

Post-Laicity
and Beyond

REFERENCE TEXTS

Post-Laicity and Beyond

XXth Conference of the Academy of Latinity

October 25-27, 2009

Cairo, Egypt



Academy
of Latinity

Rio de Janeiro, 2009

© Academy of Latinity, 2009

Published by

Educam – Editora Universitária Candido Mendes

Praça XV de Novembro, 101, Sala 27

20010-010 – Centro – Rio de Janeiro – Brazil

Phone: (21) 2531-2310 – Email: cmendes@candidomendes.edu.br

Editorial Coordination Hamilton Magalhães Neto

Proofreading Anne Marie Davée and Luiz
Carlos Palhares

Cover Vitor Alcântara

Cover Illustration This twelfth-century icon of the Ladder of Divine Ascent illustrates the seventh-century writings of Saint John, Abbot of Sinai. The thirty rungs of the ladder correspond to thirty virtues, and Christ is shown at its summit. Heavenly angels aid the monks in their ascent, while fallen angels test their resolution.

Desktop Publishing Vitor Alcântara

Table of Contents

Introduction

Ni autre, ni barbare, ni dialogue
Candido Mendes11

1 Modernization and Religious Reemergence

The Post-Laic Situation in the
Era of Global Unicity
Susan Buck-Morss.....21

L'hellénisation de l'Europe
chrétienne: une controverse
François L'Yvonnet.....41

Autorité et pouvoir en Islam: repenser les
concepts, 'Dîn', 'Dawla' et 'Dunyâ'
Mohammed Arkoun.....55

2 Subjective Expropriation and Religious Counterstanding

- Death Becomes Her: The Changing
Nature of Women's Role in Terror
Mia Bloom.....123
- The Adventure of Muslim Universality
Faisal Devji.....141
- Religion and the Question of the Enemy
Gil Anidjar.....159
- Cultural Co-Existence and "Wars of Religion"
José Augusto Lindgren Alves.....183

3 Civil Society and the Syndromes of a Collective Self

- Le arcane des sociétés postcoloniales
Javier Sanjinés C......217
- Postlaïcité et temps pluriel: au-delà
de la dialectique hégémonique
Candido Mendes.....239
- L'Apparition du phénomène de l'anti-arabisme
Cesario Melantonio Neto.....271
- Le paradoxe de la postlaïcité
Michel Wieviorka.....283

4 The Post-Lay Society and the Setback of Social Time

- La politique dans une société post-héroïque
Daniel Innerarity.....299

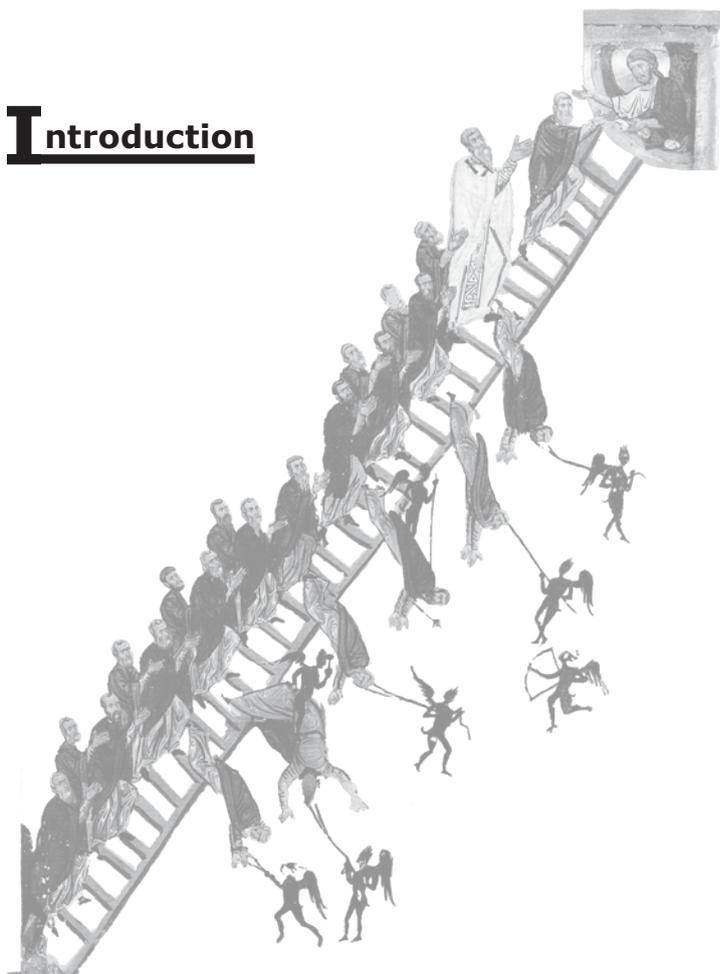
Rethinking the “Muslim World” Paradigm
Shibley Telhami.....333

Droit et ré-enchantement du monde
Jean-Michel Blanquer.....355

5 *Post-Laicity in the Present*
Historic Process

Manifestations of the Religious-Secular
Divide: Self, State and the Public Sphere
Nilüfer Göle.....369

Inroduction



Ni autre, ni barbare, ni dialogue

Candido Mendes

Les dernières années n'ont fait qu'accentuer les ruptures de dialogues, chaque fois plus profondes, dans la perspective de la rencontre des civilisations encore rayonnantes au début de ce XXI^{ème} siècle. Il ne s'agit pas seulement de voir jusqu'où la "guerre des religions" est, peut-être, le résultat reconnu de ces nouvelles impasses. En effet, le 11 septembre fut beaucoup plus qu'un heurt classique, choc des empires et des cultures. Jusqu'où l'emprise de la rationalité occidentale, en effet, expropriait les subjectivités collectives de leur identité? Il faudrait parler d'une mort de l'âme, tant les ripostes seraient capables d'aboutir à ce terrorisme spécifique de nos jours. La modernité a cru, jusqu'au début de ce siècle, au gain final du règne

de la raison et d'une laïcité où les transcendances s'estompaient dans cette quête d'un "plus-être", poursuivie comme l'histoire infinie de la liberté. Le retour aux religions reprenait ce surplus identitaire comme compensation de la longue, parfois inaperçue disparition d'une identité faite prisonnière de ses simulacres.

Nous serions donc à un moment inattendu de post-laïcité, en contrepoint avec la grande logique prévue du développement des Lumières et d'un monde fait de cette emprise de l'humain dans sa conquête et sa fondation continues. Les remparts de reconnaissances intérieures sombrent quand la synchronie-même d'un temps social se brise devant le spectacle des mornes récupérations historiques, des laïcisations interrompues et des reprises fondamentalistes d'un contenu identitaire primordial. C'est ce qui met en cause les sécularisations, telles qu'elles ont été ébauchées par les héliénisations classiques, advenues à la chrétienté ou en brèche des empires, au paradoxe de la menace terroriste. Notre temps implique cette discussion plus profonde: savoir jusqu'où ce rejet radical de l'autre devient la contrepartie de la visée humaniste où, finalement, les laïcités sorties de la sacralisation de l'Occident chrétien, devenaient l'"habitat" prévu et permanent pour l'affirmation des sujets historiques. Sur cette rupture de base, les modes de coexistence sont fait de trêves, d'absolutions, d'instances limite de la recherche du lieu où se trouve l'ennemi de nos jours.

Cette reprise des guerres de religion implique, en toile de fond, tous ces syndromes d'une subjectivité collective meurtrie. Sous plusieurs abords, elle ferait, dans un anachronisme chaque fois plus profond, la découverte de son authenticité assujettie au fait social total de la situation coloniale; des quêtes d'une affirmation de soi qui deviennent prospectives dans le vide et l'anomie de telles sociétés, ou même, se voient éludée par la mimèse de sa propre authenticité. Dans des renvois qui ne sont plus dialectiques, s'anéantit l'isochronie des temps sociaux, atteinte par la préemption de tout échange, comme l'a montré le phénomène post-11 septembre de l'anti-arabisme contemporain.

Nous ne pourrions plus parler d'un parcours de post-laïcité dans ce périple frelaté, sinon en mettant directement en cause l'autre versant de cette cassure d'une hégémonie du temps social et des transparences traditionnelles des confrontations des "âges d'or" de l'impérialisme des Lumières. Le rejet post-colonial met en cause la sécularisation de ce temps du vécu immédiat, comme elle peut se réclamer des catégories d'une stase de refondation telle que l'exige un monde post-héroïque. Nous ne sommes qu'au début de la demande effectivement épistémologique d'un tel contenu du processus historique contemporain, confronté d'un seul coup aux changements des mentalités et aux syntagmes émergents des différences où le religieux fait face à cette errance de la post-modernité.

C'est ce qui nous demanderait, tout d'abord, une heuristique capable d'interroger les reprises de cette suite historique délivrée, en même temps, des hégémonies de ses universels et des présuppositions des entéléchies, toujours menées, selon la visée civilisatrice occidentale, par la résolution finale et transparente d'un *thélos*. Est-ce-que cette dialectique, discontinue, en rupture, exposée au nouveau saut d'une fondation, devient prisonnière d'un discours préalable? Est-elle préparée pour comprendre jusqu'à quel point le pluralisme impliqué dans cette diversité peut aussi devenir préemptif, de même que la transcendance perd l'univoque du vieux temps de la modernité? Nous ne pouvons plus croire que c'est dans la suite des conflits culturels que les reprises religieuses relateraient les conversions et les sécularisations du XX^{ème} siècle. Mais surtout, dans ce dévoilement de l'étant, si difficile d'être parcouru par le temps du fini de l'empire de la raison, doit-on parler d'un après la sécularisation tout court comme règle effective d'une immanence de la liberté, en véritable et permanent éveil et attente d'histoire?

Le Colloque se veut ouvert aux entrées majeures possibles, en suspension ou *epoché*, des dialectiques linéaires, à la recherche d'une praxis du sujet en dehors de tous les contenus et procès meneurs de jeu de la contemporanéité. Nous nous heurtons à des stases dépourvues de toutes séquences telles que celles encore poussées par l'impulsion civilisatrice. C'est donc dans de telles condi-

tions-limite que se manifestent les expropriations des subjectivités collectives et l'émergence de catégories telles que la dénégation et l'absolution, la faillite des héli-nisations comme avenance classique et tardive des logos impériaux. Mais surtout, on ne saisit pas encore les nouvelles polarités exponentielles, où toute quête de regard historique s'échange par les nouveaux renvois entre le rejet de l'autre et l'ennemi, où la religion passe du missionnaire au préamorçage d'un jihad et d'un discours du sauvetage par la conquête.

On pourrait déjà parler, après le 11 septembre, de nouveaux syndromes collectifs de rejet qui abolissent toute idée de dialogue et meurtrissent tout échange. Cette phénoménologie émergente se rend compte de l'éruption d'un anti-arabisme en Occident, d'emblée dans les périphéries latino-américaines, avec la mimèse de toute authenticité, où l'exploitation coloniale survivrait dans un État-nation comme une contrefaçon du vrai "pour soi" de ces collectivités. Un contrepoint facile dans cette synchronie historique perdue pourrait s'enliser dans un cadre de renvois, comme une sélection du vécu où une reconnaissance codifiée se substituerait aux pédagogies fondatrices d'une mémoire. C'est de par là même qu'on pourrait enquêter la société post-laïque, comme une praxis de mouvance paradoxale pour le dépassement d'une modernité laissée aux hégémonies occidentales de la représentation collective.

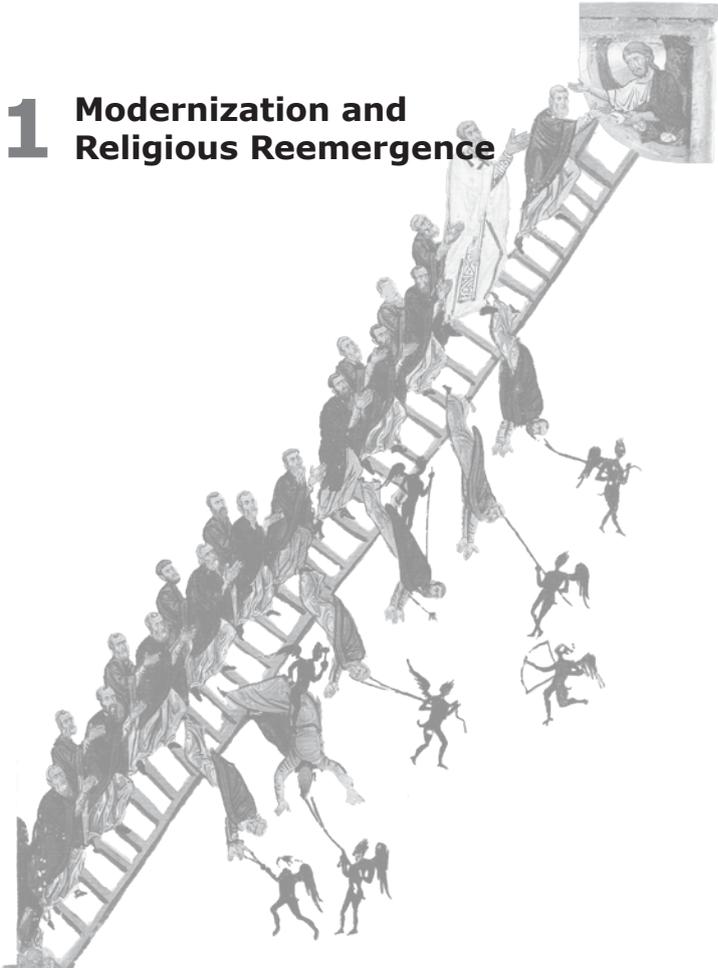
D'autre part, en effet, la post-laïcité n'implique pas nécessairement un retour à un fondamentalisme religieux, dans une actualité massacrée par le double coup du syndrome colonial avec l'hégémonie globalisante.

Le monde d'Islam ne dégage pas le 11 septembre du culte des témoins de l'Al-Qaeda, tout comme à Tripoli les terroristes de Lockerbie prennent la même allure de martyrs. Dans un temps de cassure extrême des temps sociaux et d'amenuisement possible d'une dialectique, on se voit devant cette expérience unique du retour de la super puissance impériale à ses racines identitaires, réussies par le travail avec les matrics culturelles des États-Unis. Rien d'archaïque ni de mimèse, mais fruit inattendu de cette rencontre d'un inconscient collectif libéré, en même temps, de tout fondamentalisme religieux. On pourrait parler, dans un nouveau bond, de dépassement de la post-laïcité, de contrepoint au monde bushien, dont la présidence Obama serait la confrontation radicale. Le 11 septembre a permis, de façon inouïe, que tous les jeux et les grands moulages du temps historique ne repassent que par un nouvel axe, en quête des tournures encore vides de toute réciprocité de regards.

La laïcité reste le gage de tout ce qu'au périple de la raison post-Renaissance on pouvait comprendre comme un humanisme promis au seul défi de la liberté, mais égaré d'un dialogue, cassé pour une première fois un syntagme. Une visée fondatrice de l'autre, au delà des tables de la loi et de la reconnaissance, écarte toute pédagogie

de rencontre, encore, dont les jeux sont faits. La laïcité n'aurait pas en encore dit son dernier mot, à l'impromptu d'une vraie prospective identitaire.

1 Modernization and Religious Reemergence



The Post-Laic Situation in the Era of Global Unicity

Susan Buck-Morss

We suffer from a chronically deferred process of naming the present. To speak of the “post-laic,” or “post-secular” society is to continue to step gingerly into the future, dangling one leg in the open air of history, while clinging with the other to the edge of Western modernity, as if to avoid a free-fall into waters below, infested with terrorists, extremists, tribal traditionalists, and religious obscurantists. But given the miniscule minority of human beings who might plausibly be placed in such categories (and given the enormous violence of modernity’s own past), why should we be so afraid of letting go? Is Western modernity the only safe ground? Has its version of secularization ever been safe? It is high time (it

is past time) for an alternative genealogy to the existing narratives of globalization, dispensing with the cautious “post-” in order to move unapologetically to a new affirmation of our time.

We live in an era of global unicity. We are no longer separate civilizations in the spatial sense, as all of the possible ways of dividing civilizations—by religion, language, culture, territory—are multiply compounded. From now on, “civilized” is a quality that needs to be earned. We no longer inhabit different stages of history in the temporal sense, as no criterion of development can be isolated from the global system in which we are all now imbricated. Global unicity rejects temporal-spatial cleavages irrevocably, demanding a revisioning of our segmented pasts.

The concept of unicity—the addition of components that maintain their differences within a composite whole—has itself a blended past. It was central to the Roman Catholic Scholastic thinking of the Sicilian Dominican, Thomas Aquinas, in the late thirteenth century, who taught at the University of Paris—who in turn derived the concept from the early 11th-century philosophical and scientific writings of the Persian Sunni, Abu Ali Sina (Avicenna), who lived in Bukhara and Hamadan—who in turn developed the concept from the writings of the early 10th century Khorasani (today’s Afghanistan), Abu Nasr al-Farabi, who lived in Baghdad, Cairo and Damascus—who in turn was influenced by the neo-Aristotelian tradition of

Athens and Alexandria that dates to the imperial era of pagan Rome. While referring originally to the composite of matter and spirit that comprises a human being, the concept of unicity as a compound of differences fits our global present.

It is impossible to experience the full unicity of our era from any one place in the global composition. It is available to us only virtually, only in mediated form. The global composite became visibly perceptible in the 1960s, when the revolution in communications first made possible the political claim: "The whole world is watching." From May '68, to the fall of the Berlin Wall, to Tianamen Square, to September 11, to the streets of Tehran in summer, 2009, this whole world, this global public sphere, has so transformed the terms of political debate that it necessitates a rearrangement of the social imaginary in terms of how both past history and present realities are understood.

The realities of the economic context, as financially shaky as they may be, support our global unicity with a healthy dose of fact. Behind the scenes of televised spectacles, the global restructuring of capital has produced existential interdependencies, the precariousness of which was revealed by the recent financial crisis in x-ray form. The resolution of the crisis will not bring an end to the global capitalist system, but it may well bring an end to the world order as we have known it. There are multiple indications that the already-developed coun-

tries will recover less quickly, and, indeed, never regain their hegemonic status. There is no reason to presume in the future a continuation of past patterns of growth. Quite the contrary: It was precisely the penchant for linear projections into the future, that blinded economists to the danger of crisis in the first place. A dialectic of economic globalization—that the developed countries, having forged the terms of capitalism's global restructuring, lose their economic dominance paradoxically as a consequence of that restructuring—would be the most significant *political* outcome of the crisis. The continued supremacy of the West as defined by Samuel Huntington, that is, as the former colonizing countries of Europe together with the United States as a cultural/ethnic bloc, bears no empirical or metaphysical guarantee.

Transformations of the social imaginary in times of historical transition are precisely not the work of pre-existing social blocs. Rather, particular human beings, for the most varied reasons, are the initiators of change. Their freedom to act is contingent on the dissolution of the social glue that has kept arrangements in place. It would be wrong to see these people in larger-than-life terms, as genial exceptions, creators *ex nihilo*. Rather, their power comes from a very mundane awareness that the ruling social imaginary is increasingly contradicted by the actual conditions of social life. They are the naïve ones who dare to say aloud that the emperor has no clothes; the youth whose lived experiences contradict the

authority of their teachers; the disenfranchized, whose life-dreams find no place in a society that excludes their significance from the start. Because these people are not bound to the *status quo*, they are capable of seeing reality more clearly—and, at least since the 1960s, the reality that they see is global.

This fact militates against discourses based on ontologies of identity and difference. Such collective imaginaries distort political understanding by glorifying foundational narratives of unique cultural/civilizational authenticity, when in fact people today are living culturally porous lives under far more universal subjective conditions of capitalism, urbanism, and cultural hybridity. The conception of authenticity that underpins much indigenous and fundamentalist politics tends to promote mythical constructs and ideological obfuscations—in short, *inauthentic* political subjectivities. This is the flaw of identity politics, which cannot escape the neo-liberal model of competing, agonistic self-interests—a perspective too narrow, too stingy, to activate the *demos* in democracy.¹ Ontologies of difference lead to splinter-interest coalitions that lose what Marx knew to be the hallmark of the ascending power, the fact that its own perspective, its vision, coincides with the universal interest, so that it can claim with justification to act for the good of all humanity.

1 I am indebted to Kyong-Min Son for this formulation (ks426@cornell.edu).

The truth content of concepts is constructed by means of their deployment within myriad acts of communication at every global level of society. Our meeting in Cairo at the *Académie de la Latinité* is one such act. We are not merely describing the social imaginary of *postlaïcité* from the outside. Nor do we reiterate an international model of civilizational dialogue, where each of us speaks as the delegate of a partial and pre-existing collective. Acknowledging the inner-temporal positioning of critical reflection requires of us that we produce schemata of the imagination that correspond to the global realities we experience. In this meeting, as in countless others that are taking place, whether face-to-face or by internet communication, we have no choice but to reinvent tradition, wherein Western-style secularism no longer provides (if it ever did) a secure *point de capiton* of human progress. This is the post-laic situation, in an era of global unicity.

II

How can the traditions of Western philosophy contribute to a transformation of the global imaginary, specifically in regard to time? The Hegelian dialectic of progress, the optimistic scenario of world history as inevitable transcendence through negation, that was rearticulated by Marx in terms of the class struggle, has been discredited by history itself. In its wake, there has been almost exclusive emphasis on critical epistemology, the moment of negation, as if critique were all that is required of phi-

losophy. There is another potentiality of the dialectic, however, one that has largely been overlooked by philosophers and politicians alike.

Let us recall that the Hegelian dialectic relies on a triad of meanings contained within the word *Aufhebung*. One is, indeed, negation, exemplified by algebraic mathematics: equivalent terms on both sides of an equation nullify each other; they cancel each other out (*sie heben einander auf*). A second meaning is the now-discredited transcendence of negation, the overriding synthesis, the “supersession,” that turns history’s contradictions into progress as the (divinely guaranteed) cunning of Reason (*List der Vernunft*). But the verb *aufheben* has a third meaning as well. It is the German expression for “to keep, to save,” as in saving a material trace, a memento of the past. I would like for us to keep, to save *this* meaning. It bears affinities with Walter Benjamin’s idea of *rescuing* the past.

Marx paid even less attention to this conserving, rescuing gesture than did Hegel, whose dialectical logic was more scrupulous. History’s persistence is for Marx the *Alp*, the mount-high “muck of the ages” that weighs like a nightmare (*Alp-traum*) on the shoulders of the living. No room for melancholy here. The sooner this historical detris is removed the better—and it *will* be remove, because the forces of history demand it. One finds in Walter Benjamin’s theory what looks like a similar observation, and yet the difference is crucial. Central to

Benjamin's *Arcades Project* is the insight that new technologies, when they appear, mimic old forms (the first electric light bulbs were shaped like gas flames; locomotive wheels were designed to mimic horses' hooves).²

Developing the potentialities of the new in Benjamin's examples will not happen necessarily. It rests squarely on human invention and imagination, an act of freedom that attends to the utopian possibilities latent within the technically transformed, material world.

What holds for technology's forms is true of socio-political forms as well. Because there is no dynamic of history that pushes irresistibly toward social justice, the danger of an atavistic repetition of domination and *unfreedom* is real: while property-slavery is negated and abolished, wage-slavery becomes entrenched; the socialization of production that supersedes capitalism leads to an intensification of state repression; neo-imperialism, hidden behind the mask of neo-liberalism, resurrects an atavistic return to colonial strategies of authoritarian rule.

Education of the imagination therefore takes center stage. Everything depends on it. But what precisely does this entail? And here is the surprise. Rather than shedding the past "muck of the ages" as quickly as possible, relegating it to the dustbin of history, Benjamin's charge for a revolutionary education is to *rescue* the past—*Aufhe-*

2 See Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1989, Chapter 5, esp. p. 110-24.

bung in the unpopular, overlooked sense that I spoke of above. Nothing shows this surprising insistence in Benjamin's thought so obtrusively as his insertion of theology, wizened and deformed, directly into the prefatory thesis of his historical, materialist manifesto, "On the Concept of History."³ The salvation of the socialist project is one with the rescue of theology for Benjamin, who has become the patron saint for a generation of Western intellectuals.

III

"After the death of God..." A mere relative clause, a nod by a Western speaker toward what appears as Nietzsche's definitive act of secularization, clearing the ground for any discussion of relevance in the present, is for the people in many parts of the globe precisely a dismissal of radical, political possibility. Are we to understand this miscommunication as simply one of insensitivity to the other, a presumed, Eurocentric universality when multi-culturality is called for? I think not. This critique does nothing to foster objective understanding of the real political situation. Let me take you to another location. It will demand a rescue of the past.

The place is the Middle East; the time is 1964. In April of that year Malcolm X made the Hajj to Mecca, an event that signaled his transformed understanding of politics,

3 Benjamin, Thesis I, "On the Concept of History," *Selected Writings*, vol. 4, p. 389.

no longer a strategy of Black Nationalism and separatism, but one of transcending race through the universality of Islam. That same year Sayyid Qutb's small book *Milestones (Ma'alim fi al-Tariq)* appeared, a call to action by a lay writer, in opposition to both the religious and the government establishment, to recreate the Muslim world on strictly Qur'anic grounds. The book rescued for Islam the substance of Marx's critique of socio-economic injustice that echoed the contemporaneous politics of liberation theology among Catholics, and argued in Qur'anic terms, that obedience to God superseded the sovereign claim of any earthly power. It was the year, too, that the Leftist intellectual Ali Shari'ati returned to Iran after exile in France, where he had corresponded with, and contributed to the Iranian translation of works by the Martinique-born, Marxist psychoanalyst, Frantz Fanon, whose philosophy of liberation has been foundational for post-colonial theory.⁴ Arrested for a brief time by Shah Mohammad Reza Pahlavi, Shari'ati began his famous university lectures in Iran (including "Fatima is Fatima"⁵) articulating a truly *leftist* Islamic political position, drawing eclectically, *syncretically* (as opposed to Hegelian synthetics) on Marxist, Islamist, feminist, anti-imperialist, and existentialist theoretical insights.⁶ Two years later, the Sudanese

4 Fanon died of leukemia in 1961.

5 See the new biography, *Ali Rahnema, An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*, London, I.B. Tauris, 2009.

6 In the 1970s, the public learned about COINTELPRO and other secret FBI programs directed towards infiltrating and dis-

Muslim, Mahmoud Mohamed Taha, published *The Second Message of Islam*, a reading of the Qur'an that interpreted the Meccan revelations to the Prophet as universal in their truth, in contrast to the socio-historical specificity of the Medina revelations that, he argued, reflected the particular needs for pragmatic governance, given the customs and consciousness of the times: the Meccan revelations express radical racial and sexual equality.

Malcolm X was assassinated in the United States in 1965 (the plot involved the U.S. Nation of Islam or the FBI, or both⁷). In 1966 Sayyid Qutb, former functionary in the Egyptian ministry of education, who became the intellec-

rupting civil rights organizations during the 1950s and 1960s. John Ali, national secretary of the Nation of Islam, was identified as an FBI undercover agent. Malcolm X had confided in a reporter that Ali exacerbated tensions between him and Elijah Muhammad. He considered Ali his "archenemy" within the Nation of Islam leadership. On February 20, 1965, the night before the assassination, Ali met with Talmadge Hayer, one of the men convicted of killing Malcolm X Source: *Wikipedia*, "Malcolm X").

- 7 In the 1970s, the public learned about COINTELPRO and other secret FBI programs directed towards infiltrating and disrupting civil rights organizations during the 1950s and 1960s. John Ali, national secretary of the Nation of Islam, was identified as an FBI undercover agent. Malcolm X had confided in a reporter that Ali exacerbated tensions between him and Elijah Muhammad. He considered Ali his "archenemy" within the Nation of Islam leadership. On February 20, 1965, the night before the assassination, Ali met with Talmadge Hayer, one of the men convicted of killing Malcolm X (source: *Wikipedia*, "Malcolm X").

tual inspiration for the Muslim Brotherhood (founded by Hassan al-Banna in 1928), and who spent years and was tortured in Nassar's prisons, was executed for alleged conspiracy against the government. Ali Shari'ati died suddenly in Southhampton, England, in 1978, just months before the outbreak of the Iranian Revolution (SAVAK, the Shah's secret police, remains suspect). In 1983 Mahmoud Taha was executed for his views by the Sudanese dictator Numeri, who was backed at the time by the Sudanese chapter of the Muslim Brotherhood.

All of these historical actors were part of the 1960s generation—a *global* generation, and this is the point. Their juxtaposition makes visible the source of the unicity of our era. When biographically lived time crosses collective time—this historical conjuncture makes a generation. We are born twice, the first time into a culturally specific world of particulars: ancestral names, class backgrounds, family circumstances, religious traditions, and educational possibilities. But the second birth is into the universal temporal dimension of history, and this second temporal baptism bestows upon us what Benjamin called a “*weak* messianic power.”⁸

The conjuncture of the personal and the political that makes a generation is a shared moment of lived time, the materialization of a transitory field of action—and in our time the implications are global. Why is a generation's

8 Benjamin, Thesis II, “On the Concept of History,” *Selected Writings*, vol. 4, p. 390.

messianic power characterized as “weak”? A materialist-Marxist reading would interpret this as an acknowledgment of the limits of subjectivity given the priority of objective historical forces, and also the precariousness of manifesting such power given everything ideological that is stacked against its clarity of expression. But it may be a symptom of the fact that various components of a generation remain unaware of the unicity of their struggles. Who on the streets of Paris, Berkeley, Athens, Mexico City, or Tokyo in the 1960s was aware of Qutb and Shari’ati? Who on the streets of Cairo or Tehran expressed solidarity with Taha or Malcolm X? What, then or now, do we teach in our universities or discuss in the media that would make such connections apparent?

There is a blindness to institutionalized education that passes down the authority of tradition, a mental timidity, born of privilege or just plain laziness, that cloaks itself in the heavy bombast of cultural heritage and historic preservation. It generates enormous resistance to trespassing conceptual boundaries or exceeding the limits of present imagination, rewarding instead the virtues of scholastic diligence, disciplinary professionalism, and elitist erudition, all of which are escapes from the pragmatic necessity of confronting the new. Indeed, extreme discomfort is caused by the truly new, the truly “contemporary,” that which Nietzsche called the “untimely” (*unzeitgemäß*)—meaning here, those aspects of the present moment that simply do not fit our established tradi-

tions or modes of understanding. At the same time, the contemporary cannot be understood *without* the past, hence the political centrality of a globally oriented education that constructs new genealogies, breaking with traditions by passing through them.

It is at this point that the issue of universality becomes concrete. We—all of us alive today—who may have nothing more, nor less in common than sharing *this* time, share as a consequence precisely the *untimeliness of the present*—the truly new, that none of our knowledge traditions has anticipated. The attempt, nonetheless, to seize the contemporary and stuff it back into the Procrustean bed of tradition, destroying precisely its global newness, is a moment of political danger. This threat entails not merely, as Marx observed, a farcical repetition of past history, but an annihilation of future history's potential. It opens the door to a reactive return to the past via trans-historical assertions of identities and continuities, whereby the new is flattened into that which has always been, reifying our individual identities within eternally fixed collectives, that are remembered as perpetually antagonistic, perpetually at war against each other. Political judgments are correspondingly ossified, based on fictive, ontological constants: there are determinately good collectives, but others are by definition evil; there are true beliefs while others are heretical; there are actors who are perennially *a propos* and others generically, if not genetically, behind the times.

