

## PROLEGOMENES

### L'ISLAM, L'ETAT ET LA SOCIETE EN FRANCE DE LA DIFFICULTE DE CONSTRUIRE UN OBJET DE RECHERCHE ET D'ARGUMENTATION

Jean LECA

#### I

«Quand on entre dans une église, disait le catholique Chesterton, on enlève son chapeau mais pas sa tête» (lisez : «On devrait agir ainsi mais on ne le fait pas souvent»). Il n'y a aucune raison pour en user autrement quand on entre dans une mosquée, ou en islam ou en judaïsme. Porter un voile (si l'on est femme) ou une kipa ne fait pas disparaître la tête qui les porte et ne place pas les fidèles hors d'atteinte de l'observation et de l'argumentation rationnelles, comme s'ils devenaient une espèce radicalement «autre» qui ne peut parler qu'un langage incompréhensible et intraduisible : que l'on exhibe vis-à-vis de cette altérité prétendument radicale une attitude de dévotion (auto ou hétéro dévotion selon qu'on est «indigène» ou «extérieur») ou de condamnation (ici encore auto ou hétéro), cela dépend des positions sociales, du contexte idéologique et des situations des fidèles-objets et des chercheurs-observateurs mais ne change rien à la source commune de ces postures contradictoires.

Rien de bien neuf dans tout cela : jusqu'à une époque finalement assez proche l'on ne pouvait parler «scientifiquement» de la classe ouvrière qu'à la condition préalable d'admettre la réalité incommunicable aux «bourgeois» du «mouvement ouvrier», ou du régime chinois qu'à la condition d'admettre la réalité de «la Pensée-mao-tsé-toung» (et non la pensée de Mao-tsé-Toung). Il ne restait donc au fidèle ordinaire et à son frère malheureux le chercheur qu'à faire de nécessité vertu et à transformer cette incommunicabilité radicale (jamais démontrée mais toujours affirmée sur la base d'une expérience existentielle forte) en un nouveau dogme : le chercheur doit abandonner son «intellectualisme» sous peine d'être condamné pour «objectivisme», il doit scruter inlassablement son imaginaire et son inconscient dans son rapport à l'autre et débusquer les «rapports de pouvoir» qui forment la trame de

son entreprise; le fidèle doit considérer le chercheur agnostique comme porteur d'un non-savoir, ou d'un savoir insensé (la «science bourgeoise» ou le «savoir pervers») tant que ce dernier ne s'est pas converti et n'a pas abandonné son «subjectivisme». Le seul savoir réel est celui du fidèle, ou mieux de celui qui parle en son nom et le fait parler en le représentant; dans le no man's land de l'incommunicabilité née de l'interdit jeté sur la science sociale ordinaire apparaît en effet un type d'intellectuel spécifique, sorte de gourou investi de facultés spéciales et ayant miraculeusement échappé au sort commun des mortels historiques condamnés à tâtonner à travers les pièges tendus par leurs particularités, leurs préjugés et pour employer la langue à la mode, leurs «imaginaires» et leurs «discours». Les «Danube de la pensée» ne sont pas des spécialités roumaines.

Rien de tout ceci, on l'a dit, n'est bien neuf et pour cause : cela touche toute expérience de connaissance de l'autre, même le plus proche et le plus semblable, dès qu'elle n'est plus intuition mystique ou communion. Il y a toujours rapport de pouvoir, toujours investissement par les particularités, les positions sociales, les préjugés et toujours un contexte polémique, ce qui fait de la production des sens et des savoirs un enjeu de luttes dont les formes, les sites et les issues varient selon les formations sociales où celles-ci se déroulent si et quand elles peuvent se dérouler. En ce sens la formule que Bruno Etienne affectionne «comment parler de la religion des autres ?»,) formule si moderne et si caractéristique du doute d'un monde désenchanté où l'ordre du sens n'est plus considéré comme donné, quoique les gens «pensent», mais construit par les hommes historiques et ce qui les «détermine» (leur biologie, leur culture, leur psychisme, leurs positions et leurs intérêts «sociaux», etc.), pourrait être contractée en «comment parler (...) des autres» ) sans les faire taire et en tenant compte d'abord de ce qu'ils disent d'eux-mêmes sans pour autant tenir pour seule vraie cette présentation de soi au nom de ce que Gellner a nommé une «excessive charité anthropologique» (1); comment oser leur proposer une interprétation et une explication des processus où ils sont engagés quand ces interprétations sont toujours contestables et révisables (parce qu'elles-mêmes «déterminées» (2)), et quand elles ne servent à rien directement sinon à être utilisées dans le monde social et politique pour classer, évaluer et... stigmatiser ?

(1) GELLNER (E.), "Concepts and Society" in *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1973, pp. 18-46.

(2) J'emploie ici «détermination» au sens de processus de multicausalité permettant des explications probabilistes sur la base d'hypothèses provisoires et non au sens d'éclaircissement totale d'un mécanisme mono-causal. D'ailleurs la détermination totale («Il dit cela parce qu'il ne peut dire que cela et pour telle unique raison») n'a pas grand chose à voir avec la valeur de vérité de ce qu'on dit. Le problème ne se pose que si on dit ou fait quelque chose qu'on aurait pu ne pas faire ou dire ce qui ouvre le champ à des raisons possibles donc à l'incertitude sur la validité de l'explication présentée. Inutile d'ajouter que la réfutabilité des propositions scientifiques se fonde aussi et d'abord, sur la logique du processus scientifique même. La «socio-logique» de ce processus (la détermination sociale des interprétations et explications scientifiques) a simplement été privilégiée au texte pour rappeler aux chercheurs qu'ils n'échappent pas au sort commun (ce que chacun sait même si nous faisons tous nos efforts pour l'oublier... une fois encore comme tout le monde) et que cela n'invalide pas pour autant leur travail pour peu qu'il soit sérieusement fait.

Peu importent les réponses que les épistémologies apportent à cette question : la mienne propre serait que l'absence de communion existentielle avec ceux qu'on étudie ne rend pas le chercheur agnostique «sourd» ni «aveugle» et ne le prive pas du droit d'utiliser des protocoles d'enquêtes; que l'objectivation n'est pas logiquement la stigmatisation, et que les rapports de pouvoir sont à la vie sociale ce que les microbes sont à l'atmosphère. Supprimer les uns revient à supprimer l'autre. En revanche respirer n'est pas tout à fait identique à empoisonner une atmosphère et si le chercheur porteur de germes doit veiller à une certaine hygiène dans ses rapports de pouvoir (ou avec certains pouvoirs), ceci n'autorise pas pour autant les observés (musulmans en l'espèce) à considérer le chercheur comme quelqu'un qui les «empoisonne», du seul fait qu'il est chercheur. En fait l'important est ailleurs : l'objet «Islam, Etat et Société : l'expérience française» (puisque tel est le titre général de cette livraison) révèle seulement les difficultés générales des sciences sociales à se situer dans un contexte polémique particulièrement chaud (imaginons la sérénité qui présiderait aux débats sur «les messes noires, la monarchie et la société : l'expérience de l'Anjou au XV<sup>e</sup> siècle») mais, précisément pour cette raison, les chercheurs ont à faire preuve de sophistication intellectuelle et de sagesse pratique mais sûrement pas à adopter cette étrange attitude faite à la fois de contrition, d'arrogance, de militantisme camouflé, de plus ou moins bonne foi, en argument scientifique, de mise en accusation et d'auto-accusation qui trahit, par son apparente modestie même, l'absence profonde d'humilité de la science devant ses «objets», comme si chercher à repérer un problème de recherche et à comprendre un objet revenait de ce fait même à peser de façon décisive sur le dénouement d'un problème social.

Devant un objet chaud, non encore construit, et dont la construction même est objet de conflits, tout le monde prend la parole, et pas seulement les chercheurs académiques sérieux mais aussi bien, et d'abord, S.M. le Roi du Maroc, un Premier Ministre français, un «Grand Sociologue Grand Intellectuel», un Cardinal Archevêque de Paris, un Recteur de Mosquée ancien ministre algérien, un «spécialiste» de réparations-SOS chaque fois que le moteur antiraciste tombe en panne, chacun paradant et marquant son territoire pour contribuer à donner forme aux griefs et conflits se frayant la voie démocratiquement dans le peuple ordinaire. Le chercheur est dès lors doublement perturbé, par l'objet lui-même et par sa propre participation, inévitable malgré qu'il puisse (quelquefois) en avoir, aux «bruits» émis pour nommer cet objet. Il ne peut imposer un «silence dans les rangs» de cet ensemble si rebelle où, pour de très bonnes raisons sociologiques (3), la lutte idéologique

(3) Je ne dis rien de plus que ce que les sciences sociales disent depuis longtemps, à savoir que le sens est socialement construit. Il faudrait ajouter que le combat pour la construction sociale du sens ne peut pas lui-même être clair et logique, car cela supposerait que le combat est déjà achevé au moment où il se déroule. Pour cette raison, il y a toujours une absence délibérée de clarté en politique comme aime à le rappeler F.G. Bailey, (*Les règles du jeu politique*, Paris, PUF, 1971, p. 127). Pourquoi faudrait-il en conclure que de ce fait il découle que les Chittes, étant «d'autres» posent un problème que les supporters d'un club de football étant «nous» ne posent pas ? ce qui est tout simplement une illusion. Pourquoi faudrait-il prescrire qu'on ne peut parler des autres que si l'on devient «eux» ou à défaut si l'on adopte la vision que les gourous spécifiques nous

n'a à peu près rien à voir avec un échange réglé d'arguments logiques et vérifiables à l'intérieur d'un cadre argumentatif commun puisque l'objet de la lutte n'est pas seulement, comme le répète à l'envie la science politique, la « mise sur agenda » mais l'imposition de ce cadre argumentatif lui-même. Il pourrait – et devrait selon moi – prendre cette lutte pour objet, l'étudier avec ses moyens propres qu'il tient des sciences sociales ordinaires, interprétatives, explicatives ou stratégiques, émettre sur ces processus essentiellement plurivoques des hypothèses tentatives dans un langage univoque, non entaché par le besoin militant d'imposer ou de se rallier à un ordre social juste ou légitime mais seulement motivé par le besoin cognitif de nommer proprement des phénomènes et de les transformer en propositions explicatives. Bien entendu le sociologue se heurte au fait « wittgensteinien » (ou aussi bien « foucauldien » en l'espèce) que « les limites de mon langage (ici le langage scientifique) sont les limites de mon monde ». Mais pour citer Clifford Geertz, pourtant peu adepte de la science explicative (4), « cela n'implique pas que la portée de notre esprit, de ce que nous pouvons dire, penser, apprécier et juger est emprisonnée dans les limites de notre société, notre pays, notre classe ou notre époque mais que la portée de notre esprit, l'étendue des signes que nous pouvons de quelque manière interpréter, est ce qui définit l'espace intellectuel, émotionnel et moral à l'intérieur duquel nous vivons. Plus nous l'agrandissons en essayant de comprendre ce que font les gens qui voient la terre plate, ou le Révérend Jim Jones (ou les Iks ou les Van-

---

transmettent pour échapper à notre ethnocentrisme ? Ce qui est tout bonnement une démission. Porter une attention sympathique et soigneusement informée à un objet revient à mettre de meilleures lunettes, non à perdre la tête puisque précisément ma tête est « faite » par la distance qui me sépare des autres («...the gap between me and those who think differently than I – which is to say everyone, and not simply those segregated by differences in generations, sex, nationality, sect, and even race – (...) define the real boundaries of the self». DANTO Arthur, «Mind as Feeling; Form as Presence; Langer as Philosopher», *Journal of Philosophy* 1984, pp. 641-647, souligné par nous).

(4) GEERTZ (C.), «The Uses of Diversity», *Michigan Quarterly Review Winter* 1986, pp. 105-123, citation p. 113. J'ajouterais que l'interprétation est ici un élément indispensable à l'explication (selon le mode weberien de «l'explication compréhensive») non son substitut. Il faut admettre que l'application rigoureuse de l'explication en sciences de l'homme expose à de réelles difficultés : si «expliquer» consiste à insérer un système de relations préalablement découpé «dans un système plus vaste dont dépend éventuellement sa genèse, sa stabilité et son déclin sans qu'il faille du reste que le temps soit nécessairement thématise comme facteur causal dans ces rapports de l'être au non-être» (GRANGER G.G. *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988, pp. 117-118), le problème pour les sciences de l'homme est que leur donné empirique n'est pas le simple produit d'une expérience perceptive (comme dans les sciences logico-formelles et expérimentales) mais d'une expérience «symbolique», «expérience d'une réalité signifiante que les formes de la perception sensible sont impuissantes à fixer». D'où «la difficulté même d'y constituer un donné, de produire de façon efficace» cette expérience (GRANGER, *op. cit.*, p. 134). A propos de l'échec (selon lui) des *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss, Granger écrit : «...le découpage même du vécu mythologique en éléments structuraux n'est jamais vraiment examiné en tant que problème. La diversité des médias que sont les différents idiomes servant à véhiculer ces mythes n'est à aucun moment prise en compte. Est-il possible, cependant, de construire des modèles «sémiotiques» sans mettre en question le mode d'expression naturel qui fournit le matériau dont ils seront abstraits ?» (*Ibid.*, p. 138). C'est probablement pour ce genre de raisons que Clifford Geertz, dans sa recherche de «la découverte des forces qui font exister ces formes (religieuses) les changent ou les détruisent» (*Islam Observed : Religious Developments in Morocco and Indonesia*. New Haven-Yale University Press, 1968, p. 96) préfère procéder par association plutôt que par causation, ainsi que Leonard Binder l'a relevé (*Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*. Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. 98).

dales), à quoi ressemble le fait d'être «eux», plus nous sommes au clair sur ce que nous sommes...».

