « blessure » et de « mortification » (*ibid.*). Si la troisième forme de mépris semble inclure le processus d'« acception-rejet », ce dernier, véhiculé par une instance métasociale (Lebel, 2015 : 100) – la religion –, aboutit à l'exclusion métaphysique de l'autre, à sa réification en une chose muette, c'est-à-dire au rejet de son discours et de sa relation avec sa matrice de sens décrétée substance fausse.

Bibliographie

- ARISTOTE. 2002. *Catégories*. Traduit du grec par Richard BODÉÛS. Paris : Les Belles Lettres.
- BARTH, Fredrik. 1969. « Les groupes ethniques et leurs frontières ». Dans *Théories de l'ethnicité*, sous la dir. de Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FENART, p. 203–249. Paris : Presses universitaires de France.
- BASTIDE, Roger. 2013. « Interpénétration des civilisations et psychologie des peuples (réédition) ». *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, no 55, p. 73–89.
- BAT YE'OR [Gisèle Littman-Orebi]. 1980. *Le Dhimmi. Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*. Paris : Anthropos.
- BERQUE, Augustin. 2015. *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris : Belin.
- BETTINI, Maurizio. 2018. *Éloge du polythéisme*. Paris : Les Belles Lettres.
- BRONKHORST, Johannes. 2011. *Karma*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- . 2016. *How the Brahmins Won : From Alexander to the Guptas*. Leiden : Brill.
- BRUUN, Otto et Lorenzo CORTI. 2005. *Les Catégories et leur histoire*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- CHANSON, Philippe. 2011. « Pour une littérature participante, ou quand l'écriture de l'Autre fait aussi matériau ». Dans *Implications et explorations éthiques en anthropologie*, sous la dir. de Julie HERMESSE, Michael SINGLETON et Anne-Marie VUILLEMENOT. Louvain-la-Neuve : Academia / L'Harmattan.
- COCCIA, Emanuele. 2023. *Hiérarchie. La société des anges*. Paris : Rivages.
- CORNU, Philippe. 2013. *Le bouddhisme, une philosophie du bonheur ? Douze questions sur la voie du Bouddha*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 2015. *Comprendre l'hindouisme*. Paris : Éditions Rangdröl.
- . 2019. *Manuel de bouddhisme. Philosophie, pratique et histoire*. Vol. 1, *Bouddhisme ancien et Theravāda*. Paris : Éditions Rangdröl.
- DELIÈGE, Robert. 2004. *Les castes en Inde aujourd'hui*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 2006. *Une histoire de l'anthropologie. Écoles, auteurs, théories*. Paris : Éditions du Seuil.
- DEMANGE, Dominique. 2003. « La "définition" aristotélicienne de l'âme ». Dans *Le Philosophoire*, no 21, p. 65–85.
- DEVOS, Jean. 2015. « Al-Fârâbî, l'islam et la métaphysique ». Dans *L'enseignement philosophique*, no 2, p. 50–59. <https://www.caim.info/revue-l-enseignement-philosophique-2015-2-page-50.htm>.
- DUMONT, Louis. 1966. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris : Gallimard.

- ELIADE, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- GAUCHET, Marcel. 2012. « Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé ». Dans *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, sous la dir. d'Alain CAILLÉ, p. 321–324. Paris : La Découverte.
- GIMARET, Daniel. S.d. « *Shirk* ». Dans *Encyclopædia of Islam* (2^e édition). <https://referenceworks.brill.com/display/entries/EIEO/SIM-6965.xml>.
- GLISSANT, Édouard. 1996. *Introduction à une poétique du divers*. Paris : Gallimard.
- GODELIER, Maurice. 2015. *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*. Paris : CNRS Éditions.
- GRONDIN, Jean. 2006. *L'herméneutique*. Paris : Presses universitaires de France.
- GUIMOND, Serge. 2019. *Les politiques de diversité. Antidote à l'intolérance et à la radicalisation*. Bruxelles : Mardaga.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris : Flammarion.
- HONNETH, Alex. 2000. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Éditions du Cerf.
- HULIN, Michel. 1994. *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ? Śāṅkara*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- HURTADO, Larry W. 2011. « Dieu » dans *la théologie du Nouveau Testament*. Paris : Éditions du Cerf.
- JAFFRELOT, Christophe. 2014. *L'Inde contemporaine. De 1990 à aujourd'hui*. Paris : Librairie Arthème Fayard.
- JULLIEN, François. 2008. *De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris : Arthème Fayard.
- JUTEAU, Danielle. 1996. « L'ethnicité comme rapport social ». Dans *Mots. Les langages du politique*, no 49, p. 97–105. <https://doi.org/10.3406/mots.1996.2124>.
- . 2015. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- KARSENTI, Bruno. 2008. « Distinction mosaïque et politique de Jan Assman ». Dans *Archives de Philosophie*, vol. 71, no 3, p. 507–513. <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2008-3-page-507.htm>.
- KILANI, Mondher. 2000. *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*. Lausanne : Payot.
- . 2014. *Pour un universalisme critique*. Paris : La Découverte.
- KVAM, Kristen E. et al. 1999. *Adam and Eve : Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*. New Haven : Indiana University Press.
- LAPLANTINE, François. 2010. *Je, nous et les autres*. Paris : Le Pommier.
- LAURENT, Pierre-Joseph. 2010. *Beautés imaginaires*. Louvain-la-Neuve : Academia / Bruylant.