A generation's Messianic power demands the historical convergence of two ruptures. The first, albeit man-made, is objective. It is the moment of economic, military, or ecological crisis, the "shock and awe" that endangers the continuity of biographically lived time, the history of the individual.⁹ The second rupture concerns the hidden potentialities of the present, the untimeliness of our time that demands in response a rupture in collective imagination, a transforming rescue of tradition that is the antithesis of reactive return.

IV

How does this set the terms of debate in our era of global unicity? Consider a recent theoretical discussion: Alain Badiou has provided an analysis of the historical moment of rupture that he names "the event," encouraging us to return to the past and rescue it anew. Moreover, this is a rescue of theology in the literal sense. His prototype of the transforming event is the conversion of St. Paul. And, as a Marxist, materialist, and atheist, he insists on the totally secular character of this rescue, that is to be made fruitful for revolutionary politics today. Has not Badiou's Paul, then, fulfilled the criteria for a redemptive pedagogy, a transformation of intellectual imagination, one that already bears the temporal la-

9 See Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, New York, Metropolitan Books, 2007.

bel of “post-secular”? Has it not led to new genealogies of Western thought, expressed in a general discussion regarding the historical and political phenomenology of St. Paul’s event (Žižek, Agamben, and others)?

Badiou is modern, *au courant*, but he is not contemporary, not *against* the current. By returning to the standard history of the Christian West, *yet again* “putting on the mask of St. Paul” (Marx!) in order to speak politically of the rupturing power of the event, the pragmatics of his action reinforces the past and obliterates change, weakening the messianic, political power of the present that he intends to affirm. Might not Badiou have made a more (un)timely choice by engaging the writings of Sayyid Qutb? That which Qutb accomplished, in *Milestones* specifically, was the mobilization of tradition for politically radical engagement—not only against British *and* USSR imperialist designs inside of Egypt, but also against the Islamic religious establishment that had made its peace with the dictatorial *status quo*.

In terms of global unicity, it is not the undeniable dogmatism of his call to “implement the system” of *Shar’ia* law that is the radical universality of Qutb’s writing, nor is it the dialectical reversal in his understanding of the struggle (*jihad*) that transforms the “absolute freedom of man” into “absolute obedience” to a merely human, albeit Islamic regime. Rather, it is his uncompromising advocacy of human dignity and social justice throughout years of imprisonment by the state that took his life, that

is the revolutionary core of his theology. Relentlessly criticizing the “transfer to man [of] one of the greatest attributes of God, namely sovereignty,” the work of Qutb, a Sunni, connects laterally in time with Roman Catholic liberation theology, as well as with the Christian-based, civil rights movement in the United States. The left-interpretation of the Islamic revival by Shari’ati, a Shi’ite, brings him fully into this politically powerful constellation, thinkers who, in Qutb’s words, consider religion not merely a belief, but a political practice, “a declaration of the freedom of man from the servitude to other men.”¹⁰

Rescue here takes on concrete form. If we in the so-called West stick to our Western stories, content to criticize our critical critics, or to resurrect our own dusty thinkers of the past for a post-secular present defanged of religion’s revolutionary power, if we do *not* rescue the progressive moments in present-day religious writers—Qutb, Shari’ati, and so many others, whose political actions we have neglected even to see, but who belong objectively to *our* time and who are, in the uncomfortable sense, our *contemporaries*, if we continue to ignore their highly influential work, abandoning them on the field of political imagination, then we allow their legacy to be taken over by reactionary forces all too eager to appropriate it for their own hegemonic projects. A

10 Sayyid Qutb’s book *Milestones* in English translation can be downloaded. The quotations here are from that download, p. 9 and 55: <http://www.scribd.com/doc/8652790/Qutb-milestone>.

relevant anecdote: Nathan Coombs writes: “When [the journal] *Culture Wars* approached me to review a release from Verso’s Radical Thinkers series, I responded ‘great, give me Ali Shari’ati.’ But Shari’ati was not in the collection.”¹¹

It is easy to misunderstand my point here. I am not saying that one needs to affirm everything in Qutb’s or Shari’ati’s writings, adhering to some notion of revolutionary solidarity with any and all who criticize the present order, nor am I advocating a Foucauldian glorification of the Iranian Revolution itself. (Mahmoud Mohammed Taha was, it can be noted, fully opposed to political violence—as was *his* contemporary, the Reverend Martin Luther King). I am arguing something more radical. It is that the writings of these deeply reflective intellectuals need to be engaged because as members of the generation of the 1960s, they have been recently our contemporaries, and only with the help of their thinking are we able to think anew, strengthening the “*weak* messianic power” of the present generation. (It needs to be noted that Shari’ati, like so many Islamic intellectuals, knew Western philosophy “inside out.”¹²) Yes, we need to take

11 See Nathan Coomb’s review of Rahnama’s biography of Shari’ati (above, note 19) for *Culture Wars*, “Ali Shari’ati: between Marx and the Infinite,” <http://www.culturewars.org.uk/2008-05/rahnama.htm> (posted May, 2008).

12 “Nothing in his work suggests a return to the good old days, but rather leans towards existential concerns about the role of the intellectual and the necessity of decisive action, echoing

the radical core of religion seriously, because in our time, transformational power depends on its rescue and reinvention, and not on some facile assertion that “we” have now progressed beyond religion, when the vast majority of the world’s population is excluded in that statement.¹³ At the same time, our rescue saves Shari’ati and others from monopolistic appropriation by reactionary interpreters—it is Benjamin’s work that we do. Coombs writes: “Thus it is not just that here in the complacent, naïve West we don’t have the gumption to truly know Shari’ati, but that even in his native Iran, the true character of his work remains veiled.”¹⁴ Our political responsibility, then, extends far beyond the rescue of the particular intellectual traditions into which we happen to have been born.

A commitment to global unicity implies a different criterion of judgment. Rescue is tentative, decentralized, eclectic, and often not theoretically coherent. It is syncretic rather than synthetic. Adopting a *radical* neutrali-

aspects of Kierkegaard, Fanon, Husserl and Sartre” (Coombs, <http://www.culturewars.org.uk/2008-05/rahnema.htm>).

13 “It would be all too easy to strike at Shari’ati with the same stratagem as the aforementioned writers [Badiou, Eagleton, Zizek, Agamben], i.e., to find within his philosophy the radical break and attempt to shake off the religious baggage. But alas the Idea of Shari’ati will never buckle to such a convenient formula. Religion is inscribed deep within his thought, is what made his writings ascend to public prominence” (Coombs, <http://www.culturewars.org.uk/2008-05/rahnema.htm>).

14 Coombs, <http://www.culturewars.org.uk/208-05/rahnema.htm>.

ty dedicated to carving out a political space that belongs to neither enemy side, we affirm fragments of incompatible discourses. Our task is to open up a theoretical terrain wherein Afghan women can demonstrate openly against Islamist laws that would fetter their autonomy, *without* this action being sucked into the ruling hegemony of the West. The Iranian opposition deserves our support precisely because its protests are articulated within the discourse of political Islam in a way that rescues that discourse for globally shared, human goals. None of us will succeed if we read only Western writers or only writers from the non-West who enter into the debates on existing terms. It will not happen if we remain within the comfort zone of any civilization into which we happen to have been born. Global unicity in our time demands this re-articulation, this rescue of the past, but such a time is only slowly forthcoming.

L'hellénisation de l'Europe chrétienne: une controverse

François L'Yvonnet

“Le soleil d'Apollon illumine l'Occident.”
(Sylvain Gouguenheim.)

S'il s'était agi seulement d'un débat franco-français, de ceux qui agitent épisodiquement le Landerneau parisien, l'intérêt serait mince. Mais l'affaire qui nous occupe, dite affaire “Gouguenheim”, si on laisse de côté la polémique circonstancielle, est révélatrice d'enjeux philosophiques, idéologiques et politiques (voire géopolitiques) plus profonds. En France, aujourd'hui, en période de basses-eaux théoriques, les débats fondamentaux empruntent d'inquiétants détours.

I — Rappelons l’“affaire”. En mars 2008, paraît à Paris, aux éditions du Seuil, un livre au titre plutôt romanesque *Aristote au Mont Saint-Michel* (comme d’autre ont écrit *Le Nom de la rose*) d’un certain Sylvain Gouguenheim, historien médiéviste, professeur à l’École Normale Supérieure de Lyon, spécialiste de l’Europe du Nord et des Chevaliers teutoniques. Un livre clairement provocateur dont la thèse centrale est assez simple: l’Europe, quoi qu’en dise une certaine vulgate, a toujours gardé des contacts étroits et directs avec le monde grec, avec les racines grecques de la civilisation chrétienne. Plus encore: l’hellénisation de l’Europe médiévale a été le fruit des Européens eux-mêmes, qui n’auraient donc pas eu besoin des Arabes pour s’approprier (ou se réapproprier) l’héritage philosophique et scientifique antique.¹

Une thèse défendue en plusieurs temps, qui passe d’abord par une réhabilitation du Moyen-Âge, qui n’est pas l’âge noir (*Dark Ages*) que l’on dit, ou blanc ou vierge, les divers États d’Europe occidentale s’étant au contraire évertués à maintenir la transmission de ce qui avait été reçu de l’Antiquité. Et de souligner, avec force détails, le travail des copistes, la présence de Grecs en Occident (fuyant l’Islam, en particulier), l’existence de foyers de culture grecque en Catalogne, Angleterre, France et Italie. La pensée grecque, ainsi transmise, aurait joué un

1 *Aristote au Mont Saint-Michel*, p. 198: “En tout état de cause, le processus culturel et scientifique qui anime l’Europe médiévale des VIII^{ème}-XII^{ème} siècles paraît de nature endogène.”

rôle décisif dans les diverses “renaissances” médiévales, en particulier dans la “renaissance carolingienne” du XII^{ème} siècle, d'où naîtra pour une part notre modernité.

Dans un deuxième temps, l'auteur porte son “attention” sur la Byzance chrétienne, où aurait persisté la culture antique, et sur le rôle majeur joué par les Chrétiens d'Orient (orthodoxes byzantins, syriaques jacobites et autres coptes) dans la transmission du savoir grec, par leur vaste travail de traduction du corpus antique, indûment attribué aux seuls Arabo-musulmans. Ce seraient, en fait, les Chrétiens arabes qui auraient introduit l'hellénisme dans le monde arabo-islamique.

Puis vient le chapitre (censé justifier le titre de l'ouvrage) consacré à la figure énigmatique de Jacques de Venise qui, entouré des moines de l'abbaye du Mont Saint-Michel en Normandie,² aurait traduit intégralement du grec en latin, au début du XII^{ème} siècle, plusieurs années avant les traductions de l'arabe de Gérard de Crémone (et de l'école de Tolède), l'essentiel des œuvres d'Aristote (les *Seconds analytiques*, *De la réfutation des sophistes*, *De l'âme*, les huit livres des *Topiques*, toute la *Métaphysique* et la *Physique*). Une activité de traduction du

2 Selon Sylvain Gouguenheim, le grand abbé du Mont, Robert de Torigny (1154-1186), fait abondamment état, dans sa *Chronique*, du travail de traducteur de Jacques de Venise (*Aristote au Mont Saint-Michel*, p. 110, sq.). Nombreux, parmi les critiques, dénonceront la surévaluation du personnage et de son rôle, au fond assez obscur, qui n'apparaît qu'incidemment dans les archives.

grec qui était à l'œuvre, à la même époque, dans d'autres abbayes d'Europe. Mais cela est généralement tu. Non point ignoré, mais tu, comme délibérément tu, afin de corriger l'histoire.

C'est ici que le bât blesse ou plutôt que la thèse donne toute sa mesure. Après avoir "établi" que l'Europe devait finalement peu de chose à la culture arabo-islamique, l'auteur entreprend de défaire quelques autres mythes récalcitrants. Passé au crible du *Coran*, il ne serait rien resté, ou si peu, de la pensée grecque dans la culture arabo-islamique. Plus encore, le monde grec, et l'accent est ici presque rénanien, serait resté un univers fondamentalement étranger à l'Islam. Le cas d'Averroès, souvent mis en avant, serait isolé et sans postérité. Rémi Brague,³ dans un article consacré à l'"affaire", écrit que l'Occident aurait ramassé "ce joyau dans les poubelles de l'Islam". C'est tout dire...

L'hellénisation manquée de l'Islam, son absence de curiosité pour l'Europe chrétienne, son enfermement dogmatique conduisent l'auteur à en conclure que nous aurions affaire très clairement à deux civilisations, étrangères l'une à l'autre, en aucune façon "affiliées",⁴ pour reprendre l'expression de Toynbee. "Les racines culturelles de l'Europe plongeraient ainsi, pour simplifier, dans

3 "Pour en finir avec 'l'affaire Gouguenheim'", dossier dirigé par François Zabbal, *Qantara*, n. 71, printemps 2009.

4 Concept que revisite, en le nuancant, Jacques Soustelle dans *Les Quatre soleils*, Plon, 1967, p. 312, sq.

la culture grecque, le droit romain et la Bible; celles de l'Islam sont dans le Coran, la *Sira*, les hadiths et le droit qui en découle. Les arbres, les branches et les fruits qui en sortirent furent à l'image de ces racines.”⁵ L'Europe est grecque *parce qu'*illuminée par le soleil d'Apollon (c'est le titre de la conclusion d'*Aristote au Mont Saint-Michel*, p. 197) Ce qui n'est pas sans rappeler les moliéresques vertus dormitives de l'opium (qui endort *parce qu'*il a des vertus dormitives).

S'il s'agissait seulement d'affirmer la “supériorité” de la culture occidentale sur la culture arabo-islamique, il n'y aurait pas grand-chose de nouveau sous le soleil. La controverse fameuse qui opposa à la fin du XIX^{ème} siècle Ernest Renan au persan Jamal-al-Din Al Afghani⁶ était de cet acabit. Renan marquant l'antinomie de l'esprit scientifique et du fanatisme théologique musulman. La religion musulmane étant, *par essence*, opposée au développement même de la science, et les Arabes, n'aimant, *par nature*, ni les sciences métaphysiques ni la philosophie. Vieille antienne, donc.

5 *Aristote au Mont Saint-Michel, op. cit.*, p. 201.

6 En 1883, Ernest Renan fait en Sorbonne une conférence sur l'Islam et la science, dans laquelle il souligne l'antinomie de l'esprit scientifique et du fanatisme théologique musulman. Al Afghani lui répondit vivement en français dans *Le journal des débats* (18 mai 1883), affirmant que l'Islam est compatible avec la science et qu'il y eut des esprits savants chez les musulmans, même chez les Arabes (et non chez les seuls Persans), et que seul l'état actuel de l'Islam pouvait faire penser le contraire.

II — Au fond, moins intéressante est la thèse elle-même que sa réception et les polémiques qu'elle a fait naître. Soyons clair, de l'avis à peu près général (hellénistes, orientalistes, historiens spécialistes de la période, en particulier historiens des sciences), le livre de Sylvain Gouguenheim est assez faible, fourmillant d'approximations, d'erreurs factuelles, de parti-pris contestables. Les plus enclins à lui accorder quelques crédits (pour avoir mis les pieds dans le plat, pour avoir démythifié un dossier et désacralisé quelques clichés), dénoncent une démarche simplificatrice et une méthode brouillonne. Tous relèvent le peu d'originalité de l'ouvrage (des travaux antérieurs, connus des spécialistes, avaient déjà levé le lièvre prétendument chassé ici pour la première fois). Pourtant, la parution d'*Aristote au Mont Saint-Michel* fut suivie d'une "controverse" qui continue à échauffer les esprits.

Les médias français se sont emparés très vite de l'affaire. Roger-Pol Droit, dans *Le Monde* du 4 avril 2008, annonce sans barguigner la "fin des préjugés de l'heure": "Contrairement à ce qu'on répète crescendo depuis les années 60, la culture européenne, dans son histoire et dans son développement, ne devrait pas grand-chose à l'islam. En tout cas, rien d'essentiel." *Le Figaro* du 17 avril lui emboîtera le pas, se félicitant de la réfutation d'un prétendu "islam des Lumières". Deux articles fort élogieux qui assurèrent un succès immédiat à un livre plutôt promis par sa matière à un accueil discret.

La contre-offensive sera menée par un historien spécialiste de l'Espagne andalouse, Gabriel Martinez-Gros, qui rappelle dans *Le Monde* du 24 avril le rôle majeur de l'Andalousie dans la transmission de l'héritage de l'Antiquité. Bientôt suivi par un article acerbe et outrancier d'Alain de Libera,⁷ spécialiste de philosophie médiévale, qui tourne en dérision Sylvain Gouguenheim et sa prétendue "hypothèse du Mont Saint-Michel", "hâtivement célébrée par l'islamophobie ordinaire et qui a autant d'importance que la réévaluation du rôle de l'authentique mère Poularde dans l'histoire de l'omelette", et de conclure: "Cette Europe-là n'est pas la mienne. Je la laisse au ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale et aux caves du Vatican."

La controverse a pris très vite les allures d'une foire d'empoigne. Certains se croiront autorisés à révéler les sympathies supposées de l'auteur avec l'extrême-droite, ce qu'il démentira. Une pétition lancée par des universitaires viendra couronner l'indignation de la corporation.

Les défenseurs de l'ouvrage dénonceront une cabale, de celles qui avaient accueilli à sa sortie un autre livre à scandale, celui qu'Olivier Pétré-Grenouilleau avait

7 Refusé par *Le Monde*, il sera publié dans les colonnes de *La Revue Internationale des Livres et des idées* (Éditions Amsterdam), n. 5, mai-juin 2008. Alain de Libera, professeur de philosophie à l'université de Genève, s'est fait connaître, en particulier, par un ouvrage ouvertement provocateur (*Penser au Moyen Âge*, Seuil, 1991), qui insistait sur la transmission de l'idéal intellectuel de l'Orient à l'Occident. Formulant la "transmission" en termes d'"importation".

consacré à la traite négrière,⁸ où il soulignait l'ampleur considérable de la traite "orientale" (qui fut le fait des Arabes), bien antérieure à la traite "Atlantique", à laquelle les Africains auraient d'ailleurs prêté la main. Mettre sur le même plan des ouvrages aussi différents, par leur objet, comme par leur méthode, au seul prétexte que les Arabes sont mis en cause ici et là, est déjà l'indicateur d'une curieuse et inquiétante dérive.

En face, on bat le rappel. Point d'orgue de la philippique, une poignée d'intellectuels, dans un ouvrage récent, a ravivé la charge, le ton se faisant plus radical.⁹ Avec Sylvain Gouguenheim,¹⁰ l'islamophobie serait devenue "savante" pour mieux passer la rampe. Il aurait omis, pour des raisons "douteuses", d'accorder aux Juifs le rôle qui leur revient dans le travail de traduction et de transmission de l'héritage antique. Le mot de "négationnisme" est même lâché! Et autres amabilités du même tonneau.

Notre intention n'est pas de prendre parti dans un débat à la fois "technique" et pipé. L'"affaire" est intéressante à un autre niveau. Il s'agit moins de savoir si l'auteur est un bon historien, s'il se plie aux exigences épistémologiques de sa discipline, que de mesurer les en-

8 *Les Traités négrières, essai d'histoire globale*, Gallimard, 2004.

9 Irène Rosier-Catach, Alain de Libera, Marwan Rashed *et al.*, *Les Grecs, les Arabes et nous*, Fayard, 2009.

10 Se trouvent associés, dans la même "infamie", Rémi Brague, Dominique et Marie-Thérèse Urvoy, Jacques Heers (et même le grand Braudel) et leurs "motivations idéologiques peu ragoûtantes" (*sic*).

jeux philosophico-politiques de l'entreprise. Le livre — et sa thèse — est l'occasion de poser à nouveaux frais la question des rapports de la politique avec l'histoire et la religion, l'un des axes de réflexion majeure de notre Académie. On ne peut pas davantage le détacher d'un certain contexte géopolitique.

III — La dissertation papale de Ratisbonne est en filigrane. Le propos de Benoît XVI — subtil, savant et ambigu — a déclenché des réactions extrêmement violentes dans le monde musulman. Une lettre adressée au pape, signée de trente-huit oulémas, témoigne de leur incompréhension blessée. En retour, l'argumentation du théologien Ratzinger a nourri des attaques virulentes contre l'Islam et le *Coran*. Comme si désormais on pouvait donner libre cours à la haine antimusulmane, sans encourir la moindre foudre. Étrange, tout de même, que l'on ne puisse aborder la question des rapports entre christianisme et Islam, entre culture européenne et culture arabo-islamique, entre legs antique et canaux de transmission autrement qu'en termes d'exclusion (l'abîme est insondable) ou d'inclusion (l'un procède de l'autre).

Or, plus sûrement que l'hypothétique "abrahamisme", dont le grand Massignon¹¹ fit un motif transhistori-

11 Massignon, rappelons-le, comme son "maître" Léon Bloy, n'aimait pas les Grecs, leurs vaines ratiocinations et leur patois hyrcanien. Cf. *Écrits mémorables*, 2 vol., coll. Bouquins, Robert Laffont, 2009.

que de concorde fraternelle, la présence du “*logos*” grec (dont la “*ratio*” latine n’est qu’une facette) dans les replis du christianisme et de l’Islam, quelles qu’aient été les “clôtures dogmatiques” ultérieures (pour parler dans les mots de Mohammed Arkoun), est le point de convergence le plus “assuré” des traditions chrétienne et musulmane. La médiation grecque n’est pas seulement un fait historique (dont on peut légitimement “disputer”), mais doit devenir l’une des inspirations explicites du “roman méditerranéen” (comme on parle de “roman national”).

La Méditerranée n’est pas un théâtre neutre, elle est à l’évidence le lieu de tensions inédites. Elle n’a pas seulement un passé glorieux, que s’est plu à célébrer tout récemment une croisière prestigieuse, sous l’égide de la France et de son ambassade à Malte. Elle a un avenir, en tant qu’espace-temps d’une réalisation projetée, celle d’une “raison politique” qui ferait sa part aux concepts et aux mythes. Pour reprendre une idée qui nous est chère, la Méditerranée, forte de ses métamorphoses millénaires, pourrait devenir comme la scène, de moins en moins géographique, *stricto sensu*, de plus en plus métaphorique d’une narration du possible. La Méditerranée est le foyer, ou la “matrice”, d’un imaginaire qui se joue des totalisations, celles des idéologies unifiantes et réductrices.

N’oublions pas que d’aucuns contestent l’idée même de transmission de l’héritage grec à l’Europe chrétienne. Le philosophe Marcel Conche,¹² par exemple, considè-

12 En particulier in *Orientation philosophiques*, PUF, 1990.

re que la christianisation a sonné le glas de la “rationalité” grecque. Le “logos” devenu “Verbe” (“Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu”, “*En archê en o Logos, kai o Logos, etc.*”, dit l’évangile de Saint Jean), n’est déjà plus le “logos”. Une transmission aux allures de trahison. Ce qui vaudrait pour l’Islam (en tant qu’espace culturel) pourrait bien valoir aussi pour la chrétienté elle-même.

IV — Comment ne pas voir derrière ces gesticulations, derrière ces anathèmes lestement jetés, autant de symptômes, un débat qui ne dit pas son nom, toujours repoussé vers des lendemains improbables, mais qui occupe nombre d’esprits de l’UE, celui de l’adhésion de la Turquie à l’Europe. L’“affaire” Gougenheim tombe à pic. Chacun fourbit ses armes en vue d’un combat, non pas politique (ou géopolitique), mais idéologique. Les intellectuels français ne se sont pas encore remis des logiques d’affrontements. Ils ressassent les mêmes slogans qui servent aux uns à défendre l’Occident chrétien, aux autres à le vouer aux gémonies. La question de l’identité européenne est devenue d’autant plus problématique qu’elle se trouve court-circuitée par le retour insidieux du refoulé. En son “essence”, l’Europe est-elle chrétienne ou non? Là n’est pas l’essentiel, nous semble-t-il. Posé en ces termes, le problème est insoluble et nourrira les polémiques les plus vives et les plus vaines. En revanche, son identité est insépara-

ble du vis-à-vis méditerranéen, qui n'est ni un face-à-face guerrier, ni la duplication du même.

La dimension “géopolitique” de la controverse est particulièrement intéressante. Se réclamer, comme le fait l'auteur, de l'autorité de Braudel et d'Éric Weil pour justifier le choc des civilisations, au prétexte que celles-ci correspondent à des réalités, est tout de même un peu court.¹³ Pierre Assouline a raison d'écrire:

On n'est même pas dans l'affrontement, comme chez Samuel Huntington. Car celui-ci offre un choix politique entre deux camps. Gouguenheim n'en offre aucun: nous sommes européens, *donc* chrétiens, *donc* grecs. Partant, notre histoire est donc inconciliable avec quatorze siècles d'islam qui n'ont mené à rien. CQFD.¹⁴

Mais “en face”, on règle le problème de façon tout aussi expéditive. Ce qu'elle est, l'Europe le “doit”, non à la manière d'Auguste Comte rappelant ce que nous devons aux morts, mais en termes de dette, et donc d'éventuelle culpabilité (d'où naîtront les sempiternelles repentances).

Dans les deux cas de figure, le dialogue de rive à rive devient impossible. Pour les uns, celui qui est en face est un étranger, qui doit le rester pour que nous demeurions ce que nous sommes. Pour les autres, il est notre seul sa-

13 Entretien avec Sylvain Gouguenheim, in *Lire*, sept. 2009.

14 Pierre Assouline, *La République des Lettres* (blog), 27 avril 2008.

lut, car c'est *par lui* et *à travers lui* que nous pouvons faire oublier quelques siècles d'histoire sombre, et réaliser le meilleur de nous-mêmes.

Qu'il soit en sommeil dans les replis du Verbe ou enroulé dans le linceul de pourpre de la *falsafa*, le "logos" grec peut être l'occasion de réveiller le conflit des interprétations au sein des traditions religieuses.¹⁵ Non point bêtement rêver que les sociétés musulmanes se libèrent de l'Islam pour entrer dans la modernité. Ou tout aussi bêtement s'enclorre dans des filiations "royales" (nous sommes Chrétiens, donc Grecs), d'impeccables continuités culturelles qui à grand renfort de sophisme nous conforteraient dans notre identité. Mais se demander si ce n'est pas paradoxalement à partir du "religieux" que le "logos" se revivifiera et non en brandissant le "soleil d'Apollon" et autre universalisme abstrait (comme celui des Lumières). Régis Debray a raison de dire que le sacré est la voie d'accès au profane, comme l'imaginaire est la porte d'entrée dans le réel.¹⁶

Notre rencontre est placée sous l'idée de "postlaïcité". La laïcité a certes des vertus pérennes, mais elle a aussi des limites historiques. Elle fut une réaction contre le

15 Cf. sur ce point les réflexions de Christian Jambet *et al.* in *La conférence de Ratisbonne, enjeux et controverses*, Bayard, 2007.

16 In *Le Feu sacré*, Fayard, 2003 (repris en Folio-essais, p. 271, 2007).

cléricalisme, plus que contre le religieux lui-même. La laïcité n'est pas l'irréligion. Si elle a eu sa phase "négative", rythmée par les querelles et les combats, commence peut-être une phase "positive", qui conduira à une re-définition de la fonction du religieux dans les sociétés contemporaines, en particulier "islamiques".

Autorité et pouvoir en Islam: repenser les concepts, 'Dîn', 'Dawla' et 'Dunyâ'

Mohammed Arkoun

There are those who hold that the Imamate is dead, lacking as it does the required qualifications. But no substitute can be found for it. What then? Are we to give up obeying the law? Shall we dismiss the judges (*qudât*), declare all authority to be valueless, cease marrying and pronounce the acts of those in high offices to be invalid at all points, leaving the populace to live in sinfulness? Or shall we continue as we are, recognising that the Imamate really exists and that all acts of the administration are valid, given the circumstances of the case and the necessities of the moment? The lesser evil is relatively speaking the better, and the reasonable person must choose the latter possibility. (Ghazâlî [m. 1111], *Al-Iqtisâd fil-i'tiqâd*, quoted and translated by G. V. Grunebaum, in *Medieval Islam*, p. 168.)

Dans l'institution religieuse islamique (*al-milla-l-islâmiyya*), la guerre sainte ou juste (*jihâd*) est une prescription religieuse en raison de l'universalité de l'appel en vue d'amener la totalité des hommes à l'islam de gré ou de force. C'est pourquoi le

califat et la souveraineté temporelle (*mulk*) y ont été établis de telle façon que ceux qui en ont la charge puissent exercer leur force dans les deux domaines à la fois. Pour les autres institutions religieuses, leur mission (*da'wa*) n'y est pas universelle, pas plus que la guerre sainte n'y est prescrite, sauf pour se défendre (...). (Ibn Khaldoun [m. 1406], *Muqaddima* III, chap. 33, p. 408.)

Le pouvoir descendait de l'autre; il tombait d'en haut; il s'imposait du dessus de la volonté des hommes. Les révolutions modernes – anglaise, américaine, française – le ramènent sur terre, à hauteur d'homme. Davantage, elles le font sortir d'en bas; elles vont le constituer par un acte exprès de la volonté des citoyens. Il incarnait ce qui nous dépasse; il ne sera plus que le délégué de nos ambitions. On le dira représentatif, c'est-à-dire (...) sans autre substance que celle dont le nourrissent ses administrés (...). De la représentation par incarnation de l'âge des Dieux à la représentation par délégation du monde des Égaux, ce sont les mêmes éléments qui sont à l'œuvre sous une autre représentation et dans une autre distribution (...). (Marcel Gauthier, *La religion dans la démocratie*, p. 15-16.)

1. TRANSGRESSER, DÉPLACER, DÉPASSER¹

À diverses occasions, j'ai été amené à m'exprimer sur les problèmes posés par les rapports entre les deux instances de l'autorité et du pouvoir dans l'histoire de la

1 Pour un large commentaire et l'illustration des portées méthodologiques et épistémologiques de ces trois verbes à l'infinif, je renvoie à mon *Humannisme et islam*, Vrin 2006, chapitre 3.

pensée islamique. Je renvoie notamment aux chapitres en anglais de mon *Islam: to Reform or to Subvert?* Chaque fois, je me suis efforcé d'enrichir et surtout d'élargir les horizons de la recherche réflexive pour dépasser les crises récurrentes des régimes démocratiques de la vérité, de la légitimité, de la justice, des droits et des devoirs de la personne, de l'individu et du citoyen. Mon choix stratégique de départ est qu'il importe d'apporter à l'Islam, enfermé dans des expressions rituelles et des croyances traditionnelles de la foi, des outils nouveaux de la pensée critique, non seulement pour sortir des clôtures dogmatiques héritées du passé lointain et des récentes décennies, mais aussi pour contribuer enfin aux mêmes combats intellectuels et culturels que continue de conduire "l'Occident". Il est vrai que celui-ci traverse des crises récurrentes qui ne sont pas seulement d'ordre économique, social et monétaire. On parle souvent de la pensée jetable comme tous les objets conçus pour un seul ou quelques usages dans un temps court. L'oubli et l'indifférence à l'histoire, à l'anthropologie souvent réduite à l'ethnologie du XIX^{ème} siècle, à la philosophie spéculative, aux données de la longue et très longue durée réactivées par les religions, aggravent de jour en jour les échecs de la pensée et la perversion de l'intellect.