Cet effort sera certes toujours imparfait et lui-même récupéré dans le champ des luttes idéologiques et pratiques, non seulement par les autres mais par le chercheur lui-même en tant que «citoyen». Il n'en vaut pas moins la peine d'être tenté. La seule alternative à ce choix – dont je reconnais volontiers l'inconfort et l'inachèvement – est de jeter le bébé avec l'eau du bain et de s'installer de plain-pied dans le champ idéologique, au nom de la science sociale, si experte à poser les questions jamais (ou trop aisément) résolues : «D'où parlons-nous ?», «Comment est fabriqué notre discours ?», «Notre science n'est-elle pas une idéologie ?», etc.; ce qui mène à confondre critique sociale et critique scientifique, à adopter un langage lui-même équivoque (5), et à faire fi de tout ce que l'on sait déjà sur l'islam et l'Etat dans le monde musulman sous prétexte que c'est un argument en faveur de ceux qui stigmatisent les musulmans dans le monde impérialiste (6). Ce faisant on ne court aucun risque d'être «récupéré» puisqu'on a déjà choisi sa propre

(5) La critique du «seuil de tolérance» dont il est devenu la mode de dénoncer dédaigneusement la non-scientificité et de déplorer vertueusement la réapparition régulière (bien évidemment imputable au seul aveuglement raciste des méchants...) en est un exemple assez probant. Il est certain pour tout chercheur de bonne foi que 1) ce prétendu «seuil» ne se mesure jamais de la même manière (tout comme la température d'ébullition de l'eau d'ailleurs...), 2) qu'il suppose que les hommes sociaux concrets sont les uns par rapport aux autres comme des cellules provenant d'organismes mutuellement étrangers, voire exclusifs, ce qui est une métaphore commode pour exprimer de façon prétendument savante l'expérience existentielle de la difficile communication des «styles de vie» et des groupes sociaux, mais est simplement une anerie quand on en fait un paradigme scientifique, 3) qu'il est donc assez typiquement une «dérivation» parietienne, un système de justification – par lequel les individus camouflent leurs passions ou donnent une apparence de rationalité à des propositions ou des conduites qui n'en ont pas» (ARON (R.), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 410). Seulement on oublie d'adresser les mêmes critiques à d'autres prétendus «concepts» qui ont exactement les mêmes caractères mais une fonction opposée, par exemple «modernisation sauvage», «agression culturelle», voire «identité» ou «authenticité». S'ensuit-il pour autant qu'ils n'expriment que des phénomènes «idéologiques» qui disparaîtraient dès que les méchants auraient été exclus de la parole, les «vraies» causes élucidées, les «vraies» solutions apportées, etc. ? Quelle (vraie ou fausse) naïveté ! Cette critique du «seuil de tolérance» substitue seulement une «dérivation» à une autre. Analyser sérieusement dans différents contextes, les conditions d'apparition de processus émergent de la combinaison de structures sociales, d'interactions et de représentations culturelles, rechercher comment des griefs latents trouvent des répertoires qui les organisent et conduisent à la constitution de clivages sociaux est une tout autre entreprise... au terme de laquelle on trouverait (qui sait ?) une reformulation plus adéquate et moins dérivative de ce que recouvre «seuil de tolérance» (ou «agression culturelle» ou tout autre terme équivoque). Il y a une «guerre des mots» comme aime à le répéter Giovanni Sartori (*The Theory of Democracy Revisited*, Chatham. N.J. Chatham House Pub. 1987, p. 479 ss.). Est-ce une raison pour remplacer un mot équivoque par un autre qui l'est tout autant, pour volatilisier un phénomène à analyser en le réduisant à sa dérivation ?

(6) La répétition paresseuse de la vulgate de l'*Orientalisme* d'Edward Saïd (qui, comme tout livre-étendard est moins lu qu'évoqué-invoqué au mépris des discussions sérieuses auxquelles il a donné lieu après sa parution en 1978) remplit précisément cette fonction polémique. Elle n'aide jamais à faire avancer la question qui nous occupe dans cette livraison. Même un auteur aussi favorable aux critiques de l'orientalisme que Bryan Turner note la difficulté que ceux-ci rencontrent pour parler de «l'Orient réel», de ce qui se passe phénoménalement dans les régions désignées sous ce label (TURNER (B.), «From Orientalism to Global Sociology», *Sociology*, 23-4 November 1989, pp. 629-638. Notamment pp. 634-635). Comme Leonard Binder l'a justement observé, «si Saïd avait écrit quelque chose sur l'islam, il n'aurait rien pu écrire sur l'orientalisme» (*op. cit.*, p. 121)... et probablement vice versa et ceci pour une raison logique révélée par Hayek (cf. *infra*, note 7 in fine)

récupération : cela s'appelle «choisir son camp», non pas comme citoyen, ce qui est parfaitement légitime, mais comme savant, ce qui serait aussi légitime si ce choix était fait sur la base de la recherche de la vérité (7) mais l'est beaucoup moins quand il est opéré pour rechercher une meilleure mobilisation au service d'une conception de la lutte sociale. Dire, comme je l'ai entendu dans la bouche d'universitaires ailleurs que dans ce colloque, «ma conception de l'immigration et de son statut est reliée à la nécessaire activation autour de la citoyenneté de luttes sociales qui ne peuvent plus être menées par la mobilisation de la classe ouvrière» ne s'appuie pas seulement sur une conception de la «politique comme guerre» qui n'est valable que d'un point de vue de militant-militaire mais reste fort controversée scientifiquement (8); c'est aussi user d'une figure de style du même type que l'aphorisme

Ceci n'enlève rien au mérite de Saïd, d'avoir rappelé (il n'est pas le seul) que la vision occidentale de l'Orient fait partie dans le monde moderne d'un processus de domination-classement. Mais la logique de sa polémique (et peut-être le fait qu'il n'autonomise pas assez les sciences sociales au sein de la production culturelle globale) l'amènent à ignorer le problème pourtant impliqué par sa charge : quelles sont les conditions de possibilité au sein du monde musulman contemporain d'une sociologie de la religion faite par des musulmans et objectivant l'Islam publiquement (voir l'essai d'AJMEDI (Akbar S.), *Discovering Islam. Making Sense of Muslim History and Society*. Londres, Routledge et Kegan Paul, 1988, et à l'opposé le livre très critique d'un non-musulman THIB (Bassam), *The Crisis of Modern Islam. A Pre-Industrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Salt Lake City. University of Utah Press, 1988).

(7) La vérité est devenue un mot tellement flou et porteur de tant de dérivations que certains préfèrent y renoncer purement et simplement : dans leur exposé oral F. Dassetto et A. Bastenier notent que face à la demande de connaissance sur l'Islam en Europe, les scientifiques «réifient» l'Islam en oubliant que le discours scientifique est avant tout interprétatif et non porteur de vérité. On retrouve ici le choix épistémologique signalé note 4 ci-dessus face aux difficultés de l'explication. Si «vérité» doit être ici interprétée dans un cadre scientiste (Cf. *infra* note 10) je me sentirais assez d'accord. Une vérité disant tout sur tout et excluant tout contre-dit en tout domaine d'expérience est, pour l'habitant du monde sublunaire, un délire. C'est en ce sens que la Vérité ne se dit pas, tout au plus se vit-elle sans pouvoir jamais s'imposer de l'extérieur. Mais «vérité» a en science un sens beaucoup plus «modeste» si l'on suit la logique de Tarski : «Dans tous les cas, la vérité d'un énoncé factuel élémentaire dépend d'un découpage du vécu effectué dans des conditions telles qu'un consensus puisse s'établir sur de tels constats de présence et d'absence. Conditions qui permettent à la fois l'établissement d'un système symbolique – éventuellement formalisé en un calcul – et l'élaboration d'un appareil de contrôle des constats originaires». Ce «canevas informationnel» est «libre en principe dans sa forme, mais nullement arbitraire dans les résultats qu'il fournit. Ainsi la vérité «factuelle» même se trouve-t-elle subordonnée à la projection d'un cadre de pensée, projection toujours révisable et susceptible de progrès... et qui joue, à chaque étape constituée d'une science, le rôle de délimitation transcendentale, quoique provisoire, de l'objet» (GRANGER G.G., *op. cit.*, pp. 257-258, souligné par nous). Granger ajoute en note que les conditions d'un tel consensus en sciences humaines sont difficiles à atteindre tant que n'est pas assurée l'élimination des «embrayeurs» du système symbolique, c'est-à-dire ce qui permet «à une proposition de s'auto-désigner en tant qu'elle est effectivement énoncée». L'embrayeur renvoie à la fois à un objet du monde et à son expression : par exemple «la proposition ici exprimée (entre ces guillemets) n'est pas vraie». L'élimination de ce type d'embrayeur «pose des problèmes encore incomplètement résolus» dit modestement Granger. Raison de plus pour ne pas se complaire dans les impasses où nous entrainerait le fait de les placer complaisamment au centre du langage scientifique lui-même : par exemple «ce que je dis sur l'Islam est déterminé par la demande sociale», assertion faussement humble, en réalité arrogante et contradictoire, car «si nous savons comment notre connaissance présente est conditionnée et déterminée, ce ne serait plus notre connaissance présente. Affirmer que nous pouvons expliquer notre propre connaissance est affirmer que nous connaissons plus que ce que nous connaissons, proposition qui est un non-sens dans la stricte acception du terme» (HAYEK F.A., *The Counter Revolution of Science : Studies on the Abuse of Reason*. Glencoe-Free Press, 1952, p. 89).

(8) Sur l'opposition politique-comme-guerre, politique orientée vers la paix («War like view of politics, peace-oriented legalitarian view of politics»), cf. récemment SARTORI (G.), *op. cit.*, p. 41-44.

prêté à Durkheim par Raymond Aron «entre Dieu et la société il faut choisir» (9) («entre les luttes sociales et la connaissance il faut choisir»). A trop vouloir choisir son camp et refuser le rapport à la vérité au motif apparemment sympathique de ne pas réifier le monde (et en particulier les «dominés») ni fétichiser la science (qui serait toujours soumise à la demande et aux catégories des dominants), on risque fort de fétichiser la politique comme guerre et de réifier ce qu'on a qualifié d'ennemi.

Ni les chercheurs ni les fidèles ne savent l'histoire qu'ils font, pour paraphraser Marx. Dans une présentation légèrement différente, l'histoire qu'ils disent n'est pas celle qu'ils font, mais tous ont besoin de la dire pour la faire. Il s'ensuit que ce qu'ils disent a une égale dignité (ce que les scientifiques (10) tendent à nier tout autant que les contempteurs de la «science stérile» et du «savoir pervers») mais nullement le même statut. Les savants n'ont aucun devoir de se faire apologistes ou propagandistes, même des causes auxquelles ils sont le plus attachés comme citoyens ou comme croyants.

## II

S'il est difficile de parler de la religion «des autres», il l'est tout autant de parler de la religion «tout court». Pour le politologue, l'objet empirique n'est jamais aussi abstrait : il s'agit plutôt d'attitudes, de pratiques, d'élaborations (plus ou moins) doctrinales et savantes, historiquement et socialement situées. A l'étape suivante, on tiendra la religion pour un label «assigné» à un (ou plusieurs) groupe(s), ou mieux, considéré comme partie du processus de constitution d'un groupe. L'assignation pourra être opérée soit «de l'extérieur» par les autres, chercheurs, politiciens, policiers ou hommes ordinaires, soit «de l'intérieur» par les indigènes ou les entrepreneurs culturels désignés ou auto désignés pour parler en leur nom et ainsi les désigner. Enfin, dans une troisième étape, on s'interrogera gravement sur les rapports entre ces labels religieux et les attitudes politiques, on cherchera où, quand, comment et pourquoi ces labels sont mobilisateurs, s'ils sont des labels de légitimation ou de contestation du «pouvoir», et de quel type de «pouvoir» et de quelle zone d'application de ce «pouvoir», si des cor-

(9) *Op. cit.*, p. 410. Si Durkheim voulait dire «dans la discipline sociologique il faut choisir la société contre Dieu», sa formule est tautologique, car pour le sociologue il ne peut y avoir que des représentations sociales de Dieu, seule la société pouvant être l'objet de connaissance scientifique. S'il voulait dire «l'existence de la société rend l'existence de Dieu absurde» il émettait une proposition «scientiste», de type religieux, donc sans pertinence pour la démarche scientifique.

(10) Le scientisme est caractérisé avec concision par Granger : 1) «La connaissance scientifique, non pas seulement dans son projet mais sous sa forme et dans ses techniques actuelles est un absolu» (Granger laisse entendre que le projet scientifique peut être un absolu, ce qui me laisse incertain. Si cela veut dire que la visée scientifique est en droit souveraine dans son ordre et ne saurait être oblitérée par rien, je me sens d'accord mais cela vaut aussi bien pour les techniques actuelles. Je le serais beaucoup moins si cela voulait dire que le projet scientifique est le but absolu de l'existence humaine). 2) «Tout problème est réductible à un problème scientifique». Granger commente de façon particulièrement heureuse : «Deux thèmes qui se développent en un culte de la science comme aspect vécu de la civilisation et en une fermeture agressive à toute autre forme de saisie de l'expérience humaine» (*op. cit.*, p. 272, note 23).

relations sont observables entre des actes rituels spécifiques et des liens sociaux séculiers, etc.

Fort bien. L'ennui est que tout comme «l'objet islam» (11), «l'objet religion» doit être élaboré, au delà de ses «formes élémentaires» ou à l'inverse de sa «délocalisation», si l'on ne veut pas le volatiliser en ensembles tels qu'«utopies», «entrepreneurs culturels», «communautés», «rites», «dogmes», etc. Cela peut être suffisant si l'on cherche seulement à caractériser différents groupes à l'intérieur d'une même religion, à la comparer aux «religions séculières», enfin à traiter la question de cours bien connue «religion et politique» ou plus empiriquement «les formes et les contenus religieux de la mobilisation politique». Peut-être après tout sont-ce les seules questions qu'il est légitime de poser (et l'on y reviendra ci-dessous en III). Mais une question qui n'est plus guère à la mode chez les politologues devrait quand même être évoquée : quels sont les systèmes de sens incorporés dans les symboles de ce qui fait qu'une religion est religion ? Nous sommes spontanément plus à l'aise avec la question subséquente : quelles relations entretiennent ces systèmes avec les processus sociaux et psychologiques ? Et nous ne cherchons plus tellement à comprendre comment il se fait que «certaines notions religieuses», aussi implicites soient-elles, de ce qui est réellement réel «induisent chez les hommes certaines dispositions, colorent leur sens du raisonnable, du pratique, de l'humain et du moral» (12). Curieusement, cette question, si l'on en croit Geertz, est négligée dans les recherches anthropologiques, et, de fait, on serait bien en peine, dans l'abondante littérature sur l'islam en France, de citer plus de quelques travaux qui en traitent, comme si la longue tradition savante des grands orientalistes (Massignon, Gardet, Arnaldez, parmi bien d'autres) venait s'échouer sur la rive sud de la France pour ne plus guère être représentée que par le presque seul Arkoun ? (13). Ceci a probablement à voir avec l'appauvrissement des productions musulmanes elles-mêmes, mais aussi avec une tendance des sciences sociales à se rabattre, au moins dans notre domaine, sur le sociologique et le politique.

Quelles qu'en soient les raisons, ce relatif abandon de la question de la religion peut rendre paradoxalement plus malaisé le traitement de la sociologie des religions : on en fait un fourre-tout, ou, au mieux, dans la version savante, un ensemble limité de types généraux. C'est oublier que la religion en général n'est perceptible qu'à travers des religions particulières. Si l'on peut concevoir la perspective religieuse comme une manière spécifique d'interpréter l'expérience, l'on ne peut percevoir que des perspectives religieuses

(11) Sur ce point, dans les débats anthropologiques des dernières années, voir ASAD (T.), *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington (D.C.) Center for Contemporary Arab Studies (Georgetown University), 1986. Et ZEN (A.H.), «Beyond Ideology and Theology : The Search for the Anthropology of Islam», *Annual Review of Anthropology* VI, 1977. GILSENAN (M.), *Recognising Islam*. Londres, Croom Helm, 1982. Sur l'étude des discours musulmans, voir ROFF (W.R.) ed., *Islam and the Political Economy of Muslim Discourse*. Berkeley, University of California Press, 1977.

