

VARIATIONS FRANÇAISES SUR L'ISLAM ÉTERNEL POUR UNE TYPOLOGIE DES DISCOURS

J.R. HENRY et F. FREGOSI

Le présent essai se veut le prolongement de plusieurs réflexions distinctes dans leur objet et dans leurs méthodes, mais qui engagent toutes à une histoire de notre vision de l'Islam, à une «genèse du regard sur l'autre» et sur sa religion.

La première de ces réflexions portait sur l'histoire de la lecture française du droit des sociétés maghrébines, et notamment de ce que les juristes européens ont appelé le droit musulman : elle amenait à constater comment quatre fois en l'espace d'un siècle et demi, on a vu alterner une vision fixiste, codificatrice et réductrice de ce droit, et à l'opposé une vision dynamique, vivante, socialement diversifiée des mêmes phénomènes juridiques. Des retournements relativement brutaux qui étaient liés pour une bonne part à la perception de notre propre système juridique, mais qui influaient aussi sur elle (1).

Une autre réflexion concernait l'analyse des représentations sociales contemporaines de l'Islam, dans des organes de la presse française (2). Là encore, ce qui ressortait avec force était la mutabilité de notre image de l'Islam selon les peurs et les attentes d'une époque.

Enfin la dernière raison qui nous a poussés à systématiser notre réflexion a été le débat mené lors de la publication du livre de Bruno ETIENNE sur *L'Islamisme radical*. Indépendamment de son apport informatif, ce livre est révélateur, par son style et sa résonance publique, de certains aspects de notre rapport à l'Islam. Il souligne l'intérêt à la fois persistant mais sans cesse changeant des chercheurs et du public français pour l'Islam; il révèle aussi combien la forte sensibilité sociale à un tel sujet accroît la difficulté d'en parler sans passion, et de poser un discours scientifique dégagé des

(1) HENRY (J.R.), «La redécouverte du droit comme enjeu culturel et politique et comme objet sociologique», in *Droit et environnement social au Maghreb* (dir. O. Azziman), Casablanca, Fondation du roi Al Saoud, et CNRS, Paris, 1989.

(2) FREGOSI (F.), *L'intégrisme dans le Figaro-Magazine et le Nouvel Observateur ; étude d'une représentation sociale de l'Islam (1984-1986)*, Mémoire IEP, Aix-en-Provence, 1986-87 (dir. B. Etienne).

autres discours. Le parti-pris d'essai choisi par l'auteur a été une issue d'écriture à cette difficulté en même temps qu'une tentative de réponse aux attentes sociales. Mais l'essai scientifique – qui est devenu la façon la plus fréquente aujourd'hui de parler de l'Islam – a aussi pour effet de relativiser le discours savant. Il le fait sortir d'un statut classique et confortable de vérité supérieure, et le ramène à un processus de reconstruction permanente du rapport au monde, dont la nature ne serait finalement pas très différente de celle des autres représentations sociales, même si sa fonction reste spécifique. Certains thèmes, socialement sensibles et prégnants, auraient-ils ce privilège de disqualifier ou de déniaiser les discours trop scientistes et de faire éclater les frontières entre les façons de parler des choses ?

Cette série de réflexions partielles nous a donc conduits à tenter d'explorer plus systématiquement l'histoire des manières françaises de parler de l'Islam à l'époque moderne et contemporaine, pour mieux repérer le jeu actuel de notre propre parole. Cette tentative ne saurait bien sûr être indépendante des travaux qui de divers côtés ont entrepris d'analyser les images de l'Islam dans la pensée occidentale (3). Consciemment ou non, elle se les réapproprie, tout en les complétant et en les reconstruisant dans la perspective du présent texte.

Nous nous appuyerons ici sur des discours explicites et élaborés sur l'Islam, en laissant de côté toute la littérature de fiction, bien que sa production de sens soit parfois plus éclatante que celle de la littérature savante, et en éclairant bien des détours et des contours. On évitera également, en se fixant seulement sur l'Islam – religion, d'évoquer le rapport à l'Orient dans son ensemble, un thème qui a fait l'objet dans les dernières années d'une abondance significative d'écrits (4).

Le discours constitué sur l'Islam a été très changeant au cours des derniers siècles. Il est essentiel d'essayer de repérer les conditions et les paramètres relativement complexes de ces changements, en distinguant ceux qui sont surtout d'ordre historique et ceux qui sont davantage d'ordre structurel.

1) Il y a d'abord des changements liés aux grands mouvements historiques, aux grandes tendances de notre histoire des rapports avec le monde musulman. Comme tous les autres discours, celui sur l'Islam est tributaire du contexte historique et de ses fluctuations. En tant que procédé métaphorique, il retranscrit inévitablement les inquiétudes, les aspirations dominantes du moment, avec d'autant plus de force ici que le rapport au monde musulman a été depuis longtemps pour le christianisme et la chrétienté un rapport identitaire privilégié. La « religion de l'autre », sous la forme la plus courante de la « menace de l'Islam », a tenu et tient encore aujourd'hui une

(3) RODINSON (M.), *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspero, 1982, 153 p. & DJAIT (H.), *L'Europe et l'Islam*, Paris, Esprit-Seuil, 1978, 187 p.

(4) Cf. CHARNEY (J.P.), *Les contre-Orient ou Comment penser l'Autre selon soi*, Paris, Sindbad, 1980, 275 p.; SAID (E.), *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980, 393 p.; HENTSCH (T.), *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'est méditerranéen*, Paris, Ed. de Minuit, 1987, 290 p.

place considérable dans la définition des «images de soi» produites dans notre société, même partiellement déchristianisée.

Très globalement, du VIII^e au XV^e siècle, comme le résume dans une formule lapidaire Maxime Rodinson, «pour l'Occident chrétien, les Musulmans furent un danger avant de devenir un problème» (5). La vision dominante est alors celle d'un Islam diabolique, charnel, une vision entièrement structurée à partir du prisme chrétien érigé en positif absolu.

Cet Islam qui incarne de façon idéale l'œuvre du malin, ces Musulmans qui sont les «infidèles» types, Mahomet/Baphomet qui est assimilé à l'Antéchrist, font ainsi partie pleinement de la cosmogonie chrétienne du Moyen-Âge. La chrétienté se définit concrètement par rapport à l'islam, et nourrit sa dynamique externe, sous forme de croisades notamment, à celle attribuée à l'islam. Beaucoup plus encore que le judaïsme, l'islam est l'autre religion par excellence. Mais si cette concurrence entre les religions est radicale, si l'islam est à la fois le contraire du Christianisme et son miroir, leurs rapports se situent néanmoins dans le même univers religieux de valeurs et d'anti-valeurs.

Ainsi, l'altérité absolue de l'islam et des musulmans n'implique pas forcément leur infériorité de nature, contrairement à l'idéologie que développera l'époque coloniale et qui trouve certains de ses germes dans le discours de la Renaissance. Au contraire, les phénomènes de contamination culturelle, de séduction sont nombreux, comme en témoigne l'étonnante imagerie occidentale brodée autour du personnage de Saladin (6).

Le XV^e siècle, avec la poussée ottomane à l'Est, la reconquête à l'Ouest, va transformer sensiblement les frontières des deux religions et les radicaliser, peut être sans doute plus à l'ouest, où disparaissent les dernières zones d'imbrication religieuse et de dialogue culturel, qu'à l'Est.

A partir du XVI^e siècle, les relations méditerranéennes se détendent, et la diplomatie interétatique de type moderne prend progressivement le pas sur les relations interreligieuses, à la guerre comme à la paix. Par ailleurs, le musulman cède peu à peu sa place, dans la démonologie occidentale, à un autre hérétique, le réformé, qui menace de l'intérieur la chrétienté. L'islam devient un moindre mal car plus lointain, mais en sens inverse l'humanisme de la Renaissance, avec son exaltation du libre-arbitre, tend à dévaloriser les sociétés restées soumises au fatalisme religieux, et à barbariser les hommes qui appartiennent à ces sociétés: le rapport humanisme/exotisme produit de l'infériorisation.

Plus près de nous, à l'époque moderne, les choses nous paraissent à la fois plus faciles à repérer et plus complexes à analyser; c'est sur ces temps modernes que nous insisterons ici.

(5) RODINSON (M.), *op. cit.*, p. 19.

(6) Cf. *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval* (littérature et civilisation), publications du CUERMA, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1982, 383 p. & CHAMPDOR (A.), *Saladin, le plus pur héros de l'islam*, Paris, Albin Michel, 1956.