L'exemple de l'autorité et du pouvoir est très parlant. Ces deux concepts ont bénéficié d'une attention particulière dans la période médiévale. Je renvoie aux œuvres

des trois grands médiateurs, Avéroès (m. 1198), Maïmonide (1204) et Thomas d'Aquin, dont on connaît le grand traité sur *l'auctoritas* et la *potestas*. La théologie politique nourrie par les données révélées de la tradition monothéiste du Dieu Un et Vivant, Acteur transcendant de deux histoires — la terrestre et le Salut éternel —; et la philosophie politique soutenue par les postulats spéculatifs de la métaphysique classique se sont longtemps enlisées dans les spéculations ahistoriques et abstraites, à commencer par celles sur l'Intellect, l'âme, l'immortalité, la résurrection, etc. Les deux révolutions anglaise et française ont imposé en Europe occidentale un fait accompli historique, non pas en poursuivant la recherche, mais en versant beaucoup de sang et en instituant la violence politique comme l'une des composantes inévitable de toute autorité comme source première de toute légitimité. Ce fait accompli règne et continue de légitimer les régimes démocratiques les plus avancés devenus un Modèle exportable aux sociétés archaïques et patriarcales. Les philosophies politiques ont ainsi perpétué la violence des guerres dites de religion tout en détachant, à l'instar des théologies, la gestion intellectuelle du régime de vérité de toute violence politique. Dans les deux cas, l'instance de l'autorité est malmenée et de plus en plus annexée et manipulée par l'insistance du pouvoir. Quand on parle des autorités constituées dans un régime de pouvoir, on banalise les exigences et les principes qui dif-

férencient les statuts spirituels, éthico-juridiques et humanistes de l'autorité respectueuse de l'intégrité de tout sujet humain et les prérogatives d'un pouvoir qui gèrent les sujets collectifs (groupes, sociétés, nations).

Puisqu'il y a usurpation d'une **autorité** légitimante sans recourir à aucune arme ou obligation contraignante par un **pouvoir** institutionnel qui revêt l'habit de l'autorité, alors qu'il utilise tous les moyens de la contrainte plus ou moins "légale", il est urgent aujourd'hui de remettre en chantier la quête d'une légitimité vouée à la construction d'un espace social et juridique d'une citoyenneté potentiellement ouverte à tous les sujets humains. On évoque de plus en plus cette nouvelle perspective; on a des institutions internationales qui travaillent dans cette direction; mais il reste un immense travail à faire pour protéger la raison des forces multiples de perversion et de dérives vers la violence systémique. C'est là l'objectif majeur de la discipline intellectuelle et des programmes que j'ai assignés à *l'islamologie classique*.

Le président Obama a esquissé un nouveau regard sur l'histoire du monde à partir des Etats-Unis. L'histoire nous éclairera sous peu sur les niveaux de succès ou l'échec net des attentes soulevées dans le monde par des discours qui ont le mérite d'incarner un sens, une pratique de l'autorité entérinée par l'adhésion fervente de tant de peuples en attente de libération. Il nous fait passer de l'ère de l'hyper puissance volontariste, conquéran-

te et missionnaire à celle d'un monde dont la gestion est, et restera pour longtemps multipolaire et dépendante des usages faits de la diversité complexe déjà là dans toutes les sociétés contemporaines et des surgissements imprévisibles de nouvelles orientations de l'histoire. C'est l'événement qui subvertit à des niveaux variés les processus habituels de production, de promotion ou de désintégration brutale de ce que nous nommons dans toutes les langues la **vérité**, la ou les **valeurs**, la *légitimité*, *le droit*, *les principes éthiques*, *les choix politiques ou religieux* et ultimement *les instances du jugement*, *de l'intelligibilité*, *de l'interprétation*, *de l'orientation des conduites humaines*. Les événements à cet égard n'ont pas tous la même richesse révélatrice, la même force de dévoilement et d'ouverture sur d'autres horizons de sens et de possibles demeurés invisibles ou volontairement verrouillés jusqu'au fracas de retentissement mondial comme le 11/9/2001. Dans un livre à deux voix,² j'ai longuement montré comment les attentats qui ont consterné toutes les consciences dans le monde ne pouvaient recevoir une réponse homologue d'une violence punitive, politiquement et éthiquement ravageuse; j'ai insisté avec force sur la nécessité politique de transformer un attentat, vite banalisé par ceux qui l'ont suivi, en **Avènement d'une Parole** porteuse d'une vision subversive de toutes les cultures et traditions dites vivantes pour faire passer la condition

2 M. Arkoun et J. Maïla, *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

humaine des clôtures dogmatiques comme espaces d'aliénation systématique de l'esprit humain à des espaces historiques de dépassement des systèmes de valeurs et de civilisation scolastiquement figés dans la froide taxinomie du fameux *clash des civilisations*.

Il est significatif de l'état des cultures et des systèmes de pensée des années 1990 en Occident notamment, que l'annonce du *clash* par un professeur de Harvard soit devenu la Bible des dissertations, des commentaires, des polémiques dans tous les lieux de parole, d'échanges et de confrontations à l'échelle mondiale. J'ai pris part à plusieurs rencontres internationales où ma voix modeste, isolée, objet de méfiance, sinon d'hostilité du côté musulman, d'indifférence, au mieux de condescendance faussement protectrice en Occident, proposait obstinément une voie de sortie de ce que j'ai théorisé avec quatre concepts très opératoires:

- **La parole absente** pour prendre en charge dans l'action historique le passage de l'événement à l'Avènement.

- **Le triangle anthropologique:** Violence → ←, sacré →← Vérité, comme social-historique où s'affrontent non seulement les mouvements terroristes rattachés à la seule logosphère qualifiée d'islamiste, fondamentalisme islamique, islamisme radical, mais un immense Pôle mytho-idéologique qui ose défier à la face du monde le Pôle de la civilisation émancipatrice et du Bien qui est devenu l'Occident après la disparition d'un premier protagoniste du Mal, le Pôle soviétique.

• Deux concepts interactifs, la **mytho-histoire** et la **mytho-idéologie**, orientent les programmes à la fois de la recherche en sciences de l'homme et de la société, ceux de l'enseignement à tous les niveaux des résultats nouveaux de cette recherche; ceux de l'action politique accompagnée d'une pensée éthique renouvelée dans la ligne de l'au-delà du Bien et du Mal, du Vrai et du Faux, du juste et de l'injuste, de la violence et du sacré où la Vérité est protégée dans les hauteurs de l'absolu et des diverses formes de la *Thématique historico-transcendantale*; ceux des *forces imaginantes du droit* (Mireille Delmas-Marty) pour l'élaboration d'un droit international à la mesure des chartes universalisables qui sont censées orienter les Instances comme l'ONU, l'UNESCO, le Tribunal Pénal International, l'Union Européenne...; mais qui demeurent perverties, ignorées par les souverainismes et les égoïsmes sacrés des États-Nations qui retardent considérablement l'Avènement d'un espace mondial de citoyenneté et de marche vers la sortie du triangle anthropologique.

Il y a toujours et partout dans l'histoire des sociétés humaines des forces qui étouffent la parole libre, créatrice et libératrice et élargissent de ce fait l'espace et le temps du règne de la parole absente. Cela signifie la priorité donnée à l'accumulation des impensables et des impensés par les censures, les éliminations, les persécutions, le culte de l'oubli au profit du seul pensable officiel et orthodoxe. C'est dans ma pratique de l'histoire de la pensée islamique que j'ai mis au point la dialectique

tique sociale et politique avant d'être purement idéologique ou idéale, que je parle des deux champs socio-historiques du **pensable/impensable et pensé/imposé**.³ La sociologie historique n'a pas encore intégré, en Islam surtout, cette analyse féconde pour sa portée explicative des fonctionnements régressifs et antidémocratiques de tous les Partis-États postcoloniaux.

Dans cette perspective analytique et interprétative du politique, du social, du culturel et de l'économique en tant que **champs interactifs, indissociables de toute construction sociale de la réalité**, l'élection d'Obama a été vécue comme l'Avènement de ce qui ne pouvait intervenir immédiatement après le choc majeur des attentats du 11/9. C'est l'échec de la riposte punitive et du discours de "légitimation" de la "guerre juste" conçue et conduite par l'équipe mythodéologique choisie par Bush qui a rendu plus intelligible et politiquement nécessaire l'émergence quasi miraculeuse, en tout cas charismatique, du visage serein et souriant d'Obama qui ajoute de la force et du rayonnement à la parole refoulée dans l'absence et soudain libérée pour combler des attentes, non seulement américaines, mais des peuples du monde. Tous ont vécu le tragique du quotidien du triomphe d'une violen-

3 Pour plus de développements sur ce travail de reconceptualisation des conditions de construction sociale de la réalité et de toute production imaginaire de la société, voir *Islam, to Reform or to Subvert?* et *Pour sortir des clôtures dogmatiques*, Paris, Grancher, 2007.

ce systémique nourrie par le heurt irrémédiable entre, d'une part des rages de peuples grandis dans les humiliations, les dépossessions, les exclusions, les ignorances programmées, instrumentalisées comme moyens de conquête et exercice durable du pouvoir et d'autre part des puissances riches, hégémoniques, sûres d'elles et à peine condescendantes ou cyniquement protectrices de régimes politiques reposant sur des régimes de vérités et de légitimité condamnés par l'Éthique minimale.

2. ANALYSE DÉCONSTRUCTIVE DES TROIS D

A titre d'introduction au texte qu'on va lire, je donnerai quelques précisions sémantiques sur les usages faits de ces trois D mentionnés dans le sous-titre.

Dîn, en arabe, réfère à trois concepts interactifs que j'appelle les trois D. La dynamique sémantique propre au discours coranique met déjà en place cette interactivité que répercuteront plus tard les divers commentaires et les pratiques des acteurs sociaux. *Dîn* (religion) est ainsi explicité par *yawm al-dîn*, le Jour du Jugement ou de l'apurement des comptes (*yawm al-hisâb*). Le *Coran* parle de *dîn* 'ind *Allahî-l-islâm*, la religion agréée par Dieu est *l'Islam*, défini comme: *al-dîn al-qayyim*, la religion immuable et *dîn al haqq*, religion vraie, révélée par le *Coran*, évidemment distinguée comme la seule vraie de toutes les autres formes de la religion. Par des touches et des précisions successives au gré des circonstances changeantes accompagnées au jour le jour par la descen-

te de la Parole de Dieu. L'unité que forme le couple **Dîn-Islam** avec majuscule finit par couvrir tout l'espace de vie dite d'ici-bas (*Dunyâ*) et de la politique désignée par *Dawla*, c'est-à-dire les dynasties qui se succèdent sans cesse au cours du temps historique. Cette unité comme ensemble des Commandements et Prohibitions que Dieu impose à ses créatures douées de raison (*ashâb al-'uqûl*, dit Jurjânî), irrigue et qualifie positivement ou négativement tous les accomplissements et toutes les conduites des hommes comme personnes et comme Communauté, responsables devant Dieu directement, mais aussi devant les *instances médiatrices* de la vie religieuse et de la vie profane, sociale et politique.

On peut qualifier de noyau dur cette première construction des trois D au stade historique de ce que j'appelle le *Discours prophétique*⁴ pour référer non pas au seul prophète Mohammad, mais à tous les prophètes du parcours biblique jusqu'à Jésus de Nazareth qui reçoit au cours du temps un statut théologique particulier dans la lignée chrétienne du monothéisme. Il est nécessaire de poser dès le départ la portée cognitive d'un déplacement vers le champ linguistique, l'utilisation de tout le vocabulaire théologisé dans les processus nombreux et concurrents de construction des systèmes de croyances qui vont aboutir à ce que j'ai appelé depuis longtemps des systè-

4 Voir mon livre *Pour sortir des clôtures dogmatiques*, déjà cité.

mes théologico-juridiques et rituels d'exclusion réciproque, perpétués et portés aujourd'hui à l'ébullition idéologique extrême dans les trois grandes traditions issues du socle monothéiste.

Ce sont les docteurs de la Loi et les théologiens, aujourd'hui confondus dans le pluriel flou de 'Ulamâ, qui ont régi sous la pression de contextes changeants les relations entre *Dîn/Dawla et Dîn/Dunyâ*. L'opposition *Dîn/Dunyâ* englobe *Dîn/ Dawla* en ce sens que l'État ou les acteurs qui l'incarnent n'est que la manifestation politique de ce qui touche à la fois à *Dîn* et à *Dunyâ*. Voyons donc d'abord ce que représente *Dunyâ*.

Dans le *Coran*, *Dunyâ* (la vie inférieure, ce bas monde) est constamment opposé à *Âkhira* (l'Autre Vie, supérieure, éternelle). Cette vision proprement religieuse colore tout ce qui se rapporte à ce bas monde en le minimisant, le dévalorisant, pour rehausser au contraire tout ce qui est pensé, fait pour ouvrir les chemins vers l'Autre Vie. De là, la doctrine du mépris du monde qui s'est généralisée surtout par l'enseignement des mystiques, mais que l'on retrouve aussi très répandue dans les ordres chrétiens. Si ce monde est moralement et spirituellement disqualifié, dangereux par toutes les tentations qu'il offre aux croyants inquiets pour leur Salut éternel, il doit demeurer sous le contrôle rigoureux et les mises en garde du *Dîn* vrai et orthodoxe. "Ceux qui achètent ce monde au prix de l'autre" (11, 86) sont promis à la perte. Dans ces conditions, les 'Ulamâ, gardiens et interprètes de *Dîn*, le calife, di-

rigeant politique suprême, vont jouer un rôle décisif dans le contrôle de la vie des humains en ce bas monde afin de les orienter le plus possible vers le Salut. L'idée s'est imposée que l'Islam ne se confond pas totalement avec *Dîn*, domaine du spirituel en ce sens que l'Islam, tout en étant *Dîn al-haqq*, est aussi la communauté temporelle des musulmans qui ont besoin d'un chef, d'un guide comme l'a été le Prophète. Ainsi se pose le problème du rapport entre *Dîn/Dawla*, c'est-à-dire dans la pratique, entre les 'Ulamâ chercheurs formellement indépendants (*Mujtahidûn*) et l'institution califale, ou émirale et aujourd'hui royale ou "républicaine".

Ici on doit distinguer clairement la réponse théorique de la réalité historique vécue. Disons tout de suite que la théorie selon laquelle l'Islam — en tant que *Dîn* et communauté temporelle — assume conjointement, sans rupture, les contenus et les fonctions de *Dîn et Dawla*, n'a jamais trouvé son application parfaite dans l'histoire. Que s'est-il passé?

Théoriquement, le hanbalisme, qui a fortement marqué le développement de la doctrine et de la pratique sunnites, distingue le *Dîn* intangible qui s'impose à tous, même aux califes: ce sont les *'aqîdât* (croyances dogmatiques), les *'ibâdât* (le culte); le *Dîn* susceptible d'adaptation aux exigences du temps et du lieu: ce sont les *akhâq* (morale) et les *mu'âmalât* (relations sociales, droit civil et privé). Il est admis également que le *Coran* ne légifère pas de manière détaillée pour la vie temporelle dans la Cité; il reste donc un domaine d'intervention pour le pouvoir politique.

Cependant, les ‘Ulamâ ont tenté d’occuper même ce domaine en construisant la science des Sources-Fondements (*Usûl al-fiqh*) aussi bien de la religion vraie que la Loi divine (*sharî’a*) qui la régie. Ici, nous sommes obligés de confronter la théorie et l’histoire, comme l’a fait Ibn al-Muqaffa’ (m. vers 757) dans la *Risâla fî-l-Sahâba*. Discutant le slogan alors courant “point d’obéissance à la création entraînant une désobéissance au Créateur” (*lâ tâ’ata li-makhlûq fî ma’siyyati-l-khâliq*), il distingue parfaitement le domaine religieux (obligations coraniques et limites ou normes définies par Dieu, *farâ’id et hudûd*) et le domaine politique (décisions gouvernementales et administratives, *tadbîr, Siyâsa*). Il insiste en même temps sur la nécessité d’unifier la *sharî’a* pour constituer un domaine de l’autorité reconnue par tous les sujets de l’Empire, renforçant ainsi l’institution califale et la Loi religieuse. Ibn al-Muqaffa’ exprimait ainsi une vieille tradition éthico-politique iranienne véhiculée dans la littérature des *Miroirs des Princes* qui revivra dans l’*adab* justement sous les Abbassides.

La tendance à l’unification de la *sharî’a* va s’imposer plus fortement avec le travail de Shâfi’î m. 820), l’un des premiers théoriciens des *Usûl al-fiqh*. Il élabore une méthodologie stricte pour mettre en pratique un autre slogan utilisé par des mouvements de contestation depuis les khâridjites et les Alides en lutte contre les Omeyyades: “mettre en application le Livre et la Sunna” (*al’amal bil-kitâb wal-Sunna*) (les kharidjites reprenaient plutôt la for-

mule *lâ hukma illâ li-llâh*, le jugement n'appartient qu'à Dieu).

Il y a concomitance entre le travail théorique de Shâfi'î pour annexer même le domaine du *tadbîr*, direction de la Cité, à celui du *Dîn* par le moyen du consensus (*l'ijmâ'*) et du raisonnement analogique (*qiyâs*), et la crise du califat sous Al-Ma'mûn (m. 833). Sous les Omeyyades, la contestation a développé l'idée d'un calife légitime dont l'autorité dériverait, comme celle du Prophète, de l'instance religieuse (*al-milla-lislâmiyya*). Mais l'évolution historique allait plutôt dans le sens de la formation d'une sphère politique éloignée de la sphère religieuse: des généraux, des gouverneurs, des émirs, des seigneurs terriens, des vizirs et secrétaires (*kuttâb*) de formation profane (*adab*) peuplèrent progressivement la cour du calife et monopolisèrent l'administration de l'Empire. Cette évolution engendra une crise significative dans la lutte qui opposa les deux frères Al-Amîn et Al-Ma'mûn, puis, dans les révoltes conduites par les Alides et par Sahl ibn Salâma Al-Ansârî à Bagdad. L'enjeu reste **l'instance de l'autorité**: est-elle représentée par le calife lui-même — mais à quelles conditions? ou par les 'ulamâ solidaires et portes-parole de l'Umma, comme le soutiendra Ibn Taymiyya?

Les Arabes khurâsâniens s'étaient mobilisés contre les Omeyyades avec la revendication récurrente dans tous les groupes sociaux au Moyen Âge d'une justice to-

tale, définitive, instaurée par le Mahdi, Maître de l'Heure. La vision de l'institution califale était dominée par cette attente messianique d'une Justice d'essence mythique. La même aspiration a mû l'imaginaire collectif au temps du Prophète, comme au cours de la grande querelle (*fitna*) qui opposa, à travers Alî et Mu'âwiya, deux solidarités tribales et deux styles de réalisation politique. Sahl ibn Salâm était un de ces khurâsâniens qui, constatant une nouvelle déchéance de l'attente messianique, reprit la lutte pour le '*amal bi-kitâbi-llah wa sunnati nabiyyih*'; il voulut s'opposer, à la fois à Al-Ma'mûn et aux rebelles du quartier *al-Harbiyya* à Bagdad. Il n'est pas nécessaire de reprendre ici les péripéties de la lutte qui se termina par la victoire de Ma'mûn, puisqu'il entra à Bagdad pour la première fois en 819 ou 820. On s'intéressa au devenir des rapports en Dîn/Dawla à travers cette crise de l'inquisition (*Mihna*) instaurée ensuite par le calife et ses successeurs Al-Mu'tasim et Al-Wâthiq. Pour bien comprendre l'évolution qui intervient alors, il faut introduire un concept-clef qui permet de rendre compte non seulement de l'épisode très significatif de la *Mihna*, mais de toutes les luttes menées au cours de l'histoire au nom *al-'amal-bi-kitâbi--llâh wa Sunnati nabiyyihi*.

La constitution d'un vaste Empire musulman a multiplié les groupes ethnoculturels qui avaient à défendre leurs croyances, leurs institutions, leur culture — ce que nous nommons aujourd'hui l'identité —, en accédant ou en participant au pouvoir central. Une vaste et permanen-

te compétition s'est ainsi développée partout. Or, le succès de toute lutte pour le pouvoir dépendait de l'allégeance à la religion Vraie; chaque groupe qui ambitionnait le pouvoir devait se montrer plus "orthodoxe" que les groupes rivaux et d'abord de celui qui détenait le pouvoir. Il se produisit alors une surenchère mimétique sur la question de la religion Vraie: ce qu'expriment parfaitement les slogans *lâ hukma illâ li-llâh; lâ tâ'a li makhlûq fî ma'siyyati-l-khâliq, al-'amal bi-kitâbi-llah wa Sunnati Nabiyyihi; al-firqa al-nâjiya wal-firqa al-hâlika; ahl-al-Sunna wal-jmâ'a et ahl-al-'Isma wal-'adâla'*, etc. On sait aussi comment Ibn Tûmert surenchérit sur la notion d'Unicité divine (*tawhîd*) pour discréditer la position religieuse des Almoravides qu'il fallait éloigner du pouvoir.

La surenchère mimétique vise à mobiliser l'imaginaire social des populations pour les lancer dans une révolte; depuis la mise en place du *Modèle de Médine* — l'axiologie coranique et la conduite du Prophète —, l'imaginaire social ne peut être mis en branle que par des slogans à forte connotation islamique: c'est ainsi que "l'islam" se trouve engagé dans une vision collective d'essence mythique, puisque les enjeux invoqués dans les *slogans* réfèrent à des représentations, en fait inactualisables comme la Religion Vraie, le Livre de Dieu; la Sunna du Prophète, l'Unité de l'Umma, la Justice plénière et définitive, le Jugement de Dieu. Cependant, les 'ulamâ ont donné une version "rationaliste" de croyances qui ont motivé les grands mouvements de révolte et de contes-

tation. C'est cette version "rationalisée" qui est inlassablement reprise tant par les 'ulamâ contemporains que par l'islamologie classique cultivée par les Orientalistes. Voilà pourquoi une double enquête reste à mener pour: 1) reconstituer la vision mythique perpétuée par l'imaginaire social fortement travaillé par des thèmes religieux; 2) montrer l'inadéquation de la version "rationalisée" des 'ulamâ en procédant à une déconstruction de la pensée sous-jacente aux *Usûl al-dîn* et aux *Usûl al-fiqh*. Alors seulement, on pourra comprendre la portée essentiellement psycho-sociale des débats et des luttes autour des rapports *Dîn/Dawla/ Duniyâ*.

L'exemple de l'inquisition inspirée par les Mu'tazilites nous mettra sur la voie de ces deux enquêtes. On sait qu'Al-Ma'mûn voulut imposer la doctrine du *Coran*, créé comme un credo officiel à tous les fonctionnaires en poste et à tous les candidats à une fonction administrative. Quarante-huit personnes ont été ainsi soumises à l'interrogatoire; quatre ont été emprisonnées pour leur refus. Ibn Hanbal a été le plus en vue parce qu'il est présenté comme le chef d'une opposition de masse (*'amma et ghawghâ*) contre la politique du régime, avec les slogan: "Rien de ce qui est de Dieu n'est créé; le *Coran* est de Dieu..."

L'étude des biographies montre que ceux qui se sont opposés à Al-Ma'mûn sur le plan doctrinal sont d'origine khurasanienne, comme ceux qui étaient descendus dans la rue avec Sahl ibn Salâma. La révolte d'origine

sociale et politique se combinait avec le refus doctrinal en matière religieuse. En même temps que l'amalgame des motivations socio-politiques et religieuses s'opérait dans l'imaginaire des couches populaires une sphère de la compétence religieuse distincte du pouvoir politique se créait grâce aux 'ulamâ. On présente le Hanbalisme comme le courant qui a le plus contribué, en Islam sunnite, à la confusion du spirituel et du temporel; en fait, Ibn Hanbal, par son refus d'obéir à l'injonction du calife sur un problème de dogme, a fixé les limites de la compétence du calife: il ne peut être obéi qu'en ce qui touche aux prérogatives de l'appareil d'Etat; les normes proprement religieuses relèvent de la responsabilité de l'Umma, éclairée et guidée par des 'ulamâ indépendants du pouvoir et reconnus comme tels par l'opinion générale. Le calife a le devoir de protéger et d'appliquer la Loi religieuse, mais pas d'en définir et imposer le contenu. On peut donc désobéir sur un point de doctrine, mais pas se rebeller contre le régime. Cette règle se traduira, dans les faits, par une soumission des 'ulamâ au pouvoir politique; donc par une confusion de fait des instances religieuse et politique, alors qu'en droit, la séparation a été nettement définie en théorie et en pratique. Rares, en effet, sont les 'ulamâ qui, comme Ibn Hanbal, accordent leur attitude avec leur enseignement théorique partir du V^{ème}/IX^{ème} siècle et de plus en plus, le besoin de sécurité et d'ordre dans les sociétés musulmanes menacées de l'extérieur (Turcs, Mongols, croisades, Reconquista espagnole) fera préva-

loir l'acceptation de toutes les formes de gouvernement et l'asservissement de fait du magistère des 'ulamâ et de l'Umma aux volontés du sultan ou de l'émir.

Avec le développement des confréries, plusieurs maîtres "mystiques" utiliseront leur charisme plus ou moins réel auprès de populations analphabètes pour suppléer politiquement à la carence de l'Etat de plus en plus affaibli. Ainsi se répand une religion dite populaire qui alimente un imaginaire d'autant plus disponible et malléable qu'il dépend de la culture orale, avec la prééminence qu'y jouent les récits de fondation qui servent à imposer la figure idéale de chaque chef ou marabout. C'est cet "Islam" qui deviendra majoritaire et dominant dans toutes les sociétés musulmanes au XIX^{ème} siècle; c'est lui qu'observent les premiers "orientalistes" avec le regard typique de la science positiviste illustrée par un Renan. C'est de cet Islam, beaucoup plus que de l'Islam classique — historiquement oublié dans ses expériences fondatrices, comme celle d'Ibn Hanbal — que dépendent encore aujourd'hui les mouvements dits islamistes. Ceux-ci accentuent la rupture avec les conquêtes positives de la pensée classique en y substituant des thèmes apologétiques et des *slogans* idéologiques sur la grandeur et l'efficacité politique de l'Islam primitif (*al-dîn al-'atîq* fonctionnant comme une image idéale de l'imaginaire social plus que comme une réalité historique réappropriée).

La frontière tracée par Ibn Hanbal et ses grands disciples entre l'instance transcendante de l'Autorité spiri-

tuelle et l'instance humaine du pouvoir politique a été relativement maintenue dans la conscience collective, malgré les pressions de tous les régimes sur les 'ulamâ. Un fait de grande importance caractérise, en effet, tous les types de gouvernement qui se sont succédé en Islam depuis les Omeyyades (le cas des Râshidûn mérite un réexamen historique spécial): c'est que l'Umma n'a jamais été associée politiquement à l'exercice du pouvoir; elle a, au contraire, connu des pressions, des oppressions, des exploitations; ou alors, elle a été abandonnée aux mécanismes locaux de conquête et d'exercice du pouvoir avec une vive résurgence des solidarités anciennes (*'asabiyyât*). Il est résulté de cette rupture permanente entre l'État et les sujets (il n'est pas question de nation jusqu'au XX^{ème} siècle) et l'on sait à travers quelles convulsions se construisent les nations actuelles), une méfiance, une indifférence à l'égard de l'État centralisateur et, à l'occasion, un refus radical de cet État. Du point de vue de l'anthropologie politique, il faut donc introduire une nouvelle variable pour apprécier correctement les rapports entre Islam et État: ce sont les solidarités traditionnelles antérieures aux *slogans* "islamiques" et toujours actives dans le processus de conquête et d'exercice de tout pouvoir. Les structures élémentaires de la parenté, les stratégies d'alliance entre familles, clans et tribus, les ambitions pour contrôler l'appareil d'État ont toujours compté plus que les *slogans* "islamiques" qui recouvrent seulement d'un

voile sacré, plus ou moins épais, des forces et des mécanismes archaïques et toujours récurrents de conquête du pouvoir.

Pour mieux discerner les interactions entre *dîn*, *dawla*, *dunyâ*, il faut aller plus profondément dans l'analyse des structures et des forces en travail sur la scène social-historique depuis l'intervention du fait coranique et l'expansion du *fait islamique*. On peut retenir cinq actants permanents sur cette scène; compte tenu de leur portée structurelle et de leur force récurrente, ces actants se présentent dans l'ordre hiérarchique suivant:

2-1. Les solidarités traditionnelles (*'asabiyyât*) —

Le Discours prophétique et l'acteur Muhammad ibn 'Abdallah présenté comme personne humaine comme toute autre (*basharun mithlukum*), ont engagé toutes leurs rhétoriques et leur force de conversion, de persuasion, de changement pour dépasser les solidarités traditionnelles et y substituer l'éthique de l'humain (*ins*, genre comme *jinn*, *malak*) tout entier orienté vers l'Absolu de Dieu. L'histoire prouve que cette visée est restée un idéal, une espérance collective, une représentation ancrée et traduite dans toutes les conduites comme expressions de la foi. L'esprit et le corps de l'homme sont habités, possédés, mûs par ces données fortes transmises dans la langue arabe, puis par d'autres langues dans toutes les sociétés, ou par les groupes sociaux convertis, grandis dans le fait

islamique. Ce que j'appelle ainsi le *fait islamique* ou juif, catholique, protestant, hindou, sikh ou même marxiste communiste, athée... désigne l'ensemble des données que je reconstitue dans cet exposé et qui perdurent dans le temps et les espaces où vivent des musulmans. Les concepts de fait coranique, biblique, évangélique et de fait islamique, juif, etc., désignent deux moments, deux niveaux discursifs et deux cadres de réalisation à la fois liés et distincts de ce que nous nommons une religion.

Ces conceptualisations sont indispensables pour sortir des approximations confusionnistes et voulues pour construire aujourd'hui, dans la pensée jetable généralisée par les médias, des idéologies meurtrières défendues par des *Etats voyous* aux tribunes de l'ONU, de l'UNESCO et d'autres hautes institutions internationales. C'est ainsi que subrepticement depuis l'entrée en scène politique des États postcoloniaux en quête de légitimité, le mot Islam est substitué au mot Allah dans toutes les fonctions grammaticales, sémiotiques, sémantiques, théologiques, symboliques, métaphoriques, politiques, éthico-juridiques, sociales-historiques remplies par l'Actuant Allah.