(12) GEERTZ (C.), «Religion as a Cultural System» in *The Interpretation of Cultures*. New-York, Basic Books, 1973, pp. 87-125. Citation p. 124.

(13) Le présent texte n'étant nullement un «survey» exhaustif et encore moins un catalogue de bons et de mauvais points que je n'ai aucune compétence pour décerner, je me borne à enregistrer une impression sur les questions plus ou moins visibles dans un ensemble.



induisant différents modes d'interprétation. Mais la conséquence qu'il convient d'en tirer est que de même qu'on ne peut percevoir des islamés comme leurs historicités propres («locales», «supra nationales», «transnationales», «nationales», «régionales», etc.) qu'à la condition de concevoir un islam, on ne peut percevoir les religions qu'en concevant un objet-religion. Parler d'un retour général «du religieux» n'a pas plus de sens que d'un retour «de l'islam» (14). Faute d'élaborer ce de quoi on parle, on ne distingue plus rien et l'on peut soutenir, selon ses goûts et les personnes avec qui on dîne en ville, que les jeunes beurs sont beaucoup moins musulmans que «jeunes» et que le code musulman n'a aucun sens pour eux ou que les «idéologies religieuses» recouvriraient la France comme, paraît-il, elles recouvrent le monde musulman. Et ce ne sont pas les enquêtes d'opinion qui nous aideront, malgré leur nécessité à d'autres égards, puisque, reflétant un réel divers et multiple, elles appellent un effort d'élaboration et d'interprétation qu'elles permettent de mener mais ne remplacent pas.

Les enquêtes sur les religions «traditionnelles» dans une Europe sécularisée ne nous aident pas beaucoup plus à comprendre en quoi consiste aujourd'hui le religieux chrétien comme fait social : il fait pourtant partie, tout comme les idéologies et cultures séculières, de l'environnement qui pénètre les banlieues de l'islam. Thomas Luckmann a relevé il y a plus de vingt ans que la forme sociale de religion qui a émergé dans les sociétés industrielles est caractérisée par l'accessibilité directe d'un assortiment de représentations religieuses à des consommateurs potentiels. La médiation avec un cosmos sacré ne s'opère plus par un ensemble spécialisé d'institutions religieuses ni par d'autres institutions publiques primaires. L'accessibilité directe d'un ensemble de thèmes religieux fait aujourd'hui de la religion un phénomène de la «sphère privée» où les biens de salut sont choisis sur la base des préférences du consommateur déterminées par la biographie sociale de ce dernier. La religion moderne devient affaire d'opinion légitimant les priorités effectivement déterminées de la vie «privée» (15). Une telle interprétation, qui explique aussi, par accident, les tendances de la recherche moderne à ramener la religion à la légitimation (ou la symbolisation) d'intérêts sociaux, permet du moins de poser une question : est-ce que les ex-

(14) Les débats qui ont agité la France de la fin 1989 sur «l'affaire du voile» devenue «l'affaire du foulard islamique» témoignent du désordre intellectuel auquel toute politisation ne manque pas de donner lieu, et tout à fait normalement puisque l'enjeu en est la constitution d'un cadre d'intelligence hégémonique. On y a vu par exemple 1) invoquer la laïcité de l'État pour interdire une pratique (le port d'un voile dans la salle de classe d'une école publique) que la laïcité n'interdit pas en général, comme l'a rappelé le Conseil d'État, 2) invoquer un retour du social contre l'étatisme de la «forteresse France», retour manifesté à la fois par la publicisation du religieux et de la sexualité, 3) et bien entendu qualifier d'intolérante et de raciste l'attitude du directeur de l'école publique, notamment dans des milieux pour qui le fait de ne pas porter le voile est pour une musulmane une provocation...intolérable. Les questions de savoir ce que signifie pour un frère aîné le fait de dire «ce n'est pas moi qui impose le voile, c'est la religion de Dieu», dans quel(s) site(s) ces manifestations se plaçaient et prenaient des sens différents, si vouloir mettre un voile (ou en accepter l'imposition) est du même ordre que vouloir mettre une croix ou une minijupe ou l'insigne d'une bande de quartier, n'ont guère été abordées.

(15) LUCKMANN (T.), *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New-York, Macmillan, 1967, pp. 103 et 105.

pressions religieuses musulmanes s'opposent à cette religion moderne (comme leurs clercs spécialisés ont tendance à l'affirmer hautement) ou est-ce qu'elles en participent, et comment ? L'ennui est peut-être que la conceptualisation sociale de l'objet religion qui la fonde («la transcendance de la nature biologique par l'organisme humain... fondée sur la relation fonctionnelle du Moi et de la société») (16) est si large qu'elle rend difficile la réponse à cette question que, pourtant, elle contribue à poser : comment rendre compte de façon spécifique des différentes formes objectives et institutionnelles de la religion dans la société (17) ? Pour capturer la religion à la fois sous sa forme élémentaire et dans ses multiples «lieux», Luckmann en fait une «vue du monde» (ou plutôt une exigence fonctionnelle commandant la construction de celle-ci) en relation dialectique avec la structure sociale (18). *Toute* vue du monde ou une vue du monde dotée de caractères spécifiques ? Et que signifie au juste l'idée que la religion est un universel humain ? (19).

On ne peut ici conclure une aussi énorme querelle. Comme toute vue du monde (et peut-être la vue scientifique elle-même), la vue religieuse est une perspective interprétant l'expérience et construisant les conditions de sa propre validation : «La vue du monde est croyable parce que l'ethos qui en est issu est perçu comme légitime (autoritative); l'ethos est justifiable parce que la vue du monde sur laquelle il repose est tenue pour vraie» (20).

(16) *Op. cit.*, p. 49.

(17) Luckmann «plaide coupable» à cet égard, mais maintient que sa conception n'en représente pas moins un premier pas nécessaire à toute sociologie de la religion. *Ibid.*

(18) *Op. cit.*, pp. 54 et 55. La référence à la relation dialectique tend à s'opposer à la vision de la structure sociale comme une objectivation directe («*straight forward*») de la vue du monde.

(19) Clifford Geertz observe que cette généralisation contient une confusion entre une proposition probablement vraie (bien qu'improbable sur la base des preuves disponibles), à savoir qu'il n'existe pas de société humaine où manqueraient les modèles culturels que nous pouvons appeler religieux, et une autre sûrement fautive à savoir que tous les hommes dans toutes les sociétés sont religieux (à moins de prendre au sérieux la réduction du religieux à tout ce qui est poursuivi avec passion : «il a la religion du golf, ou de la planche à voile», comme si de ce fait même le golf devenait symbolique d'une vérité transcendante...). Mais cela suppose que l'on ne confonde pas «l'homme religieux» et l'homme culturel travaillé par le besoin du sens. («Religion as a cultural system», *op. cit.*, pp. 108-109, note). C'est pourquoi il est aussi peu logique de déclarer que toute éthique a une base religieuse que de tenir tout système de valeurs ou d'idées (le libéralisme, la théorie démocratique) comme une religion, surtout quand on veut la condamner au profit d'un autre système d'idées, y compris religieux. Cela n'empêche pas ces idées ou ces éthiques d'être éventuellement fétichisées et idolâtrées, mais c'est un problème logiquement et sociologiquement différent. Remarquons au passage le jeu des termes : quand une religion devient [ou est considérée dans une de ses versions comme] un système doctrinal clos au service d'un pouvoir qui l'accapare, on dira, comme Ali Merad, qu'elle est «idéologisée» («L'idéologisation de l'Islam dans le monde musulman contemporain» in GELLNER (E.), VATN (J.C.) dir. *Islam et politique au Maghreb*. Paris, CNRS, 1981, pp. 151-167); quand une idéologie (ou un système d'idées) est présentée comme la seule bonne, les autres devant être exclues du débat, elle devient «religion séculière» pour Raymond Aron.

(20) GEERTZ (C.), *Islam observed*, *op. cit.*, p. 97. Alastair Mac Intyre observe : «Nous désignons l'état du monde comme illustrant une doctrine, jamais comme une preuve de celle-ci... Nous justifions une croyance religieuse générale en nous référant à l'autorité. Nous acceptons l'autorité parce que nous la découvrons à quelque point du monde auquel nous adressons notre adoration, auquel nous reconnaissons la seigneurie de quelque chose qui n'est pas nous-mêmes. Nous n'adorons pas l'autorité mais nous acceptons l'autorité comme définissant l'adorable. Ainsi, quelqu'un peut découvrir la possibilité d'adoration dans la vie des Églises réformées et accepter la Bible comme légitime («*authoritative*»)» («The Logical Status of Religious Belief» in Mac Intyre A. ed., *Metaphysical Beliefs*. Londres, 1957, pp. 167-211, citée par GEERTZ C. «Religion as a cultural system», *op. cit.*, pp. 109-110).

Mais elle incorpore une spécificité : l'adoration, bien notée par Mac Intyre, de quelque chose de non connaissable parce qu'Autre (21), en même temps que la certitude contradictoire que cet Autre que l'on ne peut pas comprendre (au sens de circonscrire et d'objectiver) est cependant manifesté dans des «vérités» prétendues meilleures que d'autres, créatrices d'orthodoxie. De la contingence, la religion fait de l'Absolu, et de l'Absolu, elle fait, plus souvent qu'à son tour, une doctrine (ou un ensemble de rites et de pratiques) susceptible de séparer de façon incontestable le croyant de l'infidèle (sinon le sauvé du condamné). Une religion peut être un ingrédient puissant d'une idéologie politique justement parce que sa fonction manifeste n'est pas au départ politique, elle délivre non des biens de pouvoir mais des biens de salut, elle répond d'abord aux besoins d'ordre cosmique et non d'ordre social, aux besoins de sens et surtout celui d'échapper à (ou d'accepter) la déréliction, la mort et l'injustice, avant les besoins matériels nés de la rareté et du mode de production et d'allocation des ressources. C'est son aspect «socialement gratuit» aux yeux du croyant (puisqu'il le croyant craint l'enfer ailleurs que dans ce monde social) qui la rend, ou peut la rendre, socialement efficace (22). L'on ne peut clamer sans argumentation un slogan aussi creux que «l'islam est la solution» que parce que l'islam n'est pas perçu comme ayant été fabriqué par des hommes pour apporter des solutions à leurs problèmes d'organisation sociale.

La définition la plus articulée de la religion comme système culturel a été présentée par Clifford Geertz sous la forme suivante : c'est I) un système de symboles qui agit pour II) établir chez les hommes des dispositions

(21) Il n'est nullement besoin que cet Autre soit personnalisé ou unifié. (À l'extrême, on peut cependant s'interroger sur la «religion» du confucianisme). L'important est qu'il ne peut être construit par la conscience des hommes comme le produit des arrangements sociaux, donc de leur conscience, ce qui avait été bien perçu par Feuerbach et Marx, puisque pour eux la démonstration intellectuelle (selon le premier), l'évolution des rapports de production et de leurs représentations (selon le second) feraient disparaître la religion.

(22) Toute disposition, ou mieux toute humeur (*mood*), est en un sens socialement gratuite selon Geertz («Religion as a Cultural System», *op. cit.*, p. 97). «Les motifs ont un caractère directionnel, ils décrivent un certain parcours général, gravitent vers certaines fins, en général temporelles. Mais les humeurs varient seulement en intensité : elles ne vont nulle part. Elles jaillissent de certaines circonstances mais ne répondent à aucun but». À cet égard, l'humeur religieuse n'est pas spécifique. Sa spécificité est que son jaillissement n'est pas [perçu comme] produit par des circonstances sociales, psychologiques, biologiques ou philosophiques, sous peine de cesser de fonctionner comme humeur religieuse. D'où la difficulté logique de l'apologétique pascalienne : elle se fonde sur le rejet de la démonstration raisonnable, sur l'affirmation de l'agnosticisme philosophique (ou d'une théorie sceptique de la connaissance) et se rabat soit sur un pari logiquement intenable (puisque prétendant fonder sur le calcul rationnel ce qui ne peut être fondé en raison), soit sur l'évidence historique de l'exégèse biblique (accessible seulement à celui qui a déjà reçu l'illumination de la foi, donc qui n'a pas besoin d'apologétique) (Cf. KAPLAN F., «L'agnosticisme philosophique de Pascal» in VIEILLARD-BARON J.L., KAPLAN F. dir., *Philosophie de la religion*. Paris, Cerf, 1989, pp. 423-435). Inversement, l'apologétique renanienne qui fonde la religion («aspiration à l'idéal») sur le devoir de produire la science parfaite et par conséquent Dieu lui-même, à la fois nécessaire, éternel et produit par l'humanité, devoir né de l'aspiration au sacrifice et au dépassement, rend la religion socialement nécessaire et du même coup peu attrayante comme religion (Sur Renan, voir KAPLAN F. «La religion de la science : Renan» in *Philosophie de la religion*, *op. cit.*, pp. 129-147). Bien entendu, le sociologue en tant que tel n'est intéressé à ces débats que pour mieux identifier la religion comme système culturel observable (et donc toujours produit en tant qu'objet pensé comme non produit).

et des motivations puissantes, durables et répandues dans différentes sphères de la vie (*pervasive*), III) en formulant des conceptions d'un ordre général de l'existence et IV) en revêtant ces conceptions d'une telle aura de réalité que V) les dispositions et motivations qu'elles induisent semblent les seules réalistes (23). On ne peut développer ici ces cinq éléments sans répéter dans son intégralité le texte de Geertz. Notons seulement que son auteur trouverait encore trop spécifiques les catégories d'adoration et d'adorable (24). Sa présentation n'en permet pas moins l'identification de la perspective religieuse par rapport aux perspectives du sens commun (la simple acceptation du monde comme ce qu'il semble être, et la motivation pragmatique d'agir sur lui dans notre intérêt pratique ou, si cela s'avère impossible de s'y ajuster (25)), scientifique (qui fait disparaître l'aspect donné du monde et l'intérêt pragmatique au bénéfice de l'observation désintéressée et de la construction de concepts formels) et esthétique (qui ignore l'expérience commune tout autant que l'explication pour s'absorber dans les apparences en elles-mêmes sans rapport codifié avec leur «réalité», leur signification et les croyances formelles qui s'y attachent). Les relations entre ces quatre perspectives, dans des situations spécifiées et convenablement identifiées, peuvent alors être étudiées non comme des essences mais comme des éléments des cultures entendues comme des structures de sens par lesquelles les hommes donnent forme à leur expérience (26). On cherchera alors les rapports de ces structures avec la politique entendue comme «l'une des arènes principales où ces structures se déploient publiquement» (27).

Ici le politologue, quelque peu perdu depuis quelques pages, retrouve ses marques. Pas complètement cependant puisque l'un des caractères de notre sujet («L'Islam en France») est que non seulement les structures de sens ne sont pas si structurées que cela mais que leur publicisation même est problématique : il y a à la fois occultation ou surdité de la part de l'opinion publique dominante, sélection par les élites politiques et administratives de ce qui convient à leurs répertoires propres, action stratégique de la part des

(23) «Religion as a Cultural System», *op. cit.*, p. 90 et *passim*.