- LEBEL, Jean-Paul. 2015. « Alain Touraine. Des mouvements sociaux à l'acteur ». Dans *Les penseurs de la société*, sous la dir. de Xavier MOLÉNAT, p. 100–103. Auxerre : Éditions Sciences humaines. <https://doi.org/10.3917/sh.molen.2015.01.0100>.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon.
- LONG, Matthew. 2013. « Jizya ». Dans *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, sous la dir. de Gerhard BOWERING, Patricia CRONE et al., p. 283–284. New Jersey : Princeton University Press.
- MARY, André. 2010. *Les anthropologues et la religion*. Paris : Presses universitaires de France.
- MEYLAN, Nicolas. 2019. *Qu'est-ce que la religion ?* Genève : Labor et Fides.
- MISRAHI, Robert. S.d. « Substance ». Dans *Encyclopædia Universalis*. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/substance/>.
- MOTTA, Roberto. 1993. « Le métissage des dieux dans les religions afro-brésiliennes ». *Religiologiques*, sous la dir. de Guy MÉNARD, no 8, p. 17–33. <http://www.religiologiques.uqam.ca/>.
- NEF, Frédéric. 2009. « Les catégories aristotéliennes et la division de l'être : types de divisions et types d'ontologies ». Dans *Cahiers de philosophie de l'université de Caen « Les diviseurs de l'être »*, sous la dir. de Vincent CARRAUD et Stéphane CHAUVIER, no 46, p. 45–78. Caen : Presses universitaires de Caen. <http://journals.openedition.org/cpuc/1233>.
- PANACCIO, Claude. 2011. *Qu'est-ce qu'un concept ?* Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- POUTIGNAT, Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART. 1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris : Presses universitaires de France.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. 1948. *Indian Philosophy*. Vol. 2. Londres : George Allen & Unwin.
- . 1956. « Foreword ». Dans *2500 Years of Buddhism*, sous la dir. de Purushottam Vishvanath BAPAT, p. v–xvi. Delhi : The Publications Division. <https://archive.org/details/2500.Years.of.Buddhism.by.Prof.P.Y.Bapat.1956.djvu/mode/2up>.
- ROSA, Hartmut. 2021 [2018]. *La résonance. Une sociologie de la relation au monde*. Paris : La Découverte.
- . 2023. *Pourquoi la démocratie a besoin de la religion. À propos d'une relation de résonance singulière*. Paris : La Découverte.
- SCHUON, Frithjof. 2014. *De l'unité transcendante des religions*. Paris : L'Harmattan.
- SEGALEN, Victor. 1978. *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers*. Paris : Fata Morgana.
- STEIGMANN-GALL, Richard. 2003. *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945*. New York : Cambridge University Press.

- TAROT, Camille. 2008. « Don et grâce, une famille à recomposer ? ». Dans *Revue du MAUSS*, no 32, p. 469–494. <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2008-2page-469.htm>.
- TAYLOR, Charles. 1992. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Flammarion.
- TCHERKÉZOFF, Serge. 1994. « L'inclusion du contraire (L. Dumont), la hiérarchie enchevêtrée (J. P. Dupuy) et le rapport sacré/pouvoir. Relectures et révision des modèles à propos de l'Inde. Première partie : un modèle asymétrique ». Dans *Culture*, vol. 14, no 2, p. 113–134. <https://doi.org/10.7202/1083536ar>.

Abstract : Within their corpus, religions develop a differentiation principle between those inside and outside their system of reference. From this principle, a fundamental value, of a metaphysical nature, is promoted as the true and the universal essence, thus considering all other values as false. In fact, this principle ends up negating the ontology of the other. While the encounter of distinct traditions can generate syncretism, the aim of this article is to study the opposite process – that of hermeticity –, and to propose an interdisciplinary study of contempt that certain religious discourses can foster and maintain. The analysis of this two-stage process of negation of the other, first, by acceptance and, then by rejection, questions, from a “religiological” angle, the link between the view of the universal, mental representations, and otherness, as well as the (im)possibilities of ecumenism and of coexistence.

Keywords : religion, substance, relation, ethnicity, negation, hierarchy, contempt