— Aux XVII^e-XVIII^e siècle, la laïcisation des rapports avec le monde musulman, trouvera son épanouissement dans la philosophie des lumières, mais coexistera aussi avec une poussée politique et religieuse des puissances européennes en direction de l'Orient musulman;

— la colonisation entraînera au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e la production de nouveaux discours européens sur l'Islam, centrés sur le rapport dominant/dominé.

— enfin on assiste depuis la décolonisation à une réinvention du discours sur l'Islam, en rupture explicite avec celui de l'époque coloniale, mais aussi en très forte continuité implicite avec lui et avec tous ceux qui l'ont précédé.

C'est donc une banalité de constater que les discours sur l'Islam ont varié en fonction de l'histoire de nos rapports avec le monde musulman. En réalité, c'est surtout aux contrastes et à la dialectique de cette histoire qu'il serait fructueux de prêter attention. La relation Chrétienté-Islam n'a pas été une guerre de religion continue, comme l'imagerie actuelle du rapport à l'Islam tendrait à l'imposer. Elle a vu alterner des phases de tension extrême et des périodes de relative ouverture ou de dialogue, qui ont été des moments relativement favorables à un discours compréhensif sur l'autre religion. Les grandes tensions elles-mêmes ne sont d'ailleurs pas sans susciter une fixation sur l'autre, une curiosité obsessionnelle qui est souvent mal connaissance, travestissement, mais jamais indifférence. Et elles engendrent à toute époque des médiateurs, des hommes frontières, des spécialistes du discours sur l'Autre, des gestionnaires de la différence. Surtout, elles favorisent à l'intérieur d'une même époque une grande diversification des discours.

2) En effet, il n'y a pas que les fluctuations de l'histoire qui ont contribué à diversifier les discours sur l'Islam. On constate aussi que dans une même séquence historique peuvent coexister des registres et des statuts de discours très différents.

C'est ainsi qu'on peut repérer nettement depuis le XVII^e siècle trois grands types de discours sur l'Islam : un discours finalisé et opératoire, un discours pour le public, et un discours savant. Cette diversité du champ discursif est la question la plus intéressante à explorer, car elle continue à se poser de façon insistante aujourd'hui, et explique que nous interrogeons ici le passé en fonction des interrogations et catégories sensibles du présent. Dans quelles conditions et à quelles fins s'exerce le pluralisme des discours sur l'Islam ? Quels sont les rapports entre les registres de discours ? L'examen de l'articulation entre discours finalisé et discours savant – discours «intéressé» et discours «désintéressé» en termes plus vulgaires est bien sûr central, à condition d'éviter autant que possible le piège du clivage science/idéologie, et la tentation de séparer le bon grain de l'ivraie. Autrement dit, il s'agit d'essayer de répondre à la question à la fois banale mais toujours présente : quel est le statut du discours scientifique sur l'Islam ?

Pour tenter cette exploration, nous avons choisi de prendre en considération la production du discours sur l'Islam à l'époque moderne, en distinguant trois principales périodes : les XVII^e et XVIII^e siècles, le temps de

la colonisation, la production contemporaine. C'est surtout sur la première période que nous insisterons, car c'est là que se forme la diversification des discours et que se noue leur articulation.

I. — LA FORMATION DU SYSTEME DISCURSIF MODERNE SUR L'ISLAM AUX XVII^e ET XVIII^e SIECLES

Pour examiner le phénomène et les conditions de la diversification des discours sur l'Islam durant la période pré-coloniale «moderne», nous nous appuyerons sur une douzaine d'écrits et d'ouvrages, rassemblés au hasard des découvertes personnelles, mais dont la liste a été corrigée pour constituer un échantillon plus représentatif même s'il inclut aussi délibérément des textes peu connus. Ce corpus se compose des éléments suivants :

- Père Gabriel de CHIRON, *Relations nouvelles du Levant, ou traités de la religion, du gouvernement et des coutumes des Perses, des Arméniens et des Gaures*, Lyon, 1671;
- Claude FLEURY, prêtre, précepteur des princes de Conti, *Traité du choix et de la méthode des études*, Bruxelles, 1687;
- Prideaux, *La vie de l'imposteur Mahomet, recueillie des auteurs arabes* (trad. de l'anglais), Paris, 1699;
- Adrien RELAND, *La religion des Mahométans exposée par leurs propres docteurs avec des éclaircissements sur les opinions qu'on leur a faussement attribuées* (trad. du latin par Durand), La Haye, 1721;
- Extrait sans page de titre et sans référence (220 p. in folio) d'une *Histoire des religions* qui s'inspire de l'ouvrage précédent et en reprend des éléments, plus rigoureusement traduits (XVIII^e siècle);
- Cardonne, Professeur de langue arabe au Collège royal, *Mélanges de littérature orientale*, Paris, 1770;
- M. Mignot, Abbé de Scellières, *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, 1771;
- Récit véritable des malheurs arrivés au nommé Rudel..., libellé de 8 pages distribué dans diverses villes de France 1773-74;
- Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, 1770-75;
- Pastoret, *Zoroastre, Confucius et Mahomet*, Paris, 1787;
- *Entretiens de l'autre monde sur ce qui se passe dans celui-ci*, ouvrage anonyme, imprimé clandestinement («à Cythère, aux dépens des divinités»), 1785;

La lecture comparée de ces différents textes, produits sur un peu plus d'un siècle, fait apparaître les trois types nettement caractérisés de discours sur l'Islam : un discours à finalité religieuse, un discours à l'adresse du public, un discours savant (7). Si cette typologie fait évidence, elle n'exclut ni les

(7) Expression d'époque qui recouvre en partie le discours à «visées synthétiques», de RODINSON (M.), «Situation, acquis, problèmes de l'orientalisme islamisant», in *Le mal de voir* (collectif), Paris, 10-18, 1976, 244 p.

imbrications entre discours sous les mêmes plumes, ni les phénomènes de dominance d'un type de discours sur les autres.

1) Le discours le plus prégnant sur toute la période reste bien sûr le discours à finalité religieuse. Dans presque tous ces textes, Mahomet est surnommé «l'imposteur», terme brutal mais qui témoigne d'une critique théologique relativement atténuée par rapport à celle de satanisme : le mahométanisme détourne et occulte la vraie révélation; Mahomet est un faux prophète («imposteur») mais il n'est plus l'Antéchrist, incarnation diabolique par excellence comme à l'époque médiévale. Et l'usage qui est fait du qualificatif se révèle lui-même très variable : dans certains cas, il n'apparaît que comme une clause de style obligatoire démentie par le contexte. Ainsi le titre de Prideaux (propre à la traduction française ?) est-il beaucoup plus polémique que le contenu de l'ouvrage, reconnu comme une des premières tentatives sérieuses de comprendre la religion musulmane. Le même phénomène se retrouve chez Reland (le terme «imposteur» est employé au style indirect libre et n'est donc pas endossé par l'auteur), et surtout chez Pastoret, à la fin de la période, où la contradiction des termes se fait flagrante. L'auteur se propose en effet de faire voir «sous un point de vue assez nouveau un imposteur trop calomnié, que n'ont pu défendre des sectateurs condamnés à l'ignorance».

«Loin de moi l'idée d'être l'apologiste de ses conquêtes et de ses erreurs; mais qu'il me soit permis, en examinant sa vie, ses dogmes, ses lois et sa morale, de le justifier des imputations prodiguées contre lui par des Ecrivains qui connaissaient mal ou qui n'avaient point approfondi les ouvrages de ce grand Homme (p. 143)».

«Sa conduite ne fut sans doute qu'un tissu d'impostures; mais ce fut un imposteur plein d'a.c.t.esse et de génie, un philosophe profond, si l'on peut donner le nom de philosophe à celui dont la vie entière fut consacrée à tromper les hommes» (p. 228).

La critique chrétienne du mahométanisme s'appuie sur un ensemble d'arguments stéréotypés, bien énumérés par exemple dans le livre de Mignot (1771) : Mahomet est ignorant, épileptique, les règles du Coran et leur permissivité charnelle sont ajustées à ses débordements sexuels; le texte du Coran présente un caractère désordonné, incohérent, parfois ridicule; il y a enfin dans le Coran beaucoup d'emprunts aux juifs et aux chrétiens, ce qui montre que le mahométanisme est dépourvu d'originalité et n'est qu'une déviation de ces religions.