(24) «Pas plus qu'il n'y a une seule sorte de motivation qu'on peut appeler piété il n'y a une seule sorte de disposition qu'on peut nommer adoration», *op. cit.*, p. 97. Ceci dit, le terme s'applique de manière particulièrement exacte à l'Islam où, comme le dit Hodgson, le Coran n'est ni un traité, ni une relation, mais un événement, en tant que manifestation d'un des attributs de Dieu, son Verbe à ce titre éternel et incréé, si bien qu'il n'est pas d'abord lu à fin d'information ni même d'inspiration, mais récité comme un acte d'adoration (Hodgson M., *The Venture of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, vol. I, p. 367). On mesure presque physiquement la difficulté épistémologique de parler en terme de «code religieux» (qui implique les notions de langage instrumental et de système d'idées) de quelque chose qui est perçu comme un acte sous forme de mots qui viennent d'ailleurs. Le récitant ne psalmodie pas des mots sur Dieu, il psalmodie Dieu lui-même.

(25) Cette notion est empruntée par Geertz à Alfred Schutz (*The Problem of Social Reality*, Vol. I de *Collected Papers*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962).

(26) GEERTZ (C.). «The Politics of Meaning» in *The Interpretation of Cultures*. *Op. cit.*, p. 312. Sur la poésie orale marocaine comme intermédiaire entre les impératifs divins du Coran et la rhétorique du sens commun, cf. GEERTZ (C.), «Art as a Cultural System», M.L.N., The Johns Hopkins University Press, 91, 1976, pp. 1473-1499. Il y a plusieurs centaines de milliers de Marocains en France. Y a-t-il aussi des poètes ou seulement des imams et des téléviseurs ?

(27) GEERTZ (C.), «The Politics of Meaning» in *The Interpretation of Cultures*. *Op. cit.*, p. 312.

groupes de musulmans sociologiques pour donner une présentation d'eux-mêmes à différents publics, faisant saillir ou au contraire minimisant tel ou tel aspect de leurs pratiques et de leurs expériences collectives (28). Dans un texte fondateur, Talcott Parsons a présenté comme une chose toute naturelle une idéologie comme «un système de croyances tenu en commun par les membres d'une collectivité, orienté vers l'interprétation évaluative de la collectivité, par l'interprétation de la nature empirique de celle-ci et de la situation dans laquelle elle est placée» (29). L'ennui est que les deux moyens d'auto-interprétation qui semblent s'emboîter tout naturellement («la nature empirique», la «situation») peuvent produire deux univers moraux-politiques différents, ce que Geertz avait observé pour le nationalisme (30) et qui est encore plus évident pour des groupes en situation post-nationale vivant sur le territoire de l'ancien colonisateur contre qui leur «nation» a affirmé sa souveraineté. Du coup la question devient celle de l'identification-constitution de la collectivité elle-même que Parsons tenait superbement pour acquise.

Et pourtant, la politique n'attend pas que les collectivités veuillent bien s'auto définir et se doter de structures de sens à déployer publiquement. La politique n'est pas à cet égard une vue du monde (si elle en est une) tout à fait comparable aux autres. Elle n'a pas à voir avec l'interprétation du monde mais avec la préservation (ou l'établissement ou le renversement) pratique d'un ordre social minimum dans un monde où cet ordre est toujours problématique parce que les hommes ne sont pas génétiquement construits pour former spontanément et automatiquement des communautés viables et bien ordonnées (31). C'est un moyen de lutte et de compromis pour la répartition des ressources dans un ensemble social concret sous le contrôle (toujours relatif) d'un ensemble d'appareils de coercition plus ou moins légitimes. C'est dans le politique que se joue l'accommodation entre les groupes et les intérêts, mais aussi entre les vues du monde (construites dans les groupes à partir des grandes perspectives religieuses, du sens commun et autres) que le politique contribue aussi à façonner. Or les musulmans sociologiques de France, d'Europe (et d'ailleurs) vivent dans une politique «moderne», sphère différenciée, autonome et «artificielle» au sens où elle n'est plus naturellement encadrée dans le sens commun et les préjugés tenus pour acquis, ni dans les canons philosophiques ou religieux (32), où son enjeu

(28) Plus que de longues démonstrations, je tiens pour exemplaire l'accueil à la fois médiatique, gêné et dans certains cas hostiles dans les milieux les plus divers réservé au livre de Gilles Kepel *Les banlieues de l'islam*, Paris, Le Seuil, 1987.

(29) PARSONS (T.), *The Social System*. Glencoe, (Ill.). The Free Press, 1951, p. 351.

(30) GEERTZ (C.), «After the Revolution : The Fate of Nationalism in the New States» in *The Interpretation of Cultures*, op. cit., p. 251.

(31) «L'homme est génétiquement un animal sous-programmé» dit drôlement Ernest Gellner (Préface à O'LEARY B., *The Asiatic Mode of Production*, Oxford, Blackwell, 1989, p. VII). Il n'est pas difficile de voir le développement des différentes vues du monde (ou perspectives) comme un autre «effet» de cette sous-programmation.

(32) GEERTZ (C.), «Ideology as a Cultural System» in *The Interpretation of Cultures*, op. cit., pp. 193-229, notamment pp. 218-219. Sur l'opposition conceptuelle «Société politique»-«Politie sociale», cf. ECKSTEIN (H.), «The Idea of Political Development. From Dignity to Efficiency», *World Politics* XXXIV - 4, 1982, juillet, pp. 451-486. Sur la pensée politique occidentale analysée dans cette perspective, cf. SKINNER (Q.), *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, «The State» in BALL T. et al, ed, *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge university Press, 1988.

est par conséquent non le rétablissement d'un ordre déjà donné mais sa construction par des compromis sociaux incertains mais provisoirement légitimes ou sa destruction révolutionnaire et/ou autoritaire. Il est possible comme l'a soutenu Geertz, que ce type de politique rende fonctionnellement nécessaire l'apparition de l'idéologie (nationaliste en tout premier lieu, mais aussi social-démocrate, républicaine, laïque, etc.) comme «système culturel» distinct, destiné à permettre une politique autonome en fournissant les concepts légitimes qui la rendent signifiante, mais il est également possible (et nullement contradictoire logiquement) que ces systèmes échouent à faire percevoir dans les pays arabes les normes politiques-étatiques comme pertinentes pour le fonctionnement quotidien de la société (33), ou voient s'épuiser dans les pays européens leur capacité à engendrer des dispositions civiques, ce qui favorise moins un retour vers la vie privée (34) qu'une «délocalisation» de la politique (35). Au carrefour de ces évolutions, les musulmans sociologiques d'Europe ont à fabriquer leurs cultures politiques avec les dispositions et humeurs éparses qui leur sont fournies par les différents systèmes culturels éclatés (et donc plus tellement «systématiques») qui les baignent.

### III

Il est maintenant permis d'aborder notre sujet par son entrée «politique», par les formes que la présence de «l'islam» en France confère au débat public, par l'influence qu'il peut avoir sur les demandes adressées aux pouvoirs publics, les répertoires d'action et de mobilisation politique qui peuvent s'affirmer, les types de politiques publiques qui vont s'inscrire sur l'agenda politique. Mais sous cette forme le problème est déjà mal posé. Non que les questions n'aient pas une réalité certaine dans le monde du sens commun, c'est-à-dire aussi notre monde. Mais, en supposant qu'il existe déjà un islam, une immigration ou toute autre force déjà constituée avant d'être politisée, ce genre d'approche peut nous faire oublier que c'est la politisation elle-même

(33) Cf. par ex., BUTTERWORTH (Ch.), «State and Authority in Arabic Political Thought» in SALAME (G.) ed., *The Foundations of the Arab State*, Londres, Croom Helm, 1987, pp. 91-111. En général MIDGAL (J.), *Strong Societies and Weak States*, Princeton, Princeton University Press, 1988. Pour les besoins de l'argument, il ne nous paraît pas nécessaire d'aller au-delà de la conception de Geertz sur l'idéologie comme système culturel adapté à la politique moderne et d'entrer dans la question de savoir si tout système de valeurs politiques doit être qualifié d'idéologie (Pro SELINGER M., *Ideology and Politics*, Londres, G. Allen et Unwin, 1976 – Contra SARTORI G., «Politics, Ideology and Belief Systems», *American Political Science Review*, 1969, juin. Pour une application de la controverse à l'Algérie des années 1960 et 1970, LECA J., VATIN J.C., *L'Algérie politique. Institutions et régimes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1975, pp. 236-250 : «Une note sur l'idéologie»).

(34) Cf. l'analyse nuancée et fine d'HIRSCHMAN (A.), *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard, 1983.

(35) J'ai hasardé quelques hypothèses dans «Réflexions sur la participation politique des citoyens en France» in MENY Y. dir., *Idéologies, partis politiques, groupes sociaux. Mélanges pour Georges Lavau*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1989.

qui constitue les forces sociales (36). En un sens celles-ci sont bien pré-existantes sous forme de «griefs» nés de la traduction des localisations sociales (la division du travail... et du chômage, les chances scolaires... et celles d'être délinquant, l'accès différentiel aux biens de logement et de consommation) dans les interactions du monde de la vie quotidienne (du «racisme ordinaire» aux «provocations» nées du contact des styles de vie et des catégories cognitives et évaluatives des «autres» qui s'y rattachent). Mais des griefs aux demandes puis à une mobilisation plus ou moins permanente articulée par un ou des discours, programme(s), voire idéologie(s), intervient toute une série de facteurs : politiques publiques et répertoires idéologiques français et maghrébins, offres politiques d'entrepreneurs de toutes sortes, expériences, mémoires (ou sentiments d'amnésie) historiques qui contribuent à refaçonner les systèmes culturels. Et pour cause : dans la mesure où ils sont évalués et introduits dans un schéma d'intelligibilité du monde ils sont eux-mêmes constitués par, et constitutifs de, systèmes culturels, ils ne sont pas un produit d'un changement social déjà-là, ils sont le changement lui-même. Le passage du «groupe latent» au «groupe manifeste» n'est pas une voie à sens obligatoire.

Manquant de la capacité de démêler tout l'écheveau, on se bornera ici à quelques conjectures fondées sur un modèle historique refusant au départ les catégories les plus saillantes : «islam» et «immigration». Non que celles-ci doivent être ignorées, sinon pourquoi le texte qui précède, qui aurait pu être complété par un développement sur la situation migratoire (37) ? Mais les mailles du filet tissé par ces deux concepts, quand ils ne sont pas historicisés et contextualisés, sont trop larges pour capturer le phénomène. Elles risquent de nous mener à des généralisations essentialisant soit l'un soit l'autre : on dira par exemple que «l'islam» est par trop contraire à la culture démocratique-séculière (ou européenne, ou républicaine, ou...) pour être conductif à une participation politique civile dans la république; ou bien que l'immigration étant un processus substantiellement identique qui s'est reproduit pendant deux siècles pour «faire la France» (dont «l'identité», revendiquée par ceux qui essentialisent l'islam, devient «mosaïque» pour ceux qui essentialisent l'immigration) il se continue dans les mêmes conditions sous nos yeux, comme si un processus identifié dans un contexte devait se reproduire dans un autre contexte, comme si la similitude justifiée entre processus décontextualisés commandait une similarité entre processus historiques («Puisque cela s'est passé comme ça, cela doit continuer à se passer comme ça»). Rien

(36) Le problème n'est pas propre aux forces «religieuses», «ethniques» ou aux «minorités». Il a fait les beaux jours du thème de la politisation des classes sociales et de leur «représentation» par les partis. Deux de mes textes méthodologiques favorisent ceux de Giovanni Sartori «From the Sociology of Politics to Political Sociology» in Lipset (S.M.) ed., *Politics and the Social Sciences*, New-York, Oxford University Press, 1969, pp. 65-100, et Morris Janowitz, «Social Cleavage and Party Affiliation, Germany, Great Britain and the United States» in *Political Conflict*, Chicago, Quadrangle Books, 1970, pp. 88-115; cf. aussi dans la littérature marxiste récente, l'excellent HINDS (B.), *Politics and Class Analysis*, Oxford, Blackwell, 1987.

(37) LIREMAM (ou le CRESM) ayant consacré d'importants programmes aux migrations nord-africaines (par exemple *L'Annuaire de l'Afrique du Nord 1981*) et la littérature sur ce sujet en diverses langues étant luxuriante, on nous pardonnera de n'y faire qu'une allusion.

ni personne n'étant naïvement innocent, la première généralisation convient aux idéologies exclusionnistes (et stigmatisant les « arabes »), la seconde aux idéologies inclusionnistes (et stigmatisant les « racistes » et les « beaux »). C'est pourquoi il est préférable d'insister plutôt sur la combinaison historique de l'immigration, du nationalisme et de la situation post-coloniale, ce qui dévoile à son tour l'aspect caché du système français d'intégration politique. N'échappant pas au sort commun, je ne réponds pas de l'innocence de ma propre problématique. On ne peut éviter tous les pièges sociaux de la connaissance qu'en sachant déjà plus que ce qu'on sait déjà... ou en étant par miracle « désocialisé », situé miraculeusement au-dessus des appartenances sociales comme l'intellectuel de Karl Mannheim, nouvelle incarnation de la licorne fantastique. Ce sont là deux situations quelque peu improbables, à tout le moins (38).

Au XX<sup>e</sup> siècle, les collectivités musulmanes d'Afrique du Nord (39) sont passées des identités ethniques et religieuses au nationalisme à travers certains raccourcis, détours voire demi-tours : la carte idéologique comprenait des lieux aussi différents que l'internationalisme, l'idéologie du « mouvement ouvrier », le sécularisme, le républicanisme (version « III<sup>e</sup> République »), le républicanisme local (version « République du Rif »), le salafisme, le réformisme religieux, mais le *terminus ad quem* fut le nationalisme contre le pouvoir colonial... qui se trouvait incarné et cuirassé par la République française. Cette histoire banale l'est déjà moins si l'on réalise qu'à partir du moment où le nationalisme devint le répertoire dominant, et où être une personne digne de respect et titulaire de droits s'identifia à « être membre d'un Etat souverain non colonial », en d'autres termes où le « droit de cité » devint le droit à l'indépendance nationale, la présence permanente sur le territoire français d'une « communauté » algérienne, tunisienne ou marocaine devenait aussi incongrue que la présence d'une communauté française sur le territoire du Maghreb. Ceci était dû non seulement au nationalisme en soi qui fabrique

(38) Cf. *supra* Première partie, en particulier la note 7. Sur Mannheim, voir CARLSNAES (W.), *The Concept of Ideology and Political Analysis : A Critical Examination of its Usage by Marx, Lenin and Mannheim*, Westport (Conn.), Westview Press, 1981. La position fantastique de Mannheim a pour but de sauver la validité de la connaissance dans son schéma de sociologie de la connaissance qui fait de toute connaissance socialement située une connaissance « idéologique » donc fautive. Il nous paraît plus raisonnable de tenir comme Jon Elster qu'il n'y a pas de raison de supposer que les croyances formées par une position sociale tendent à servir les intérêts de la personne qui occupe cette position, ni de supposer que ces croyances tendent à servir les intérêts du groupe dominant, ni enfin que les croyances dérivées d'intérêts tendent à servir ces intérêts (*Sour Grapes : Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 143-156).