Le nom Allah intervient 1697 fois sans compter ses attributs substantifs et descriptifs par lesquels il se nomme et nomme ses fonctions multiples. En revanche le mot *islam* n'apparaît que 6 fois. Cette observation statistique est pleine d'enseignements quand on compare l'envahissement récent de ce même mot *islam* et les quali-

ficatifs qui en dérivent, alors qu'Allah s'efface sauf dans les prières, les accomplissements rituels et la formule de ralliement pour les combats "*Allahu akbar*". Les conséquences de cette usurpation de statut, de fonctions, de prérogatives ne sont pas perçues par les croyants qui entérinent ainsi sans scrupules non seulement une subversion grammaticale des relations de personnes dans le Coran, mais plus gravement l'effacement d'un Dieu qui se présente lui-même dans chaque verset. En d'autres termes, l'islam manipulé, sollicité pour des fonctions profanes et des luttes de pouvoir consacre la rupture de fait avec Dieu comme destinataire de la Révélation et destinataire des actions de grâce, de reconnaissance et d'obéissance en réponse à ses "bienfaits" qu'il rappelle dans les circonstances les plus diverses. Tout vient de *l'islam* comme produit des acteurs humains dans les sociétés et retourne à *l'islam* transformé en écran épais qui relègue Dieu en arrière-fond, ou médiatise toute communication directe du croyant avec son Créateur.

Ce processus s'annonce déjà dans la permanence des structures tribales, avec les stratégies d'opposition et d'alliance qu'elles impliquent, réduisant ainsi les efforts des premiers croyants pour inscrire la présence et les commandements de Dieu dans la construction de l'État califal et de la Cité musulmane (*al-madîna*). Les solidarités patriarcales continuent d'imposer leur priorité dans les rouages de l'État et les processus d'accès et de monopolisation du pouvoir jusqu'à jours dans des régimes qui of-

frent la façade trompeuse de la République et de la démocratie. Les mouvements fondamentalistes d'opposition à ces régimes entretiennent chez leurs militants la même illusion de rétablir un Modèle de Médine demeuré imaginaire dès les premiers pas d'un État conforme aux directives et aux principes du Coran et du prophète. Le régime des Mollâ en Iran explicite de la manière la plus cynique la persistance d'une illusion naguère dévoilée par Freud dans ses analyses éclairantes, tandis qu'aucune tentative comparable n'a vu le jour encore dans la longue tradition islamique. On reviendra sur ce point capital dans les exemples présentés ci-dessous. Aux forces persistantes du système patriarcal viennent s'ajouter les mécanismes de ce que j'appelle la dialectique des puissances et des résidus qui a une portée anthropologique dans l'histoire des sociétés humaines. Pour ne pas alourdir cet exposé, je renvoie au chapitre 3 de mon *Humanisme et islam* où on lira des analyses détaillées sur le renforcement récent de cette dialectique des puissances et des résidus dans tous les contextes "islamiques" contemporains.

Les structures tribales, avec les stratégies d'opposition et d'alliance qu'elles impliquent, ont survécu aux efforts de l'État musulman pour actualiser historiquement l'unité de l'Umma sur une base spirituelle. Aujourd'hui encore, les solidarités traditionnelles commandent, dans une large mesure, l'émergence et l'activité des élites dirigeantes, réduisant les institutions "modernes" à n'être que des paravents formels destinés à dissimuler les mécanismes

réels de conquête et d'exercice des pouvoirs politique et économique.

La persistance des solidarités traditionnelles s'est exprimée tout le long de l'histoire de l'État "islamique" à vocation centralisatrice par une dialectique complexe entre État-Ecriture-Culture savante-orthodoxie vs Sociétés segmentaires-Oralité-Culture "sauvage"- "hérésies" (sur le commentaire de cette opposition cf. "Modes de présence de la pensée arabe en occident musulman", dans *Pour une critique, op. cit.*, p. 299-325).

2-2. L'Expérience de Médine devenue Modèle d'Action Historique — L'Expérience de Médine a donné naissance et continue de nourrir la genèse de ce qui s'impose aujourd'hui comme le *Modèle d'Action historique* initié par le prophète de 610 à 632 et considérablement amplifié par plusieurs imaginaires sociaux jusqu'à nos jours. Ce Modèle est proposée aujourd'hui par l'islamisme militant comme l'Alternative historique au Modèle de l'Occident. L'Expérience vécue durant la période prophétique d'émergence d'une *polis (madîna)* et d'une *polity* ou Corps politique, a des significations et des portées historiques et même paradigmatiques irréductibles aux constructions anachroniques et aux amplifications utopiques des imaginaires de toutes les générations de croyants jusqu'à nos jours. L'expérience inaugurale des acteurs durant la présence physique de Muhammad doit

être restituée par des disciplines encore peu pratiquées et totalement absentes dans les contextes islamiques d'aujourd'hui: il s'agit de psychologie et sociologie historiques, d'anthropo-histoire de la logosphère arabe (ce qui implique un travail d'élaboration d'un dictionnaire historique de la langue arabe, tâche primordiale non encore programmée dans aucun pays arabe); il faut ajouter une histoire comparée des trois versions du monothéisme telles qu'elles se sont déployées, combattues, concurrencées dans le vaste espace historique méditerranéen de l'Iran jusqu'au Maroc et en Europe du Sud dans la période médiévale.

L'expérience de Médine et sa promotion au niveau de Paradigme de production de l'existence humaine renvoient à des connaissances approfondies sur les fonctions de symbolisation, de sublimation, de transcendantalisation, d'absolutisation, de substantivation de l'esprit humain qui s'active lui-même dans des espaces socio-historiques. Le fait que ces tâches concrètes qui s'imposent à la recherche scientifique et à la raison critique soient aujourd'hui identifiables, et demeurent négligées surtout du côté d'un Islam si bruyant, violent et agressif, souligne les irresponsabilités du politique, des instances de la recherche et de l'enseignement et de la diffusion des savoirs; je n'ai pas besoin de mentionner les institutions religieuses qui tirent profit des désordres sémantiques, des crises et défaites de la pensée jetable, des oublis de l'Éthique et du droit juste pour faire un retour

avec des prétentions trompeuses à la restauration des valeurs spirirituelles.

L'initiative sociale, politique et culturelle, donc une grande créativité historique d'une part, une force de symbolisation et de sublimation de cette histoire d'autre part: la première fonction étant remplie par Muhammad, la seconde par le *Coran*. Les deux processus développés simultanément pendant vingt ans, l'un soutenant et amplifiant l'autre, ont été consignés dans deux corpus: le *Coran* et la Tradition prophétique, qui récapitulent pour l'Umma un Âge inaugurateur. N'oublions pas que c'est dans le symbole que s'accomplit la naissance de la religion, que se réalisent la formation et l'émancipation de la personne qui devient capable de création culturelle. C'est dans ce contexte dangereux et mensonger que le Modèle de Médine est devenu un étendard idéologique pour faire entrer les soldats de Dieu vers la recherche du martyr.

Le *Coran* et le *Hadîth* sont censés récapituler l'Expérience de Médine; abstraction faite des problèmes d'authenticité soulevés à propos du *Hadîth*, il reste que l'accès à l'Expérience de Médine est conditionné par une historiographie très lacunaire et de structure entièrement mytho-historique. C'est-à-dire qu'elle vise plus à offrir des *Figures symboliques Idéales* à la contemplation et à l'imitation des croyants qu'à la restitution historique de l'histoire réellement vécue par les acteurs de chaque phase ou temporalité. De là découlent tous les problèmes de l'interprétation aussi bien des textes dits fonda-

teurs que des textes profanes. Les exemples sont nombreux comme la *Sîra* ou Vie exemplaire du prophète par Ibn Ishâq (m. 150/748), puis d'Ibn Hishâm (m. 219/834), ou de 'Alî, 4^e que d'une histoire critique de la vie de Muhammad. Pourtant, depuis sa rédaction, la version d'Ibn Hishâm est demeurée la référence essentielle pour toute représentation de la vie de Muhammad fonctionnant comme Modèle (*uswa*) pour tous les croyants. On voit bien ici le rapport intime entre l'imaginaire et l'histoire comme représentation: l'imaginaire religieux puise dans le Modèle les normes idéales de la conduite rituelle, spirituelle et éthique; l'imaginaire politique réactivé périodiquement par les chefs charismatiques ou Mahdis, les directeurs spirituels de confréries, les saints, les marabouts et, plus récemment, les Imams, trouve dans le Modèle des motivations, des justifications, et des précédents réactualisables en toute société (notons que pour l'imaginaire shî'ite, le Modèle dégagé de l'Expérience de Médine est prolongé, amplifié, consolidé par celui des Imams: cf. H. Laoust, "Le rôle de 'Alî dans la *Sîra* shî'ite", dans *Pluralismes*, *op. cit.*, p. 269-314).

Le contenu du Modèle ainsi réactivé au cours des siècles — on verra comment il l'est présentement — est à la fois plus étendu et plus pauvre que celui de l'Expérience initiale; il est plus étendu puisqu'il s'agit de constructions collectives dans des contextes socioculturels différents et sous la pression de nécessités historiques changeantes;

mais il est coupé de la dynamique innovante du discours coranique directement lié aux demandes quotidiennes de la société du Hijaz. Au mieux, la représentation du Modèle peut entraîner la répétition de certains comportements de la crédulité populaire, à l'instar des Egyptiens qui expliquaient la victoire de 1973 sur Israël par l'intervention des Anges en se référant à l'exemple de la bataille de Badr, ou les manifestants marocains brandissant des exemplaires du *Coran* lors de la marche verte pour défendre la souveraineté sur le Sahara Occidental... Dans l'imaginaire collectif, le Modèle de Médine n'apparaît pas toujours aussi clairement que dans l'analyse et c'est l'Islam qui est perçu globalement comme l'expansion continue du Modèle (*al-Uswa-l-hasana*).

2-3. L'Etat est, à partir des Omeyyades, une structure politique immergée dans l'ambiance particulière de conquête et de construction d'un Empire. Les demandes adressées aux gouverneurs et aux juges étaient aussi pressantes que neuves: c'est la période formative de la pensée politique, juridique, sociale, administrative. Le droit positif et l'administration judiciaire, la gestion des cultures et coutumes des non arabes recevaient des réponses empiriques qui allaient alimenter les jurisprudences. Les codes unificateurs de la Loi islamique se développeront selon la multiplicité des écoles jusqu'au Xème siècle. Avec les Abbasides, la culture profane, les insti-

tutions, le cérémonial de la cour, la vie économique doivent plus aux traditions sassanides, à la pensée grecque, aux us et coutumes toujours vivants du Proche-Orient ancien qu'aux enseignements strictement religieux du *Coran* et du Prophète. Même sur le plan de la sensibilité, la poésie "moderne" a réagi vigoureusement contre les contraintes de la poésie arabe archaïque.

La sécularisation de la pensée, de la culture, de la vie quotidienne a été telle que même les 'ulamâ s'y sont laissé entraîner; seuls les sûfî regrettent l'Âge inaugurateur de la Religion Vraie et dénoncent le matérialisme de la "nouvelle" société (cf. les plaintes d'un Abu Tâlib al-Makkî dans son *Qût al-qulûb*).

Ibn Khaldûn a esquissé une typologie de l'État qui trouve des applications dans l'évolution historique de l'institution en climat islamique; elle renseigne en même temps sur la séparation de fait — ignorée par la théorie — entre la religion et la politique. Ibn Khaldûn distingue trois types de gouvernement:

1) *la royauté naturelle*, qui gouverne selon les contraintes des besoins matériels et des appétits;

2) *la royauté politique*, qui gouverne conformément à la perception rationnelle des biens temporels à assurer et du mal à éviter;

3) *le califat*, qui gouverne conformément aux indications de la Loi religieuse sur les intérêts des hommes dans l'Au-delà et ici-bas; les intérêts d'ici-bas étant tous évalués par le Législateur en tenant compte des in-

térêts pour l'Au-delà (cf. *Muqaddima*, Beyrouth, 1967, p. XXIII, 338).³

Le frein (*al-wâzi'*) qui retient les hommes est extérieur dans les deux premières formes de l'État; il est intérieur et personnel dans le cas du califat: c'est la Loi intérieure par le croyant, d'où la supériorité du califat sur toutes les autres formes de pouvoir. La réalité historique reconnue par le même Ibn Khaldûn montre que le califat est resté une aspiration de l'Umma, régulièrement différée, malmenée par les émirs et les sultans qui ont exercé le pouvoir à la place du calife devenu fictif depuis l'avènement des Bûyides en Irak-Iran (334/945). On est donc vite retombé, en fait, dans la royauté naturelle puisque la dynastie omeyyade a été considérée comme telle (*mulk*) même par les sunnites. Historiquement, on peut alors montrer comment l'État a sécularisé la religion en s'en servant comme principe de légitimation, bien plus qu'en la protégeant conformément aux stipulations du serment d'allégeance (*bay'a*). Cette évolution a conduit les juristes-théologiens à insister davantage sur l'État (le pouvoir) fondé sur la Loi religieuse que sur le califat, forme idéale de cet État qui avait, en fait, disparu. Ibn Taymiyya dans sa *Siyâsa al-shar'iyya* (traduction française par H. Laoust, Damas, 1948), est surtout préoccupé par l'application de la *sharî'a*, non par le type de gouvernement qui garantit cette application. L'insistance sur le respect de la *sharî'a* est une manière indirecte

te de critiquer les pouvoirs en place qui s'en éloignaient pour tout ce qui concerne notamment la justice sociale et la liberté pour les 'ulamâ. Ainsi, la *sharî'a*, comme toujours avec les gouvernements oppresseurs, est un refuge et un point d'appui pour la contestation politique indirecte puisqu'elle s'adresse à Dieu, non directement au pouvoir en place. Cela n'a pas empêché l'État classique de développer partout les mêmes pratiques oppressives: centralisation, cadastre et fiscalité pesante, orthodoxie officielle, bureaucratie, concessions de terre (*iqtâ'*) en échange de prestations militaires, système royal d'enseignement pour former des esclaves au service du pouvoir: toutes pratiques qui éloignaient l'Umma de toute participation aux décisions politiques capables d'infléchir l'évolution dans le sens de l'idéal religieux...

2-4. Les 'ulamâ ne sont pas une classe sociale homogène; ils occupent des positions sociales très variées selon leur niveau de culture, les modes d'insertion de leur action dans l'État ou dans l'Umma ('ulamâ officiels et 'ulamâ "organiques" au sens de Gramsci), le style de leur vie religieuse (mondains, artisans, marchands, saints, mystiques, marabouts, gestionnaires du sacré...). Quel que soit le type considéré, les 'ulamâ représentent un même acteur social-historique en ce sens qu'ils remplissent des fonctions de contrôle, de direction liées à deux prérogatives communes à tous: tous savent lire et écrire; tous se

réclament de quelque compétence en matière de sciences religieuses. Ils peuvent donc être soit les idéologues du régime (légitimer le pouvoir en place, comme le firent Ibn Qutayba, Ghazâlî, Mâwardî, Abû Ya'la...), soit les guides religieux (et nécessairement politiques) de masses analphabètes, soit les directeurs spirituels de groupes plus restreints (confréries avec adhésions volontaires).

On vient d'indiquer comment les 'ulamâ, à l'époque classique, ont assumé une fonction critique en rappelant inlassablement aux maîtres du pouvoir la nécessité d'appliquer la *sharî'a*. Ils ont eu le réalisme de ne pas insister sur la nécessité du califat devant des émirs d'origine étrangère et même servile (mamlûk). De même, ceux qu'on a appelés les saints ou les marabouts ont pris le relais de l'État défaillant en faisant à la fois un travail de missionnaires, de guides religieux et de médiateurs politiques dans des régions qui échappaient totalement au pouvoir central de plus en plus faible à partir du VII^{ème}/XIII^{ème} siècle au moins.

Cependant, ces fonctions socialement positives ont dû être payées d'un prix exorbitant sur le plan intellectuel et culturel: trop préoccupés par la nécessité de sauvegarder un minimum d'ordre social grâce à la *sharî'a*, les 'ulamâ ont cultivé une pensée conformiste (*taqlîd*) reprenant, au mieux, les enseignements légalistes des docteurs fondateurs d'écoles. C'est le temps de "l'orthodoxie", c'est-à-dire d'une scolastique qui a, peu à peu, oublié les grandes confrontations intellectuelles au temps du pluralisme doctrinal (I^{ème}-IV^{ème}/VII^{ème}-XI^{ème} siècles).

Les traités d'éthique, de conseils aux princes, fleurissent d'autant plus que les princes se sont multipliés avec la disparition du califat. Alors se renforce la fiction d'un rapport intime, d'une solidarité fonctionnelle entre la religion et le pouvoir. Les 'ulamâ tirent leur prestige de l'idée qu'ils sont aptes à énoncer les qualifications légales conformes à la Loi (à la Révélation coranique et à la Sunna); les saints, les mystiques, les marabouts agissent plus profondément encore sur l'imaginaire religieux des foules qui leur prêtent facilement de grands pouvoirs charismatiques (la fameuse baraka). Le sacré étend démesurément son domaine aux attitudes, aux pratiques, aux objets les plus profanes; le langage des saints sacralise la naissance, les fêtes, la vie agricole, la vie familiale, le mariage, la coupe de cheveux, le costume, la cuisine, l'école... tous les secteurs de l'existence; les 'ulamâ, de leur côté, substituent le légalisme à l'éthos moral et spirituel de la religion. Alors se dissolvent les visées les plus claires de l'axiologie coranique et de l'Expérience de Médine: soustraire les hommes aux magies des anciens âges, aux déchéances et aux déviations d'un rituelisme sans finalité émancipatrice, aux troubles résonances d'une religiosité sans ouverture sur la transcendance, aux sacralisations qui dispersent l'énergie spirituelle et diluent la responsabilité.

Les 'ulamâ n'ont pu empêcher cette évolution parce que l'État et la société ont été eux-mêmes affaiblis par des forces historiques qui avaient grandi à l'extérieur de

la terre d'Islam; c'est la grande aventure de l'Islam et du christianisme, de l'Islam et de l'Occident séculier.

Les cinq champs socio-historiques qu'on vient de passer rapidement en revue sont globalement désignés par le terme générique d'Islam qui réfère en plus à toutes les communautés temporelle, c'est-à-dire l'ensemble des sociétés touchées par le fait islamique. On perçoit les arbitraires, les confusions, les amalgames qu'entraîne la désignation par un même vocable — l'Islam — de réalités massives et extrêmement différenciées. Loin de travailler dans le sens d'une clarification, le langage actuel accroît le désordre sémantique en déversant dans le même vocable, toujours, les développements récents les plus étranges à l'inspiration islamique (je pense à tous les phénomènes liés au développement économique, politique, culturel des sociétés qu'on continue à qualifier uniment d'islamiques). Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, qu'on renforce le dogme de la confusion des trois instances *Dîn, Dawla et Dunyâ*). Nous allons voir qu'une approche correcte du problème aujourd'hui conduit à une conclusion opposée.

2-5. *Dîn, Dawla, Dunyâ* dans la pensée et l'histoire contemporaines — J'utilise à dessein le qualificatif "contemporain" plutôt que "moderne" pour ne pas tomber dans la confusion courante en anglais notamment entre le contemporain chronologique et le moderne ou la

modernité dans ses portées intellectuelles et cognitives subversives et créatrices, voire subversives dans tous les domaines de la production de l'histoire humaine.

Par simple commodité de langage, on continuera à utiliser le terme "Islam" malgré toutes les objections qui ont été faites jusqu'ici sur les dangers des usages courants de ce mot fourre-tout. Ce qui va suivre montrera davantage encore l'inadéquation de ce terme pour désigner des transformations historiques, des pratiques politiques, économiques, culturelles non seulement séculières, mais empruntées à l'Occident capitaliste, libéral. Que l'opinion musulmane et sa rhétorique dissimulent ces évolutions sous un vocabulaire "islamique" ne doit pas empêcher l'analyse de dévoiler les mécanismes et les enjeux cachés de l'histoire contemporaine. Pour ces raisons, on enfermera Islam et islamique entre des guillemets chaque fois qu'il sera nécessaire de signaler précisément une opération manifeste de travestissement.

Pour fonder nos analyses sur des données positives, nous partirons de six textes déjà cités dans un remarquable exposé d'Elie Kedourie sur *L'Islam aujourd'hui, problèmes et perspectives des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles*, dans *L'Islam d'hier et d'aujourd'hui*, sous la direction de B. Lewis, Bordas, Paris, 1976, p. 368-406. On verra que notre lecture de ces mêmes textes sera complémentaire de celle déjà faite par E. Kedourie.

Le premier texte est extrait du code élaboré par l'émir Abd-el-Kader pour son armée lorsqu'il conduisit la ré-

sistance à l'occupation française; le deuxième est un extrait du livre d'Edward W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, écrit en 1834-1835 sous le règne de Muhammad 'Alî; le troisième est signé par un observateur russe, N. Petrofsky, qui décrit en 1875 avec perspicacité l'incapacité des Musulmans d'Asie centrale à recevoir de manière positive les idées et les institutions russes; le quatrième, dû au capitaine Adolphus Slade, énonce, dès 1830, les conséquences psychologiques et sociales des réformes entreprises par le sultan Mahmûd II; le cinquième, enfin, de l'observateur anglais Richard Wood, explique les raisons de la révolte au Levant, en 1834, contre la domination égyptienne.

I — [L'Imâm] "ne s'intéresse pas à ce monde, et s'en retire autant que le lui permettent ses occupations. Il méprise les richesses et les riches. Il vit dans la plus grande simplicité et la tempérance. Sa vêtue est des plus modestes. Il se lève au milieu de la nuit pour recommander son âme et celle de ses partisans à Dieu. Son seul bonheur est de prier Dieu et de jeûner, pour que ses péchés lui soient pardonnés.

Il est incorruptible. Il ne prélève rien pour lui-même sur les deniers publics. Il remet au Trésor tous les présents qui lui sont faits, car il sert l'État et non lui-même. Il ne mange, ne boit, ne se vêt que comme le prescrit la religion. Lorsqu'il rend la justice, il écoute les plaintes avec la plus grande patience. Il a toujours un sourire pour encourager ceux qui l'approchent. Ses déci-

sions sont conformes aux paroles du livre saint. Il déteste l'homme qui n'agit pas avec probité, mais il honore celui qui observe strictement les préceptes et pratique les devoirs de la religion.

Dès son enfance, il apprit sans maître à monter les chevaux les plus fougueux. Jamais il ne tourne bride devant l'ennemi, mais il attend de pied ferme. Dans une retraite, il lutte comme un simple combattant, ralliant ses hommes de la voix et de l'exemple, partageant tous leurs dangers. Ainsi, brave, désintéressé et pieux, lorsqu'il prêche, sa parole emplît de larmes tous les yeux, attendrit les coeurs les plus durs. Tous ceux qui l'entendent deviennent de bons musulmans.

Il explique les passages les plus difficiles du *Coran* et du hadîth sans se référer aux livres des ulémas. Les Arabes les plus érudits et les plus grands — tolba — le reconnaissent pour leur maître et leur professeur. Que Dieu fasse croître mille fois la noblesse de sa personne, sa sagesse, son savoir, sa compréhension, son honneur, sa gloire et son succès.”

II — “Cet homme” — déclara le cadî — “est un cruel tyran, qui opprime ceux sur qui il a autorité. Est-ce qu'une vache ne vaut pas cent vingt riyals ou plus? Et il a vendu celle-là pour soixante riyals: c'est de la tyrannie à l'égard du propriétaire.” Le Defterdar dit alors à quelques-uns de ses soldats: “Saisissez le Nâzir (le collecteur d'impôts), dépouillez-le, et liez-le.” Puis il dit au boucher: “Boucher, ne crains-tu pas Dieu? Tu as tué in-

justement la vache.” Le boucher soutint à nouveau qu’il était contraint d’obéir au Nâzir. “Alors, dit le Defterdar, si je t’ordonne de faire une chose, la feras-tu?” “Je la ferai”, répondit le boucher. “Egorge le Nâzir”, ordonna le Defterdar. Aussitôt, plusieurs des soldats présents saisirent le Nâzir et le jetèrent au sol; et le boucher lui trancha la gorge de la façon prescrite pour tuer les animaux destinés à la nourriture. “Maintenant, dit le Defterdar, coupe-le en soixante morceaux.” C’est ce qui fut fait, sous l’œil de tous les participants à l’affaire et de beaucoup d’autres, mais nul n’osa élever la voix. Puis les soixante paysans qui avaient acheté la viande de la vache furent appelés un par un, et chacun dut prendre un morceau du Nâzir et verser en échange deux riyals; le total se monta donc à cent vingt riyals. Ils furent congédiés, mais il restait le boucher; il répondit qu’il serait payé comme le Nâzir l’avait payé. Le Defterdar ordonna alors que l’on remît au boucher la tête du Nâzir et l’homme s’en fut avec son fardeau encore plus fâcheux qu’inutile, remerciant Dieu de ne pas s’en être plus mal tiré. L’argent recueilli en échange des morceaux du Nâzir fut donné au propriétaire de la vache.”

III — “Pour ce qui est du ‘despotisme musulman’” — écrivait N. Petrofsky —, “il nous serait difficile de garantir que les institutions qui l’ont remplacé étaient moins arbitraires et despotiques aux autochtones que leurs précédentes institutions musulmanes. Sous le pouvoir musulman, la tyrannie et l’arbitraire de l’autorité existaient,

mais cette tyrannie était loin d'être sans limites, et était un produit du pays au même titre que ses institutions, ses moeurs et ses coutumes. Elle était originaire de ce sol et elle y était comprise... En raison de leur éducation exclusivement religieuse de la même nature que celle de la masse de la population, et du caractère commun de leur vie et de leur us et coutumes, les chefs musulmans confiaient leur tyrannie dans certaines limites bien connues et fixes, et leur arbitraire était considéré comme un attribut nécessaire de leur pouvoir, sans lequel l'existence même de leur souveraineté aurait été inconcevable. D'un autre côté, la population considérait aussi cet arbitraire du même œil que son chef, ne voyant pas en lui un tyran et un despote persécuteur, mais un favori de la chance, qui avait reçu le droit d'exercer un pouvoir arbitraire et absolu... En bref, l'autochtone était à l'aise avec la tyrannie musulmane."

IV — "Le petit nombre est cuirassé contre la multitude, les puissants armés contre les faibles. Le souverain, qui auparavant, voyait son pouvoir (appelé despotique) circonscrit car, quoi qu'il en ait, il ne possédait pas le véritable art de l'oppression, se retrouve, avec l'aide de la science, un géant — sa masse d'armes remplacée par un sabre. En examinant les richesses de la civilisation, qu'il ne tient qu'à lui d'accepter, il rejette avec mépris celles qui seraient bénéfiques à son peuple, et choisit la machine moderne de gouvernement scientifique, résultat d'ères d'expérimentation, avec ses presses brevetés

pour extraire le sang et l'argent — la conscription et l'impôt. Il engage des ingénieurs étrangers pour les actionner, et attend le résultat escompté: le pouvoir absolu. Ses sujets, qui avaient auparavant mille façons d'échapper à la tyrannie, n'ont plus qu'une seule issue: ils se heurtent à chaque détour à la machine qui ne grippe pas et, pour augmenter leur désespoir, son mouvement s'accélère avec l'usage et serre plus étroitement leurs chaînes."

V — Ibrâhim (fils de Méhémet Ali et Commandant des forces égyptiennes) "(...) ne respectait ni les préventions (des musulmans) ni leurs droits, mais proclamait la Tolérance, l'Égalité, la même fiscalité pour tous et le bénéfice des mêmes privilèges dans toute la Syrie. Ces mesures rigoureuses, visant à anéantir la supériorité musulmane, démoralisèrent les croyants et donnèrent confiance et vigueur aux chrétiens qui, habitués de longue date à se considérer voués à une perpétuelle servitude, s'accrochaient avec bonheur à la moindre parcelle d'espoir; mais n'ayant jamais manié le sceptre, ils ignoraient l'avantage d'user avec modération de leur pouvoir, et ne pouvaient entrevoir que leur présente élévation risquait de n'être que transitoire. Abusant donc de leur prééminence, ils méprisaient leurs anciens Maîtres qui, d'un autre côté, craignaient que ce fût maintenant à leur tour de rôtir dans les fours comme les chrétiens avaient rôti du temps du célèbre Djezzar Pacha, "le boucher" (gouverneur d'Acre de 1775 à 1804) (...)."

On peut, bien sûr multiplier les témoignages de ce genre; mais ces échantillons permettent, plus que toutes les dissertations théoriques sur les valeurs éthiques et politiques de “l’Islam”, de déplacer la problématique des rapports entre *Dîn*, *Dawla* et *Dunyâ* du plan de l’idéologie militante ou de la pieuse apologie à celui de la compréhension historique, de la connaissance psychosociale et de la critique anthropologique du phénomène religieux, plus que jamais en tension jusqu’ici plus négative que positive.

3. IMAGINAIRE RELIGIEUX — ETAT — CIVILISATION MATÉRIELLE

De ces trois concepts, c’est celui de civilisation matérielle qui est le mieux élaboré grâce au grand livre de F. Braudel: *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, 3 t., A. Colin, Paris, 1979.

On a cru devoir éviter le recours à ce concept comme équivalent de *Dunyâ* pour respecter les contenus de pensée et de représentation du vocabulaire de l’âge classique; il en va de même pour *Dîn* et *Dawla*, que l’on va analyser ici sous les termes d’imaginaires religieux et État ou pouvoir central. C’est qu’au seuil du XIX^{ème} siècle, l’Europe, par ses conquêtes coloniales, va imposer ses idées, ses conceptions, ses institutions et, progressivement, sa civilisation matérielle. Cette confrontation se poursuit sous nos yeux avec des chocs violents, des

réactions véhémentes, des malentendus tragiques, des contresens érigés en idées reçues, de part et d'autre.

Le concept d'imaginaire religieux permet d'éviter les difficultés courantes dans la présentation de ce qu'on appelle à tort "L'Islam moderne". On échappe d'abord aux pièges de l'absolu, de la transcendance, du sacré, de la Révélation, du vrai, du faux, etc., tendus par le mot religion; on s'intéresse aux représentations du religieux dans l'imaginaire collectif, non pour évaluer la dimension spirituelle de la religion, mais parce que historiquement, sociologiquement, culturellement, "l'Islam", à partir du XIX^{ème} siècle, est un ensemble de représentations, d'idées-forces mobilisatrices, amplifiées par la nécessité de résister aux conquêtes coloniales. On se libère alors de la thématique anti-impérialiste et anticoloniale qui pèse négativement sur toute approche historique des sociétés musulmanes à partir du XIX^{ème} siècle. Chez beaucoup d'auteurs musulmans, la diatribe, la récrimination, la révolte morale contre les méfaits — qu'on ne songe pas à nier, ni à cacher — du colonialisme servent d'alibi à la faiblesse de la méthode historique et à l'indigence de l'information scientifique. On retarde ainsi la reprise critique des problèmes demeurés impensables ou impensés dans la pensée islamique.

Ainsi, on a signalé plus haut le rôle de la surenchère mimétique sur le Modèle de Médine parmi des mouvements concurrents pour la prise du pouvoir. De nombreux exemples sont fournis au XIX^{ème} siècle pour illustrer ce

phénomène qui met essentiellement en jeu l'imaginaire religieux.