En réalité, si l'argumentaire de base emprunte au même fonds, les discours religieux sur l'Islam diffèrent beaucoup entre eux par la visée plus ou moins polémique de leur propos.

Les textes les plus polémiques, comme Mignot, qui se cantonnent dans l'exposé grossier de ces arguments, ne sont pas forcément les plus anciens. Ils susciteront par leurs excès et leur réductionnisme la critique du milieu savant, et surtout un retournement polémique des philosophes contre le christianisme. Sans que soit remise en cause la légitimité globale de celui-ci, ses déformations seront comparées à un Islam tolérant adapté à la nature humaine, une religion capable de se passer de clercs et d'Eglise. On ventera

à l'occasion les charmes d'un Islam sensuel et charnel (8). Ce propos frondeur et anticlérical (cher par exemple à Voltaire et à la «bonne société» du XVIII^e siècle) se développera ainsi à l'abri du discours sur l'Islam à finalité religieuse, qui reste prégnant durant toute la période. L'évolution extrême du propos, à la veille de la révolution, sera : toutes les religions se valent, une philosophie implicite chez Pastoret, explicite dans la publication clandestine *Entretiens de l'autre monde*.

Les textes moins polémiques mettent en évidence une nouvelle donnée du discours religieux sur l'Islam, qu'on retrouvera dans le discours savant : à savoir l'exigence d'une bonne connaissance de la langue et de la civilisation des mahométans. Pour mener une action religieuse vers eux, tenter de les convertir ou tout au moins engager des «disputes» théologiques (disputations), il faut bien les connaître. L'archétype de ce discours est le livre du P. de Chiron (1671), présenté par le préfacier comme un missionnaire exemplaire et un fin connaisseur de la religion et des mœurs persanes (9). Les «disputes» avec de hautes autorités religieuses perses, relatées dans l'ouvrage, montrent chez l'auteur un haut degré de compréhension de la théologie musulmane, et rappellent les autres controverses religieuses avec des musulmans de Raymond de Lulle au XIII^e siècle ou de Manuel II Paléologue au XIV^e. C. de Fleury (1687) va dans le même sens quand il constate que ce n'est qu'au début du XIV^e siècle, avec le concile de Vienne, «que l'on a reconnu que les langues pouvaient beaucoup servir pour travailler à la conversion des infidèles et des schismatiques», mais que la création de chaires de grec, d'arabe et d'hébreu, ordonnée à cette époque, «n'a eu son exécution que longtemps après», et seulement au XVII^e siècle pour l'arabe. De façon générale, il déplore la méconnaissance de ses contemporains pour les Arabes, et estime que «il faut se désabuser de cette opinion vulgaire, que tous les Mahométans sans distinction aient toujours fait profession d'ignorance».

- (8) «O Mahomet ton paradis des Femmes
Est le séjour de la Félicité
C'est le vrai lieu qui convient à nos âmes
Pour les Amours, qu'est l'immortalité
(...)
En contemplant le Cercle des dames
Au rang des Dieux je me crois transporté...

Chanson sur l'air de «il faut aimer c'est la loi», extraite d'un recueil manuscrit aixois du XVIII^e siècle.

(9) La finesse des analyses du P. de Chiron est bien illustrée par ses observations sur le rôle des mollahs en Perse, qui n'ont rien perdu de leur saveur, plus de trois siècles après avoir été écrits.

«Il y a parmi les Perses de certains Docteurs qu'ils nomment Mullas, qui sont fort considérés dans le pays. Leur nom est une expression assez naïve de leur emploi; car il ne veut dire proprement autre chose qu'un homme de lettres qui sait bien écrire. Or ces Mullas qui ont tous de différentes occupations, ou pour écrire, ou pour enseigner, ou pour faire des prières, sont si zélés pour le bon gouvernement, et si jaloux de conserver en leur personne l'autorité de leur Prophète, qu'ils quitteraient volontiers leurs études, et leur condition retirée pour s'intriguer dans les affaires d'Etat. Leur charité ambitieuse et intéressée les porterait sans peine à se charger du pesant fardeau du gouvernement, si leur Roi était assez bon pour le leur remettre entre les mains, selon qu'ils disent y avoir de justes prétentions».

Derrière la dominance du discours sur l'Islam à finalité religieuse durant cette période, s'expriment donc de grands contrastes : si l'apologie chrétienne à usage interne de l'opinion «vulgaire» passe encore par un discours grossier et réducteur sur l'Islam (10), le rapport concret avec l'autre religion produit un propos beaucoup plus sophistiqué et compréhensif. C'est aussi cette tonalité qui perce dans un autre type de discours finalisé sur l'Islam qui commence à apparaître à l'époque, celui de l'intérêt de la France. Cet intérêt se confond encore largement avec celui de la religion, puisque le roi de France est d'abord «très chrétien». Mais il est aussi nommé explicitement dès les premiers textes de notre corpus. Ainsi, le préfacier des mémoires du P. de Chiron qui dédicace l'ouvrage à l'ancien consul du roi de France en Syrie, souligne combien une bonne connaissance de l'Orient par les missionnaires et les diplomates sert l'avantage de la religion, la gloire du monarque et l'honneur de la France. Et l'auteur lui-même demande au lecteur de prendre son ouvrage «comme un témoignage de l'affection que j'ai pour ma patrie».

2) C'est durant la même période des XVII^e et XVIII^e siècles que se reconnaît un genre tout à fait nouveau de discours sur l'Islam, beaucoup moins finalisé, celui à l'usage du «public».

Ce discours des «publicistes» n'est en réalité pas toujours facile à repérer positivement car il se pose rarement comme tel. C'est le discours religieux et, comme nous verrons, le discours savant qui font souvent référence au discours «pour le public», soit pour s'en démarquer et le disqualifier (il fourmille d'erreurs, il s'intéresse seulement au beau ou au sentiment, mais pas au «vrai»), soit pour souligner le goût du public pour les écrits sur l'Orient, et le grand nombre d'ouvrages relevant de cette veine. Le P. de Chiron justifie la rédaction de son ouvrage par l'utilité d'opposer sa «connaissance particulière» des peuples de la Perse «à ces fausses relations que j'ai vues autrefois tant estimées en France». Cardonne, professeur de langue arabe au Collège Royal, constate un siècle plus tard le bon accueil par le public des traductions de livres orientaux, et le rôle que joue la «délicatesse de plume» des traducteurs dans ce succès, même si lui-même essaie d'apporter plutôt du nouveau que du beau, ou tout au moins de «mêler l'agréable et l'utile». Mais l'auteur va plus loin et s'interroge sur le goût du public pour l'ailleurs et pour l'homme universel dans cette attirance pour les écrits d'Orient, une thématique caractéristique des attentes du public éclairé à la fin du XVIII^e siècle :

«J'ai pensé qu'une autre raison avait pu contribuer au succès des écrits dont je viens de parler : ils peignent des humains aussi éloignés de nos mœurs que de notre climat : toutes les Nations, tous les Peuples méritent l'attention du Philosophe; et moins les Orientaux nous ressemblent, plus il faut les examiner, pour se convaincre que les mœurs infiniment variées ne changent jamais

(10) L'opinion chrétienne «vulgaire» sur l'Islam est à cette époque fortement informée par les livres, prêches et libelles des religieux de la Mercy qui quêtent pour le rachat des esclaves chrétiens en Barbarie (cf. dans notre corpus le libellé *Récit véritable*). Dans cette imagerie populaire de l'Islam, et des menaces pesant sur la foi des chrétiens, le supplice du pal tient un curieux rôle, que s'est plu à analyser G. Turbet-Delof dans «Introduction à l'iconographie française du Maghreb et des Maghrébins aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles», *Exotisme et création*, Lyon, l'Hermès, 1985, pp. 163 s.

le fond de l'homme, et que toutes les passions qui s'expriment de tant de manières, ont toujours la même source et le même but... La nature est une, et tous ses enfants à qui elle a donné les mêmes traits doivent nécessairement se ressembler».

Curieusement, le seul auteur de notre corpus qui affirme explicitement écrire pour le public est Durand, le traducteur de Reland, c'est-à-dire de l'ouvrage le plus «savant» de cet ensemble. Il écrit dans sa préface :

... «ceux de mes compatriotes qui aiment les livres sans aimer le latin ne devaient pas être privés d'une lecture qui avait paru si agréable à trois savantes nations (il y avait eu des traductions allemande, hollandaise et anglaise de l'original paru en latin aux Pays-Bas). Le libraire m'encouragea, me donna le livre, et me trouvant de loisir à la campagne, dans la belle saison, je m'y délassai d'un travail plus considérable par la traduction que je vous donne ici».