(39) Je reconnais que j'exclus ici les Turcs, les Africains subsahariens, et les Français (dits « de souche ») devenus musulmans. C'est admettre bien simplement que le problème « Islam, Etat et société, etc. » est coloré en France par la domination quantitative des Nord-Africains et plus encore par l'association dominante, dans l'opinion, entre l'Islam et les « Arabes » (traduire les « Nord-Africains »). En Allemagne, la dominance turque, en Grande-Bretagne la dominance indienne contribuent à des problématiques partiellement différentes. Ce faisant je n'entends pas essentialiser les « Nord-Africains » comme s'ils étaient soudés à travers les nationalités, les classes et les générations, ni adopter sans critique le point de vue de l'opinion publique française qui voit l'Islam à travers les « Arabes » (ou vice versa). Je prends ce point de vue comme indication d'un objet particulier dans son contexte.



de nouvelles manières de voir les majorités et les minorités (40) mais à sa projection au sein de l'immigration (à très forte majorité algérienne antérieurement à 1958 (41)) : vivre en France c'est être colonisé (dans de meilleures conditions) sur le sol même du colonisateur. D'où le double sentiment contradictoire d'exil temporaire et d'ascension sociale (42), sentiment commun à d'autres groupes immigrés mais avec une connotation toute particulière : le «retour» passait par la libération nationale contre le pays colonial qui était aussi le pays d'accueil. L'émigration n'était-elle pas aux yeux des nationalistes et des ulama d'Algérie le résultat d'une «politique maligne de la France» et non d'«une nécessité économique» (43) ?

Le principe de ce nationalisme était simple : une culture, un langage, une religion, un territoire, un Etat souverain. Il constituait une réponse parfaite à la situation coloniale, en bref : fortes inégalités dans la division du travail économique; exclusion de groupes de la division du travail politique – ou moins brutalement une division hiérarchique du travail politique; ignorance ou mépris des identités culturelles de la population conquise ou protégée, ou à nouveau moins brutalement, un système plus ou moins subtil de marquage culturel établissant la culture chrétienne-séculariste au sommet. La situation coloniale était imposée à des sociétés assez homogènes, ou en voie d'homogénéisation suffisante (pré-coloniale ou coloniale) pour développer un idiome commun de résistance applicable à un territoire donné aux frontières politiques définies (44). Par conséquent les immigrants devaient être considérés comme en séjour provisoire dans une nation étrangère avant de faire retour à leur nation. La participation à la vie publique française devait s'en trouver profondément affectée, du moins la participation aux partis sinon aux activités syndicales.

(40) Cf. KEDOURIE (E.), *Nationalism*, Londres, Hutchinson, 1960, ainsi que ses réflexions «Ethnicity, Majority and Minority in the Middle East» dans ESMAN (M.), RABENOVICH (L) ed., *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 25-31. En Algérie, comparer l'appel adressé le 17 février 1960 par Ferhat Abbas, alors président du GPRA, aux Européens d'Algérie («L'Algérie est aux Algériens, à tous les Algériens, quelle que soit leur origine. Cette formule n'est pas une fiction. Elle traduit une réalité vivante, basée sur une vie commune. C'est la terre qui façonne l'homme. Et la terre algérienne nous a façonnés»), avec l'éditorial de l'organe du FLN *El Moudjahid* le 29 janvier 1961 : «Lorsqu'on parle de minorité européenne, une question vient à l'esprit. Minorité par rapport à qui ? Par rapport, cela va sans dire, à la majorité des habitants de l'Algérie. Mais pour écarter toute équivoque cette majorité doit être définie : elle est essentiellement constituée par le peuple algérien qui, en tant que nation, possède des caractéristiques propres qui se définissent dans une culture nationale arabo-musulmane» (les deux citations in LECA J., VATEL J.C., *op. cit.*, p. 259). Superbe position «essentialiste» qui devait se concrétiser dans le code de la nationalité du 27 mars 1963 faisant des seuls musulmans des «Algériens d'origine» (Cf. ETIENNE B., *Les problèmes juridiques des minorités européennes au Maghreb*, Paris, CNRS, 1968).

(41) Voir MEYNIER (G.), *L'Algérie révélée*, Genève, Droz, 1982, ainsi que les *Cahiers sur la genèse du nationalisme algérien*, Groupe Maghreb, Université de Paris VII, 1987.

(42) Le personnage de Mouloud Feraoun dit à son fils «Tu quittes le pays de la faim, tu vas au paradis des hommes».

(43) AGERON (C.R.), *Histoire de l'Algérie contemporaine, 1871-1954*, Paris, PUF, 1979, p. 532.

(44) Ceci est exposé de façon particulièrement claire par GELLNER (E.), «The Unknown Apollo of Biskra. The Social Base of Algerian Puritanism», *Government and Opposition*, Summer 1974, pp. 277-310, repr. in *Muslim Society*, Londres, Cambridge University Press, 1981, pp. 149-173.

L'ennui est que plus cette idéologie devenait hégémonique, plus une partie des élites intellectuelles s'intégrait à certains segments de la société française et plus les travailleurs ordinaires puis progressivement leurs familles étaient intégrés à l'économie française. De fait ce jeu amenait le processus d'immigration à se développer pendant la guerre d'Algérie, puis après les indépendances, enfin quand les tentatives du gouvernement français de le contenir après 1974 rendirent l'immigration plus stable et plus familiale (45). Celle-ci devint de plus en plus partie de la société française tout en conservant une forte mémoire nationaliste (46), constamment activée par son sentiment d'ostracisation dû à trois sources : l'accès inégal au marché du travail et des biens durables (47), les pratiques administratives et sociales de discrimination (48), les différences de styles de vie avec ou sans intention d'exclure. Cela a conduit un nombre variable (selon les origines et les générations) de Nord-Africains à dire qu'«ils ne se sentent pas chez eux» (49). Mais ces conditions sociales qui pèsent tout autant sur les Turcs, les Ghanéens ou les Tamouls rappellent constamment aux Nord-Africains qu'ils vivent chez l'ancien ennemi et que c'est pour échapper à ce sort que leurs «concitoyens» furent nationalistes. Cette humeur peut être occultée, ou disparaître chez les plus jeunes générations, mais elle est plus aisément retrouvable étant donnée sa prégnance historique.

Abdel Malek Sayad exprime ainsi cette situation : «L'immigration-émigration (qui signifie que le migrant est réellement absent de sa nation et légalement absent du pays où il vit) contredit toutes les catégories constitutives de notre monde politique et social (c'est-à-dire notre ordre naturel) et de notre entendement politique (qui est aussi notre entendement national)». En qualifiant cette situation de provisoire et en perpétuant ainsi une «illusion nécessaire» l'Etat-nation crée un état par lequel «les gens sont privés du droit le plus fondamental, le droit d'avoir des droits, le droit d'être membre

(45) Cf. WEIL (P.), *L'analyse d'une politique publique. La politique française d'immigration 1974-1988*. Thèse Science politique, Institut d'études politiques de Paris, 1988 (ronéo). Cf. aussi SAYAD (A.), «Les trois âges de l'immigration algérienne», *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 15, 1987, juin.

(46) La «mémoire nationaliste» qu'elle soit vécue, apprise ou... ignorée, ne signifie pas une vue «vraie» de ce qui s'est passé «réellement» : beaucoup de jeunes pensent que la présence française en Afrique du Nord a duré moins de trente ans (ce qui est pour eux très long, puisque c'est deux fois leur âge et qu'ils vivent dans une société où le passé proche paraît incommensurablement lointain). Elle ne signifie pas davantage qu'ils adhèrent aux valeurs (moins encore aux politiques) de «leurs» (?) pays. Elle se réfère, selon moi, à un double phénomène 1) un sentiment d'appartenance collective (imposé par les autres ou revendiqué) 2) lié à l'existence d'un Etat-nation défini qui à un moment de l'histoire (maintenant passé) a été dans son projet et sa réalisation l'incarnation et la référence (plus ou moins bien acceptée) de ce sentiment d'existence collective. Pour un citoyen «français» d'origine «musulmane» (les guillemets traduisent l'incapacité de ces adjectifs de qualifier une «réalité»), dire «je suis algérien» n'a pas le même sens que pour un juif algérien ou un «pied-noir» non juif, bien que tous les trois sentent aussi qu'ils ont quelque chose en commun. La même assertion changera encore de sens quand elle sera émise par les enfants (nés en France) des précédents.

(47) Cf. l'excellent FREEMAN (G.), *Immigrant Labour and Racial Conflict in Industrial Societies*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

(48) En dépit de son caractère peu systématique, le livre de Tahar Ben Jelloun (*Hospitalité française*, Paris, Le Seuil, 1984) est une bonne illustration de cette atmosphère.

(49) Cf. certains interviews (pas tous) recueillis par KEPEL (G.), *op. cit.*

d'une cité, d'y avoir son lieu, sa résidence, une vraie légitimité, en bref le droit de rendre sa vie sensée et raisonnable... le droit d'avoir une histoire, un passé, un avenir et la capacité de faire de cette histoire, son histoire, de maîtriser à la fois son passé et son avenir» (50). Il n'est pas sûr que Sayad parle de tous les migrants nord-africains ni que ceux-ci soient légalement absents du pays où ils vivent : ils n'en sont absents qu'eu égard aux droits attachés à la nationalité (encore cette absence ne vaut-elle pas pour les Algériens qui sont français par naissance en France de parents eux-mêmes nés en France – ce qu'était l'Algérie avant 1962...). Il n'est enfin pas certain que cette perspective «d'humanisme civique» qui subordonne la construction du sens à celle d'un sens politique fondé sur le droit de cité soit la seule concevable aujourd'hui (51). Mais au-delà du sort de l'apatride de fait privé du droit de cité (il est aisé de reconnaître la problématique de d'Hanna Arendt), Sayad vise, plus ou moins consciemment, quelque chose de plus spécifique : la compétition entre deux schèmes nationaux d'auto-compréhension (dont la structure de base «durkheimienne» ou «shilsienne» (52) n'est pas contestée, on vient de le voir) dont chacun est le miroir de l'autre et est indispensable

(50) SAYAD (A.-), «Etat, nation et immigration : l'ordre national à l'épreuve de l'immigration». *Peuples méditerranéens*, 1984 (avril-septembre), citation pp. 27-28. Cf. aussi «Les immigrés algériens et la nationalité française» in LAACHER (Smain) – *Questions de nationalité. Histoire et enjeux d'un code*. Paris, l'Harmattan, 1987, pp. 127-197, par exemple p. 157 «Ainsi, deux droits différents statuant en vertu l'un du *ius soli* (le code français de la nationalité J.L.) l'autre du *ius sanguinis* (le Code algérien) font et feront longtemps encore – jusqu'à ce que, d'une manière ou d'une autre la nationalité effective l'emporte totalement – des enfants de l'immigration, petits-enfants de la colonisation (au moins pour une partie d'entre eux) des enfants «partagés» entre deux nations et deux nationalités et entre deux sociétés, comme l'Algérie entière fut partagée (et parce qu'elle fut partagée) entre la nation conquérante et la «nation» conquise, entre la nationalité imposée et la «nationalité» déniée. En effet, produits et victimes d'une double histoire, celle de la colonisation et celle de l'immigration, ils sont à leur corps défendant, objet d'un litige et prétexte à un différend qu'il n'est pas facile pour eux de régler». Comprendons bien l'analyse de cette situation (qui n'est pas celle des marocains qui n'en sont pas l'objet mais ceux-ci ne seront-ils pas «algérianisés» dans les rapports avec les «Français» mais non avec les «Algériens» ?) : Sayad, en bon sociologue weberien, objective la nationalité comme un construit social et en dépit des effets sur les psychologies voire les attitudes par rapport au corps (pp. 181 ss), il plaide contre l'idéologisation de cette catégorie (sous forme d'une pression pour «choisir») d'où son plaidoyer contre la naturalisation ou la déclaration de libération des liens d'allégeance, mais il en reconnaît le caractère quasi «naturel», c'est-à-dire provisoirement indépassable comme catégorie constitutive de la perception du monde social (d'où la référence à la nationalité effective – sous-entendue «française» – et la perception de l'Algérie comme société à travers le prisme de la «nation»).

(51) Je me demande cependant quelle autre construction pourrait légitimer le Welfare State et les régimes sociaux-démocrates où la solidarité sociale entre membres de la même communauté politique est le fondement moral des transferts sociaux bureaucratiquement organisés côte à côte avec le maintien du marché. Cf. MILLER (David) «Community and Citizenship» in *Market, State and Community. Theoretical Foundations of Market Socialism*. Oxford. Clarendon Press, 1989, pp. 227-251 et passim. Voir aussi KING (D.S.), WALDRON (J.) – «Citizenship, Social Citizenship and the Defence of Welfare Provision» *British Journal of Political Science*, 18, 1988, pp. 415-443. Sur les difficultés de cette conception confrontée à l'immigration voir LARENS (Joseph H.), «Immigration and the Welfare State» et FULLINWIDE (Robert K.), «Citizenship and Welfare» in GUTTMAN (Amy) ed. *Democracy and the Welfare State*. Princeton, Princeton University Press, 1988, pp.207-230 et 261-178.

(52) Edward Shils s'est fait le champion de l'idée que sans référence à un centre (dans le monde moderne un centre social et national) la personnalité individuelle manquait de cohérence cognitive et évaluative. SHILS (E.), *Center and Periphery. Essays in Macro-Sociology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

à la construction de la vue du monde des «migrants» nord-africains (bien que les Marocains désignent peut-être une autre construction possible), condamne ceux-ci à user d'un langage de dénégation, pris à tort pour un «double langage» par les Français qui usent pourtant eux-mêmes d'un langage de dénégation («rien ne s'oppose à ce qu'ils soient intégrés mais ils ne sont pas intégrables»). Confrontés à l'hostilité (ou perçue comme telle) du «Français moyen» ou du bureaucrate qui les stigmatise comme «autres», ils peuvent soutenir qu'eux aussi sont citoyens, voire Français, ou qu'ils veulent l'être, apportant ainsi la preuve de leur engagement dans la société française et de leur désir d'y trouver une place comme une partie de ce tout. Mais en face des pressions plus ou moins candides pour déclarer qu'ils sont ou veulent être citoyens français, ils dénoncent un «impérialisme culturel» et revendiquent leur «identité culturelle», quelle qu'elle soit («arabe», «musulmane», «beur», etc.) (53). S'ils déniaient aux autres le droit de les constituer par leur regard, ce n'est pas seulement par une attitude classique de refus de l'image renvoyée par les autres, c'est aussi parce qu'aucun répertoire unique ne peut rendre justice à leurs expériences concrètes. On tient peut-être ici la raison pour laquelle en 1985 selon un sondage publié par *Actuel* 74 % des asiatiques interviewés voulaient devenir des citoyens français contre 16 % seulement des nord-africains. Ce contexte dialogique et polémique explique pourquoi le sociologue interprétatif se retrouve au rouet : il plaidera par exemple que l'intégration se réalise d'autant mieux qu'on la refuse, ou au contraire arguera qu'une «France des communautés» doit désormais prendre pour modèle la mosaïque américaine, ou enfin il applaudira le roi du Maroc revendiquant la spécificité d'une communauté marocaine sous son contrôle. Cela rappelle les mêmes débats concernant la signification des mouvements islamistes : d'autant plus modernes qu'ils refusent apparemment la modernité, signes d'un refus articulé par une culture pré-industrielle, manifestation d'une forme particulière et non séculière de changement social ?