Le portrait d'Abd-el-Kader (texte I) est directement inspiré par le Modèle du Prophète et de son action pour établir le premier État islamique à Médine. C'est également le but d'Abd-el-Kader entre 1833 et 1847. Comme Muhammad il a cherché à unifier plusieurs tribus pour créer un État fraternel, transtribal inspiré directement par l'axiologie coranique. Il fallait, pour cela, offrir aux fidèles les preuves d'une réactualisation du Modèle en la personne du chef de confrérie; il fallait également décourager ou réfuter d'avance les concurrents qui utilisaient le même procédé mimétique. De fait, Abd-el-Kader eut à lutter contre deux Mahdis qui surenchérent sur son orthodoxie en le déclarant incapable de sauver les Musulmans de la domination des infidèles; les deux concurrents ont pris le nom de Muhammad ibn 'Abd Allah, comme le Prophète.

Au Maroc, Bû Hmâra, de la confrérie des Darqâwa, a organisé une contestation du pouvoir central; le sultan l'arrêta et l'exhiba en cage dans un jardin public à Fès. Cas typique où le pouvoir en place, parce qu'il est le plus fort, joue le rôle de démystificateur, utilisant les données de l'imaginaire religieux.

Le Mahdi Hađj Omar des Tidjâniya, au Sénégal, conduisit de même la résistance aux Français en 1852; un autre Mahdi célèbre, Muhammad Ahmad ibn'Abd-Allah — toujours le nom du Prophète —, conduit la révolte

contre l'Égypte — donc un autre régime musulman — et fonde un État en 1885, qui sera détruit par Kitchener en 1898; en Russie, les Mourides de la confrérie Naqshbandi résistent dans le Daghestan de 1830 à 1859; les Tidjâniya sont hostiles aux Français en Algérie, mais leur sont plutôt favorables en Tunisie et au Maroc, parce que les situations de rivalités tribales ne sont pas les mêmes; Muhammad al-Sanûsî (m. en 1859) conduit la lutte avec ses fidèles, contre l'Italie en Libye et déjà, auparavant, contre les Ottomans. En Arabie, Ahmad ibn Idris, un maître d'Al-Sanûsî, fonde l'État du 'Asîr en 1837.

Il y a des mouvements dits Sûfî qui n'ont pu s'implanter en tant que force politique dans une région parce que, socialement et culturellement, ils sont marginalisés par les confréries plus "orthodoxes", en fait, relativement plus proches de la culture arabe et islamique: c'est le cas des Hmâdsha, des Haddâwa au Maroc, des Calenders (*Qalandariyya*), derviches itinérants apparentés aux Malâmatiya des *Ahl-i-Haqq* en Iran occidental, etc.

On a pris l'habitude de présenter l'évolution de "l'Islam moderne" à partir des textes savants écrits soit par les 'ulamâ des grands centres, soit par les intellectuels libéraux qui ont effectivement joué un rôle important jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. On renforce alors le préjugé de rationalité qui aurait commandé l'évolution des sociétés pendant la Nahdha. L'histoire sociale, la sociologie et la psychologie historiques démentent cette présentation qui ne prend pas en compte les

forces profondes, anciennes, voire archétypiques à l'œuvre dans ces sociétés. Si l'on cherche ici à inverser l'approche, c'est pour expliquer que les éruptions de mouvements islamistes depuis les années 1970 ne sont pas une nouveauté, mais une permanence dans les sociétés qui nous occupent. Abû Muslim al-Khurâsânî aux I^{ème}-II^{ème}/VII^{ème}-VIII^{ème} siècles, les missionnaires ismâ'iliens au IV^{ème}/X^{ème} siècle, Ibn Tumart aux V^{ème}-VI^{ème}/XI^{ème}-XII^{ème} siècles, les Mahdis au XIX^{ème} siècle, les Frères Musulmans, Al-takfîr wal-Hijra de nos jours, s'adressent au même imaginaire religieux avec les mêmes thèmes archétypiques et les mêmes techniques d'organisation d'un groupe "pur" d'abord strictement séparé des "impurs", mais devant travailler ensuite à rétablir la pureté originelle pour tous les hommes. Le texte d'Abd-el-Kader est aussi très éloquent à cet égard.

Ces notations convergentes permettent de souligner l'existence, dans toutes les sociétés musulmanes, d'un imaginaire commun mobilisable par le même type de chef; on apprend aussi que le surgissement de grands hommes capables d'entraîner les foules coïncide avec les moments d'effervescence causés par des mesures extérieures. L'histoire réelle s'apparente aux contes populaires qui structurent l'imaginaire collectif. On y trouve, en effet, les actants habituels que révèle l'analyse sémiotique: un héros en quête d'un Objet de désir (le Mahdi ou le saint); un opposant (l'infidèle chrétien) qui contrarie la quête; l'objet recherché qui provoque la rivalité mi-

métique des héros et la lutte entre le héros et l'opposant. Cette structure est parfaitement intégrée par l'imaginaire collectif qui, appelé à la guerre sainte (*jihâd*), répond avec d'autant plus de faveur que l'opposant est désigné comme l'infidèle à Dieu, donc au contrat de foi et de vérité que Dieu a demandé de respecter fût-ce au prix de sa vie.

Le texte II illustre le fonctionnement du pouvoir autocratique dans l'Empire ottoman. Les ordres, à quelque échelon qu'on se situe, sont exécutés sans discussion, avec le seul espoir d'échapper soi-même à quelque châtement. Ni les dirigeants, ni les dirigés ne pensent à faire respecter les valeurs éthiques et politiques inlassablement rappelées aux souverains par les 'ulamâ. Un abîme sépare l'idéal rêvé par les sujets (*ra'iyê*), enseigné aux princes, et la pratique de la caste privilégiée des serviteurs de l'État (*'askarî*). Le régime ottoman, depuis le IX^{ème}/XVI^{ème} siècle, repose essentiellement sur ces deux classes: les sujets-paysans et artisans pressurés par la caste militaire des privilégiés (concessionnaires de terres (*timân*), fonctionnaires, 'ulamâ). Le recours est théoriquement possible auprès du cadî et même du sultan, mais à tout moment on risque sa vie, son bien, son honneur... tout ce que, pourtant, la *sharî'a* protège avec insistance et rigueur.

L'intériorisation du pouvoir tyrannique est telle qu'on ne conçoit pas qu'il soit réformé: c'est là le résultat le plus durable de plusieurs siècles d'oppression. En fait, les ré-

formes que voulaient introduire le sultan ou Muhammad ‘Ali en Egypte, ou le Bey de Tunis... venaient de l’Occident; elles ne sont pas un produit de la société musulmane elle-même; elles ne peuvent donc que perturber, par des effets pervers, le fonctionnement séculaire du pouvoir central, des coutumes locales, des solidarités traditionnelles. La remarque de N. Petrofsky (texte III) est capitale à cet égard: il est certain que, depuis le XIX^{ème} siècle au moins jusqu’à la reconquête des indépendances politiques à partir des années 1950, les sociétés musulmanes n’ont pas produit leur histoire par un travail de soi sur soi. Mais l’ont-elles vraiment produite, depuis l’intervention des nomades de la steppe (Turcs et Mongols) au V^{ème}-VIII^{ème}/XI^{ème}-XIII^{ème} siècles, puis des occidentaux à partir du IX^{ème}/XVI^{ème} siècle? Elles ont réagi à des attaques extérieures, fait fonctionner “l’Islam” comme un système de sécurités, mais la structure et le fonctionnement de l’État reposaient sur la seule exploitation des sujets par une caste militaire vouée soit à étendre les possessions de l’Empire, soit à le protéger contre les reconquêtes. La société civile n’a pas encore acquis une reconnaissance politique dans la plupart des régimes contemporains. Le peuple, désigné pendant des siècles par les mots *ra’iya*, *‘amma*, voire *ghawghâ*, *sawdâ*, *dahmâ* (tous termes péjoratifs employés par les élites urbaines pour souligner le danger des masses obscures, de la pègre, des foules menaçantes...) n’est pas reconnu comme un partenaire respectable par les élites dirigeantes. Les idéologies actuelles

insistent sur ce rôle, sans en tirer toutes les conséquences politiques pour assurer les libertés nécessaires à l'accomplissement de responsabilités historiques. En vérité, nous touchons ici au statut de la personne humaine dans la pratique politique de l'État en climat islamique; statut hautement défini par l'axiologie coranique et l'enseignement du Prophète; inlassablement rappelé dans les citations du *Coran* et du *Hadîth* qui parsèment les conversations les plus courantes et remplissent la littérature éthique et politique, mais qui n'ont pas réussi à s'imposer dans les institutions jusqu'à nos jours.

“Le petit nombre est cuirassé contre la multitude, les puissants armés contre les faibles (...)” Comme le note pertinemment A. Slade déjà en 1830, un facteur nouveau a aggravé les clivages entre le petit nombre des privilégiés et les masses exploitées sans contrepartie: c'est l'introduction dans l'appareil d'État de moyens modernes de contrôle administratif. On fait déjà appel (on connaît l'importance croissante des “coopérants” dans les Etats actuels) à des “ingénieurs étrangers” pour mieux “extraire le sang et l'argent — la conscription et l'impôt”. Ce texte est explosif; mais il est écrit par un observateur étranger; aujourd'hui encore, peu “d'intellectuels” peuvent se risquer à critiquer ouvertement la politique sociale et économique des dirigeants; on “attend”, comme au XIX^{ème} siècle, que le temps fasse son œuvre, que des explosions sociales entraînent la chute des tyrans,

des oppresseurs, des profiteurs; mais on sait intuitivement que d'autres les remplaceront.

Dans l'Égypte des Khédives, au XIX^{ème} siècle, le clivage signalé atteint la classe des lettrés: les 'ulamâ traditionnels — théologiens, juristes, sûfis — se rapprochent du peuple en supprimant l'armature intellectuelle de disciplines classiques comme les *Usûl al-dîn*, les *Usûl al-fiqh*, le *fiqh*, l'exégèse. Le mysticisme, les croyances populaires qui se glissent dans les gloses finissent par ensevelir le texte classique et éliminer les horizons intellectuels d'une pensée critique et créatrice. Ainsi, les sciences religieuses se trouvent mises à la portée de l'imaginaire religieux des masses qui nourrissent leur espérance, leur attente messianique à l'aide des mêmes rituels, des mêmes célébrations, des mêmes évocations enseignés par ceux qui savent lire et écrire.

Les 'ulamâ, séduits par les idées modernes découvertes en Europe (missions scientifiques inaugurées par Muhammad 'Alî) sont encore un petit nombre: G. Delanoue ne retient que quatre noms dans sa monographie sur *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^{ème} siècle (1798-1882)* (2 vol., Le Caire, 1982): Hasan al-'Altan (m. 1250/1835), Husayn al-Marsafî (m. 1307/1890), Rifa 'al al-Tahtâwî (1801-1873) et 'Alî Mubârak (1824-1893). Ces modernistes sont au service des khédives; ils favorisent l'introduction de savoirs profanes dans l'instruction dispensée par les écoles officielles; mais leur position de serviteurs de l'Etat leur interdit toute attitu-

de critique à l'égard d'un Muhammad 'Alî qui porta au paroxysme les pratiques oppressives de l'administration ottomane; en outre, ils puisent volontiers dans "l'Islam" des 'ulamâ traditionnels et rejoignent ainsi l'imaginaire commun. Ils communient aisément dans les idées générales développées à partir de huit mots clefs par Husayn al-Marsafî: *Umma, watan, hukûma, 'adl, zulm, siyâsa, hurriyya, tarbiya* (nation, patrie, gouvernement, justice, injustice, politique, liberté, éducation). G. Delanoue, *op. cit.*, II, 37 à 71, note l'absence des termes alors courants et nouveaux, mais à forte connotation politique immédiate comme *shûra* (consultation), *qanûn asâsî* (loi organique, charte, constitution), *thawra* (révolution), *istibdâd* (despotisme), *musâwât* (égalité), *ikhâ* (fraternité). Les huit mots retenus sont traités en 1881 — en pleine révolution des 'Urâbî — selon l'esprit traditionnel de l'adab visant à instruire et à plaire, bien plus qu'à faire progresser la pensée politique.

On comprend alors les effets pervers des idées d'égalité, de tolérance, de fraternité transposées à partir de la philosophie des Lumières, dans une société multiconfessionnelle, à clivages religieux multiséculaires, comme la Syrie du XIX^{ème} siècle. Les remarques de Richard Wood (texte V) font penser irrésistiblement aux tragiques convulsions dont souffre le Liban depuis dix ans et aux sourdes tensions entre coptes et musulmans en Egypte: signes évidents que les institutions politiques, le système éducatif, la littérature, la pensée — malgré

des audaces et des efforts louables d'intellectuels libéraux entre 1900-1950 — n'ont pratiquement pas remis en cause les contenus et le fonctionnement de l'imaginaire religieux commun.

La permanence, la force d'expansion et de résurgence de cet imaginaire explique l'échec des expériences de régimes parlementaires tentées en Egypte, en Syrie, au Liban, en Irak, en Iran, en Turquie, après la Première Guerre mondiale. Rien, dans ces régimes, n'émanait de la réalité sociale, économique et culturelle des masses populaires. Comme dans le passé le plus lointain, des élites urbaines minoritaires, elles-mêmes divisées en courant traditionnel (*'ulamâ*) et en courant dit moderne et libéral (génération de Taha Hussein), espéraient naïvement réussir à "éduquer" le peuple par un réformisme d'inspiration religieuse (mouvement *salafî* de Muhammad 'Abdu et de ses disciples, Islam citadin rationalisant contre l'Islam des confréries) ou séculière (philosophie des Lumières, positivisme scientifique, notamment avec Atatürk). Le shah d'Iran est allé plus loin encore dans cette voie en investissant la rente pétrolière dans un développement économique sauvage, totalement extraverti et entraînant des effets catastrophiques pour la société traditionnelle, toujours enkystée dans ses représentations imaginaires: la chute du tyran mégalomane a été à la mesure de ses errements et de la puissance dévastatrice de l'imaginaire religieux réactivé par un chef charismatique.

4. THAWRA-SAHWA: AU NOM DE QUI? AU NOM DE QUOI?

La révolution “islamique” d’Iran et les mouvements islamistes qui cherchent à la généraliser radicalisent les contradictions, les oppositions, les clivages, les inadéquations, les évasions, les représentations, les transfigurations, les mythologisations, les transcendantalisations, les sacralisations, les attentes messianiques... déjà plus ou moins affirmées depuis que le pouvoir ottoman et ses serviteurs provinciaux ont découvert la nécessité de “moderniser” son appareil de domination: l’armée et la bureaucratie. Il faudra du temps et l’intervention de plusieurs disciplines scientifiques pour analyser correctement tous les aspects de la révolution “islamique”. Quels que puissent être les résultats de l’enquête, on peut risquer, ne serait-ce qu’à titre heuristique, les observations suivantes.

Les visions morales et politiques développées en climat islamique ont parfaitement intégré deux questions indépassables: au nom de qui? au nom de quoi? des hommes peuvent-ils accepter que d’autres hommes — quelques-uns ou un seul — disposent de leurs personnes en tant que destins spirituels fixés, tracés par Dieu. Toutes les religions implantent ainsi au tréfonds de la conscience individuelle la question de la légitimité du pouvoir politique: comment, à quelles conditions, le pouvoir détenu par un homme, un groupe d’hommes, devient-il une Autorité dûment articulée à l’Autorité même de Dieu s’exerçant sur les cœurs à travers la parole révélée?

Nous verrons les réponses théoriques données à ces deux questions par les différentes écoles de pensée en climat islamique. Du point de vue de la pratique politique, de la structure de l'État, des relations entre l'État et la société civile, aucune réponse conforme à l'Idéal "islamique" n'a jamais été donnée aux deux questions, depuis la fondation de l'État omeyyade à Damas en 41/661. Mais périodiquement, on l'a vu, des prédicateurs, des saints, des héros civilisateurs ont pris le pouvoir au nom de Dieu, du Prophète et des Attentes nourries par le Modèle de Médine. La Révolution "islamique" en Iran est la plus récente manifestation de ce phénomène indissociablement mythique et politique. Culturellement, sociologiquement, politiquement, l'Iran actuel n'est pas plus préparé que les autres sociétés musulmanes pour répondre enfin de façon satisfaisante — sur le double plan théorique et pratique — à la double question qui touche l'origine de tout pouvoir humain: au nom de qui? au nom de quoi? des vies humaines sont supprimées, d'autres enchaînées à des oppressions intolérables, par la simple décision d'autres humains?

Au nom de Dieu? au nom du Bonheur bien compris des hommes ici-bas? au nom de la Réconciliation définitive de l'homme avec l'homme, de l'homme avec la nature, de l'homme avec l'Absolu?...

Qui peut répondre? au nom de quel savoir? de quelle "Révélation"?

Le *Coran* a "clairement" répondu à toutes ces questions, clame avec ferveur l'imaginaire religieux de tous les militants révolutionnaires musulmans, mais ils ne

sont pas seuls à cultiver cette certitude “révélée”; les intégristes juifs, chrétiens, marxistes, libéraux, socialistes marchent sur la même “Voie droite” (*al-Tariq al-Musta-qîm*) où les slogans tiennent lieu de pensée morale et politique responsable.

Les excès des mouvements révolutionnaires (*thawra*) ont donné naissance à des attitudes prônant la *sahwa*, l'éveil de la conscience, le regard serein et critique sur soi-même, la nécessité du bilan, du discernement après les tempêtes dévastatrices de la révolution. La *sahwa* est l'inquiétude du corps social qui se sent menacé par les débordements fanatiques et aveugles de la “Révolution”. Autrefois, dans le langage coranique, on parlait de *sakîna*, le calme intérieur, le regard serein, tolérant, compréhensif porté par les hommes sur leurs conduites placées d'abord sous l'éclairage du Jugement de Dieu. Regard métaphysiquement puissant, mais politiquement inefficace. La *sakîna* a disparu de la sensibilité musulmane depuis que la volonté de puissance politique et économique, la morale du profit, le goût de la consommation ont remplacé les vertus qui accompagnent l'économie de subsistance et des structures sociales inégalitaires, voire esclavagistes. C'est dans ce nouveau contexte qu'il faut reprendre la question de l'Éthique et du Politique.

5. DÎN, DAWLA, DUNYÂ: UNE APPROCHE COMPARÉE

La pression coloniale et de la civilisation matérielle qui l'a accompagnée ont mis en évidence, plus que

par le passé, l'asservissement de la religion par le pouvoir politique: non pas, répétons-le, du fait de l'oppression coloniale seule, comme le laisse croire l'idéologie de combat, mais à cause des structures de l'État depuis que les Sultanats et les Émirats ont remplacé la fiction califale. La comparaison devenue possible progressivement entre l'État ottoman, militariste, absolutiste, esclavagiste et l'État séculier, bourgeois, libéral en Europe a libéré des interrogations formulées en 1867 par Khayr al-dîn al-Tûnusî dans son *Aqwâm al-Masâlik fî ma'rifat ahwâl al-Mamâlik*, éd. Moncef Chenoufi, Tunis, 1972. L'auteur insiste sur la nécessité d'emprunter à l'Europe des institutions, des pratiques qui, tout en s'accordant avec la Loi musulmane et les traditions, aident à des évolutions comparables à celles dont se prévalait la civilisation occidentale. D'autres voix rejoindront celle de Khayr al-dîn jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale; l'avènement de Nasser et des officiers libres en Egypte met fin à l'idéologie libérale et fait triompher la lutte des peuples colonisés pour leur libération. Mais l'idéologie de combat contre l'impérialisme ne fait que reculer et travestir, une fois de plus, les problèmes cruciaux entre *Dîn*, *Dawla* et *Dunyâ*.

L'approche comparée des expériences "islamique" et occidentale n'a guère été tentée sur le plan strictement scientifique, c'est-à-dire historique, sociologique, anthropologique. Si elle est bien conduite, une telle enquête obligerait à réviser les positions islamiques et celles de

la pensée laïque occidentale. On montrerait enfin que la question de la laïcité mérite d'être repensée aujourd'hui par-delà les approximations et les clivages idéologiques sur lesquels on vit encore même en Occident.

C'est un fait historique qu'à partir du XVI^{ème} siècle, et plus nettement encore, de la grande Révolution française, l'Occident est devenu un espace politique, social et culturel séparé du christianisme. Auparavant, celui-ci avait contrôlé cet espace en se réservant le privilège de légitimer le pouvoir politique par le sacre de l'empereur ou du roi. Il imposait également son éthique et son droit à la société civile par le biais de la législation et de l'enseignement longtemps monopolisés aussi par l'Eglise. Celle-ci a été une puissance temporelle et spirituelle bien plus hiérarchisée, organisée et pesante que le califat, dont on a montré la séparation de fait vis-à-vis de l'autorité religieuse.

Comment expliquer une rupture radicale, tout au moins sur le plan juridique, entre l'Eglise et l'Etat en Occident et, au contraire, une imbrication de plus en plus étroite du côté islamique? Est-il juste de dire que le christianisme a admis la séparations, dès les origines, puisque Jésus lui-même a recommandé de "rendre à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César", tandis que l'Expérience de Médine impose, dès les origines également, une évolution contraire?

Il est certain que les paroles et les conduites des fondateurs exercent un impact continu et efficace sur la pen-

sée et les conditions des fidèles, mais il est non moins vrai, historiquement, que les modèles religieux subissent des modifications et peuvent même être délaissés en cas de nécessité ou de discontinuité historique profonde. Ainsi, la parole de Jésus n'a pas empêché la formation d'empires et de royaumes contrôlés par la papauté: le "rendez-vous à Dieu..." a été interprété comme l'affirmation de la primauté de l'autorité divine sur le pouvoir politique des hommes, surtout lorsque ce pouvoir est exercé par un païen. C'est l'enseignement théorique de l'Islam aussi. Et nous avons vu des 'ulamâ résister aux califes au nom de l'Autorité transcendante de la Parole de Dieu.

Il faut donc revenir aux processus historiques réels qui ont conduit à la formation d'un "*pouvoir spirituel laïc*" dans les démocraties bourgeoises occidentales, d'un pouvoir athée dans les démocraties populaires depuis la Révolution de 1917 en Russie.

La littérature sur le sujet est écrasante; on doit accorder une attention particulière aux études inaugurées par Marc Bloch sur l'histoire rurale et la culture de la paysannerie en tant qu'elle est ou non christianisée (cf. les recherches de J. Delumeau sur la christianisation); les recherches sur la Réforme et la Renaissance au XVI^{ème} siècle; les conséquences de la Réforme luthérienne sur l'évolution du magistère doctrinal catholique et, plus tard, sur le développement du capitalisme (cf. les recherches de Max Weber et Jean Séguy, *Christianisme et so-*

ciété — *Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Editions du Cerf, 1980); les discussions toujours en cours sur les Révolutions anglaise de 1688 et française de 1789; la Commune en France en 1870; la séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905.

On trouvera dans Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. par R. M. Wallace, Boston, Massachusetts Institute of Technology Press, 1983, et dans H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, p. 158-209, d'éclairantes discussions et analyses sur les oppositions modernité/tradition, sécularisation/religion en Occident.

Il y a eu plusieurs ruptures épistémiques successives en Occident depuis que la Renaissance a présenté le Moyen-Âge comme une période d'ignorance, de dogmatisme et de ténèbres. On notera que la métaphore des ténèbres et des lumières a été tout à tour utilisée par le christianisme médiéval à l'égard de l'antiquité païenne, puis par les humanistes à l'égard du christianisme; chez Pétrarque, c'est la fin de Rome qui marque le passage à la Barbarie, tendance réactivée par l'anthropologie actuelle qui célèbre *Le génie du paganisme* (Marc Augé, Galimard, 1982); la même métaphore est utilisée par l'Islam à l'égard de la Jâhiliyya sous l'influence du *Coran*. C'est dire que l'opposition modernité/tradition, sécularisme/religion a hérité de la vision polémique qui a dominé les discussions sur les périodes de "ténèbres" et de "lumières".

Mais ces controverses théologiques et idéologiques n'auraient pas abouti aux révolutions laïques qu'a connues l'Europe sans l'existence d'une classe sociale homogène, dynamique, ambitieuses: la bourgeoisie marchande puis capitaliste. Celle-ci a joui d'une montée historique continue depuis le XVI^{ème} siècle. Elle a conquis progressivement et exercé le pouvoir économique, culturel et politique; elle a pu ainsi affronter l'Eglise, lui disputer et lui arracher jusqu'à son magistère spirituel en abolissant la monarchie de droit divin: c'est le sens de l'exécution de Louis XVI en France. La création du capitalisme industriel a bouleversé les conditions d'exercice du pouvoir politique et du magistère intellectuel; il a entraîné de proche en proche la remise en question de toutes les croyances, pratiques, connaissances, hiérarchies sociales "sacralisées" indûment pendant des siècles par une tradition chrétienne conservatrice et dogmatique. C'est le sens de la grande crise moderniste bien étudiée par E. Poulat: *Eglise contre bourgeoisie*, Paris, Casterman, 1977; *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1979; *Modernistica, horizons, physionomies, débats*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1982.

Le mouvement de sécularisation ne signifie pas une élimination radicale de la religion; au contraire, l'utopie chrétienne est transposée dans le socialisme utopique au XIX^{ème} siècle: les idées de justice, de fraternité, d'égalité de tous les hommes sont coupées de la symbolique chré-

tienne pour nourrir une idéologie de combat du prolétariat contre la bourgeoisie qui a monopolisé à son tour les pouvoirs politique, économique et intellectuel. La révolution prolétarienne a été rendue possible par la croissance de la classe ouvrière et une radicalisation des idées qui ont permis à la bourgeoisie de mettre fin aux privilèges de la noblesse et du clergé.

La leçon de cette évolution est que les idées vivent et produisent des effets révolutionnaires lorsqu'elles répondent aux attentes de classes sociales suffisamment puissantes et homogènes pour imposer le respect de droits nouveaux. Or, on a montré que les sociétés musulmanes n'ont pas des équivalents des classes bourgeoise et prolétarienne en Occident. Au III^{ème}-IV^{ème}/IX^{ème}-X^{ème} siècles une bourgeoisie marchande a commencé à prendre quelque importance en Irak-Iran et dans quelques grandes métropoles de l'Occident musulman. C'est elle qui a rendu possible le succès d'un véritable courant humaniste fortement marqué par la visée d'une rationalité positive, à l'instar de ce qui se passera en Occident au XVI^{ème} siècle (cf. mon *Humanisme arabe, op. cit.*). Cependant, l'existence de cette bourgeoisie a toujours été précaire; limitée aux grands centres urbains, dispersée dans un vaste empire, dépendant de centres politiques rivaux, écartée de toute participation significative et durable à l'appareil d'État — très tôt contrôlé, on l'a vu, par des généraux d'origine servile —, interrompue dans ses élans par la pratique de la *mûsadara* (confiscation de biens par

l'État pour renflouer ses caisses) et par les troubles sociaux (révoltes et invasions; cf. les mouvements populaires étudiés par Claude Cahen), elle n'a pratiquement plus joué de rôle intégrateur à partir du V^{ème}/XI^{ème} siècle.

C'est une évolution exactement inverse à celle de la bourgeoisie en Occident: précarité, insécurité, discontinuité, dans un cas; montée irrésistible, continuité, créativité, expansion au-delà des océans, dans l'autre. L'orthodoxie rigide, intellectuellement étroite qui commence à s'imposer à partir du V^{ème}/XI^{ème} siècle s'explique à la fois par la nécessité de résister aux attaques extérieures (croisades) et intérieures (Fatimides contre Sunnites) et par l'absence de cadres sociaux aptes à favoriser le pluralisme doctrinal et culturel des siècles précédents. On peut ainsi écrire une sociologie des échecs successifs de grands penseurs comme Al-Bîrûnî (440/1048), Abû Hayyân al-Tawhîdî (m. 414/1023), Fakh al-dîn al-Razî (m. 607/1210), Ibn Rushd (m. 595/1198), Ibn Khaldûn (809/1406), tout le courant de pensée mu'tazilite...; inversement, on peut expliquer sociologiquement la croissance et la multiplication des confréries mystiques, des saints, des marabouts à partir du VII^{ème}/XIII^{ème} siècle.

Pendant la période coloniale, l'initiative politique et économique est accaparée par les colons; quand une bourgeoisie indigène commence à se former dans le sillage de la société coloniale, elle est de nouveau limitée et discréditée pour longtemps, pendant et après les luttes de libération. Le cas algérien est particulièrement éloquent à cet

égard. Là où la bourgeoisie traditionnelle a animé le mouvement national, elle a pu jouir d'un certain prestige pendant les premières années de l'indépendance (cf. les exemples de la Tunisie et du Maroc); mais la rapide croissance démographique crée des déséquilibres sociaux auxquels cette bourgeoisie n'a pas su faire face: d'où les tensions actuelles et les menaces que font peser partout les mouvements islamistes.

Les chances d'une séparation des instances étaient plus grandes dans les années 50 qu'aujourd'hui. Des leaders comme Bourguiba, Ben Bella, Nasser, Michel Aflaq avaient grandi dans l'idéologie de l'utopie socialiste laïque et révolutionnaire; leur qualité de chefs historiques leur assurait une légitimité et une crédibilité suffisantes pour qu'ils entreprissent des réformes audacieuses (Bourguiba a pu même toucher à des questions de statut personnel comme la polygamie et la répudiation; ou de culte, comme le Ramadan). A présent, "l'Islam" prête son vocabulaire traditionnalisant, son rituel, ses interdits alimentaires, ses prescriptions vestimentaires, ses espaces sacrés, ses réponses éthiques et politiques à une jeunesse nombreuse, impatiente, avide de participer aux bienfaits de la civilisation de consommation et, cependant trop souvent privée de travail, de culture, de libertés essentielles. Pour cette force sociale incompressible, la bourgeoisie, là où elle existe, est disqualifiée, les élites sont parasitaires, l'Occident ne relâche pas sa pression

impérialiste...; seul "l'Islam" offre un recours, des solutions crédibles, un refuge contre la répression, un espace pour la contestation. Autrement dit, l'Islam se sécularise à très grande échelle par l'action de ceux-là mêmes qui croient le restaurer dans sa pureté première et son efficacité toujours rêvée, toujours différée...

On peut objecter à cette présentation le cas de la Turquie qui, avec Atatürk, a séparé radicalement la religion de l'Etat depuis 1924. C'est encore l'unique exemple que l'on peut citer, dans le monde musulman, d'une option ouverte, durable, pour une laïcité militante. J'ai montré dans quelles conditions historiques favorables Atatürk a pu aller aussi loin dans un pays de riche tradition islamique; j'ai expliqué aussi pourquoi la société turque n'a pu, en définitive, assimiler une idéologie positiviste produite en France par la philosophie des Lumières et sans points d'appui dans la culture turque telle qu'elle pouvait fonctionner dans les années 1920-1930. La Turquie d'aujourd'hui n'échappe pas aux revendications et aux contestations des mouvements islamistes, mais l'expérience laïque y a touché le secteur actif et culturel de la population au point que de fortes tensions ne cessent de diviser profondément la société. Plus significativement encore, on ne peut jusqu'ici signaler un courant de pensée qui ait pris en charge historiquement et philosophiquement les problèmes nés de la confrontation entre un laïcisme positiviste brutalement appliqué et une tradition

islamique rejetée, sans examen, dans l'attardé, le désuet, le populaire, le stade obscurantiste de la nation...