Le traducteur avoue d'ailleurs qu'il a adapté la traduction aux capacités et au goût du public :

«L'auteur a fidèlement représenté (la Doctrine Mahométane) aux personnes doctes; j'ai tâché de la dépeindre avec la même fidélité aux personnes de ma Nation qui aiment leur propre langue : il a fait un livre pour le cabinet des savants et je n'ai fait qu'une traduction à l'usage du Public».

Cette trahison du discours scientifique lui sera reprochée par d'autres auteurs et notamment celui du numéro suivant de notre corpus, qui s'efforce de restituer une traduction fidèle de Reland.

3) Le «discours savant» est devenu désormais en effet le discours légitime par excellence sur l'Islam, la référence qui s'impose aux autres discours, même si dans les apparences la supériorité du propos religieux n'est pas directement contestée.

Ce discours savant s'affirme en tant que tel au tournant des XVII^e-XVIII^e siècles. L'affichage de son autonomie par rapport au discours religieux et au discours pour le public est très net chez Reland malgré les travestissements de la traduction de 1721. L'épître de dédicace dénonce les fictions ridicules et extravagantes sous lesquelles on a décrit Mahomet et fixe le projet de l'auteur :

«C'était un pauvre homme, nous dit-on, destitué d'esprit et de génie, fanatique naturellement et affligé du mal caduc, dont il prenait l'occasion de se vanter d'extases et de révélations, et de faire accroire qu'il était inspiré du Saint Esprit, parce qu'il avait apprivoisé une colombe à venir manger à son oreille, dans ses accès épileptiques, un homme qui a enseigné que Dieu est corporel, qu'il est auteur du péché; qu'il n'y a point de Providence, qu'il faut adorer la déesse Vénus, sans compter une infinité d'autres rêveries également fausses et monstrueuses. En effet, si tout cela est bien vrai, on a peine à comprendre que tant de nations aient pu embrasser une religion si absurde, à moins qu'on ne regarde tous les Mahométans comme des stupides et des bêtes. Mais c'est cela même qu'il ne nous est point permis de soupçonner, si nous consultons les monuments et les écrits de cette secte qui, à tout prendre, fait paraître, pour le moins autant de génie et de pénétration, qu'il y en ait dans aucun autre peuple du monde...

... il faut que j'avoue de bonne foi, qu'après un examen raisonnable du mahométanisme, je lui ai trouvé une face toute autre que celle qu'on lui avait prêtée, ce qui m'a donné l'envie de la faire connaître au monde, avec les couleurs qui lui conviennent».

Cette nouvelle démarche intellectuelle n'est pas entièrement propre à Reland. Elle se reconnaît déjà auparavant dans l'ouvrage de Prideaux (1699 pour la traduction française), malgré son association étroite à des fins religieuses. L'auteur, «très savant dans les langues orientales», a eu, indique le préfacier-traducteur, deux vues différentes en composant son ouvrage :

«L'une de faire une histoire exacte du mahométanisme, et de la manière dont il s'est répandu dans le monde, sans y rien mêler de ce que la passion et le préjugé ont répandu de douteux sur cette matière, et l'autre de faire servir à une fin sage et chrétienne la vie d'un aussi méchant homme que Mahomet».

Cette finalité religieuse s'estompera progressivement au cours du XVIII^e siècle, jusqu'à disparaître complètement dans les derniers textes du corpus, où le discours savant est posé comme un objectif en soi...

Les caractéristiques de ce discours savant sur l'Islam, telles qu'on peut les repérer durant ce siècle clé pour sa formation, sont les suivantes :

a) D'une part, le discours savant est conscient de sa spécificité. Il se démarque de façon explicite par rapport aux autres discours, religieux et «publiciste», en se voulant différent, fondamentalement et formellement. Il se donne un objectif général de connaissance, et se pose comme un discours «exact».

b) Ses méthodes sont celles de l'objectivité historique, telles que par exemple Vertot, historien du début du XVIII^e siècle, les définit (11) :

— utiliser les sources les plus directes (et d'abord celles produites par les sujets observés);

— comparer les sources;

— se garder de toute préférence historique.

Prideaux, Reland, Cardonne, Pastoret citent très longuement et systématiquement leurs sources, établissent des bibliographies, multiplient les citations des sources arabes (cf. chez Reland par exemple la «Notice des manuscrits orientaux dont M. Reland s'est servi dans ses notes et ses éclaircissements», pp. 281-286; avec ce commentaire du traducteur : «Voilà les sources où a puisé M. Reland; j'ai cru qu'on ne serait pas fâché de voir avec quel scrupule il a choisi ses auteurs; puisque ce sont tous écrivains arabes et mahométans de religion et d'inclination»).

c) Si le discours savant est d'abord un discours historique, l'expérience et l'observation directe comptent également beaucoup dans la qualité du propos, ainsi que la connaissance de la langue arabe (revendiquée chez Prideaux, Reland, Cardonne par exemple). Dans un chapitre de la Préface de Reland, intitulé *D'où vient que l'on connaît si peu la religion mahométane* (seconde traduction), l'auteur constate :

On a tant d'exemples de l'ignorance volontaire ou involontaire, où l'on est des religions différentes de la notre, et il est si bien prouvé par l'histoire ancienne et moderne, même par l'histoire sacrée, que la plupart des religions n'ont pas été connues par leurs ennemis, ou qu'ils les ont chargés malicieuse-

(11) Abbé de VERTOT (1655-1735) auteur notamment de : *Histoire des Révolutions du Portugal* (1689), et de *Histoire des révolutions de la République romaine* (1719).

ment de calomnies, qu'après cela on ne doit plus être surpris que la religion mahométane ait subi le même sort. Une chose y a contribué surtout : c'est la connaissance qu'il fallait avoir de l'arabe, pour bien juger de cette religion et pour pénétrer dans ses mystères... Si donc il y a jamais eu une religion mal expliquée par ses ennemis, exposée au mépris du monde, jugée indigne de réfutation, c'est certainement la religion de Mahomet... Telle est la force des préjugés : mais à qui le doit-on souvent ? à la paresse et aux mauvaises études. Si l'on voit qu'un jeune homme qui se destine à la théologie témoigne une forte envie de connaître à fond la doctrine de Mahomet, ... il ne saurait se dispenser d'apprendre l'arabe, et d'entendre Mahomet dans sa propre langue, s'il veut être en état de connaître sa doctrine et de la réfuter ensuite; que de plus il doit lire les auteurs arabes et même s'exercer dans cette lecture; qu'il faut ensuite qu'il s'accoutume à voir de ses propres yeux, et non pas des yeux d'autrui.

4) La reconnaissance de la diversité des discours sur l'Islam à cette époque ne doit pas faire oublier les rapports qu'ils entretiennent entre eux. Il n'y a pas de cloison étanche entre les discours, mais le plus souvent osmose, contamination, intertextualité.

Les discours polémiques religieux et publiciste se confondent souvent.

Objectif de connaissance savante et objectif militant (à finalité religieuse ou politique) présentent des interférences fréquentes, comme chez Piron, Prideaux, ou même Reland (dans son texte, et bien sûr à travers le jeu des traductions).

Discours savant et discours pour le public s'opposent symboliquement, mais beaucoup moins dans la réalité : si on méprise les écrits «pour le public», on fait appel éventuellement au public mieux averti, et on ne dédaigne pas de faire connaître la religion de Mahomet «au monde».

Enfin, à quelques exceptions près, plus ou moins clandestines (*Entretiens de l'autre monde*), la référence révérentielle au discours religieux s'impose formellement tout au long de la période, y compris chez des auteurs impertinents vis-à-vis de la religion (Voltaire, Pastoret).

Ces phénomènes d'osmose ou de contamination ne sont pas à considérer comme une altération du discours savant mais comme une condition de sa formation. Ce discours ne peut émerger sans s'affirmer par rapport aux autres discours; il ne saurait exister «à l'état pur», sans sa «gangue». C'est ce que confirme la période coloniale.

II. - L'ÉVOLUTION DU PLURALISME DISCURSIF SUR L'ISLAM DURANT LA PÉRIODE COLONIALE : BREVES REMARQUES À PROPOS DU DROIT MUSULMAN

La colonisation ne va pas modifier fondamentalement la structure pluraliste du système discursif moderne sur l'Islam hérité du XVIII^e siècle, ni le jeu complexe entre les trois types de discours : finalisé, savant, et pour le public. Mais elle amène un changement sensible dans le contenu de ces discours et dans leur argumentation.