Mais ce processus révèle aussi la «face cachée» de la citoyenneté française. C'est un système d'incorporation politique apparemment indifférent aux traits «culturels» ou «ethniques» (54) tant que ceux-ci sont limités à la sphère privée, qu'ils n'empiètent pas sur la culture politique publique, et n'empêchent pas les individus de jouir des droits et de remplir les devoirs attachés à la citoyenneté. Ce système d'incorporation, revendiqué par beau-

(53) Parmi les intellectuels, le même débat peut prendre le tour suivant : si le sociologue occidentalisé sensible à la thèse communautariste souligne les identités «moralement basées», on lui opposera des arguments invoquant les changements historiques et les identités multiples, et s'il insiste il pourra être qualifié «d'orientaliste». Mais si l'individualiste méthodologique signale l'importance des identités «contractuellement construites», il sera soupçonné de minimiser l'importance des racines profondes de la culture ethnique ou religieuse, afin de placer tout le monde dans le même moule «libéral».

(54) «Culturel» renvoie ici aux styles de vie et aux pratiques religieuses et langagières, «ethnique» à tout caractère relié à une ascendance, un genre sexuel, ou une «race» commune (habituellement une couleur même quand elle n'est pas liée à un lignage). Il va sans dire que le principe d'incorporation politique trouve sa limite dans la langue, certaines pratiques de naturalisation ou les tentatives de fonder la nationalité sur le *jus sanguinis*. A cet égard, la tradition française de la nation n'est pas complètement séparée de l'ethnicité, au moins en tant que celle-ci est représentée comme un instrument d'auto-compréhension nationale.

coup de leaders «indigènes» et libéraux pendant les débats constitutionnels de 1946 (fascinants à relire rétrospectivement) (55) va de pair avec un système (analytiquement tout à fait différent) de classification politique : dans la politique interne, les partis ne sont jamais ethniques ou religieux (il y a bien sûr une énorme exception qui fait partie de la face cachée...) et corrélativement un groupe culturel, pour être légitime, doit être non politique (un groupe d'intérêt, une association); s'il devient un parti politique, il doit chercher d'autres groupes culturels pour élargir sa base et se rendre légitime, à moins qu'ils soit un parti nationaliste-sécessionniste, mais en ce cas le même paradigme s'applique à la nouvelle nation et d'autant plus fortement que c'est une nation en quête d'un Etat souverain : les traits culturels sont les traits de la nation toute entière, ils doivent être monopolisés par le futur Etat et retirés du débat entre partis. En tous cas, la conscience collective, telle que les entrepreneurs culturels et politiques l'expriment et la construisent, a été habituée à politiser les conflits en termes de groupes fonctionnels et d'intérêts de la classe (la «culture de classe» étant présumée une simple conséquence de l'intérêt de classe) et non de statuts culturels prescrits. Mais il y a une autre manière de raconter la même histoire : les différences ne sont pas légitimement politisables parce qu'une culture donnée est tenue pour acquise, un mixte de républicanisme laïc et de culture chrétienne-catholique créant une continuité «naturelle» entre l'espace public et l'espace privé (56). A cet égard les partis chrétiens, catholiques sociaux, ou démocrates chrétiens mais aussi monarchistes, étaient d'importantes exceptions (négligées) au modèle français, exceptions confirmant la règle puisque dans la vue nord-africaine le conflit Eglise-Etat était une querelle de famille à l'intérieur de la même histoire culturelle. Cela peut ne pas rendre exactement ce qui s'est réellement passé, mais c'est peut-être la façon la plus plausible dont «Français» et «musulmans» voient l'histoire, aujourd'hui que le pouvoir politique et social de l'Eglise catholique en France est réduit à peu près à celui de l'Eglise anglicane en Grande-Bretagne (57).

(55) Cf. MARSHALL (D.Bruce), *The French Colonial Myth and Constitution-Making in the Fourth Republic*. New Haven. Yale University Press, 1973; LUSTICK (Ian) *State-Building Failure in British Ireland and North Africa*. Berkeley. Institute of International Studies, 1985.

(56) Continuité beaucoup plus visible évidemment dans les «colonies» (ce n'est pas tout à fait par hasard que le toast du «Ralliement» marquant la «reentrée» reconnue et recommandée par Rome de catholiques dans la vie politique fut prononcé par l'archevêque d'Alger). Mais le phénomène me paraît plus large sans minimiser pour autant les conflits aigus, avec leurs haines recuites et leurs racines profondes, qui opposèrent les catholiques aux républicains (ou aux démocrates laïcs) et dont témoignent aussi bien les travaux d'Émile Poulat (*Liberté-laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*, Paris, Cerf et Cujas, 1988) ou de Zeev Sternhell (*Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Seuil, 1983) que les itinéraires de l'Action française ou d'un Georges Bernanos, à travers l'énormité de l'affaire Dreyfus ou la purulente querelle scolaire... jusqu'à ce que le pétainisme réalise la fantastique réconciliation de la république radicale et du cléricanisme catholique dans l'abandon à l'occupation, réconciliation vite occultée en 1944-1945 au bénéfice d'une autre : l'union non moins sacrée des résistants (des catholiques aux communistes) devenus miraculeusement une énorme majorité, contre les mêmes occupants et les collaborateurs.

(57) Remarquer à ce sujet le ton volontiers irénique et un brin nostalgique des volumes édités par Pierre Nora (*Les lieux de mémoire. La République. La Nation*, 6 volumes, Paris, Gallimard, 1984, 1986).

A ce point l'islam a une pertinence spécifique. Il est naturellement pour les «Nord-africains» la «religion du père», et pour les «Français» la «religion étrangère». Mais il y a plus dans l'histoire conflictuelle franco-nord-africaine. L'islam y fut expérimenté à la fois comme un symbole de réveil national contre la domination française (qui se souvient que c'est sur des thèmes musulmans que le «laïque» Bourguiba commença sa vraie carrière politique de nationaliste ?), et de l'autre côté (français) comme un marqueur social désignant l'ennemi ou le sujet. Il n'est donc pas tellement surprenant après tout que, quels que soient ses autres motifs, un(e) jeune militant(e) socialiste ou un membre de SOS-Racisme puisse être tenté d'exhiber un marqueur musulman (dont le déjà trop fameux «foulard islamique») pour apporter la preuve qu'il (ou plus particulièrement «elle») n'est pas acheté(e) et qu'il (elle) n'est pas en train de «retourner sa veste», même s'il n'a aucune idée que le qualificatif de «m'tourni» servait à stigmatiser dans l'Algérie coloniale ceux qui renonçaient au statut personnel musulman, ou plus largement demandaient à entrer dans le système français aux conditions posées par ses dominants. Actuellement on peut former l'hypothèse de logique sociale que dans une situation où «l'exit» est aussi impossible qu'une «loyauté» unique, utiliser la «voice» pour clamer une identité musulmane peut être une façon de se mesurer à la politique française sans se fondre trop visiblement dans la «nation» française (58).

Le sondage comparatif réalisé en novembre 1989 par l'IFOP sur la base d'une proposition de Rémy Leveau et Gilles Kepel (59) ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà sur les images évaluatives très contrastées que les échantillons «français» et «musulmans» se font de l'islam (les pourcentages se croisent à peu près exactement sur les couples «Paix-violence», «Retour en arrière-Progrès», «Protection de la femme-soumission de la femme», «fanatisme-tolérance», avec chaque fois cependant un pourcentage de dissidents musulmans plus important que celui des «dissidents» français sauf sur le couple «paix-violence» où c'est l'inverse qui se produit et les «ne se prononcent pas» français sont deux fois plus nombreux que leurs homologues musulmans) (60). Est de même confirmée l'opposition entre les deux échantillons sur le droit de vote aux élections locales pour les étrangers non européens résidant en France (61), ainsi que sur l'élection d'un Président de la République ou d'un maire d'origine musulmane. Il est peut-être plus intéressant (mais moins percutant) de constater qu'à l'exception de celle-ci

(58) On voudra bien nous pardonner ce clin d'oeil quelque peu appuyé au classique d'Albert Hirschman *Exit, Voice and Loyalty*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1970.

(59) Cf. *Le Monde*, 30 novembre 1989. Je remercie Rémy Leveau de m'avoir communiqué le document IFOP. PYL/AN Etude n° 1043. La représentativité de l'échantillon musulman n'est pas garantie du fait de l'absence de statistiques permettant de construire à proprement parler un échantillon sur quotas. Ce fait «technique» en dit plus qu'un long discours sur la non-reconnaissance par la République des identités culturelles dans l'espace public (ici statistico-bureaucratique).

(60) Il faut aussi noter que 38 % seulement des Français sont opposés à l'édification de mosquées lorsque des croyants musulmans le demandent (33 % sont favorables, 26 % sont indifférents, 3 % n'ont pas d'opinion).

(61) Ces chiffres sont identiques à un ou deux points près aux résultats de la SOFRES en 1985 (SOFRES, *Opinion publique*, 1985, Paris, Gallimard, 1985, p. 84).

les issues particulièrement génératrices de clivages ne sont pas les plus médiatiques : certes 75 % des Français sont opposés au port du voile à l'école (et 31 % seulement «dans la rue») mais 30 % de musulmans y sont aussi opposés à «l'école» (et 25 % «dans la rue»); 82 % des Français sont hostiles à ce que les musulmans bénéficient en France d'un statut propre à leur religion pour le mariage, le divorce et la garde des enfants, mais 66 % des musulmans le sont aussi (62); 90 % des musulmans pensent qu'il faut permettre aux enfants d'origine musulmane nés en France d'être inscrits à l'état civil sous un prénom musulman mais 62 % des Français le pensent aussi; 26 % des musulmans partagent l'opinion du roi du Maroc et sont hostiles aux mariages mixtes, mais 37 % seulement des Français y sont aussi hostiles (63). Les oppositions redeviennent fortes sur la visibilité des mosquées et l'appel à la prière, la création d'écoles privées islamiques (63 % des Français y sont hostiles et 57 % des musulmans y sont favorables, mais 36 % des musulmans y sont tout de même hostiles) et le service dans les cantines des écoles publiques de menus respectant les interdits alimentaires de l'islam (56 % des Français y sont défavorables et 87 % des musulmans y sont favorables mais 36 % des Français y sont également favorables).

Le plus important est peut-être que l'échantillon musulman dont 72 % pensent que les musulmans de France devraient avoir, au niveau national, des représentants pour parler en leur nom (contre 45 % des «français») fait preuve d'un «ultramontanisme», ou ici d'un sens de la umma universelle de bon aloi en souhaitant (par 60 % contre 21 %) que ces représentants soient choisis par les croyants musulmans résidant en France quelle que soit leur nationalité, plutôt que par les croyants de nationalité française, une minorité pas tout à fait négligeable de 13 % souhaitant qu'ils soient nommés par les représentants des principaux pays musulmans. Que l'on compare ces réponses avec celles données à la question pourtant analytiquement différente (d'un point de vue occidental séculariste), par l'échantillon musulman sur la proximité partisane : 37 % pour le Parti socialiste («l'effet Mitterrand» déjà signalé par d'autres études (64) joue ici pleinement), 8 % pour le PC et l'Ex-

(62) Mais... 71 % des musulmans répondent qu'«on doit pouvoir vivre en France en respectant toutes les prescriptions de l'islam». La seule interprétation raisonnable (mais minimale) que je puisse proposer de cette incohérence évidente (en dehors de l'ignorance par les musulmans et la loi musulmane ou du désir inconscient de voir celle-ci devenir la loi commune de la République française, deux hypothèses peu plausibles...) est que dans la première question l'islam est considéré par les musulmans comme un marqueur utilisé par les autres pour les stigmatiser et est par conséquent minimisé, alors que dans la seconde c'est un marqueur qui les valorise puisqu'il ne s'oppose pas au droit de cité en France : en gros comme jadis le catholique civique, suspecté à la fois par l'humaniste civique laïque et l'autorité ecclésiastique, répondait qu'on pouvait être à la fois pleinement catholique et pleinement républicain, le musulman dirait : «on peut être intégré à la société française et être musulman»; mais 33 % des musulmans – et 52 % des Français – ne sont pas d'accord sur cette question précise puisqu'ils se déclarent d'accord avec la formule «Plus on est intégré à la société française moins on est musulman». On ne peut rien en inférer de sérieux sur l'attitude des musulmans de France par rapport aux lois familiales qu'ils souhaiteraient ou dont ils s'accommoderaient, sinon qu'une minorité non négligeable (entre 1/3 et 1/4) expérimente et proclame une tension forte entre la socialisation en France et la socialisation musulmane.

(63) Evidemment, que mettent les enquêtés sous cette dénomination ? aucune question n'a été posée sur l'appartenance des enfants nés de ces mariages.

(64) Cf. DAZI (Fatima), LEVEAU (Rémy), «L'intégration par la politique. Le vote des beurs», *Etudes*, 1988.

trême-Gauche, 6 % pour les écologistes, 4 % pour la droite et le centre et 45 % de sans opinion (65). Un record que les Français pourtant réputés aliénés sont loin d'atteindre dans d'autres sondages (66), et qui manifeste l'aliénation d'une population par rapport aux agences d'un système auxquelles ils ne peuvent s'identifier. D'où le nombre relativement important (43 %) de «non hostiles» à l'existence de partis politiques ou de syndicats se référant à l'islam (contre 41 % d'hostiles).

Il semble possible de hasarder sur cette base l'hypothèse que, quelle que soit leur situation économique ou générationnelle, les Nord-Africains, à l'exception, au «sommets», des hauts fonctionnaires, professions libérales et hommes d'affaires bien installés dans leur situation d'étrangers ou de nationaux (français), et, à la base, des travailleurs illettrés immergés dans le royaume de la nécessité, sont confrontés au même défi : comment construire une carte cognitive cohérente quand on est pris entre un système économique (français) plus efficace mais perçu comme insuffisant pour satisfaire des demandes sociales croissantes, et un système culturel (tunisien, algérien) plus légitime comme image sociale, mais de moins en moins pertinent à des fins pratiques et de plus en plus distant en tant que système politique «national». A ce titre, la revendication de citoyenneté n'est certes pas vide; elle signifie la possibilité de contrôler son propre destin en usant des ressources juridiques et pratiques fournies parcimonieusement par le système politique français et l'extension de ces ressources (ou l'amélioration des capacités d'accès à celles-ci), ou plus simplement la possibilité d'être protégés contre l'arbitraire bureaucratique et de combattre la discrimination sociale. Mais elle ne signifie pas obligatoirement un engagement dans le destin collectif de la communauté politique française telle que celle-ci se présente actuellement. Rien de bien surprenant à cela : non seulement cette identification est rarement priori-

(65) Pour compléter le tableau, mentionnons qu'en 1985 seulement 30 % se situaient «à gauche» contre 20 % «à droite», mais comme les gens ne sont pas fous, ils ne s'identifieront pas à des partis «de droite» qu'ils considèrent comme ceux qui veulent bloquer la circulation entre le Maghreb et la France et qu'ils perçoivent comme leurs ennemis. On n'imagine pas davantage en Grande-Bretagne des Pakistanais ou des Indiens conservateurs voter massivement pour le parti de Margaret Thatcher.