Tout est réuni, on le voit, pour aggraver le désordre sémantique, obstruer la réflexion sur les rapports entre *Dîn*, *Dwala*, *Dunyâ*, marginaliser les connaissances pertinentes et les courants de pensée novateurs. La littérature apologétique, au contraire, rencontre un grand succès; on fête et on honore les Occidentaux qui se convertissent à l'Islam, comme si cette religion avait besoin encore de preuves de ce genre pour établir sa grandeur et sa vérité... *Wa lakinna akhtara-l-nâsi lâ ya'lamûna* (= mais la plupart des hommes ne savent pas), dit très justement le *Coran*.⁵

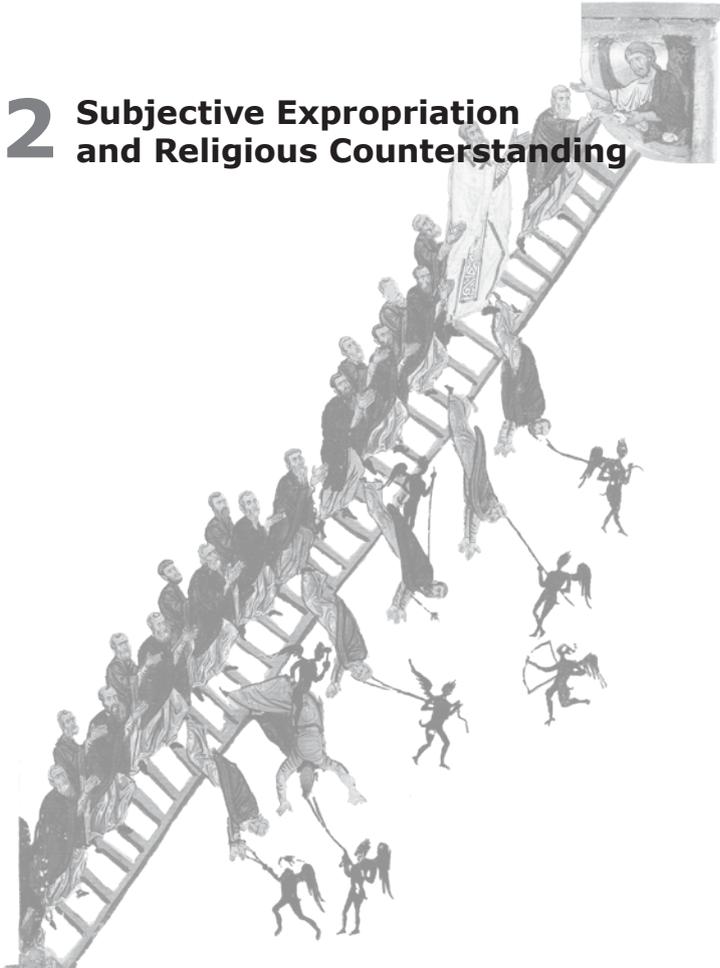
5 Il y a un autre parcours que je ne peux épuiser ici sur un sujet aussi riche et encore mal exploré dans la perspective des trois infinitifs: transgresser, déplacer, dépasser. Pour enrichir davantage les vicissitudes historiques et les enjeux pour les sociétés contemporaines, des tensions dialectiques et doctrinales entre les trois D, il reste à faire les trois parcours suivants:

1) Le problème de l'Autorité attachée à la Parole de Dieu à ses deux stades linguistiques de *discours oral* articulé par les prophètes et de *Texte* fixé à travers des processus complexes non encore examinés dans la pensée islamique actuelle trop encerclé dans la clôture idéologique et les violences structurelles.

2) Le problème des tensions entre Autorité et Pouvoir. L'évolution des instances médiatrices dans le champ religieux et le champ sociopolitique et le passage rapide des Maîtres initiateurs aux Maîtres éponymes (voir ma critique de la raison juridique en Islam, in *Humanisme et Islam*).

3) Les Partis-Etats postcoloniaux et le triomphe de la religion fictionnelle, ritualiste et mobilisatrice.

2 Subjective Expropriation and Religious Counterstanding



Death Becomes Her: The Changing Nature of Women's Role in Terror

Mia Bloom

On November 9, 2005, Muriel Degauque, a Belgian convert to Islam, blew herself up in Iraq. The very same day, Sajida Atrous al-Rishawi, another woman, tried to blow herself up a hotel wedding reception in Amman but her improvised explosive device (IED) failed to detonate and Jordanian police apprehended her instead. So far, over forty women in Iraq have attacked US troops or Iraqis using suicide bombs.¹ They have killed hundreds of men, women and children and their acts have maimed, blinded or crippled for life thousands more.

¹ There have been 32 women who succeeded or attempted suicide attacks in 2008 compared to 8 in 2007.

Terrorism has long been a predominantly male occupation. One of the most disturbing developments in terrorism today, relates to what seems to be an increasing involvement of women in terrorism. In the 1970s and 1980s, many women played prominent roles in Latin American and European terrorist networks. In some cases, women constituted as much as one-third of the organization—as was the case of Germany’s Red Army Faction and Second of June Movement. Virtually all of Germany’s “Red Zora” movement comprised women, and at all levels. These exceptions aside, women have tended to play a peripheral role in terrorist violence and provided support to male fighters. Recent developments reveal a disturbing trend. Women have started to migrate from supportive roles to more active, operational roles. Between 1985 and 2008, female suicide bombers committed over 230 attacks (representing about a quarter of the total). The percentage since 2002 in some regions exceeds as much as 50% of successful suicide terror operatives in conflicts like Sri Lanka, Turkey, and Chechnya.

The upsurge in female suicide bombers is not limited to one kind of group. This pattern has repeated itself across not only secular and nationalist organizations but also religious movements. While Islamist terror networks initially resisted the use of women, refusing to allow them to become martyrs, and turning them away when they tried to volunteer, this has forever changed. Even the most traditional of the Sunni Islamists, Al Qae-

da in Iraq (AQI), are increasingly using women to deadly effect.²

Forty years of research on terrorism has revealed very little about women's involvement in terrorism. Thus far, our understanding of women and terrorism has escaped systematic analysis. The majority of books about women and terror portray women as the victims,³ only a small handful of books have examined women's roles as the perpetrators of violence. What has been published falls into one of two categories, either the research is of poor quality or it is based on spurious journalistic accounts with a veneer of academic integrity. Because most books on the subject of women and terror rely so heavily on secondary sources and especially media reports, the books tend to suffer from the classic problem of perpetuating the stereotype that frame women as pawns or victims. The roles women actually play are never analyzed with any seriousness. After an attack by a female operative terrorism experts, psychologists, and political analysts frequently engage in developing a so-called "psy-

2 Mia Bloom, "Female Suicide Bombers: A Global Trend.", *Deadalus*, Winter 2007.

3 Robin Kirk, *Untold Terror: Violence against Women in Peru's Armed Conflict*, NY, Human Rights Watch, 2002; Ammu Joseph, *Terror and Counter Terror: Women Speak Out*, London, Zed Books, 2003; Betsey Reed, *Nothing Sacred: Women Respond to Religious Fundamentalism and Terror*, Nation Books, 2002; Anne Cubilie, *Women Witnessing Terror: Testimony and the Cultural Politics of Human Rights*, NY, Fordham University Press, 2005.

chological autopsy,” examining where the perpetrator grew up, where she went to school, and what went wrong to make her turn to violence. A common assumption is that she must be depressed, crazy, suicidal, or psychopathic, and, overwhelmingly, that it must have been a man that made her do it. This denies any agency for the women and denudes her motivations of any political content. Margaret Gonzalez-Perez’s, *Women and Terrorism: Female Activity in Domestic and International Terror Groups* stands out as illustrative of research available on the subject. The book purports to provide an exhaustive look at the role of women in both domestic and international terrorist groups yet is purely anecdotal. The problems of gross and faulty generalizations have been exacerbated by journalistic accounts that misrepresented findings to conform to these stereotypes.⁴ These do little to counter the simplistic depiction of women as “pawns” or “victims.”⁵ In *Army of Roses: Inside the World of Palestinian Women Suicide Bombers* Barbara Victor described the “fatal cocktail” which led four Palestinian women to become suicide bombers. Rumors of men se-

4 For example Anat Berko, *The Path to Paradise*, New York, Praeger, 2007; Yoram Schweitzer, *Female Suicide Bombers for God*, Jaffee Center for Strategic Studies; and Barbara Victor, *Army of Roses: Inside the World of Palestinian Women Suicide Bombers*, 2003, have alleged that Palestinian female suicide bombers were morally or physically defective in some way; follow up interviews conducted by Dr. Anne Speckhard in 2006 have questioned the authenticity of these findings.

5 *Ibid.*

ducing women into participation in violence through sexual misconduct, requiring a subsequent “act of martyrdom” was the only way to purify the family name and save face. In studies based on the interviews of the families and friends of dead bombers, a major difficulty is that their findings represent an inference made from interviews of those *other than* the bombers themselves. Finally, published work based on the “Last Will and Testament” videos of dead bombers is said to provide an insiders view and understanding of motivation and intentions.⁶ Again, the problem is that in conducting research by watching these last will and testament videos by suicide bombers, one cannot disaggregate the motivations or purposes of the individual. The videos in question are interesting from an organizational perspective: however, they are scripted, carefully choreographed statements constructed to serve and enhance the image of the terrorist movement. The individual terrorist does nothing except to read a prepared statement. Attempting to draw out lessons about personal motivation from them is problematic to say the least. To quote Marc Sageman:

In the terrorism world, the lack of solid ethnographic work is compounded by the self-promotion of an army of self appointed

6 Anne Marie Oliver and Paul Steinberg, *The Road To Martyr's Square: A Journey into the World of Suicide Bombers*, Oxford University Press, 2006; see also Arie Kruglanski, X. Chen, M. Dechesne, S. Fishman, and E. Orehek, “Fully Committed: Suicide Bombers’ Motivation and the Quest for Personal Significance,” *Political Psychology*, v. 30, n. 3, 2009.

experts, who rely exclusively on Internet propaganda from terrorists. This is a bit like studying the nature of the Nazi state through its published and broadcast propaganda.⁷

According to psychologist Colin Wastell: “We are absolutely in need of more research that engages with the phenomenon, with the problem as it really exists. Not as we would characterize it, or caricature it.”⁸ Likewise, for Jeff Victoroff, psychological research on terrorism to date remains “largely characterized by theoretical speculation based on subjective interpretation of anecdotal observations.”⁹ Despite much of the existing work on the subject of the psychology of terrorism and understanding motivation, years of research finds psychopathology and personality disorder no more likely among women terrorists than among non-terrorists from the same communities.

Researchers rarely examine the conditions that influence female political violence beyond simplistic motivational concerns that center on their role as having some sexual function (for the gratification of male terrorists) or superficial gender stereotypes. With the increasing use of

7 Marc Sagemen, “A Review of: “Michael Kenney. From Pablo to Osama,” *Terrorism and Political Violence*, v. 19, n. 4, p. 623-4, 2007.

8 Lindy Kerin, “Understanding Terrorism: the Psychology of Suicide Bombers,” *The World Today*, 14 September 2006.

9 Jeff Victoroff, “The Mind of the Terrorist: A Review and Critique of Psychological Approaches,” *Journal of Conflict Resolution*, v. 49, n. 3, p. 3-42, 2005.

female operatives (as suicide bombers and as front-line fighters) by secular and religious groups, innovative terrorist organizations are succeeding is exploiting Western gender stereotypes to their advantage. Female violence, typically seen as an aberrant and unnatural occurrence, becomes a way in which women might contribute to the good of the nation. Female terrorists are deadlier (they kill on average four times more people than their male counterparts), partly because they can penetrate targets more successfully, and are not subjected to the same intensity of scrutiny, have greater propaganda value, and create a “win-win” strategy for the terrorist organizations that employ them. The value of understanding what motivates women and what roles they play inside the terrorist organizations are crucial to understanding how to combat the lures of violent mobilization.

In order to better understand all of these issues, we need to take a serious look at women’s involvement in political violence and show how women’s roles and motivations have changed over time since the late 1950s when women first emerged as front line activists. Women’s roles have changed within the organizational structures of terrorist movements and women have migrated from support roles to more violent activism.

According to Galvin, “Some women are recruited into terrorist organizations by boyfriends. A significant feature that may characterize the involvement of the female terrorist is the “male or female lover/female accomplice

(...) scenario.”¹⁰ There is an accompanying assumption that women are incapable of consciously choosing terrorism—“it must have been a man that made her do it” is the common reaction. Rumors abound of men seducing women into committing violence through sexual misconduct, requiring a subsequent “act of martyrdom” as the only way to salvage the family name and save face.

While the media often portrays terrorist women as merely victims or pawns of men without any political motivation of their own the reality is far more complex. And, although we no longer believe that men force women into terrorism, the men in these women’s lives do play a crucial role in mobilizing them and providing the entree into the organization.

Noor Huda Ismail has argued that strategic marriages among Jihadis in the Jemaah Islamiyah (JI) organization in Indonesia have cemented the ties between the groups and created strong bonds of kinship among disparate cells.¹¹ In these cases, the women are crucial in linking together the JI network and keeping the men firm in their commitment to Jihad. However, even with women’s ter-

10 Deborah M. Galvin, “The Female Terrorist: A Socio-Psychological Perspective,” *Behavioral Science and the Law*, n. 1, p. 19-32, 1983.

11 Noor Huda Ismail, “The Role of Kinship in Indonesia’s Jemaah Islamiyah,” *Terrorism Monitor*, v. 4, n. 11, June 2, 2006, http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=791.

rorist linkages through men, it is wrong to assume that they have no political motives of their own.

Following from the women's personal accounts, in some cases, the women might be fierce warriors, whereas in other cases they might be no more than "shells" for the bombs they carry because they have been manipulated. In discussions with the women themselves they certainly think they have been inspired by ideology and commitment to the cause.¹² In fact, from the perspective of women who engage in terrorism, their involvement becomes a way to contribute to the "good of the nation." In several cases, women take great pains to emphasize their personal agency in getting involved. In the case of al-Rishawi, several of her brothers had been killed in Iraq fighting in the insurgency against Coalition troops. She subsequently volunteered for the mission in Jordan after her marriage of a few days provided a plausible cover.

Women involved in terrorist violence tend to be demonized more than male terrorists. One former bomber told me that the enemy was so angry that women were involved in the organization that they would humiliate the women more than their male counterparts just to teach them a lesson.¹³ After all, perpetrating acts that cause wanton destruction, death and disruption seem incompatible with the traditional stereotypes of what is ex-

12 Interviews with former female bombers, Belfast, Northern Ireland, August 2009.

13 *Ibid.*

pected of women—nurturing, caring figures that provide stability, reassurance against a backdrop of conflict that for the most part, involves, and stems from problems between, men. For female terrorists a common assumption is that they must be even *more* depressed, *crazier*, *more* suicidal, or *more* psychopathic than their male counterparts.

This runs contrary to Eileen McDonald's view that women revolutionaries have stronger characters, more power, more energy and are far more pragmatic than their male counterparts.¹⁴ Rather than create the disincentives to staying involved, the gender specific treatment that women receive by police, the military or by counter terrorism officials has often made them all the more steadfast in their commitment to the cause.

In essence, women's motivations run the spectrum from political reasons to specific personal experiences. According to some of the research, women might be motivated by reasons that might be more "personal" than political which can be summarized as the four R's: Revenge, Redemption, Respect and Relationship.¹⁵ These include:

- the loss of a loved one (usually the male in their life, their husband, father, or brother) and thus the desire for revenge;

14 Eileen McDonald, *Shoot the Women First*, NY, Random House, 1992.

15 Farhana Ali, "Muslim Female Fighters: An Emerging Trend," *Terrorism Monitor*, v. 3, n. 21, 2005.

- a need to reinvent themselves because of alleged or real (sexual) misconduct¹⁶ or defect (e.g. the inability to conceive children or be considered unmarriageable)¹⁷ and thus the need for redemption;
- an altruistic desire to improve the status of women in their society¹⁸ and prove that they are just as dedicated as the men to the cause thus the quest for respect;
- being the sisters, daughters, or wives of well-known insurgents¹⁹ thus a relationship to a known Jihadi.

Although one researcher's (Schweitzer) conclusions are drawn exclusively from Palestinian bombers in Israeli jails, his findings do not readily apply to radicalized women elsewhere. In South and South East Asia or even other parts of the Middle East, other stories and accounts emerge, with women having been mobilized for a variety of complex personal and political reasons and have chosen these paths to violence.

Although one can argue that the male bombers might also be personally motivated, they tend to phrase their motivation as political. For example, many male Palestinian bombers have discussed either their own humili-

16 Schweitzer, *op.cit.*, 2003.

17 Robert Pape, *Dying to Win: the Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York, Random House, 2005.

18 Farhana Ali, "Muslim Female Fighters: An Emerging Trend," *Terrorism Monitor*, v. 3, n. 21, 2005.

19 Noor Huda Ismail, "Married to a Jihadist" *Straits Times*, March 10, 2006, available at <http://noorhudaismail.blogspot.com/2006/03/married-to-jihadist.html>.

ating experiences at checkpoints or witnessing their father's humiliation as a child. This is a personal memory that helps transform the individual into a political being although Schweitzer would argue that the men are politicized and the women are emotional. We can assume that both men and women have complex motivations but might frame their understandings in different ways.

Ultimately regardless as the initial source of motivation, what we know for a fact is that women are now more essential to terrorist organizations than ever before. The "exploding womb" has replaced the "revolutionary womb" that produced and supported young extremists as women increasingly turn to suicide terrorism. The leaders of the terrorist movements make cost-benefit calculations to select tactics, targets, and the operatives that are the most effective. In fact, terrorist networks exploit gender stereotypes strategically, making women the ultimate *stealth weapon*. Partly to substitute the loss of male recruits, and partly to evade counter terrorist profiles, terrorist organizations are increasingly using women as front-line operatives. By using females, terrorist groups hope for the government or occupation forces' overreaction, a sure-fire way to elicit outrage, anger, and the mobilization of new recruits. Terrorist leaders expect that the female population will be targeted in gender specific ways and subjected to punitive actions helping them mobilize a whole new generation of men for the future.

According to US military sources, “Female suicide bombers have become a weapon of choice for al-Qaeda in Iraq because women are less likely to be searched at checkpoints and also often wear long, black, Islamic robes that conceal explosives.”²⁰

By using female agents the groups employ a win-win strategy. If the US and British occupation forces search women invasively at borders and checkpoints for weapons, PBIEDS, or contraband this will undoubtedly anger the local male population.

Their women's honor and chastity are at risk and the negative reaction will undoubtedly turn even the civilian population against the international troops. Furthermore, searching women invasively at checkpoints often places them in jeopardy and militaries are prone to abuse their power. Elsewhere I have described how checkpoint searches in places like Sri Lanka and Turkey have led to women being violated by soldiers and subsequently funneled into the terrorist organizations.²¹ However, the reverse is equally true. If the women remain outside the parameters of checkpoint searches for fear of alienating the local population, they become the ultimate stealth weapons. Furthermore, any abuse of the women is like-

20 Lieutenant Commander David Russell, US Military, cited by Deborah Haynes, “Girl Suicide Bomber Hands herself into police, *Times Online*, August 25, 2008 at: <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/iraq/article4606947.ece>.

21 Mia Bloom, *Dying to Kill: the Allure of Suicide Terror*, New York, Columbia University Press, 2005.

ly to emerge as a mechanism for radicalization and mobilization of the local population into the terrorist movement and the increasing involvement of women in the organization.

There have been a handful of documented cases in Iraq of women being sexually abused, either by individual soldiers or at Abu Ghraib nevertheless the propaganda value of these crimes has encouraged Jihadi websites to discuss the violation of women's honor as a function of the occupation and to inspire outrage in the globalized Islamic World.

The Al Qaeda manual captured in Afghanistan in 2001 discusses the humiliation of Muslim women as a cornerstone of Western Imperialist policy to humiliate Muslims worldwide. The manual begins with a poem entitled "Pledge, O Sister" warning Muslim women that the infidel will rip off their clothes, shave their heads, and dishonor them. It pledges further to destroy a godless dog who even utters a bad word towards their sisters in Islam.²²

The attack in Iraq against Abeer al Janabi, a fourteen year-old girl raped and killed by the US coalition troops was exploited to mobilize opposition to the presence of American troops in Iraq. Every newspaper and television station in the Arab and Islamic world carried the ex-

22 Jerrold Post (ed.) *Military Studies in the Jihad Against the Tyrants: The Al Qaeda Training Manual*, Alabama, USAF Counter-Proliferation Center, August 2004, p. 15.

PLICIT and detailed descriptions of the young girl's attack, rape, murder and the subsequent cover up.²³ Jihadi websites described how the Occupiers' vileness should inspire Muslims to rise up and join the Jihad against the nonbelievers.

They violate the honor of Muslims in their houses and raping them and then following up their horrible crime by burning the bodies to conceal it from the people as of the crimes of the oppressors, which the Glorious Qur'an told us about, materialized today with the actions of the occupiers and their henchmen... the more the enemy persists in its tyranny, the more we persist in continuing on the road of Jihad, which is our way of raising injustice from all Muslims... and destroying the signs of infidelity and disbelief.²⁴

Jaysh Al Mujahidin claimed that it had downed an Apache helicopter in retaliation for Abeer's rape.²⁵ Another insurgent group in Iraq named the rockets it used to attack US positions after the little girl. According to a report by Al Jazeera, the insurgent group named "Iraq's Islamic Army" (*al Jaish al Islami f'il Iraq*) claimed that

23 Al Baghdadiyah, Baghdad Satellite Channel, and Raidayn reported on Green's attack extensively. Al Mahmudiyah, Al Furat, Al Sharqiyah, and Al Diyar carried more factual reports with comments by Iraqi politicians.

24 Posting by "Abu Hanifah" to the Islamic Renewal Organization website, www.tajdeed.org.uk/forums, a website of the Saudi dissident group lead by Muhammed al Ma'asari based in the UK. The statement was issued by the Media Office of the Mujahideen Army in Iraq.

25 Al Jazeera Satellite Channel, July 4, 2006 (1412 GMT).

it was producing surface to air missiles named after Abeer.²⁶

Women now provide both the symbols of Jihad and its actual operatives. The female suicide bomber has now become the ultimate tool of psychological warfare—nobody knows when or where they will strike next, and there is heightened anxiety aroused by the prospect of female suicide bombers with more and more women exploding around the world. The female bombers tend to be more successful at reaching their targets and have higher kill rates than men. Women operatives also garner significantly more media attention than their male counterparts (at a rate of eight to one) and their participation may actually shame the men in their society into action instead of letting women “do their job.”²⁷ Given the increasing prevalence of women on the terrorist “frontline,” it remains curious that few women reach the echelons of leadership in contrast to the terrorist organizations in the 1970s (e.g. the Baader Meinhof Group in which both Astrid Proll and Ulrike Meinhof held crucial leadership roles). According to Clara Beyler,

26 The Islamic Army in Iraq, “Good News: Abeer Surface to Surface Rockets Manufacturing,” Friday, 21 September 2007, website of the Islamic Army of Iraq: http://iaisiteeng.org/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=36 see also Al Jazeera Report, November 2006.

27 Mia Bloom, *Dying to Kill: the Allure of Suicide Terror*, New York, Columbia University Press, 2005.

Women are rarely involved in the higher echelons of the decision-making process of these groups. Women may volunteer, or might be coerced to conduct a murderous strike, but the woman's role is ultimately dictated by the patriarchal hierarchy that rules Palestinian society and its terrorist groups.²⁸

Even in the terrorist groups where women comprise 30-60 percent of the bombers there are rarely female leaders. The reasons for this remain obscure and unclear at best but certainly show that until such time as women's lives are valued as much as their deaths, women's participation in violence does not create more opportunities for women of that society. Ultimately we will continue to see women terrorists as long as the terrorist organizations find them useful operatives. Women are increasingly scrutinized and checked—by other women—known as the “Daughters of Iraq.” As a result of the changes within the security environment terrorist groups have turned to two additional types of front-line activists, young children and people who are coerced into becoming bombers or who do not even know they have “volunteered.” In January 2006 a truck bomb killed 21 civilians in Kandahar. The driver had been duped. According to military analysts, the proxy bomb was becoming a trend in places where the Taliban had difficulties recruiting:

The drivers are often forced to transport the bombs after their families have been held hostage. They are deceived into think-

28 Clara Beyler, “Using Palestinian Women as Bombs,” *New York Sun*, November 15, 2006.

ing they simply have to park the vehicle and leave it to detonate but, instead, the bomb is detonated by remote control by bombers following in another car.²⁹

We will see new kinds of operatives emerge as terrorists continuously adapt to changing security environments and security targets become more difficult for women to penetrate. In Afghanistan in May 2006, the Taliban tried to dupe a six-year old boy, Juma Gul into becoming a suicide bomber. They forced him to wear a vest they said would spray out flowers when he touched the button. They told him that when he saw U.S. soldiers, “throw your body at them.”³⁰ In Iraq the terrorist organizations are recruiting girls as young as fourteen. Although it is unclear how many more women will be mobilized into terrorist groups, it is clear that this trend will continue in the future and include younger and younger women and children.

29 “Taliban Using IRA Bomb Techniques in Terror War”, *Irish Independent*, 03/06/2007, <http://www.independent.ie/world-news/taliban-using-ira-bomb-techniques-in-terror-war-690849.html>.

30 “Taliban Puts Afghan Boy in Suicide Vest”, http://www.usatoday.com/news/world/2007-06-25-afghanboy-bomber_N.htm.

The Adventure of Muslim Universality

Faisal Devji

Though in hiding somewhere between Pakistan and Afghanistan, one of al-Qaeda's chief spokesmen was able to answer a series of questions from friends and foes around the world in April 2008. Submitted to Ayman al-Zawahiri through the Internet and responded to in the same fashion, these queries included many expostulating with Osama bin Laden's lieutenant about the indiscriminate violence resorted to by those fighting in the name of Islam. Typical was this condemnation of militant methods:

How do you reconcile the values of your medical training—to help people and prolong their lives—with the fact that you killed Anwar al-Sadat and that you shape the minds of bombers and suicide commandos?¹

1 “Selected questions and answers from Dr. Ayman al-Zawahiri—part 2 released on: April 17, 2008,” *The Nefsa Foundation*

Zawahiri responded to his questioner in the following way:

During my medical studies, I learned that life is Allah's miracle and his gift. Thus, one must be careful to obey him. I have learned from surgery about how to save the body by amputating failing organs and removing cancers, and how to cure illness-inducing bacteria. Medicine, when practiced as a sacrifice to Allah and to help the oppressed, will grant the soul happiness and joy, which will never be experienced by those who have twisted it into a tool for greed, robbing others and exploiting their pain for their own benefit.²

This justification of violence illustrates the crucial role that the language of humanity plays in the narrative of militancy. Rather than being dedicated solely to the cause of Islam, in other words, militancy stakes claim to mankind itself as an ideal. Thus Zawahiri describes terrorism as a form of surgery whose aim is to save the human race from the cancers and other ailments that threaten its global body. Identified with medicine practised according to the Hippocratic Oath, this vision of militancy as a form of sacrifice for the sake of mankind is opposed to humanitarianism in its conventional and commercially organized forms, which Zawahiri argues are founded upon exploitation and profit. By representing the species as an individual, or rather by making the two interchangeable, Zawahiri treats it as a potential subject, one that requires the healing touch of jihad to speak in its own name.

(www.nefafoundation.org), p. 8.

2 *Ibid.*

Militant Islam's attempt to represent humanity as an historical actor comes to the fore in Ayman al-Zawahiri's response to another question put to him over the Internet:

Can you clear up the confusion that many Westerns [sic] have about technology—on one hand, you shun modern values, but on the other hand you accept modern Western technology such as the Internet?³

Hastening to brush aside any account of terrorism that would confine it to some contradiction between Muslim tradition and Western modernity, Zawahiri makes it clear that even the greatest enemies must share a common history and partake of each other's achievements as members of the same species. In other words he moves beyond the narratives of race or civilization from which the distinction of traditional and modern is often derived to focus on the human race as history's true subject:

This question is based on two false premises. The fact that I accept or shun a certain value is not based on whether it is ancient or modern. But I am opposed to polytheism; scorning the religion; establishing relations based on material benefit and achieving sensory pleasures; lying, deceiving; acting on self-interest; alcoholism; gambling; vices; taking over other people's countries and oppressing them; stealing the riches of others; double standards; immunity against being held accountable for crimes for which others will be punished; spreading killing, abuse, destruction, and the destruction of the environment and climate merely to master the land, rob, and plunder. Scientific knowledge is neither Eastern nor Western—it is the property of mankind which circulates among us equally in various times and places. The scientific progress of the West was

3 *Ibid.*, p. 7.

originally based on our riches, which they are still plundering to this day. Where is our stolen share? Secondly, the West tried to cover up its crimes against us and against the rest of mankind by priding itself in its scientific supremacy. Under the cover of this progress, they have attempted to convince occupied and weaker nations that they [the West] are superior to them, and more deserving to manage the world and to plunder its riches—and to demean other people. Neither the Muslims, nor anyone else, will be fooled by this trick any longer.⁴

Arguably the operative category of militant thinking, humanity brings Muslims and infidels together in such a way as to make possible relations of amity as well as enmity among them. I will be concerned here with the ambivalence that marks this relationship of would-be friends and foes, a quality evident in the passage from Zawahiri cited above. For at the same moment that he claims the achievements of his enemies as a properly human inheritance, Bin Laden's most eminent follower also suggests that some of the credit for amassing this legacy was stolen from Muslims and needs recovering. Now this kind of reasoning possesses a history going back to the nineteenth century, when Muslim reformers sought by such apologetics to explain as well as learn from the scientific and technological dominance of Europe's colonial powers. This they did by devaluing the categories of race and civilization as sites of European privilege, and bringing humanity to the fore as history's true subject. Islam therefore represented the species by refusing to differentiate between its various components.

4 *Ibid.*, p. 7-8.

Perhaps the first and certainly the most influential Muslim thinker to forge such a link between Islam and humanity was India's Sayyid Ahmad Khan, whose life was dedicated to modernizing his co-religionists largely by way of inculcating Western education among them. In a monumental effort of scriptural interpretation and exegesis, Khan contended that Islam, when cleansed of superstitious accretions, was both the most natural and the most universal of religions. This in the sense of being wholly in conformity with the laws of nature and so founded for the benefit of all mankind.⁵ Whatever the precedents and implications of this claim, extrapolated from writers like Gibbon and Carlyle as much as from any Muslim source, it is clear that Islam's universality was predicated upon its equivalence with nineteenth-century notions of nature and therefore with the human species, both of which stood outside the doctrinal sphere of religion to provide the criteria of its veracity.