À l'intérieur d'une production énorme de textes sur l'Islam, il est malaisé de constituer un échantillon valide, et c'est pourquoi nous avons choisi

dans la limite de cette communication de nous appuyer principalement sur les écrits français concernant le droit musulman, étudiés à l'occasion de travaux antérieurs (12), pour relever les nouvelles tendances du discours français sur l'Islam. Ces écrits se prêtent assez bien à des extrapolations, dans la mesure où le droit est fréquemment considéré par les auteurs du XIX^e et du début du XX^e comme une quintessence de la religion et de la civilisation musulmanes, dans la mesure également où le droit est un langage opératoire et finalisé, qui offre la tentation permanente de tenir sur lui un discours opératoire même quand l'ambition se veut théorique : la distinction entre discours savant et discours finalisé y est à la fois difficile à maîtriser, et révélatrice, dans cette difficulté, de la spécificité de chacun des discours.

Trois principales remarques peuvent être formulées sur les nouvelles tendances de la production des discours français sur l'Islam durant cette période :

1) Le changement le plus important, qui se réfléchit sur les rapports des discours entre eux, concerne l'objet des discours finalisés.

— Le discours à finalité religieuse sur l'Islam cesse d'être dominant, sans cependant disparaître, et connaît une série de mutations importantes. Après la visée de confrontation et de conversion (très sensible par exemple chez Louis Veuillot, *Les Français en Algérie* (13), ce discours évolue très progressivement vers le dialogue, pour aboutir enfin à la veille de la décolonisation à des tentatives de compréhension interne de l'Islam (J.M. Abd El Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*) (14). Par ailleurs, les étapes successives de la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France contribuent à dissocier de plus en plus nettement dans la connaissance de l'Islam les finalités et enjeux religieux de la finalité politique.

— C'est désormais celle-ci, c'est-à-dire le discours finalisé colonial (ou anti-colonial), qui domine avec ses logiques et ses commandes politiques. Ceci est très sensible pour les écrits sur le droit musulman, si fortement soumis à la nécessité opératoire coloniale qu'ils en perdent parfois leur capacité à décrire les institutions et les usages de la société musulmane. La formation d'un système doctrinal appelé «droit musulman algérien» apparaît à cet égard le cas le plus extrême de soumission formelle et matérielle du droit islamique aux besoins de la colonisation et de la logique étatique moderne. L'objectif politique de «francisation» du droit musulman devient une «francisation» du regard scientifique sur l'Islam.

Le changement de finalisation des discours sur l'Islam n'exclut pas cependant, au début de la colonisation, des modes de cohabitation des finalités religieuse et politique, comme celle présente dans le petit ouvrage de Perron,

(12) HENRY (J.R.) et BALIQUE (F.), *La doctrine coloniale du droit musulman algérien*, Paris, Ed. du CNRS, 1979, 178 p.

(13) VEUILLLOT (L.), *Les Français en Algérie*, Tours, Marne, 1853, et Paris, Robert Laffont, réimpr. 1978, 300 p.

(14) ABD EL JALIL (J.), *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, Le Seuil, 1949, 235 p. La démarche n'est pas très éloignée de l'empathie que J.P. CHARNEY prônera dans *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Sindbad, 1977, 478 p.

L'islamisme, écrit vers 1845 et publié de façon posthume en 1877 (15). Le discours scientifique sur l'islam a pour cet auteur une visée politique : comprendre l'Orient compliqué pour mieux assurer la présence de l'Europe sur des terres arabo-musulmanes. Mais la connaissance de l'islam a aussi un objectif religieux : favoriser une *pax religiosa*, une fraternisation des religions («qu'elles voient et qu'elles sachent comprendre qu'au dessus des religions il y a l'humanité, qu'il n'y a pas de peuple de Dieu dans le sens étroit que l'on donnait à ces deux mots, mais que le peuple de Dieu c'est l'humanité»).

Le fait que l'islam soit perçu comme un alliage dogmatico-législatif, où religion et politique sont étroitement imbriqués, invite à une approche globale du phénomène, mais dans une visée nettement plus politique (connaître la religion des musulmans pour mieux les gouverner) que strictement religieuse. C'est un regard français déjà très laïc qui considère le mélange religion + politique «propre à l'islam».

2) La lecture de la religion de l'autre reste en effet très eurocentriste, dépendante des nouvelles attentes et des représentations d'elle-même de la société française.

La vision du droit musulman (et de la société musulmane) apparaît ainsi moniste, fixiste, totalisante, diamétralement opposée à l'image du système juridique moderne, où l'homme est créateur du droit, et le droit instrument d'un progrès humain débarrassé de l'hypothèque divine. Cette vision figée du droit musulman, conjuguée avec l'instrumentalisation juridique coloniale, se traduit par une codification-mimification caricaturale (classement dans l'ordre du Code Napoléon) dont l'exemple le plus avéré est ici encore le «droit musulman algérien».

Mais à la caricature le discours savant oppose aussi dès l'époque coloniale des visions plus nuancées et complexes des institutions de l'autre société. La science par excellence n'est plus seulement l'histoire, mais la sociologie, statique ou dynamique. Le discours savant sur l'Orient et l'islam plus particulièrement connaît durant la période coloniale – qui est aussi celle du progrès des sciences – des mouvements de fond tellement profonds, qu'ils offrent l'impression, en quelques moments privilégiés, de rupture profonde dans le processus de connaissance. On constate aussi que certains contextes, comme celui des années précédant la seconde guerre mondiale par exemple, ont pu favoriser un regard particulièrement lucide des scientifiques sur l'islam et les sociétés musulmanes colonisées. De tels «éclaircs de connaissance» se retrouveront au moment de la décolonisation. Ils relativisent notre vision d'un accroissement continu et cumulatif du savoir, et nous rappellent que le discours savant «indépendant» est le produit instable de plusieurs paramètres, parmi lesquels la liberté d'expression joue un rôle majeur, mais pas exclusif.

(15) PERRON, *L'islamisme, son institution, son influence et son avenir*, ouvrage posthume publié et annoté par A. CLERC, Paris, Leroux, 1877.

3) La situation coloniale provoque en troisième lieu une position tout à fait nouvelle dans le panorama des discours sur l'Islam. C'est la tentation de fuir ou nier le conflit colonial en recourant à des discours-refuges : refuge du discours savant dans l'impartialité historique ou l'objectivité statistique; refuge du discours religieux dans la communion mystique avec l'Islam (Massignon ou Guénon illustrent en islamologie, ces positions, que la littérature nous offrira également avec la mystique méditerranéenne). Le changement est très sensible par rapport au XVIII^e siècle, quand le propos compréhensif sur l'Islam convergeait avec la défense d'une position minoritaire religieuse en France même (protestantisme ou athéisme larvé). Parce qu'il est fondamentalement opératoire, le discours sur le droit musulman échappe en partie à la tentation du discours-refuge, qui est d'ailleurs productive de grands effets de connaissance. Mais même en matière de science juridique, certains écrits de l'entre deux guerres (en sociologie juridique) sont caractéristiques de cette recherche de points de vue dépassant l'enfermement du conflit colonial.

III. – DISCOURS CONTEMPORAINS SUR L'ISLAM : QUELQUES POINTS DE REPÈRES

On se bornera ici encore, compte tenu des limites de cette communication, à des observations succinctes. Elles prendront la forme d'une série de remarques susceptibles d'ouvrir des pistes de réflexion sur l'agencement actuel du système discursif sur l'Islam.

1) Une première remarque, très banale, est l'existence d'une véritable **vogue de production écrite sur l'Islam** qui se répartit entre une production de caractère savant ou culturel (islamologie, histoire de l'art, histoire religieuse classique) à public relativement restreint et une production orientée vers l'actualité (islamisme, conflit libanais sous sa dimension religieuse) touchant un public de plus en plus massif. Il serait pertinent de chercher à mesurer l'impact de ces diverses productions sur l'Islam, en les comparant à d'autres thèmes considérés comme prioritaires dans les horizons d'attente actuels de la société française (l'Europe, la question allemande, les rapports Est-Ouest...).

2) Ce que nous avons appelé le **discours finalisé explicite** enregistre aujourd'hui, par rapport à la période coloniale, des variations importantes.