(66) 42 % des échantillons français (en 1977) et 58 % (en 1985) pensent que «les partis ne s'occupent pas de ce que les Français pensent» (SOFRES, *Opinion publique 1986*, Paris, Gallimard, 1986, p. 241). Dans d'autres enquêtes 18 % seulement déclarent avoir une identification partisane forte (DALTON Russell J. *Citizen Politics in Western Democracies*, Chatham House (N.J.), Chatham House Publishers, 1988, p. 238). Cependant la plupart des enquêtes montrent environ 70 % des enquêtés accepter de désigner les partis «dont ils se sentent le plus proches ou le moins éloignés»: cf. par ex. le sondage national BVA pour l'Observatoire interrégional du politique réalisé du 6 au 31 octobre 1987 soit dans une période non électorale comparable à novembre 1989 (en période électorale la proximité partisane croît et les sans opinion baissent) qui donne 27,5 % de sans opinion. Notons que comme pour les sondages IFOP et BVA les «sans opinion» (ou «ne savent pas») englobent ceux qui dans d'autres enquêtes sont ventilés entre la réponse «je ne me sens proche d'aucun parti» et la réponse «sans opinion». En revanche à la différence du sondage IFOP la question BVA, par sa forme différente («le plus proche ou disons, le moins éloigné») sollicite davantage de réponses positives et peut contribuer à diminuer le nombre de «sans opinions». (Je remercie Guy Michelat de cette précision). Il demeure que de l'avis général les partis représentent encore de puissants agents de mobilisation de l'électorat (WILSON F. «When Parties Refuse to Fail: The Case of France» in LAWSON Kay, MERKL Peter ed. *When Parties Fail: Emerging Alternative Organizations*. Princeton, Princeton University Press, 1988).



taire pour quiconque en temps ordinaire, et encore moins dans le temps du déclin non pas de tout «civisme» mais du loyalisme envers la communauté globale parce que celle-ci devient de moins en moins intelligible (67), mais de plus les «grandes batailles» qui ont façonné le langage politique français et celui des familles politiques sont étrangères aux Nord-Africains, à l'exception relative du Mouvement Ouvrier et surtout de la seule bataille consciencieusement occultée depuis 1962 : les guerres de décolonisation. De ce fait ils peuvent être considérés comme un «single issue group» (groupe à un seul enjeu) en quête d'une citoyenneté instrumentale, mais ceci peut se comprendre à deux niveaux : au niveau où l'enjeu est un bien ou une qualité que l'on peut posséder ou manipuler, c'est la sécurité qui est poursuivie avant tout et la citoyenneté est le moyen d'y prétendre, le collectif est au service du particulier (c'est ainsi que vouloir être un «puissant», – un préfet par exemple – signifie simplement avoir accès au pouvoir, non prendre ces puissants comme groupe de référence : vouloir avoir le même pouvoir qu'eux n'est pas la même chose que vouloir être comme eux); au niveau où l'enjeu n'est plus perçu comme un bien qu'on manipule mais comme un bien qui fait partie de soi-même, un bien de salut en quelque sorte, (en ce cas la conscience d'avoir un lieu dans l'espace et dans le temps) la perspective se renverse, le particulier est au service du collectif : la citoyenneté n'est plus un moyen pour atteindre ce bien, c'est aussi ce bien lui-même, et la citoyenneté française est probablement, à ce deuxième niveau, plus une abstraction, ou un déficit symbolique, qu'un moyen de satisfaire sa quête.

Deux symboles peuvent être susceptibles de répondre aux besoins à chacun de ces niveaux et d'établir un lien entre ceux-ci : «Europe» et «Islam». L'«Europe» apparaît comme l'essence de l'instrumentalisme du premier niveau. Dans la mesure où elle s'élargit des 6 aux 9 aux 12, puis aux 35 elle ne requiert pas d'engagement de valeur (68) autre que ceux nés de la poursuite d'intérêts rationnels. C'est un «espace», non un Etat-nation, ni une forme de communauté politique : le contrat qui lie les peuples européens à la «maison commune» est ou sera un traité international entre Etats, non un contrat social représenté par une Convention constitutionnelle. La citoyenneté européenne peut couvrir plusieurs nationalités «européennes» et pourquoi pas ? «non européennes». Cela peut évoluer autrement dans la suite, car tout processus d'agrégation fait ressembler les premiers agencements institutionnels à une auberge espagnole où chacun veut trouver ce qu'il apporte (1787-1810 aux Etats-Unis, 1789-1802 en France en sont des illustrations) et il favorise ensuite l'apparition de propriétés émergentes non prévues, mais

(67) Cf. mes remarques de conclusion in «Réflexions sur la participation politique...», *op. cit.*, pp. 68-70.

(68) Nous visons ici un processus complémentaire à celui de l'échange instrumental de ressources : la constitution d'un réservoir de loyauté qui permet d'accepter provisoirement un échange défavorable, voire qui fait voir cet échange comme égal ou «fair». Il exprime un échange général et inconditionnel où la solidarité et la confiance (les éléments pré-contractuels de la vie sociale) viennent réguler les échanges, affrontements et conflits nés de l'inégal accès au pouvoir et aux ressources et de la sous-programmation génétique de l'espèce. Cf. PARSONS (Talcott) «On the Concept of Value Commitment», *Sociological Inquiry*, 38.2.1968, Printemps, pp. 135-160. Surtout MAUSS (Marcel) «Essai sur le don», *Année Sociologique*, 1925, pp. 30-126.

à son point de départ, «l'Europe» apparaît comme plus ouverte que «la France». De plus, la France était une puissance coloniale, concrètement représentée voire ressentie comme telle, l'Europe n'est que le «berceau de l'impérialisme», ce qui est moins précis et plus abstrait : l'Algérie a toujours refusé de rejoindre la «francophonie» (à laquelle participent allègrement le Maroc et l'Égypte), elle ne voit qu'intérêt (sous réserve de marchandages spécifiés) à une association avec le «marché commun». Ainsi l'Europe est la face brillante, ou relativement plus innocente, de l'affrontement colonial (rétrospectivement) et de l'insertion dans la division internationale du travail (prospectivement).

«Islam», d'autre part, joue au second niveau. Il est (ou peut être vu comme) l'essence des valeurs non négociables, y compris les valeurs nationales et ethniques (que l'islam pur – s'il en est un – soit essentiellement non national et non ethnique n'est pas contesté mais ne change rien à l'affaire, dans l'histoire sociale et politique où les valeurs sont à la fois instaurantes et instituées). Il peut fournir un sens de la continuité historique, et, pour le militant ou le dévot, être une source de cohérence et de stabilité dans le monde moderne esquissé par Thomas Luckmann (69) où les valeurs sont des marchandises. Comme toute valeur digne de ce nom, l'islam est une excellente valeur marchande dans l'exacte mesure où sa valeur tient à ce qu'il n'est pas perçu comme une marchandise, donc qu'il ne se marchande pas. Pour cette raison l'islam peut être à la fois un champ de bataille et une commune référence pour ceux qui ont à se mesurer au jeu croisé des identités «ethniques» (assignées par leur nom, leur famille et par l'attitude des autres), des mémoires nationales et les possibilités sociales ouvertes (ou fermées), par la stratification. Ainsi, ce que Fred Halliday nomme «la lutte pour l'âme du migrant» (70) (qu'il soit ou non considéré comme un immigré) mobilisera plus de groupes que les seuls Nord-Africains en France. Mais ceux-ci expérimentent une situation à certains égards historiquement nouvelle dans sa dimension massive : l'islam des Nord-Africains a évolué d'un idiome de segmentation à un idiome d'unité nationale tout en retenant, à chaque moment, le sens d'une appartenance de base à une *umma* universelle. Il se transforme maintenant en un idiome (plusieurs idiomes) d'insertion conflictuelle dans une entité vague dont la seule caractéristique certaine est que ce n'est pas le territoire de l'islam, ne serait-ce que parce que les gouvernants n'y sont pas musulmans. Cette situation post-nationaliste doit évoquer quelque chose pour ceux qui se souviennent de quelques élites algériennes du temps du pré-nationalisme, par exemple l'Emir Khaled. Les issues de la situation ne sont pas encore fixées : un ou des groupes communautaires politisant l'identité religieuse (voire l'absolutisant) peuvent être concurrencés par la coexistence d'une insertion dans des partis non religieux et d'une revendication sociale inter-partisane de la reconnaissance publique de l'islam comme une religion de France.

(69) Et évidemment avant lui par, en remontant, l'école de Francfort, Husserl, Ahmed Iqbal, Max Weber, etc.

(70) *Times Literary Supplement*, 14-20 April 1989, p. 387.

## IV

L'un des problèmes fondamentaux des systèmes politiques modernes, problème de recherche empirique autant que d'argumentation théorique, de «théorie-comme-recherche» aussi bien que de «théorie-comme-pratique» (71) est celui de l'équilibre entre l'altérité et la civilité. Abstraitemment les deux concepts ne sont pas logiquement exclusifs l'un de l'autre puisque le second ne peut exister sans le premier. L'on peut, en effet, définir la civilité de trois manières : 1) en tant qu'objet empirique immédiatement donné à l'observateur, ou souhaité par celui qui en relève l'absence, c'est, nous dit Lloyd Fallers, «une reconnaissance tolérante et généreuse d'un attachement commun à l'ordre social, et d'une responsabilité commune envers lui, en dépit de la diversité» (72). La civilité dépérit quand les identités collectives infra «nationales» (quelles qu'en soient les sources et les codes) se défont mutuellement, non seulement dans leur expression politique «officielle», dans le débat, le vote ou la manifestation, mais dans toutes les circonstances de la vie quotidienne. «Un chant, un événement sportif, un vêtement ou une cloche d'église peuvent inciter au conflit... La rencontre quotidienne avec un voisin ou un compagnon de travail devient difficile et âpre, une négociation continue de nouveaux contrats sociaux. L'usage commun de la place publique est compromis» (73). Ce n'est pas par hasard que Hobbes oppose la «société civile» à ce monde de méfiance et d'insécurité; 2) en tant que valeur morale, la civilité est reliée à la reconnaissance de l'humanité en toute personne comme fondement de sa propre identité. Un auteur lui assigne trois éléments constitutifs : l'autonomie historique (le refus de tout engagement absolu envers une idole et par conséquent la méfiance envers l'usage des autres comme moyen), le sens de la communauté inclusive générateur d'empathie envers les autres, le sens de l'action exemplaire affirmant simultanément la solidarité et l'indépendance (74). Une combinaison de Gandhi, de Socrate et de Thoreau en quelque sorte...; 3) en tant que processus socio-historique, analysé en Occident par Norbert Elias, la civilité est le produit de stratégies de distinctions dans une situation d'interdépendance contrainte, comme dans le cas de la noblesse de cour coincée entre la monarchie et la bourgeoisie et graduellement forcée à exercer un strict contrôle sur ses affects et à se

(71) Sur cette distinction, cf. SARTORI (Giovanni) *The Theory of Democracy Revisited*, op. cit., pp. 15-18. Dans la «théorie-comme-recherche», «opérationnelle» le premier intérêt est de tester la théorie; dans «la théorie-comme-pratique» (théorie «opérante», *operative*) le premier intérêt est de savoir comment la théorie peut être appliquée, reliée à la (et convertie en) pratique.

(72) FALLERS (Lloyd), *The Social Anthropology of the Nation State*, Chicago, Aldine, 1974, pp. 3-7.

(73) *Ibid.* Cf. AHMED (Akbar S.) op. cit., p. 223 : «Mon père m'a enseigné que si je voyais un musulman et un serpent je devais d'abord tuer le musulman», telle est la confiance faite à ce Pakistanais par un Sikh «avec la sincérité de compagnons devisant à Londres dans un pays éloigné et indifférent à nos passions». Evidemment le locuteur parle de la partition de 1947, l'éclatement même de l'Inde voulue par Gandhi.

(74) TINDER (Glenn), *Community. Reflections on a Tragic ideal*. Bâton Rouge et Londres, Louisiana State University Press, 1980, pp. 186-192.

couler dans un moule de comportement (75). On connaît la thèse générale d'Elias (76) : ce n'est pas seulement la nécessité de la coopération de chaque individu avec ses semblables qui donne les formes de la civilité, la retenue et l'auto-contrainte, mais les tensions continues qui agitent la société, les luttes éliminatoires au sein de la couche dominante, la montée ininterrompue des couches inférieures que la division des fonctions ne cesse de produire.

Ne négligeons pas ce que ces trois définitions (correspondant à trois arguments différents) ont de commun : la civilité est à la fois distinction et communication, comme Elias le souligne; elle est le produit du pluralisme conflictuel en même temps que menacée par lui. Une société de «mêmes» n'a pas de civilité car elle n'en a pas besoin, pas plus qu'une société d'atomes isolés ou de solidarité mécanique. C'est pourquoi elle est à la fois pertinente, fonctionnellement nécessaire et problématique dans les sociétés de marché à larges organisations de régulation et d'allocation bureaucratiques, dépourvues d'ordre transcendant ou communautaire déjà donné, faites de groupes ayant peu de symboles communs d'identification sinon la participation au même système économique et administratif et peut-être (ce n'est pas toujours le cas) à la même économie de l'information et du savoir, c'est-à-dire les sociétés européennes et nord-américaines actuelles à la fois fondées sur la croyance dans la faculté des systèmes productifs pour résoudre les problèmes sociaux et minées par la corrosion des systèmes de légitimation sociale (77).

On ne peut en quelques lignes prendre toute la mesure d'un problème à multiples faces où se retrouvent les casse-têtes de la rationalité et du relativisme dans ses figures cognitive (78), morale et politique (79). La «solution» la plus courante dans les démocraties occidentales pluralistes pourrait être présentée sous la forme suivante. 1/ Cognitivement, il n'y a pas une pluralité de «mondes» de l'espèce humaine, mais un seul monde, où rien n'est sacré, où il y a une égalité des chances entre idées, celles-ci devant être soumises au test de l'expérience, de l'argumentation et de la discussion, et émergeant «à la sortie» plus ou moins admises, plus ou moins raisonnables, plus ou moins tenables. Mais ce monde unique est le produit d'une pluralité des formes de vie : «il n'y a qu'un monde, il y a beaucoup d'hommes» n'est pas seulement une constatation empirique, c'est aussi une nécessité sociologique, c'est la diversification des cultures qui permet de construire ce monde

(75) ELIAS (Norbert), *Power and Civility*, New York, Pantheon Books, 1982, pp. 257 ss. (Traduction anglaise du Vol II de *über den Progress der Zivilisation*, 1939, 2<sup>e</sup> édit. 1969. Traduction française *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975).