Islam's conformity with nature conceived as law had to be repeatedly demonstrated so that it might be presented as the universal religion of mankind. One consequence of naturalizing religion in this way was to generalize its doctrinal vocabulary beyond the boundaries of Islam, so that it now became possible to think even of its central concepts as being universal to humanity. Of course Muslim thinkers in the past had sought prec-

5 See for instance Sayyid Ahmad Khan, *Muqaddimah-e Tafsir-e Sir Sayyid*, Patna, Khuda Bakhsh Oriental Public Library, 1995.

edents and prognostications for Muhammad's revelation by linking it to religions pre-dating Islam, well beyond the monotheistic coterie this latter formed with Judaism and Christianity. While the Muslim doctrines discovered in Hinduism, Buddhism or Zoroastrianism might place all these religions within some universal history, there was no question about Islam representing its pinnacle. But the Victorian naturalization of religion meant that if Muslims could be said to have discovered the unity of mankind by way of Islam, or even to have developed this unity to its fullest potential, they could not claim to possess it exclusively or indeed forever. There was always the possibility that others might be able to lay claim to Islam itself, albeit under a different name, if Muslims were to abandon their duty to represent the human race.

In fact there were many instances from the last decades of the nineteenth century of prominent Muslim figures in India warning that unbelievers had come into possession of Islam's central concepts and categories. A good example of this is provided by the century's most popular Urdu text, an epic poem on the rise and fall of Islam by Sayyid Ahmad Khan's disciple Altaf Husayn Hali. First published in 1879, the *Musaddas dar Madd-o Jazr-e Islam* sings of the virtues that brought Muslims political power in times past and put them at the forefront of the arts and sciences. Hali then catalogues the decline of India's Muslims in particular and those of the world at large in practically every department of social life, attributing their decadence to the betrayal of Is-

lamic virtues. Chief among these was fidelity to nature, seen as providing both the form and the content of human knowledge as a set of universal laws. While Muslims might have forsaken such virtues, others, like Europe's Christians, but also the poet's Hindu neighbours, are said to have embraced them and thus moved past the Prophet's followers in representing humanity.

In order to make the argument that Islam's role has been taken over by the Christian West, Hali had to redefine the Muslim *ummah* or community in sociological terms. No longer a juridical or theological category defined by ritual authority and political practice, the *ummah* instead became a society that could never again be contained within legal categories, and one whose global character placed Islam outside the jurisdiction of any state. While the loss of political power, therefore, was seen in the poem as a sign of decline, its restoration did not serve as a condition for Muslim greatness, which was why Hali could take colonized populations like the Hindus as models of virtue.

Important about the new Muslim community is its elegiac character. And while this mournful vision of the *ummah* is often considered the consequence of colonial dispossession, I would like to argue for a more complex reading of the trope. For the narrative of Muslim decline pioneered by Hali is related to another common in Europe at the same time, though with a prehistory going

back to medieval times.⁶ This is the story of European decadence conceived not in political or juridical terms, exemplified by the fall of kingdoms and dynasties, but in the vision of exhausted civilizations and depleted races. Like the *ummah*, in other words, race and civilization are categories that may incorporate state power but continue to embody a people's greatness beyond its confines. As a consequence they have since the eighteenth century also been global categories, whose context is provided by other civilizations and races spread across the surface of the earth.

Like some of the narratives dealing with the decadence of races or civilizations, the story of Islam's decline was predicated upon the inability of its adherents to keep pace with their own universality. In making this case, of course, Hali was invoking an old literary model, in which the fall of kingdoms was attributed to the moral corruption of their rulers, itself a consequence of worldly success. More than the ancient kingdoms that had in the past provided such cautionary tales, it was the career of Christianity that offered Muslims warning about the perils of victory. Both Sayyid Ahmad Khan and Hali saw in Christianity's very success a sign of failure, as its religious spirit was eclipsed by Europe's material glory. It

6 In what follows I draw upon the analysis of European racial thinking in Michel Foucault, *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France 1975-1976*, trans. David Macey, New York, Picador, 2003.

was not these gentlemen of the nineteenth century, however, but a writer from the twentieth who had the most to say on this issue. Acclaimed today as the spiritual father of Pakistan, Muhammad Iqbal argued that when Christian virtues were universalized in Europe to become secular values, they ended up perverting both religious and profane life there.

Taking warning from the history of Christianity, Iqbal thought that Muslims should reclaim their lost universality by purifying Islam of the corruption wrought by its worldly success, which for him included ridding it of what he called the stamp of Arabian imperialism. But to do so believers would have to learn from those who had carried Islam's own virtues forward. The many public figures who recommended such efforts of self-recovery often did so to draw attention to the virtues of Hindus or Christians and encourage Muslims to join them in some worthy enterprise.

Of course generalizing Islamic virtues beyond the Muslim community was an ambivalent process, since it could serve to promote cohabitation as much as competition with unbelievers. Two of Muhammad Iqbal's poems, probably the most popular Urdu compositions of the twentieth century, provide good examples of this. Among the many imitations of Hali's epic on the *ummah's* decline, and composed in the same metre as the *Musaddas*, this pair of laments is regularly recited on Pakistani radio and television, with the country's most

celebrated performers recording their own versions of it as a rite of passage. Published in 1909 and called *Shik-wah* or Complaint, the first work dares to accuse God of abandoning Muslims for unbelievers by showering upon them the good things of the earth and leaving the former with a merely imaginary world. This dereliction was all the more unjust given that Muslims had by means of great sacrifices freed men from slavery and spread the doctrine human equality among them. Iqbal pictures idols rejoicing at the sight of Muslims departing the world with Qurans tucked under their arms, thus providing us with one of the first posthumous descriptions of Islam, a vision standing apart from earlier apocalyptic narratives concerned with the coming of the messiah and the end of time. He even goes so far as to call God a woman dispensing favours now to her Muslim lover and now to his infidel rivals. Deploying the erotic vocabulary of the traditional lyric to great effect, Iqbal turns the stock figure of the rival for a mistress's affection into that of the strangers who would replace Muslims as God's elect and the spokesmen of their race.

A few years after the publication of this acclaimed and controversial work, Iqbal wrote the *Jawab-e Shik-wah* or Complaint's Answer, in which he blasphemously had God respond to the first poem, thus claiming for his composition the status of divine speech. In this heavenly monologue of 1913, Muslims are blamed for abandoning their duty to represent mankind not only by taking

leave of world-making activities like science and industry, but more importantly by forsaking the quest for freedom and equality to live upon past glories, described as the worship of so many idols. If infidels adopt the ways of Muslims, says the poem's divine interlocutor, then it is only right that they should receive the damsels and palaces promised believers. But Muslim decline is finally blamed on the modern age itself, likened to a fire that feeds on traditional communities, though its flames can purify religions as well as destroy them. To find a garden in the midst of modernity's fire Muslims must take charge of the stylus and tablet God resigns to them and write out their own destiny, forsaking Islam's dogmatic inheritance if they must as long as they remained loyal to the Prophet.

Muhammad Iqbal made it clear in this poem and elsewhere that the only thing keeping Muslims true to their religion's legacy was fidelity to the Prophet, who represented the historical origins of its universality. For in the apostle's claim to be God's final messenger Iqbal saw the emergence of humanity as an actor in its own right, one cut off from the leading strings of divine guidance and put in charge of its own destiny. The founding of Islam thus signalled the coming to maturity of the human race, with the Prophet renouncing divine authority to mankind in the same way that certain European writers thought Christ had done.⁷ Paradoxically it was the very

⁷ See, for instance, Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi, Kitab Bhavan, 1990, p. 126.

particularity of this origin that served as a link to Islam's lost universality, whose other virtues had all escaped the grasp of religion to be generalized across the human race. Once Islam had ceased to provide a conceptual matrix for mankind's unity, in other words, it could only represent the species by such fragmentary acts as fidelity to Muhammad. But this means that history had now replaced nature as the criterion of Muslim universality, something of which Iqbal was fully conscious, claiming that Islam set itself against the particularity of what he called nature's race-making work.⁸ So in an open letter to Jawaharlal Nehru in 1936 he had this to say:

The student of history knows very well that Islam was born at a time when the old principles of human unification, such as blood relationship and throne-culture, were failing. It, therefore, finds the principle of human unification not in the blood and bones but in the mind of man. Indeed its social message to mankind is: "Deracialise yourself or perish by internecine war." It is no exaggeration to say that Islam looks askance at nature's race-building plans and creates by means of its peculiar institutions, an outlook which would counteract the race-building forces of nature.⁹

History had of course been a major preoccupation among Muslim writers from the nineteenth century, and Hali devoted a whole section of his *Musaddas* to its writing, though he judged such texts by their fidelity to na-

8 For Iqbal's views on race see Javed Majeed, "Race and pan-Islam in Iqbal's thought," in Peter Robb (ed.), *The Concept of Race in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1997, p. 304-26.

9 Iqbal, *Thoughts and Reflections*, p. 285.

ture, which was supposed to provide rational and objective criteria for historians. However for Iqbal history not only housed the origin of Islam's universality but formed the substance of its character as well, since he thought that the human race had to achieve self-consciousness by setting itself against nature. In this way the *ummah* abandoned its relations with race and civilization to join ranks with twentieth century ideologies, which meant that Islam was now set against liberalism or communism, whose politics of class conflict was to be rendered meaningless within its universal embrace. Yet this purely ideological foundation for human unity was by that very token remarkably vulnerable to attack, with Iqbal attributing Muslim conservatism, misplaced though it might be, to a glimmering recognition among the Prophet's followers that their religion and its universal mission was based upon nothing but a set of ideas:

Islam repudiates the race idea altogether and founds itself on the religious idea alone. Since Islam bases itself on the religious idea alone, a basis which is wholly spiritual and consequently far more ethereal than blood relationship, Muslim society is naturally much more sensitive to forces which it considers harmful to its integrity.¹⁰

The very strength of Islam's universality, therefore, was paradoxically also its weakness, necessitating what might be called a fanatical attachment to the religious idea insofar as it cannot be naturalized or taken for granted. Iqbal's

10 *Ibid.*, p. 248-9.

view of Islam here comes close to that of Hegel, who defined that religion's modernity precisely by its attachment to an abstract idea of universality. While Hegel paired Islam with the Enlightenment in his admiring criticism of its universal ideal, in our own times such an analysis has been directed more against twentieth century ideologies like communism, also regarded as the Enlightenment's twin. And so it is no accident that for Iqbal communism was Islam's greatest rival because it possessed a comparably universal mission. All of which only went to show that if the history of such ideas might be claimed by Islam, only the immense effort required to instantiate them could prevent the disintegration and theft of their universality.

Once Islamic concepts and categories are universalized in the language of humanity, moving outside the field of religious doctrine and practice, the Muslim community risks sinking into a particularity from which it must constantly be rescued. Lost within the universality of mankind, this community can only reclaim greatness by being faithful to the history of its founding. Even when this fidelity is so extensive as to determine the entirety of Muslim lives, as among fundamentalists for example, it still possesses a minimal character. For such all-encompassing forms of Islam continue to remain self-conscious minorities in the world beyond fundamentalism. But what allows loyalty to grasp at the universal is precisely its fragmentary character, whose devotion to the past is conceived as a practice of withdrawal from the inevitable partialities of the present. And the present of course belongs to de-

mocracy, where men jostle to represent the interests of the greatest number, and Islam's universality takes on a new countenance. Instead of embarking upon the futile task of representing the interests of all men, or even all Muslims, a number of thinkers following Iqbal argued that such political forms were appropriate to states alone. Since the species cannot be represented politically, it is only the absence and indeed the sacrifice of particular interests that might capture its unity.

Like Ayman al-Zawahiri's Hippocratic ideal, the kind of loyalty broached by Muhammad Iqbal is thus sacrificial in form, claiming to abandon the self-interest that defines politics by pointing to the disinterestedness of its practices. And so it is no longer the contested claim to some common interest that defines humanity, but rather its negation for a set of historical peculiarities that appear meaningless in the calculus of interests defining political representation. Islam has therefore come to represent mankind by sacrificing the very possibility of interest in the archaic demands it makes upon Muslims, for instance regarding forms of dress or comportment, whose antiquated provenance and incomprehensibility to modern minds only guarantee their impartial character. Such at least was the argument put forward by the Pakistani fundamentalist Abul Ala Mawdudi, who contended that the more resistant Muslim practices were to the rationality of political representation, the less likely would their misuse be in the politics of class or ethnic particularity. And if Mawdudi made neutrality and disinterest into

touchstones of the universal by focussing on a life lived for the sake of God alone, today's militants concentrate on death in God's way as the only kind of sacrifice capable of representing humanity.

Extraordinary about terrorist argumentation is the familiarity and even intimacy with which it approaches those seen as the enemies of Islam. So al-Qaeda's foes are considered to be people of the same kind as its friends, their supposed persecution of Muslims being reciprocated by the latter in procedures of mirroring that make it difficult to tell one from the other. Instead of dehumanizing their enemies, or even condemning them to subhuman status in the name of race or civilization, militants routinely aspire to compete with such foes in virtue as well as vice, something we have seen in Zawahiri's utterances quoted above. But without defining humanity by means of a hierarchy Osama bin Laden's acolytes are unable to establish any firm distinction between friends and enemies. So refusing to take responsibility for acts of violence by describing these as responses to infidel provocation does more than excuse such crimes. It serves to account for the dispersal of responsibility in a global arena where all are complicit in crimes against humanity, whether these are concerned with environmental degradation or genocide. Not accidentally the only act militants claim full responsibility for is the minimal yet excessive one of martyrdom. Sacrifice therefore becomes the only distinctive element in al-Qaeda's rhetoric, which otherwise shares everything with its foes.

Not the common virtues and vices of men, therefore, but the claim to martyrdom is what demonstrates Islam's universality in militant circles, though even such practices of sacrifice can be stolen from Muslims and so must be repeated in the most egregious of ways. And martyrdom is crucial because humanity cannot be represented in any positive fashion, lacking as it does a political or juridical form despite being invoked by lawyers and statesmen at every turn. As the supposed abnegation of all particularity and interest, sacrifice constitutes a kind of negative embodiment of the race. It provides in fact the most appropriate manifestation of this mysterious being, which exists without having become a subject in the global arena. But such an embodiment of the species is not peculiar to Muslim terrorists, and may be found in the sacrificial practices of many who dedicate themselves to humanitarian causes, from pacifists and environmentalists to those engaged in aid and relief work. Indeed the idea of sacrificing oneself for humanity has a long and explicitly Christian history, having become common sense in the story of Jesus as a martyr not for God's sake but that of mankind. Representing as they do the most excessive forms of sacrifice, militant acts of martyrdom may be said to have placed themselves at the vanguard of all such procedures of embodiment.

Religion and the Question of the Enemy

Gil Anidjar

1. THE ENEMY IS NOBODY (RELIGIOUS VIOLENCE, RELIGIOUS ENMITY)

I begin with the simple and, I think, uncontroversial recognition that, in the field of religion and elsewhere as well, there is a definite asymmetry between violence and enmity. The two notions are not equivalent, of course, nor is one reducible to the other. Yet it is perhaps more difficult to evaluate their relative importance. Indeed, the proximity between them should suffice to generate a sense of perplexity due to the massively unequal treatment to which they have been subjected, the vastly discrepant deployment and critical response they have elicited in the university and in the media, among politicians

and in the broader Western public sphere. It seems safe to say, for instance, that the old grievance about violence yet having to be adequately addressed, reflected upon, and theorized is no longer pertinent. Recall that Hannah Arendt, among others, had forcefully voiced this grievance by stating that “no one engaged in thought about history and politics can remain unaware of the enormous role violence has always played in human affairs.” Arendt immediately goes on to stress, however, that it has been rare for violence to be “singled out” for “special consideration.”¹ And whereas she complains of a state of affairs that is “making it impossible to localize responsibility and to identify the enemy,” she does not appear to see in this cause for further reflections.²

By now, the sheer proliferation of what is sometimes, and justly, called “violence studies” in a variety of fields and contexts from literature, philosophy, and law to anthropology, history, and politics makes it clear that a “critique of violence” (as Walter Benjamin advocated it in the 1920s) has long been under way, and perhaps well before Arendt’s time.³ Think, for instance, of Max Weber and of

1 Hannah Arendt, *On Violence*, Orlando, Harcourt, 1970, p. 8.

2 Arendt, *On Violence*, p. 39.

3 Walter Benjamin, “Critique of Violence,” translated by Edmund Jephcott in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Peter Demetz, ed., New York, Schocken Books, 1986, p. 277-300; and see Beatrice Hanssen, *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, London, Routledge, 2000.

Georges Sorel, and think of course of Franz Fanon—a major source of Arendt’s chagrin. But the “archeology of violence” has been digging and expanding, and many more valuable “chapters in an anthropography of violence” have been written and read.⁴ At the same time, it is indubitably the case that in recent years, the question of violence has acquired, in some sectors at least, what seems like a spectacular urgency; most particularly, of course, in the singular case of “religious violence.”

We are all cognizant of the reasons for this, of course. We are more than familiar with the notion of a “clash of civilizations,” a phrase that was circulating before the events of September 11, 2001. The exponentially wider currency, in fact, the astonishing popularity of the phrase after 9/11 makes one peculiar fact manifest, namely that, although it says nothing about religion, nothing else has claimed a comparable place at the center of the concerns focalized by Samuel Huntington. Indeed, Huntington himself, and those who adopted his views after him, have squarely placed religion at the heart of their understanding of the so-called world order: “Religion,” Huntington writes, “is a central defining characteristic of civilizations.”⁵ More broadly, and even among those

4 Pierre Clastres, *Archéologie de la violence*, La Tour d’Aigues, Éditions de l’Aube, 1999; E. Valentine Daniel, *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

5 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, p. 48; in

who opposed Huntington's theses, the need for reflective engagement upon and after 9/11 quickly became an imperative to think about religion. "Thinking about Religion after September 11" is Bruce Lincoln's subtitle in a widely acclaimed academic publication, but it is only one illustrative drop in a sea of scholarly and less scholarly books, news dossiers and special reports, not to mention an array of museum exhibits, movies and documentaries of all kinds, and the heightened internet buzz, all of which agreeing that "as neofoundationalism spreads across the globe, the threat of violence and massive destruction grows."⁶

These constitute the response to a universal call of sorts to think about violence, "violence and the sacred," and to reflect on this particular kind of violence now widely acknowledged as "religious violence."⁷ They testify that it has now become virtually impossible to

another formulation: "Of all the objective elements which define civilizations, the most important usually is religion" (p. 42).

6 Mark C. Taylor, *After God*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 355.

7 Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, but the trend was well under way, from René Girard *Violence and the Sacred*, translated by Patrick Gregory, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977, to Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, University of California Press, 2000, and Hent de Vries, *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002.

think about religion without thinking about violence (in the past, we had been offered other models and concepts such as “tribalism,” “communalism,” or “sectarianism”). And before accounting for this new development in empirical or existential terms—after all, what Arendt rightly pointed out is “the enormous role violence has *always* played in human affairs”—we might pause to recall the asymmetry between violence and enmity with which I began. Of the massive surge of interest in and engagement with violence in all of its aspects and more, nothing remotely comparable can be attested regarding enmity, and even less so “religious enmity.”

Consider, then, the explicit or implicit centrality of the enemy, “the ubiquity of conflict” in Huntington’s work (“It is human to hate,” he claims, and goes on to assert that “the resolution of one conflict and the disappearance of one enemy generate personal, social, and political forces that give rise to new ones”).⁸ But think, on the other hand, of the singularly different fate of the concept of “the other” in past decades; compare it to the concept—if it is one—of “the enemy.” Whereas one concept became the object of ever more proliferating discursive activities, the other received no commensurate attention. The realization quickly follows that there is no discourse on “the religious enemy,” no such thing as “enemy studies.” Not only am I yet to find a single book in a Western language that would have “religious enmity” or “the

8 Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 130.

religious enemy” as its title, many are found that claim there are today no enemies, no real enemies. In a different perspective, one could ponder the fact that we have been asked, for centuries even, to think about “the ethics of the neighbor,” while few have been willing to explore the ethics of enmity—an implausible Nietzschean phrase at best. Fewer still would pause to consider hostility as an ethical comportment. More prosaically, but no less pertinently, I think, the only entry for “enmity” in the catalog of my university library simply redirects its users to “hostility (psychology),” whereas the term “enemy” is always given in the plural (“enemies”) with the puzzling addition of a parenthetical qualification “(Persons).” There are, typically, multiple ways of access to, and entries for, “religion and violence.” There is none for “religious enmity.”

I do not mean to dismiss, as Arendt does, the “large literature on war and warfare” on the grounds that “it deals with the implements of violence, not with violence as such.”⁹ Nor would I want to suggest that the enemy has not been a crucial concern of politicians (not to mention military strategists and other members of security services, think tanks, and organizations), the central theme of numerous briefs and reports, books and studies, and famously so since the fall of the Berlin wall in 1989. As Huntington formulates the matter, “in a situation of changing power relationships, every government

9 Arendt, *On Violence*, p. 8, n. 6.

necessarily and legitimately wonders: "Ten years from now who will be my enemy and who, if anyone, will be my friend?"¹⁰ I certainly have no intention of diminishing, much less dismissing, the contributions made before and since under the heading of "conflict studies," or by the ever expanding engagement with love, tolerance, and world peace from a variety of perspectives that often include as part of their inquiry the problem of hatred, prejudice, and indeed violence. Our understanding of sociability in some of its disturbing forms has certainly grown thanks to psychology, primatology, and the study of international relations as well (though not necessarily in this particular order).

But there are, of course, significant exceptions to this uneasy rule according to which the enemy remains a marginal affair. Anyone with eyes to see, moreover, would have to acknowledge that, whether or not there is an enemy, and a religious enemy at that, one particular figure, one particular religion repeatedly stands out, even if by way of denegation. Consider then the repeated assertion that the war on terror is *not* a war on Islam, that Muslims are *not* the enemy, and recall that no related statement is forthcoming about any other religious community in the global public sphere. As well, there have been serious scholarly attempts to engage in a more straightforward manner the question of Islam as a "privileged" enemy, while recognizing but also transcending mere historical

10 Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 221.

determinations. Tomaz Mastnak, for instance, gave us, in his compelling account of “Christendom, the Muslim World, and Western political order,” a detailed report of *peace* as the tortuous and violent path to the enemy. Roxanne Euben told us about “the enemy in the mirror,” and Emran Qureishi and Michael Sells initiated a broad reflection on the construction of “the Muslim enemy.” I myself have tried to contribute to the issue by pointing toward the possibility (and impossibility) of “a history of the enemy.”¹¹ But a wider perspective would ensure that anyone familiar with the figure of Carl Schmitt acknowledge that the enemy, and more precisely, the friend and enemy distinction, has been the ground of a fundamental and widespread understanding of politics since Thomas Hobbes at least. Interestingly, Schmitt himself joins a consensus that ignores the religious enemy while reinscribing a certain irrelevance of Islam insofar as it is, precisely, the enemy. In a statement that is unimaginable for Leo Strauss (his alleged proxy), Schmitt famously asserts that, “never in the thousand-year struggle between Christians and Moslems did it occur to a Christian to surren-

11 Roxanne L. Euben, *The Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1999; *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, Emran Qureishi and Michael A. Sells, eds., New York, Columbia University Press, 2003; Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Gil Anidjar, “Terror Right,” *CR: The New Centennial Review*, v. 4, n. 3, Winter 2004, p. 35-69.

der rather than defend Europe out of love toward the Saracens or Turks.”¹² Thus, everything is as if the identity of the enemy were perfectly known, or at least implicitly granted (albeit mostly by way of denegation), while at the same time, the problem of the (religious) enemy continues to be underplayed and displaced onto a universalized “violence.” This curious rhetorical fact is what I seek to underscore here, namely that the phrase “religious violence” continues to offer significant traction to the thought and concern of journalists, politicians and scholars alike, a traction that is simply unmatched by anything like religious enmity or the notion of a religious enemy. Thus, there is religious violence—which would be a threat to our civilization—but there is no religious enemy. Or, to put it in a yet more explicit manner, there is religious violence, and Islam is its (negative or denegated) figure. Although they are a constant object of concern, Muslims are not the enemy; they are by no means the religious enemy, of which there is none. There is religion, and the enemy is nobody.

2. THE POLITICAL BODY OF THE ENEMY

One could think, of course, that the repeated invocation of religious violence (as opposed to that of the religious enemy) corresponds to an old set of habits, such as

¹² Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, translated by George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 29.c

those that made possible, in the decades before 9/11, the massive proliferation of pronouncements that took as their point of departure the “awakening of ethnic violence,” the resurgence of “ethnic nationalism,” and so forth. Much ado about violence, with still very little to say about the enemy. But the matter runs deeper, and the division of ethnicity from religion is more than a historical accident. It also corresponds to further structuring moments, whereby violence, and religion, are distinguished and separated from politics, and the enemy is absented from reflections on violence. Thus, whereas violence can have many an attribute (religious violence, ethnic violence), the enemy does not.

Talal Asad has taken us quite far along these lines, enjoining us to ponder the singularity (or lack thereof) of “religiously motivated” violence.¹³ He underscores the ways in which some forms of violence are deemed more rational than others; how, a certain practice of violence becomes “incomprehensible to many precisely because it is not embedded in a historical narrative—history in the ‘proper’ sense” (p. 8). At the same time, there are acts of violence that are not merely deemed justifiable, but are *actively justified* by numerous rhetorical, state and media apparatuses. That is why, instead of joining those who seek, for instance, to uphold “existing international law (the law of force) that legitimizes certain

13 Talal Asad, *On Suicide Bombing*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 1.

types of violence and stigmatizes others,” Asad proposes we “substitute the idea of a historical space in which violence circulates, in which our wider aims are too often undermined by our own actions” (p. 15-6). We must, in other words, examine the way violence is distributed, highlighted or ignored, even denied, across a wider field (after Derrida, one could speak here of “an *economy* of violence”).¹⁴ Asad recalls in this context the deep assumption, shared by many in the West, that “politics, however it is to be defined, cannot have anything to do with violence” (p. 58). In a number of other, striking formulations, Asad relentlessly interrogates the fundamental divisions between politics and religion, between rationality and irrationality, that structure much of the discussions to which I have been attending here.

Much as Asad has deployed a skeptical attitude regarding religious violence, Mahmood Mamdani makes a similar gesture regarding “ethnic conflict,” and clarifies the matter further. If it is the case, Mamdani compellingly argues, that people confront each other as members of “tribes,” “races,” or even “castes,”—and *a fortiori*, “religions”—then we need to look at how life, “political life,” as he puts it, was breathed into these.¹⁵ These,

14 Jacques Derrida, “Violence and Metaphysics,” translated by Alan Bass in *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 313, n. 21.

15 Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 20.

along with Asad's reflections, should, at any rate, prevent an easy and confident identification of any violence or conflict as specifically or exclusively religious or indeed, assuming it constitutes an alternative, "ethnic" (the qualifier of choice, as I have said, for the word "violence" before 9/11). With Asad, we can and should go on to doubt the wisdom and the accuracy, the consequences even, of a labeling of violence along settled and all too fortified lines. We might then shift the debate away from its disingenuous focus on the universality of violence and the alleged particularity (or irrationality) of religious violence. We might exercise a more differentiated recognition of violence, which circulates in numerous forms and contexts, according to rhetorical and ideological divisions that are less *legitimate* than they are constantly *legitimized*. The somehow protean dimension of violence, at any rate, underscores the difficulty of locating it within a single sphere since the very distinction of spheres is likely to be an *effect* of violence and of its circulation (it is in a proximate context that Edward Said spoke about Orientalism as a "distribution" of knowledge and power).

It will be obvious that, although they do not place the enemy at the center of their concerns, the reflections on violence I have been briefly exploring *implicate*, in one way or another, the question of the enemy. They partake, that is, of an inquiry into politics and into the making of enemies, and have to do most directly with the treatment of the enemy in specific historical, and violent, contexts. They recognize, for their part, that the enemy has a body

(the question of ethnicity makes this particularly obvious) and they take us, no doubt with good reason, away from the question of religion. They reinscribe and even widen the gap I have been pointing to, which implicitly distinguishes violence and enmity, religion from enmity. I should rush to assert at this juncture that when it comes to “religion,” and to the recurrence and dissemination of this seemingly universal (and universally translatable) term in the global public sphere, I too find myself very much drawn toward a view that sees not religion itself (whatever that might be) but the *appeal* to religion as an explanatory category, as a part of what Walter Benn Michaels recently called “a technology of mystification,” an expression he directs at those analyses that “performed the intellectual function of focusing social analysis on (...) ‘questions of racial or sexual identity’ and on ‘cultural differences’ instead of on ‘the way in which capitalist economies create large numbers of low-wage, low-skill jobs with poor job security.’”¹⁶ What I mean is that the admittedly massive invocation of religious violence appears to serve as a kind of screen upon which many of our collective fears are projected, distracting us from otherwise alarming (or even un-alarming) concerns that either do not agree with the “paranoid style” of global politics, the politics of fear inherent to the persistently

16 Walter Benn Michaels, “What Matters,” *London Review of Books*, v. 31, n. 16, 27 August 2009, p. 12.

unwavering investment in the “war on terror,” or agree too much with it.¹⁷

Whatever inequalities—class inequalities—are enabled by the justification of indifference or discrimination and even persecution directed at an allegedly “backward” constituency (backward because of race or sexuality, but also because of politics, poverty, and finally religion), it hardly seems radical to acknowledge that some economical dimension, some primary or secondary benefit, is in effect if not in intent at play in the geopolitical field. In this context, the argument that religion (or religious violence) is a dominant site of violence, a primary or even primal threat to “our way of life” must contend with a measure of difficulty in order to be taken seriously. One might have to pause a bit, in other words, and consider the number of threats this way of life is currently confronted with, beginning with its own self-destructive tendencies, whether environmental, nuclear war-heading, finance-derivating, and securitizing, or simply life-wasting (in Zygmunt Bauman’s sense). Whether religion was ever the opium of the people I do not know.

17 On the “paranoid style,” see Douglas Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1996; on the politics of fear see, among others, Corey Robin, *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford, Oxford University Press, 2004; David L. Altheide, *Terrorism and the Politics of Fear*, Lanham, AltaMira Press, 2006; *Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life*, edited by Rachel Pain and Susan J. Smith, Aldershot, Ashgate, 2008.

What seems clear is that the persistent claim that religion is the current and newly colored peril (brown, yellow, red, or green) is at least equally potent, albeit stranger, a narcotic. There is violence and there is enmity. So much is certainly true. There is insecurity in the “planet of slums,” and then there is Homeland Security, financial and mercenary “securities,” and there is the global, enduring war on terror.¹⁸ There is conflict everywhere—although it is doubtful that all sides of any conflict would ever agree with regard to its nature, much less its shared “religious” nature—and there is the massive militarization of the police, and the widespread, if unintended and even benevolent, offensive against the poor. There is collateral damage and what Carolyn Nordstrom has referred to as “violence, power and international profiteering in the twenty-first century.”¹⁹ There is inequality and there is dissymmetry. Some inflict more violence than others. Some are worse enemies than others. In the search for the last determining instance, we may return to the prob-

18 The two are not unrelated, of course as Mike Davis shows in *Planet of Slums*, London, Verso, 2006, and elsewhere. And see, for a compelling account of the ethics of security (“a set of techniques and a program of action”), Chowra Makaremi, “Utopias of Power: From Human Security to the Responsibility to Protect” in *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*, edited by Didier Fassin and Mariella Pandolfi, New York, Zone Books, forthcoming.