C'est le discours finalisé politique qui continue ici à dominer, mais il est moins tourné désormais vers la politique étrangère que fixé sur les problèmes internes : intégration politique des «musulmans», constitution d'un Islam «français» (ou francisation de l'Islam), redéfinition de l'identité nationale française (savoir reconnaître sa «dimension islamo-méditerranéenne», selon la proposition de J. Berque, ou à l'inverse appréhender avec le Front national de voir la France devenir une «république islamique»), renégociation du pacte laïc. Deux circonstances ont particulièrement favorisé comme on sait l'expression du discours sur l'Islam à finalité politique, et la prise de parole des politiques : les débats sur le code de la nationalité, et l'affaire des foulards. Mais en réalité les occasions de produire du discours à finalité

politique sur l'islam se multiplient : la perspective de l'identité européenne, les événements successifs d'Algérie, par exemple.

Le discours à finalité chrétienne sur l'islam, en ce qui le concerne, apparaît à la fois minoritaire, nuancé, et en fait très composite.

Il y a d'abord un discours scientifico-religieux, bien illustré par exemple par *La Cité musulmane* (16) de L. Gardet, où la compréhension de l'autre religion passe par une connivence implicite dont certains islamistes ont joué. Cette connivence est encore plus marquée dans des discours opératoires à visée œcuménique plus ou moins maîtrisée (P. Lelong). Dans d'autres cas encore, cette visée opératoire prend le contre-pied de discours finalisés religieux anciens : «Les musulmans sont non-missionnables», affirme H. Sanson dans *Le christianisme au miroir de l'islam* (17). Enfin il y a toujours la ressource de la fusion mystique comme dépassement des conflits religieux.

Ces nouveaux discours religieux sur l'islam gagnent à être pris en considération car, tout en étant minoritaires, ils font figure aujourd'hui de propos éclairés, pondérés, compréhensifs, et surtout relativement autonomes dans un paysage discursif passionnel, marqué par la domination des médias.

3) La troisième observation générale que l'on peut formuler est effectivement cette **quasi-hégémonie du discours médiatique** – explosion du vieux «discours pour le public» – sur toutes les autres formes de discours sur l'islam. C'est surtout par la presse écrite que cette domination s'exerce, à laquelle nous consacrerons quelques développements (18).

Par leur rapport immédiat au réel, les médias en général et la presse en particulier s'érigent aux yeux du public en principaux producteurs d'une vision du réel présentée comme celle du réel-vrai, mais qui fait une part considérable à la mobilisation des émotions.

Le poids de la presse écrite dans le discours sur l'islam se caractérise en effet par l'entretien d'une thématique alarmiste, étroitement liée à la conjoncture proche-orientale (révolution iranienne, montée de l'islamisme...) et qui touche peu ou prou l'ensemble de la presse d'opinions et d'informations générales. Nombre de titres sont révélateurs de cet alarmisme : «les Fous d'Allah à la conquête du monde», «les nouveaux conquérants de l'islam» (19), «France : Faut-il avoir peur de l'islam?» (20). Ce type d'intitulés n'est pas neuf (21). Il accrédite l'idée, relayée dans certains cas par des intitulés d'ouvrages scientifiques («Islam : guerre à l'Occident?») (22) du déferlement dévastateur d'un islam réduit à l'intégrisme.

(16) GARDET (L.), *La Cité musulmane*, Paris, Vrin, 1976, 437 p.

(17) SANSON (H.), *Le christianisme au miroir de l'islam*, Paris, Cerf, 1987, 195 p.

(18) Cf. FREGOSI F., *L'intégrisme... op. cit.*

(19) LACONTRE (R.), «Les Fous d'Allah à la conquête du monde», in «C'est un coup de l'Internationale de l'intégrisme», *Le Figaro-Magazine* du 30/11/1985, pp. 120-126; ALIA (J.), «Les nouveaux conquérants de l'islam», *Le Nouvel Observateur* du 30/3/1984, p. 92.

(20) Dossier de l'Événement du Jeudi du 4/01/1990.

(21) Il résonne avec de vieux discours alarmistes du début du siècle sur l'islam comme dans «Le Petit Journal».

(22) BRIERE (Cl.), CARRE (O.), *Islam guerre à l'Occident*, Paris, Autrement, 1983, 222 p.

Dans son acception journalistique, ce stigmatisme d'intégrisme revêt, dès lors qu'il est appliqué à l'Islam, une pluralité de connotations négatives. Quatre thèmes récurrents peuvent être dégagés qui structurent notre imaginaire de l'Islam et caractérisent ce qu'on peut appeler le fantasme d'intégrisme d'un point de vue historique, politique, démographique, culturel.

— L'intégrisme est tout d'abord assimilé à un brusque réveil de l'Islam – ce qui renoue avec une thématique de la fin du XIX^e siècle. La renaissance (Nahda) voulue par les penseurs du monde arabo-musulman comme l'affirmation d'une identité culturelle à opposer à la domination de la culture européenne (tout en s'inspirant du mythe occidental de la « Renaissance »), se lit pour les Européens comme un épouvantail idéologique, celui du panislamisme. Au siècle dernier toute atteinte portée aux intérêts européens était déjà systématiquement attribuée au panislamisme, ancêtre fantasmagorique de l'actuelle « internationale de l'intégrisme » (23). Entre ces deux moments du panislamisme, le panarabisme, qui sous Nasser hantait tant l'Occident, fait aujourd'hui figure de menace plus rassurante par sa modernité.

Ce « réveil de l'Islam » menacerait l'Occident sur un triple front :

— démographique : c'est le thème de la vague déferlante de l'immigration chère au *Figaro Magazine* pour qui « le raz de marée arabe est pour demain ». Ses journalistes, agitant le syndrome Charles Martel, croient percevoir « quatre cent millions de musulmans (...) concentrés sur les rives méridionales et orientales de la Méditerranée et prêts à toutes les invasions » (24). Derrière chaque immigré, ou selon la terminologie adoptée par ce journal, derrière chaque E.N.E. (étranger non européen) (25) se profile un intégriste potentiel. Cette dénonciation de la subversion par les ventres mêle la vieille condamnation de l'Islam charnel à la peur du déferlement démographique et religieux.

— culturel : la même presse dénonce le péril de la société multi ou pluri-culturelle qui constitue une menace pour l'identité culturelle de la France, menacée via l'immigration maghrébine par une islamisation latente (26); « il y aura de très nombreuses mosquées, assorties d'écoles coraniques, face à nos églises désertées au nom de la liberté du culte... Le grand conseil des muftis, soufis, cadis, imams et autres recteurs d'instituts islamiques, aura plus de poids que la Conférence épiscopale. Deux millions de personnes dans la rue pour exiger l'école libre... musulmane » (27).

Ainsi le péril intégriste se trouve réapproprié comme un argument supplémentaire dans la croisade contre le péril culturel engendré par l'immi-

(23) LACONTRE (R.), « C'est un coup de l'Internationale de l'intégrisme », *Le Figaro-Magazine* du 30/11/1985, pp. 120-126.

(24) LACONTRE (R.), « Otages : 20 réponses simples pour comprendre l'Orient contemporain », *Le Figaro-Magazine* du 15/11/1986, p. 158.

(25) RASPAIL (J.), « France 2015 », p. 125, in « Enquête démographique jamais encore réalisée : Serons-nous encore Français dans trente ans ? », *Le Figaro-Magazine* du 26/10/1988, pp. 123-133.

(26) Cf. Article Jacque ELLUL « Religion. Non à l'Islam en France » in *Valeurs Actuelles* du 30/10/1989, p. 29.

(27) RASPAIL, « France 2015 », *op. cit.*, p. 129.

gration. La Marianne voilée-violée, la France défigurée du *Figaro-Magazine*, s'oppose à la musulmane de la couverture du *Nouvel Observateur* drapée dans un tissu aux couleurs de la République.

— politique : ici le péril est l'aboutissement des deux menaces précédentes.

L'islamisation latente de la société implique à terme le développement «d'innombrables associations (qui) formeront des pouvoirs parallèles avec lesquels l'ordre républicain devra obligatoirement transiger...», et constitueront autant «d'enclaves au sein du territoire français (qui) échapperont à la loi commune et jouiront par le fait d'un statut particulier, disposant pourquoi pas de leur propre police, de leur propre justice, puisque les nôtres y sont refusées» (28). C'est la vieille thématique du complot, de la conspiration intérieure (29) : aux complots jésuitique et judéo-maçonnique d'hier s'ajoute désormais aujourd'hui le complot intégriste.