(76) ELIAS (N.), *op. cit.*, p. 311 (version anglaise), pp. 292-293 (version française). Notons que seule la version anglaise donne «ce n'est pas simplement la nécessité, etc.» («it is not merely...»). La version française dit «ce n'est pas la nécessité...». Très grosse «nuance»...

(77) Sur ce dernier point GELLNER (Ernest) «The Scientific Status of the Social Sciences», in *Relativism and the Social Sciences*, Londres, Cambridge University Press, 1985, pp. 101-127.

(78) Cf. pr. ex. HOLLIS (Martin) LUKES (Steven) ed. *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982.

(79) GEERTZ (Clifford), «The Uses of Diversity», *op. cit.*, ROKY (Richard), «On Ethnocentrism : a Reply to Clifford Geertz» *Michigan Quarterly Review* Summer 1986, pp. 525-534. Sur l'universalisme et la particularité il faut lire TAGUEFF (Pierre-André), *La force du préjugé*, Paris, La Découverte, 1988.

«moderne» de la connaissance. La connaissance n'est pas anarchique en dépit des diversités culturelles, elle n'est pas anarchique à cause de cette diversité. Un seul monde connaissable n'implique pas une seule sorte d'homme ni une seule sorte de culture, même si c'est d'une culture historiquement située qu'est peut-être né ce monde (80). En d'autres termes il n'y a pas de relativisme de la connaissance même si celle-ci est historiquement constituée, et donc non transcendentale, et s'il y a pluralité des points de vue et des types de connaissance. 2/ Y en a-t-il moralement ? Le relativisme moral est un truisme s'il désigne le fait que les hommes ne voient pas ce qui vaut du même point de vue selon leurs cultures ou leurs positions à l'intérieur d'une même culture (81). Il est une contradiction logique s'il tient qu'aux yeux de chaque homme ses valeurs étant relatives en valent d'autres... c'est-à-dire ne valent rien. Questionner nos valeurs, ou l'usage qu'on en fait pour chercher si elles ne sont pas que (ou ne sont pas appliquées en tant que) rationalisations de nos passions ne veut pas dire que les valeurs soient en elles-mêmes de pures opinions (82). Le relativisme moral est une contradiction dont les conséquences peuvent d'ailleurs être les mêmes que l'absolutisme fanatique : si la morale est relative elle vaut ce que valent mes pulsions et, comme chacun le sait, on tue aussi aisément pour ses pulsions que pour ses valeurs. 3/ Il en est tout autrement du relativisme politique. Même si l'on croit à la possibilité d'une valeur absolue ouverte, par la Révélation, ou la praxis his-

(80) GELLNER (Ernest), «Relativism and Universal» in HOLLIS (Martin) LUKES (Steven) ed., *Rationality and Relativism*, op. cit., pp. 181-200. HORTON (Robin), «Tradition and Modernity Revisited», *Ibid.*, pp. 201-260. J'admets que si je tiens ce programme épistémologique (dont s'inspirent aussi mes développements sur la vérité dans la première partie de ce texte) pour dominant, cela est peut-être dû à mes propres biais. Il faut donc mentionner qu'il est contesté d'une part par une perspective dogmatique-scientiste (critiquée par Popper aussi bien que par Granger, mais toujours vivante) et à l'opposé le déconstructionnisme linguistique qui argue que tout langage est un système totalement auto-référent donc fermé aux autres langages. Dans le premier cas, un monde, lui-même transformé en mécanisme causal totalement connaissable, suppose la domination d'une culture, dans le second il y a une pluralité de mondes incommunicables. Entre ces deux pôles, une variété d'écoles épistémologiques ont fleuri.

(81) Cela recouvre plusieurs cas de figures : I) les hommes désignent la même valeur mais l'incarnent différemment; pour le même acte, un homme est un criminel dans un code pénal, un petit délinquant dans un autre mais l'acte reste cependant qualifié comme contraire à la loi ou à la morale; «mourir pour la patrie» a la même valeur et le même sens pour deux patriotes de deux pays en guerre; l'islam est vu comme intolérant par les «Français» de notre sondage et «tolérant» par les «musulmans» (qui ont tendance à penser que c'est la république, ou ceux qui tiennent cette opinion, qui sont intolérants) mais la valeur «tolérance» est affirmée par tous. Dans tous ces cas il n'y a pas à proprement parler conflits de valeurs mais conflits de valeurs socialement instituées; II) les hiérarchies de valeurs sont substantiellement différentes, par exemple tuer sa femme infidèle est un devoir ou bien un crime; la castration est une monstruosité pour tout le monde (et pas seulement pour ceux qui ne sont pas des gourous) ou bien la castration peut être une marque de distinction positive. C'est seulement dans ces cas que l'on devrait parler de conflit de valeurs.

(82) LADD (John) *Ethical Relativism*, Belmont (Ca.), Wadsworth Publishing Company, 1973. Contra : La position qui relie le plus fortement la démocratie pluraliste et la civilité à une théorie non cognitive et relativiste des valeurs est celle de Kelsen (Hans) *La démocratie, sa nature, sa valeur*, Paris, Economica, 1989 (original allemand 1929). Cf. la critique de SFRZ (Elaine) *Majority Rule*, Chatham (N.J.), Chatham House, 1984, p. 195. Ceci dit, si Kelsen qualifie de «relativisme moral» l'acceptation de la pluralité des valeurs socialement instituées et l'impossibilité pour un groupe de tenir que ses valeurs instituées sont pures de passions et d'intérêts et de ce fait seules dignes d'être imposées à l'exclusion de toutes autres, alors ce relativisme moral fait bien partie de la réponse démocratique au problème de l'altérité.

torique, à l'entendement humain, la nécessité de la coexistence pacifique et civile entre humains n'ayant pas le même entendement implique que tous ont un droit égal d'exprimer les convictions politiques qui reflètent leurs valeurs. C'est admettre qu'aucun système de valeurs ne peut être imposé comme un Absolu sinon celui que commande la nécessité de coexistence politique sous une loi commune et révisable (83). Aucun «droit divin» (pas même le droit divin du «peuple sacré», seul détenteur de la vérité et du bien) ne peut tenir contre cet impératif. «Invoquer une inspiration divine, des lumières supra-terrestres, faire prévaloir (sa) volonté en tant que volonté du Bien absolu même contre un monde d'adversaires considérés comme des incroyants et des aveugles» (84) c'est tourner le dos à la civilité. Ceci emporte une conséquence inévitable : contre le «libéralisme mou», l'exigence de civilité démocratique peut légitimer la répression d'un système de valeurs quand celui-ci se traduit dans des comportements qui nient à ceux qui ne le partagent pas ou l'interprètent différemment le droit à l'expression ou qui interdit à ceux qui le partagent la possibilité de sortir de l'orthodoxie imposée par le système. Vieux piège, vieux problème qui ne peut jamais recevoir une solution logique ou philosophique mais seulement être l'objet d'arrangements politiques guidés par la prudence.

Non relativisme de la connaissance, reconnaissance de pluralités de valeurs sans pour autant aller jusqu'au relativisme moral «absolu», relativisme politique, comme ce programme épistémologique, éthique et politique est satisfaisant ! Pourquoi faut-il qu'il me laisse cependant insatisfait alors que toutes «mes» valeurs y sont comblées ? Ce n'est pas seulement que l'investigation sociologique, et une solide sagesse, nous apprennent qu'il n'est pas de verset des textes sacrés que le Diable ne puisse citer» et que la capacité humaine de dérivation peut s'approprier ce programme pour le retourner en son contraire (85), et retourner même la formule qu'on vient de citer ! (il suffit de décréter que si tout argument est soupçonnable et si le Diable est derrière les convictions les plus respectables y compris les nôtres, ceux qui semblent les partager sont des imposteurs d'autant plus perfideux qu'ils feignent d'être comme nous... ce qui a permis aux chrétiens de tuer plus de chrétiens que de païens, aux communistes de tuer plus d'ouvriers et de paysans que de bourgeois, aux musulmans de tuer plus de musulmans que d'in-

(83) À l'objection bien connue, «faut-il accepter le gouvernement d'un tyran (ou celui du Maréchal Pétain) pour sauver la coexistence politique ?» il est assez aisé de répondre en invoquant la vieille distinction entre gouvernement arbitraire, (ou occupé) et gouvernement selon des Lois (ou gouvernement libre). Le droit de résistance à l'oppression n'est pas le contraire du relativisme politique, sinon celui-ci se ramènerait à l'impératif banal de «sauver sa peau». L'ennui est que les absolutistes et les frénétiques, religieux ou autres, qualifient à peu près n'importe quoi d'oppression (à laquelle il convient de résister) et accusent le relativiste politique de n'être qu'un couard (au mieux) ou un vendu (au pire).

(84) KEISEN (Hans, *op. cit.*, p. 92).

(85) La version aimable de cette banale aporie est fournie par Richard Rorty (que ces caïbles n'impressionnent pas une seconde, peut-être à tort) : «Nous préférierions mourir qu'être ethnocentriques, mais l'ethnocentrisme n'est-ce pas précisément la conviction qu'il vaudrait mieux mourir que partager certaines croyances ?» («On Ethnocentrism... *op. cit.*, p. 525). Les versions sinistres ne se comptent plus : il suffit en général de baptiser le pluralisme politique légal une «dictature», le relativisme politique «un nouvel absolutisme», etc.

fidèles : «en les tuant, nous tuons notre propre péché» comme on le disait en Iran en 1980 pour justifier les exécutions de mauvais musulmans). C'est aussi que ce programme n'évite pas le dilemme de la liberté politique exprimé si fortement par Tocqueville : «j'ai tendance à penser que si un peuple veut être libre, il faut qu'il croie, ou que s'il ne croit pas, qu'il serve» (et que se passe-t-il si l'on ne croit pas aux mêmes fondations ?).

En termes plus sociologiques, le pluralisme et la tolérance supposent-ils un sens commun préalable fourni par une homogénéisation sociale et culturelle qui en est la négation (86) ? faute de celle-ci, et pour éviter le combat sans merci au nom de revendications pluralistes contradictoires ne faut-il pas expulser «l'inassimilable» ou le réduire autoritairement au statut d'assujéti ? La démocratie pluraliste ne prônerait-elle l'inclusion de ceux qui sont dedans qu'au prix de l'exclusion de ceux qui veulent entrer (87) ?

Dans le schéma si évocateur d'Elias, après une première phase, «celle de la montée individuelle de la couche inférieure vers la couche supérieure» où «le groupe dominant communique consciemment ou inconsciemment ses modes de conduite» au groupe dominé, une deuxième phase apparaît, «phase de refus» caractérisée par l'accroissement de la force sociale et de la conscience de soi du groupe montant; le groupe supérieur répondant à cette évolution par un isolement plus marqué, les contrastes et les tensions ne cessent de se préciser pendant cette phase... les contrastes entre les couches s'affirment, les barrières se renforcent» (88). Elias avait en vue les relations entre classes et les relations coloniales. Le premier type de relations, dans un cadre féodal puis national, s'est soldé par un double processus de différenciation et d'intégration, le second, dans un cadre impérial puis national par un processus de différenciation et de sécession (destiné à favoriser une autre intégration nationale). Mais son schéma peut s'appliquer à toute forme de relations entre ceux qui sont «dedans» et veulent y rester seuls, et ceux qui sont «dehors-dedans» et veulent trouver une place dedans sans s'identifier à ceux qui y sont déjà (89). La situation française actuelle est un cas de figure de ce modèle général, qui ne se réduit ni à la montée d'une classe, ni à la sécession nationale, et si la séquence d'Elias est correcte, nous serions entre la première et la seconde phase de ce processus post-colonial où le processus de différenciation coexiste avec la tension entre deux autres processus (l'intégration de classe et la mémoire nationaliste) dont aucun ne peut être maîtrisé par, et faire du sens pour, ceux qui les vivent, qu'ils soient

(86) Toute une tradition sociologique dont Durkheim est l'un des fleurons insiste sur la constitution de la différence et de l'altérité par toute société en tant que conséquence de l'importance fonctionnelle d'un centre moral (cf. PEEL J.D.Y. «Understanding Alien Belief Systems» *British Journal of Sociology* 20, 1969, pp. 69-84). Dahrendorf a insisté sur l'aspect exclusionnaire (ou classificatoire) des sociétés humaines, puisqu'elles sont stratifiées par le double processus de différenciation et d'évaluation (DAHRENDORF (Ralf), *Essays in the Theory of Society*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1968).

(87) Sur cette question voir les courageuses et profondes réflexions de Michael Walzer «Membership» in *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983, pp. 31-63.

(88) ELIAS (Norbert), *op. cit.*, p. 293 (version française), pp. 311-312 (version anglaise).

(89) Dans une note ajoutée pour la traduction anglaise, Elias souligne précisément ce point, pp. 314-315.

ceux du dedans ou du dehors. Quel «centre» porteur de civilité sera construit, qui ne soit pas seulement réduit à «l'entre-soi» sécuritaire et exclusionnaire de «l'identité française» ou à «l'entre-soi» revendicateur et absolu de la «communauté musulmane» ? Les sociologues savent que ces deux constructions, si elles existent, sont le produit de processus qui en démentent l'idéologie explicite et que la «France» est sociologiquement une mosaïque tout autant que la (ou les) «communautés(s) musulmane(s)», mais ils savent aussi que la fonction remplie par ces constructions (l'intégration de la personnalité et un semblant de sens imposé au chaos du monde) exige qu'elles n'apparaissent pas aux yeux des acteurs pour ce qu'elles sont (des construits sociaux) mais comme une réalité ou une vérité qui les construit eux-mêmes. De ce fait, les délires, qui manquent de beaucoup de choses, sauf de cohérence, sont des constructions sociales de la réalité puissamment fonctionnelles puisqu'ils répondent aux frustrations de couches sociales en leur assignant des causes peut-être imaginaires mais puissamment persuasives.

Il faut souhaiter que la construction démocratique de la société civile soit plus prégnante que les constructions communautaires, qu'elle soit intériorisée comme meilleure «illusion» et puisse servir de meilleur cadre que ses concurrentes aux luttes sociales qui ne manqueront pas de se poursuivre. Cela demande autant de sagesse pratique que la construction du problème de recherche, par quoi nous avons commencé, demande de rigueur méthodologique. Aucune formule sociologique magique tirée des recettes marxistes («le développement du salariat et du chômage unifiera les différentes communautés contre le libéralisme raciste du Capital») ou développementalistes («la modernisation et la démocratisation sont en route par une diffusion mécanique irrésistible, grâce au marché libre des idées et des produits») ne peut dispenser de cet effort éthique et politique.