L'intégrisme islamique est assimilé à un formidable bond en arrière sur le plan du mode de vie : «les femmes ne sortent pratiquement plus de chez elles, où elles vivent rideaux tirés... foulard serré ou tchador...» (30); il est synonyme de retour à un Moyen-Age obscurantiste avec l'image des amputations prévues par la Shari'a.

L'intégrisme est surtout dénoncé comme une résurgence du sacré dans un domaine où pour l'Occident il n'a plus rien à faire, celui de la politique. Il serait une repolitisation de la religion.

Cette dénonciation de l'intégrisme comme régression intellectuelle, comme retour à l'Islam des ancêtres, rejaillit bien sûr sur l'Islam en général et sur le chiïsme en particulier, à travers la figure emblématique de Khomeiny. Là où la presse de centre-gauche comme le *Nouvel Observateur* a tendance à dissocier le chiïsme en tant que dynamique révolutionnaire (revanche des exclus) – de la pratique théocratique de Khomeiny, la presse de droite condamne globalement les «chiïtes (qui) sont ces musulmans fanatiques, les fous d'Allah, qui croient aller au ciel s'ils meurent en combattant» (31). A ce Khomeiny «négateur de l'Islam» on oppose le contre modèle du Roi Hassan II personnifiant un «vrai Islam qui admet la tolérance...» et qui reste un allié fidèle de l'Occident (32).

Le Roi du Maroc joue dans cette presse le rôle de caution morale et religieuse de la dénonciation de l'intégrisme. La presse de gauche, hostile à la pratique politique du souverain, préfère s'appuyer sur la compétence universitaire et intellectuelle d'un islamologue comme Mohamed Arkoun (33).

(28) *Idem*.

(29) Cf. GIRARDET (R.), *Mythes et Mythologies politiques*, Paris, Le Seuil, 1986, pp. 25-62.

(30) ALIA (J.), «Les nouveaux conquérants...», *op. cit.*

(31) LACONTE, «Les fous d'Allah...», p. 124.

(32) LACONTE, «Hassan II, roi du Maroc, dit tout», *Le Figaro-Magazine* du 25/2/1984.

(33) ARKOUN (M.), «Ceux qui trahissent le Coran», in «L'Islam en France», *Le Nouvel Observateur* du 7-13/02/86, p. 52.

4) Le **discours savant sur l'Islam** a en effet du mal à se démarquer des autres discours, et particulièrement à s'affirmer face à l'emprise des médias.

On a vu que le discours des médias sur l'Islam se caractérisait, sous couvert de sa prétention à transcrire le réel-vrai, par son appel aux registres et aux ressorts de l'émotivité et par son ton alarmiste. Il est une dramatisation permanente du réel où il s'agit de faire peur et de se faire peur, de «représenter» comme au théâtre la vie, en jouant avec les émotions sans quitter son fauteuil. Jouer à se faire peur, individuellement ou collectivement, est sans doute une des façons de se rassurer par rapport aux vraies peurs. C'est vivre la peur par procuration pour l'exorciser et ne pas la subir directement. En particulier, le voyeurisme du malheur des autres donne l'illusion d'écarter les dangers qui nous menacent directement, tout en nous familiarisant avec eux.

Le discours savant peut être considéré de ce point de vue comme une autre façon d'évacuer les angoisses. En mobilisant non l'émotion mais la raison, il classe, explique, relativise, met à distance les faits, les inscrit dans une perspective historique. La démarche de la production orientaliste classique, fondée sur l'érudition et l'historicisation, participe pleinement, aujourd'hui comme hier, à cette fonction sociale, même si cela ne relève pas des préoccupations conscientes des chercheurs.

Il n'est donc pas étonnant de voir les deux discours, médiatique et savant, se rejoindre parfois sur le terrain commun de la gestion des peurs, malgré l'antagonisme de leur mode de fonctionnement. C'est ainsi que complémentirement au discours alarmiste, sur le mode : «France-Islam, la guerre aura-t-elle lieu ?» (34), se développe à partir de la seconde moitié des années 80 en France un discours médiatique différent sur l'Islam (mais non divergent), plus rassurant, et produit en liaison étroite avec certaines productions scientifiques.

Ce langage moins manichéen correspond pour une part au repli sur l'hexagone de certaines recherches en sciences sociales d'arabisants et de politologues. Expression indirecte d'une volonté de distanciation par rapport au syndrome moyen-oriental, au profit d'enquêtes sur un terrain plus sûr, celui de l'Islam en France, un Islam quotidien et banalisé (35), ce changement de terrain coïncide aussi avec un transfert des alarmes du Moyen-Orient vers l'hexagone (le complot intérieur qui se substitue au complot iranien) et avec le thème de l'intégration des populations immigrées.

En s'engouffrant dans ce créneau de l'Islam en France (multiplication des enquêtes et reportages dans le *Nouvel Observateur*, *L'Express*, *L'Événement*...

(34) Dossier *Politis* du 26/10-1/11/89, n° 77. A ce titre alarmiste répond directement, quelques mois plus tard, ce slogan des islamistes algériens clamé en français sur une banderole, lors de la grande manifestation de mai 90 à Alger : «Algérie-Islam : la guerre n'aura pas lieu !». Un signe qui souligne une fois de plus l'importance du croisement des imaginaires français et algérien sur la façon dont chacune de ces sociétés appréhende son destin.

(35) Cf. Article de Henri Tincq, «Islam en France : La génération des musulmans intégrés», in *Le Monde* du 6/03/87, p. 8.

ment...) la presse va s'appuyer sur des discours savants qu'elle fait accéder au devant de la scène publique (36). Mais ce faisant, elle contribue à leur faire perdre leur caractère de discours «désintéressé» et relativement autonome.

Le développement dans de nombreux organes de presse d'une thématique plus rassurante revêtue du label scientifique (l'Islam est une chance pour la France et réciproquement) n'implique en effet pas pour autant l'abandon du ressort alarmiste. Au contraire, la presse met le propos savant sur son terrain, lui fait porter l'accent sur des points propres à la logique alarmiste, l'inscrit dans «un arrière fond islamique international qui éveille l'attention par crainte, prudence ou curiosité» (37). On a beau changer le vocabulaire (les chercheurs parlent plus volontiers d'islamisme que d'intégrisme, et c'est à leur suite que la presse a eu progressivement recours au premier terme), recourir à des enquêtes et des travaux de spécialistes, tout cela n'exclut pas le phénomène fondamental de récupération et de réappropriation du discours savant par la thématique alarmiste.

Cela semble s'être notamment produit lors de la polémique sur la progression du nombre des lieux de culte en France. «La France aux mille mosquées» (38), «de la chaîne au chapelet, la France des mosquées» (39), l'emploi de certaines expressions par les chercheurs (mosquée plutôt que lieu de culte par exemple), a pu accréditer la thèse d'une islamisation latente de la société française (40) et a contribué à dramatiser le débat. De même l'intervention des chercheurs dans la polémique sur l'affaire des foulards a montré combien la constitution d'informations générales sur l'Islam en France se forme à partir de faits très localisés qui provoquent la réaction «publique» des chercheurs sans leur laisser le temps et l'espace d'une réflexion distanciée. Il en résulte un obscurcissement de l'esprit du profane par des considérations et des typologies déroutantes improvisées à chaud (41).

La même affaire des foulards révèle à quel point le discours savant, très dépendant de la conjoncture médiatique, l'est aussi des finalités politiques (elles mêmes dramatisées par un traitement médiatique). Elle a jeté pêle-mêle journalistes, chercheurs, philosophes, hommes politiques, dans un débat chaotique où plus personne ne reconnaissait les siens, et où tous les discours finissaient par se confondre dans les mêmes fantasmes et dans la même précipitation à donner de nouvelles recettes de laïcité et de vie en

(36) KEPPEL (G.), *Les banlieues de l'Islam, L'Épreuve des Faits*, Paris, Le Seuil, 1987, 424 p.

(37) HAMES (C.), «La construction de l'Islam en France : du côté de la presse», in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 63, Juillet-Septembre 1989, p. 81.

(38) KEPPEL (G.), *Les banlieues de l'Islam*, op. cit.

(39) MANNONI (E.), «L'Islam face au fanatisme», *Le Point* du 12-18/03/84, p. 92.

(40) Cf. cette célèbre affiche électorale de mai 1988, non signée mais attribuée au Front National : «Inch'Allah». Dans vingt ans, c'est sûr, la France sera une république islamique».

(41) Les foulards peuvent être islamiques, coraniques, musulmans, hijab, tchador... voir Edgar Morin, «La laïcité, affaire de quoi ?» in *Libération* du 28/11/89, pp. 4-5; Camille Lacoste-Dujardin, «Les fichus islamistes : approche ethnologique d'une stratégie d'anti-intégration» in *Hérodote*, n° 56, Janvier-Mars 1990, pp. 14-44.

société (42). Une partie du discours savant affiche en effet volontiers aujourd'hui son caractère opératoire et finalisé, et recherche dans l'utilité politique immédiate sa légitimité. Il ne se borne plus à recenser des données quantitatives (nombre de musulmans, lieux de culte, etc.) mais énonce des projets (43), véritables appels d'offre à la régulation d'une réalité confuse, ou conflictuelle. De gré ou non il n'échappe pas à la légitimation de telle ou telle politique. Il devient un discours «expert», porté par des chercheurs qui se posent en intellectuels agissants, et qui attendent une certaine reconnaissance tout à la fois du public et du pouvoir. Sans doute le phénomène est-il accentué aujourd'hui par la position relativement dominante de la politologie dans le champ des sciences sociales. Or le pouvoir est encore moins que d'autres un objet d'investigation pouvant laisser de marbre les chercheurs... Le seul frein à cette dérive utilitariste du discours savant reste finalement le souci du dialogue scientifique international, qui relativise les finalisations nationales. Mais la question des interférences entre discours scientifiques nationaux sur l'Islam, pour centrale qu'elle soit, appellerait d'autres développements qu'il n'y a pas place pour évoquer ici. On notera seulement que le discours savant français sur l'Islam tient un rôle important de référence – attractive ou répulsive – dans les pays musulmans de tradition scientifique francophone, lorsque la question religieuse ne peut y être traitée librement en objet scientifique ordinaire. Dans ce contexte, le même discours savant (de M. Arkoun ou de F. Burgat, par exemple) prend dans le champ politique et médiatique local une résonance sensiblement différente de celle qu'il occupe dans le champ français.



Au terme de ce bref inventaire, ressortent donc quelques constantes dans la vision française de l'Islam, et dans la façon d'en parler. Surtout se pose avec insistance, comme nous le suggérons dans l'introduction la question du statut du discours savant parmi les différents discours sur l'Islam que nous avons distingués. C'est sur elle que nous resserurons la réflexion finale.

Sur toute la période survolée on a pu constater une grande continuité dans la façon de présenter l'Islam comme foncièrement «autre», même si cette altérité a été très variable dans le temps. Aujourd'hui même ses sens varient beaucoup : elle est tantôt ethnique, comme cela transparait dans la confusion constante entretenue entre arabe = immigré = musulman (Islam, religion transplantée), tantôt culturelle : l'Islam serait incompatible avec la

(42) En cette occasion, le fondamentalisme républicain de certains laïcs a pu d'autant plus facilement ressourcer ses forces au phénomène islamiste que celui-ci – réalité et représentation confondue – résonne intimement avec des images que la société française se fait depuis longtemps de la religion musulmane, et de l'«obscurantisme» religieux en général. Une expression particulièrement forte de ce fondamentalisme républicain est fournie par l'article de Jean-Pierre CHEVENEMENT, «La politique, les principes et la volonté», in *Le Monde* du 9/11/89, pp. 1-2.

(43) ETIENNE (B.), «Propositions», in *La France et l'Islam*, Paris, Hachette, 1989, pp. 237-295.

tradition judéo-chrétienne parce que pratiquant une indivision des registres spirituel et temporel (Islam/laïcité).

Cette altérité proclamée de l'islam s'appréhende tout autant dans la constance avec laquelle on la présente comme une idéologie alternative – subversive par rapport à l'Occident – avec en arrière fond l'image d'un Orient éclaté où prendrait racine le complot intégriste. L'islam est réduit à ses éléments les plus atypiques (Khomeiny), exotiques (le foulard), il y a folklorisation d'une réalité complexe.

La succession des différentes séquences historiques nous a permis par ailleurs de mettre en évidence l'extrême chevauchement des différents discours et de façon générale la complexité de l'agencement du système discursif sur l'islam. Aujourd'hui cette intertextualité a tourné au profit du discours médiatique à très grande capacité d'induction auprès du public (44).

Cette vision journalistique de l'islam est tributaire de faits divers localisés plus ou moins conflictuels, comme les obstacles rencontrés par des musulmans pour obtenir l'autorisation de construire un lieu de culte (Lyon, Marseille), ou les difficultés soulevées par le respect de certaines prescriptions religieuses (Ramadhan, prières, port du hijab...).

Le discours scientifique, quant à lui, au risque de basculer dans le prophétisme, et dans le conseil au prince, nous est apparu comme de plus en plus dépendant des attentes politiques et de l'emprise du discours publiciste.

Il perd, du fait de cette double dépendance, sa capacité de distanciation par rapport à l'événementiel, à la conjoncture, l'impératif de l'information et de la communication immédiate primant sur une analyse approfondie et dépassionnée des phénomènes qui est une condition du travail scientifique.

Mais, comme dans toute situation de crise, les difficultés auxquelles se confrontent aujourd'hui le discours savant nous aident d'une certaine façon à mieux saisir sa nature et les conditions de son efficacité sociale.

Plus que jamais en effet, la condition de l'efficacité sociale du discours savant semble résider dans sa capacité de distance et d'anticonformisme par rapport aux finalités des décideurs politiques et aux attentes du public. Il est certain que le discours savant ne saurait être considéré comme absolument indépendant et substantiellement différent des autres discours : il participe au même système de représentations sociales; l'imaginaire scientifique contribue, comme les autres imaginaires sociaux, à la reconstruction permanente de notre rapport au monde sans laquelle il n'y a pas d'action consciente sur le présent et de projection sur l'avenir; et il subit aussi les mêmes contraintes, à savoir la capacité limitée des mémoires collectives de recevoir des messages d'«entendement du monde» (la capitalisation du savoir vivant est plus modeste que ne veut l'admettre le désir d'éternité des scientifiques).

(44) Le sondage IFOP du 6-13/11/89 confirme l'image très négative que les Français ont de l'islam : «Le rejet de l'islam et l'attrait de la France», par Robert Solé & Henri Tincq in *Le Monde* du 30/11/89, p. 1, 14-15.

Mais, à côté de ces points communs, le discours savant tient aussi une place spécifique dans le champ des discours sociaux. Pour être efficace socialement, l'imaginaire scientifique – tout au moins en sciences sociales – a besoin de se démarquer des contraintes immédiates de l'action, de se définaliser symboliquement, d'apparaître comme une référence supérieure aux contraintes de l'action et aux fantasmes vulgaires (45). L'imaginaire scientifique est en réalité au faite de son efficacité quand il parvient à occuper à un moment donné, le statut de croyance universelle, d'évidence légitime, quand il parvient à revêtir la figure d'une vérité consensuellement admise, au moins à titre provisoire.

C'est sur cet imaginaire scientifique commun et reconnu que s'appuient ensuite les décideurs pour formuler leurs propres visions pratiques du monde. Mais la mise en œuvre pratique du discours savant ne saurait être directe. Elle passe par le respect de son autonomie relative et par la libre interprétation de son message par les décideurs. Ce jeu d'interprétation est nécessaire aux deux discours et joue d'une certaine façon dans les deux sens. En particulier, la fusion avec le discours d'action ne peut que nuire doublement au discours savant : d'une part en finalisant le regard scientifique, elle altère sa capacité de lucidité c'est-à-dire de lecture autonome des attentes et des faits sociaux, d'autre part elle décrédibilise le discours savant comme référence symbolique supérieure.

Cette distinction des fonctions discursives n'est pas toujours aisée à mettre en pratique, d'autant qu'elle suppose une nette différenciation des rôles assumés par les hommes porteurs de ces fonctions. Rares sont en effet les individus qui sont à même de tenir efficacement à la fois un discours savant et un discours finalisé, même si c'est la tentation inavouée de tout intellectuel. Mais ceci est encore un autre débat...

(45) A cet égard, le discours savant n'est pas sans rappeler dans son mode de fonctionnement le discours analytique. Tous deux ont besoin de se détacher des finalités pratiques pour être agissants et efficaces.