19 Carolyn Nordstrom, *Shadows of War: Violence, Power, and International Profiteering in the Twenty-First Century*, Berkeley, University of California Press, 2004.

lem in its economical dimensions. This is “disaster capitalism,” and it has even less to do with religion.²⁰ Is there an economic enemy? Whether we will find understanding (or solace) in religion, indeed, by labeling *this* violence and *that* enmity “religious,” seems here highly problematic, if not utterly misguided.

3. THE ENEMY’S TWO BODIES (THE JEW, THE ARAB)

Let me summarize the arguments I have been rehearsing so far. The manifest, if unreflected, stance that dominates the public sphere is that we are increasingly confronted with religious violence. One particular religion, or some of its rogue offshoots, is repeatedly associated with this violence, albeit by way of denegation. There is Islam, but there is no religious enemy. In this specific context, the enemy has no body. The enemy *is* nobody (which means that the enemy could be anybody, but also that the enemy could always be treated as never having existed). Opposed to this view, or at least distinct from it, and concerned with a recognition of the political agencies at work in the prominence of explanatory schemes whereby violence is deemed “ethnic” or “religious,” there is another, critical perspective. I have underscored the necessity of this critique, which attends to the labeling of violence, to the targeting of certain *kinds*

20 Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, New York, Picador, 2008.

of violence, and to the making of enemies. Here, there is only, or at least primarily, political conflict—or alternatively, political toleration, accommodation, economy. There is at any rate no religious enemy. It is precisely the recurrence of this version of epistemological toleration that should make us pause. We should be spending more time wondering about the implausible persistence of the enemy. We could then begin to write the first ever—the last ever—tractate entitled *De Inimicitia*—and perhaps we would know our enemies. The implicit thread of my argument should now begin to emerge.

Recall that the paucity of thought regarding the enemy does not constitute adequate testimony to the importance (or indeed the range and significance) of the enemy. Elsewhere, I have tried to underscore the paradoxical fact that one of the world-famous statements made concerning the enemy has generated a surprisingly minute number of commentaries or even of practical reflections. I refer of course to Jesus Christ's command to "love your enemies."²¹ I do not want to revisit here what I have already said, except to reiterate that one of the difficulties elicited by this command is the question of the enemy of God, indeed, the theological enemy. Let me say right away that I do not think the theological enemy (historically associated with the Jew) should be readily conflated with the religious enemy, if only because of the double genitive found in a number of pertinent languages into

21 I elaborate on these issues in *The Jew, the Arab*, p. 3-39.

which the phrase “the enemy of God” or, to be precise, “enemies of God” (as the phrase appears in Paul’s *Epistle to the Romans* 11:28) has been translated. For who are the enemies of God? Assuming we can equate, for the purpose of the argument here, enmity and hatred, the question can take two distinct paths. Are they those whom God hates (which may suggest that they occupy a recognized theological position, which may or may not be deserving of more scorn, their existence being punishment enough) or are they those who hate God (having thereby abandoned all claim to theological validation or recognition, much less redemption)?

This is another momentous question that calls for the kind of differential account I have been describing, but it would take us away from what I am after. Why then mention it? For the following reason: the theological enemy (no less, and perhaps even more than violence of any kind) has traditionally been identified with the Jew (the Jew Shylock, for example). With his double, the political enemy (Othello, the Moor), he has been a central and crucial problem in the thought and practices of Western Christendom. Together, they have served as the mostly unacknowledged shadow of a most famous division with regard to sovereignty in the Christian West, that of the king’s two bodies.²² To put it briefly, and as the

22 Ernst H. Kantorowicz, *The King’s Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

double genitive of the 'enemy of God' was already signaling, the enemy, like the king, has long had two bodies: one theological, one political. And it is with this split body, if with unequal attention, that Western Christendom went "crusading peace" on a number of well-known occasions.²³ This war, this violence—which it would be highly reductive to call "religious"—has taken the form of armed battle but also of disputation.

And there lies another paradox, which further partakes of the disappearance of the enemy. The advent of a recognition that there might be other "religions," the advent of a "neutral" category such as "world religions" occurred in a process (the advent of toleration, the enduring love of the enemy) that is not only contemporaneous with the intensification of colonial conquest, but is indeed coextensive with the decline and disappearance of the practice of theological disputation.²⁴ Let me quote

23 Tomaz Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, Berkeley, University of California Press, 2002.

24 See Peter Harrison, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, p. 40-3; Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious" in *Critical Terms for Religious Studies*, Mark C. Taylor, ed., Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 269-84; and, with a different historical emphasis, Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

what I take to be the most pertinent description, and theorization, of the essential, and differential, transformation that occurred in the sixteenth and seventeenth century with regard to this major aspect of “religious enmity,” known as disputation or, indeed, polemics. The specific context is Catholic censorship and the emergence of print culture, the change or erasure of certain sections, phrases or terms from Jewish texts deemed “anti-Christian.” The context, to put it differently, is the onset of what Edward Said called “modern Orientalism.”

Changes in these terms, which defined the border that negated the anti-Christian connotations, were intended to lead to a definition of the Jew dissociated from polemical dimensions. The attempt to erase the *goy* from the Hebrew text is not an attempt to erase the Jew but, rather, to create an alternative definition of the Jew, one independent of the network of relations, which fixed his place in relation to other elements. The elimination of those words (...) led to the reediting of sentences so that the relevant field of reading would no longer contain anti-Christian polemics; this editing was part of an attempt to create a common framework in which differences were redefined.²⁵

As Amnon Raz-Krakotzkin, the author of these lines, makes clear, “censorship was a marginal factor in the overall process,” which constituted a broad “cultural transition” that ultimately led to “the muting of the role of anti-Christian polemic in the definition of Jewish identity.”²⁶

25 Amnon Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, translated by Jackie Feldman, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007, p. 133.

26 Raz-Krakotzkin, *The Censor*, p. 132-4.

It is a process he further describes as clarifying “the concrete attributes of secularization and its obvious association with Orientalism.”²⁷

This broader context—Orientalism and the question of religion, along with the long tradition of Christian anti-Semitism—makes it possible to bring up numerous other instances where, along with the growth, expansion and dissemination of Western knowledge (among other things Latin and Western), there began to disappear a singularly specific and dynamic layer in the hostile and accommodating encounter between the (Christian) West and the rest. A somehow lapidary formulation might bring things into focus: the Jew was detheologized (read: racialized), while the Arab was de-racialized and de-politicized and made into the exemplary figure of “religious fanaticism.” Anti-Semitism was always Orientalism. It still is. But the enemy, if he ever was one, is no more. This process—which continues to separate the political from the theological—culminates in colonialism and in the Holocaust and in their separation through mutual denial across well known divides. It culminates and vanishes in the figure of the *Muselmann*, which Primo Levi recognized as the central figure of Auschwitz, the crucial figure of our modernity. Yet, along with the *Muselmann*—the Jew as Muslim, and the Muslim as Jew at the door of the gas chambers—what has always al-

27 Raz-Krakotzkin, *The Censor*, p. 182; and see of course Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Vintage, 1978.

ready disappeared is the question of the enemy, where what is at issue is no longer a matter of “theological dispute.” The enemy is theologico-political yes, but more importantly the enemy is the theologico-political, the figure of Western Christendom’s political theology. That is why it is still not possible to conceive of religious violence or of religious enmity as anything but an aberration that shocks our modern, tolerant sensibilities. That is also why—the love of enemy, and the benevolence of charity—there disappears the very likelihood of an agonistic debate, of a polemic that would recognize and confront the asymmetries of so-called religious traditions.²⁸ The anthropologist Franz Baermann Steiner articulated what I take to be a proximate perspective in a letter he wrote to Gandhi in 1946:

When the Europeans after centuries of religious persecution gave freedom to our religion it was not because they had come to respect religions, or our religion, or us—it was simply because religions to them had ceased to be of paramount importance.²⁹

28 Nermeen Shaikh, “Interrogating Charity and the Benevolence of Empire,” *Development*, v. 50, n. 2, 2007, p. 83-9; note that the argument I am making on the disputation is not contingent on its historical dimension (nor is the argument about colonialism in Shaikh’s essay). The narrow, and mostly antiquarian, confinement of polemics is sufficiently obvious in an otherwise illuminating collection of essays like *Religious Polemics in Context*, T. L. Hetteema & A. van der Kooij, eds., Aasen, Royal Van Gorcum, 2004.

29 Franz Baermann Steiner, “Letter to Mr Gandhi” in *Orientalpolitik, Value, and Civilisation (Selected Writings)*, volume II, ed-

If all this sounds like a clash of civilizations, I have been misunderstood. Is there not a different engagement possible with the sound made by *one religion* clashing? I am trying to point toward an ethics of enmity that would involve a transformed understanding of religion, and first of all of Western Christendom in its indifference to religion (“religions to them had ceased to be of paramount importance”), to the enemy’s two bodies. This is an understanding, “after God,” as Mark Taylor compellingly proposes, that would recognize “the theological origins of modernity,” of course, but would include the political translations to which “religions” have been subjected by one particular religion, as well as the changes and transformations undergone by that very religion (in the expanded sense). It would include what David F. Noble has called “the religion of technology,” as well as “capitalism and Christianity, American style” (as William Connolly has it). It would further contend with aesthetic and scientific practices, the political imagination and the sources of governmentality in what Michel Foucault described as “pastoral power” (“The Church is a religion that thus lays claim to the daily government of men in their real life on the grounds of their salvation and on the scale of humanity, and *we have no other example of this in the history of societies*”).³⁰ It

ited by Jeremy Adler and Richard Fardon, New York, Bergahn Books, 1999, p. 131.

30 Taylor, *After God*; Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2008; David F. Noble, *The Religion of Technology: The Divinity*

is with—and against—all this that I am asking what it might mean to imagine a revival of sorts, a renewal and an expansion of the medieval disputation beyond the narrowly defined realm of religion. Against the separation of spheres which divides the enemy and makes him disappear behind the distinct attributes of violence (religious, ethnic, economic, political, and so forth), against the pseudo-universal question of religion and enmity, and the alleged symmetries of “religious violence,” there is still the possibility of a dispute with the particular, with the *secular* “religion” of Western Christendom.

of Man and the Spirit of Invention, New York, Penguin, 1999; William E. Conolly, *Capitalism and Christianity, American Style*, Durham and London, Duke University Press, 2008; Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, translated by Graham Burchell, New York, Picador, 2009, p. 148; emphasis added.

Cultural Co-Existence and “Wars of Religion”

José Augusto Lindgren Alves

In order to address the subject in current times, it is better to invert the order of the two concepts, and start by the “Wars of Religion,” very properly put between inverted commas. The reason for these commas is quite obvious: no real war of religion, with the meaning normally attached to such a type of conflict, is happening now, at least if one is thinking about the armed strikes that get most attention in the news.

In fact, unless we look back some centuries, it is difficult to find a typical war of religion, even if the situations of Algeria in the 1990s, and North-Western Pakistan nowadays seem to approach that concept. After the gigantic Arabian-Islamic expansion in Asia, Africa and

the Iberian Peninsula, the failed medieval Christian Crusades, or the Thirty Years' War in Europe, the last of which led to the principle of non-intervention in internal affairs, the clash of ideologies that most resembled religions was the Cold War. Similar, but not equal, to a typical war of religions has been the Arab-Israeli conflict in the Middle East. While keeping its ethnic-nationalistic foundations between the two immediate adversaries—the State of Israel and the Palestinians—, this tragic, unsolved question, supported with bias by outside powers, substantially feeds the deep-rooted, biblical dispute between Judaism and Islam worldwide.

The wars in former Yugoslavia, especially those in Croatia and Bosnia, as well as the Gulf War of 1991, which gave inspiration to Huntington's article of 1993 entitled "The Clash of Civilizations?," only remotely resembled a war of religions. The reason why journalists and some academics immediately absorbed that pre-existing idea, updated and expanded by Huntington, was precisely its simplistic approach. With its eloquent three-worded title, the article seemed to explain everything people were witnessing and could not understand.¹ Never mind if many asser-

1 Like Fukuyama's "The End of History?" in 1989, the influential text by Samuel Huntington was his article of 1993 (published in *Foreign Affairs*, Summer 1993). His book, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York, Simon & Schuster, 1996), lacked the freshness of "novelty" (like Fukuyama's *The End of History and the Last Man*, published in 1992).

tions in the text were mistaken (is there a Latin American or African specific or unified "civilization"?), concepts adapted by reduction (is the Islamic world a monolith? "Orthodox" Greece is not part of "the West"?), and historical facts chosen *à la carte* to fit the points to be stressed. After all, mistakes, reduction and purposefully chosen facts as illustration of the author's arguments are common to every analytical piece of non-fiction.

Unfortunately some interpreters, and common people, used the expression—if not Huntington's more detailed, albeit distorted, description of the whole idea—as the new paradigm of international relations. True or wrong, the three words were effective and timely. Since 1989, scholars and students were eager to replace the overcome, also simplistic, paradigm of the Cold War. Like almost everybody else, they disregarded the question mark used in the title. The real problem materialized when political advisers of powerful decision-makers seemed to take this essentially epistemological model of as a "road map." These leaders opted for courses of action that seemed to fit into the mold of a "clash of civilizations," and of "civilizations" as synonymous with "religions," as Huntington viewed them. On doing so, they made uncountable blunders, which deeply aggravated the whole world situation.

WARS OF RELIGIONS AND OTHER CLASHES

No one can deny that the Bosnian war had an important religious aspect. To the extent that the main ele-

ment of Bosniac “difference” in the region was its Islamic faith, that historical heritage was widely manipulated by the Bosnian leaders as well as their friends and foes, before, during and after that war of independence. Bosniacs, as we all know, were but the Slavic people long-established in that part of the Balkans who had converted to Islam under the Ottoman Empire. Oddly enough it was Tito, leader of the Communist League of Yugoslavia, who recognized them as a “nation,” equating religion and nationality, establishing a republic within the *avant la lettre* “multiculturalist” Yugoslav federation—a socialist republic which included other ethnic groups within its own internal borders. Everybody also knows that, during the war in Bosnia-Herzegovina, in the period 1993-95, support from Islamic groups were vital for the Bosniacs, cut off from the rest of the world by disastrously awkward United Nations’ sanctions.

The war of independence of Croatia from Yugoslavia had also had a religious connotation. A former part of the Austrian-Hungarian Empire, Croatia was historically Catholic, while the Serbs, identified with Yugoslavia, had Christian Orthodox origins. The fact that Bosniacs and Croatians got together in the later stages of the war and formed a common Entity, different from the Srpska Republic, in the new independent State of Bosnia-Herzegovina, is already a clear indication that the war had not been a “war of civilizations.” Furthermore, when those wars took place, in the first half of the nineties, all of

those directly involved had been and still were essentially atheists, belonging to the same “civilization” represented by Marxist ideology. Religion was enhanced by their respective leaders as a tool to foster nationalism in each group.

The first Gulf War against Iraq seemed to have a religious undertone because it was mostly a NATO war against a Muslim State—which had violated the border with another Muslim State, Kuwait. The truth, however, in all of these cases, as in the war in Kosovo, is that religion was used as a pretext, covering other reasons. Apparently noble in some cases, as the alleged defense of international law and human rights, these reasons did not diminish other political, strategic and economic interests, less or more evident as the control of oil fields, underlying foreign intervention.

Nowadays, the conflicts we see are still more complex. Contrary to first impressions, they also are not wars of religion, in the regular sense of that concept. To a certain extent one can even argue if they are wars.

There are, of course, brutal attacks by ethnic and religious segments of populations, as well as between the armed forces of military coalitions and religious groups that consider themselves at war in the name of God. There are indeed inter-sectarian clashes ravaging specific countries; extreme antagonism by certain groups of believers against brothers in faith supposed to have gone astray; bombings on both sides against people and targets en-

visaged as symbols of Evil; military operations of atonement under the cover of preemption, stimulated by religious citations. Not to mention, of course, again, the conflict between Israel and the Palestinians, a clash of nationalisms and survival, tinged by religion.

Nevertheless, none of the current armed conflicts fits into the mold of a “clash of civilizations,” whether one takes the word “civilization” to mean “religion” or not. Above and underneath these manifestations of violence, the essential clash of our times is between fanatics of every creed.

FUNDAMENTALISM AND TERRORISM

It falls beyond the scope of this article to enter into the different schools of thought either in Islam or Christianity. Such a subject requires an expertise I do not have. However, it might be useful to point out some facts, sometimes disregarded, that leads to confusion when one addresses the main aspects of conflict in today’s world.

First, of course, there is the pervasive growth of what is called “fundamentalism” in every creed.

The word, in Western languages, comes from the Puritan understanding that believers must stick to “the foundations” of Christian faith: the Bible and its “fundamental teachings.” Starting with what is called “creationism,” as opposed to Darwinist evolutionism, Evangelic fundamentalism imposes literal acceptance of sacred texts, without trying to interpret them. Once the label

“fundamentalist” was extracted from the XIXth century Puritan reversal to the supposed foundations of Christianity, it was transferred by Western analysts to apparently similar positions in other religions. With this explanation in mind, it is not baseless to say, with adaptations, that, not only Protestants, but also Roman Catholics, Islam, Judaism, Hinduism and Buddhism have their own brands—in the plural—of “fundamentalism.” Of course no serious believer will accept such label, employed with negative connotation, since the very essence of faith requires observance of dogmas, traditions and, above all, sacred texts. The common label does not refer to long-established branches of Christianity, like the Orthodox Church—a name that speaks for itself—, or within Islam, like the Shiites as opposed to Sunni Muslims. Similarly to what happened with the early Lutherans—or early Protestants—and Catholics—or Papists—, their differences have been so well defined over the centuries as to form separated cults and hierarchies.

Contemporary meanings of so-called “fundamentalism,” while mostly applied to religions, metaphorically engulfs other fields. “Fundamentalists” have been multiplying everywhere, and “fundamentalism” has become the most widespread form of taking position in the world, even in the most material of all areas: the economy. Since the end of the Cold War, belief in so-called “neoliberal” precepts, based on the idea of the market as a benign ruler that distributes justice and wisdom for all,

was presented and imposed as the “universal consensus” from which there was no escape. In economics, inspiration came from XVIIIth century *laissez-faire* and trust in the “invisible hand” of the market, with less acceptance of State interference than Adam Smith’s. The result of such “fundamentalist” belief in free markets as the only acceptable standard has led not only to the present financial-economic crisis, from which we seem to be starting to recover with massive State interference, but also to various other sorts of societal confusion. Such confusion mixes the concept of liberty with unethical behavior, democracy with corruption, freedom with provocation and transgression, individualism with boundless greed.

There are other side-effects of that sort of “globalized economic fundamentalism” as a result of these distortions. One of them has come in the form of reinforced attachment to tradition as a reaction against the consumers’ values that neo-liberalism tends to foster. Together with traditions and ancient rules theoretically abolished by the modern, Weberian “disenchantment” of the world, religion re-emerges, by faith and by reason, in the political scene. Religious revival occurs not only in religious communities and countries, but also in constitutionally secular States. Even if only to ensure some higher form of control of the whole, often uncontrollable by civil and penal law and law-enforcement, secular leaders are also increasingly turning to religion and religious leaders in search of support for common aims.

Of course, fundamentalism is not “terrorism,” especially in the sphere of religion. Nor it necessarily means total refusal of different beliefs and behavior. However, for intransigent fundamentalists from East and West, difference may sometimes be tolerated only among the others, not among believers of the same community. Even though the first version of fundamentalism within Protestant denominations and the Islamic “salafyyah” (the path of “the good predecessors”) long predates the present scene, rejection of “rational” forms of belief constitute one of the cultural ingredients of our times. More attached to outer symbols of allegiance, like dress codes, mystical demonstrations of belief, public repentance, exorcism and other rites, than intimate devotion and theological explanations for science, today’s religious revival, of every faith, voluntarily chooses what Olivier Roy calls “holy ignorance.”²

The second confusing phenomenon of today is “contemporary terrorism,” a notion that now immediately recalls the destruction of the World Trade Centre in New York in suicide-attacks. Brutal acts of terrorism they were, let there be no confusion about this. Even if they had been preceded by many other terrorist acts, by obsessed fanatics of the same and other persuasions, none had had the spectacular dimension of the deadly strikes of September 11, 2001 on the twin towers of Manhattan.

2 Olivier Roy, *La Sainte Ignorance — Le temps de la religion sans culture*,” Paris, Éditions du Seuil, 2008.

Political analysts are still reluctant to use that label first applied to a phase in the French Revolution, in spite of numerous conventions that explicitly refer to “terrorism,” without an internationally approved definition.³

Use of terror was mentioned by that name and condemned, without reservations, at the 1993 World Conference on Human Rights, in Vienna. Its Declaration and Program of Action, adopted without a vote by all delegations, supposedly representing States of every religion and political systems, stated:

The acts, methods and practices of terrorism in all its forms and manifestations as well as linkage in some countries to drug trafficking are activities aimed at the destruction of human rights, fundamental freedoms and democracy, threatening territorial integrity, security of States and destabilizing legitimately constituted Governments. The international community should take the necessary steps to enhance cooperation to prevent and combat terrorism.⁴

Without delving into the meanings of the word “terrorism,” and fully aware that the “terrorist” for some is the “hero,” the “freedom fighter,” or the “martyr” for the others—or even for the same, in different circumstances—, what makes the contemporary form of terrorism so confusing are not the acts of diffuse violence in them-

3 Like the International Convention for the Suppression of the Financing of Terrorism, of 1999, or the International Convention for the Suppression of Acts of Nuclear Terrorism, of 2005, both adopted by the United Nations General Assembly.

4 The Vienna Declaration and Programme of Action, Part I, article 17.

selves. Terrorism, whichever definition and perpetrators, including State terrorism with or without armies, always aims at spreading fear and insecurity, violate human rights and fundamental freedoms, often harming and killing non-combatants. It was with this straightforward understanding that the Vienna Conference "universally" denied legitimacy to it, and proposed enhanced cooperation to fight it.

It is true that terror in the past was mostly understood as a *technique* used by anarchists or other insurgents against the State as an institution. With this exclusive background, there should be no surprise in the literal condemnation of terrorism by representatives of States.⁵ Today's manifestations of that technique, however, reach far beyond territorial, political or religious delimitation.

Although I obviously reject implication that terrorism might be intrinsically linked to Islam, Judaism, Christianity, Hinduism, Buddhism or any other transcendental system of beliefs, I will concentrate here on those aspects of present-day terrorism that give vent to the notion of a "clash of civilizations": bombing and hostage-taking of civilians performed by so-called "jihadists" and military actions led by Western forces. I beg the indulgence of

5 Even though the first attempt to incriminate terrorism, the "Geneva Convention" of 1937, drafted by the League of Nations, as "criminal acts aimed against a State," never entered into force for lack of ratifications, and since then no formal, juridical definition has been approved.

Muslims for sometimes employing the expression “jihadist,” since, even without speaking Arabic, I understand that the concept of “jihad” is much nobler in sacred texts. Moreover, I share Habermas’ perception that events like those of September 7—followed by the bombs detonated in London and Madrid subways⁶—, lacking any realistic objective, do not have political content. I therefore will not use the current neologism “Islamist,” meaning extremists who apparently wish to attain political control of the world to impose a planetary caliphate, nor the other expressions that tend to associate Islam to the attacks. On the other hand, I will also address aspects of the ongoing forms of combat to terrorism that practically amount to terror techniques.

What makes contemporary acts of terrorism so difficult grasp are neither vernacular resources, nor the acts of violence in themselves. More elusive than ever are the goals of inspirers of terrorist actions and the form of reaction some countries have decided to take against them.

TERRORIST GOALS

While the suicide-bomber makes the symbolic image of contemporary terrorism, the kind that, in the media

6 Of course, the first attempt against the World Trade Center, in 1993, as well as the explosion of a Bali discotheque, among other strikes, could be added to this list. Those in London and Madrid only more readily fit into the “expected” follow-up of September 11.

and in Western public opinion, seems to sum up the horror in which the world seems to live now, the phenomenon of voluntary ultimate self-sacrifice in itself is not entirely new. Even if one cannot compare suicide-attackers to the religious martyrs of any faith or heresy, who willfully submitted to agonizing forms of torture and death to assert their own beliefs, without harming anybody else, one can always recall the Japanese kamikaze at the end of the Second World War. Both the suicide-bomber and the kamikaze intend to carry enemy lives with theirs. Regardless of their individual intellectual level, wealth and motivation, which can be varied, it is difficult to believe these people would offer themselves so obstinately, in such absolute sacrifice, if there were no convincing mentors behind them. Mentors are, therefore, the real terrorists.

Of the several thousand real stories one can read on the subject of today's suicide-bombers, one that was published last August seems particularly eloquent. It involved a woman, one out sixteen female would-be suicides arrested in the Diyala Province of Iraq since the beginning of 2008, some of them caught with their vests with bombs already strapped on. Having been visited more than once by the interviewing journalist, the prisoner apparently developed some affection for her. However, when asked whether she would kill the journalist herself under specific directions from those who instructed her, after a brief hesitation, she answered, as quoted in the text: "If they in-

sisted, yes, I would, yes. As a foreigner it is ‘halal’ to kill you.”⁷ It is true the journalist was American, and the Iraqi woman had lost her five “mujadhedeen” brothers killed by American forces. Furthermore, no one questions the fact that Al Qaeda and other similar groups and networks consider themselves to be at war with the West, now aiming in particular US forces in Iraq and Afghanistan, no less than Western States and local allies consider themselves at war with these groups and networks.

It is also well-known that some radical Islamic “fundamentalists” have, for a long time, theorized in favor of and practiced violence against fellow Muslims they envisage as traitors of Islam, therefore “unbelievers.” Historical evidence, some very close to us, tragically proves this assertion with abundant attempts and killings in many countries. The same happened within Christendom against heretics and “witches.” Extremists of many faiths, causes and ideologies have always perpetrated political attempts and mass killings against their own brethren. Motivated by religion or non-religious beliefs, the explosion of the Oklahoma City building, in 1994, the murder of Itzhak Rabin in Israel, in 1995, the attack with nerve gas in the Tokyo subway, also in 1995, are but three examples from innumerable cases outside the Islamic context. A similar logic underlies the acts of setting fire to abortion clinics, and many others.

7 Alissa Rubin, “Determined to die in a suicide blast,” *Intern. Herald Tribune*, August 15-16, 2009.

A few days after publication of the article on female bombers in Iraq, the same international newspaper reported that a suicide-attacker, this time a man, had exploded himself together with tribal guards of the border between Afghanistan and Pakistan, on the first day of Ramadan, killing a total of 22 people. According to a witness, the man had offered food to the police officers, who were preparing to break their religious fast, before dusk, and was welcomed to join the gathering on a lawn.⁸ Whether the suicide-bomber was trying to gauge religious devotion of the guards before the last ray of sun of the day, or, more probably, had been directed to kill them anyway in tribal strife is irrelevant. What matters here in this now almost routine event, despite its numerous deaths, is that the suicide-bomber, alone or under instructions from their leaders, was not committing an act against supposedly heretics or religious enemies. He and his mentors were either waging war against sin, or, otherwise, simply used a typical act of contemporary terrorism to perform tribal killings within the same cultural and political spheres. There was not even an implicit hint that the so-called "tribal guards" had done anything under influence from the West, that they worked for the Americans, or even that their tribe was allied to any party of the military alliance. Nor is there an indication that ethnic rivalries in Afghanistan are specifically based on religion.

8 Ismail Khan & Pir Zubair Shah, "At Least 22 Dead in Pakistan Bombing," *Intern. Herald Tribune*, August 28, 2009.

Whether present-day violent episodes should be understood as battles of interpretation and practice of a war within one religion, or if they are aspects of a war of religions involving, on one side, military forces of States and, on the other, religious extremists, quite often citizens of and coming from the State they combat, is debatable. According to declarations from leaders of Islamic movements that use suicide-bombers, they firmly believe they are engaged in a religious conflict, or extreme form of “jihad” against Evil and unbelievers, of planetary proportions. Converse positions appeared to be held by leaders of the military coalitions formed to combat those movements. However, they do not, alone, make a “clash of civilizations.” On the contrary, irrespective of understandings that they are in “fitna” or “jihad,” insurrection or resistance against occupation, preemptive wars, humanitarian intervention or military operations of revenge, today’s most violent clashes deny the notion spread by Huntington.

REACTION TO TERROR

Coming now to the form of reaction some States decided to adopt against terrorism, definitions and labels seem equally elusive. If one considers Biblical and Manichean statements with explicit religious connotation made by certain Western leaders, especially when still considering courses of action, the impression one could get was that these leaders, like Al Qaeda, were

convinced they were engaged in a clash of religions or competing civilizations. With the first announcement of a “crusade” against those who “gave sanctuary” to terrorists, military operations under names like “Infinite Justice,” and the like, such reaction seemed to belong in a transcendental realm. It seemed to echo its most searched person, the leader of a movement declared to be at war against “Jews” and “Crusaders.” It endorsed the opponent’s view that the attacks of September 11 had “split the entire world into two abodes: an abode of belief where there is no hypocrisy, and an abode of unbelief, may God protect us and you from it.”⁹ Although the worst wordings were soon withdrawn as *faux pas*, replaced by supposedly more appropriate terms, in spite of declarations that the American-led coalition was not at war with Islam, the continuous use of Biblical expressions, associated to other factors—like the abuse of the *Koran* as a tool for offending Islamic prisoners in interrogations—, strengthened the feeling that those military strategies, questionable from any standpoint, looked as if Huntington’s theoretical paradigm had become the guiding model for action.

Worse than any impression caused by words and symbols, those Western leaders seemed to have opted precisely for the kind of reaction wanted by the terrorists themselves.

9 Bin Laden’s first public statement after September 11, 2001, quoted in As’ad AbuKhalil, *op .cit.*, p. 84.

Living in the US on the occasion of the attacks of September 11, I remember the feeling of awe the attacks provoked. To a large extent I also shared the fear and general insecurity generated by them and amplified by the media, together with the government's issuance of frequent "orange and red alerts." I recall as well how easy it was to foster suspicion, intolerance and "patriotism" among the understandably frightened, offended population, against dissenting views. I never forgot how Susan Sontag was boycotted after her remarks against the interpretation that the attacks had been aimed at "civilization" and "the free world," but rather at the "world's self-proclaimed super power, undertaken as a consequence of American alliances and actions."¹⁰ Without underwriting such blunt words, incidentally also simplistic, but with certainly no involvement in the prevailing hyper-sensitive mood, one could easily understand that bombing an already poor, ravaged country would never be a good reaction. Let alone when the target was a Muslim country with fundamentalist inclinations. Military action was precisely the sort of reaction that masterminds of the attacks on the World Trade Center and the Pentagon must have wished for. It was pretty evident that armed force by itself cannot dismantle a network of dispersed believers, who use the internet and resort to suicide operations. Almost nobody dared to say it openly. When

10 Remarks published by *The New Yorker*, September 24, 2001, in *The Talk of the Town*.

somebody did, it was not reproduced in American mainstream press.¹¹ Asked about the reasons why NATO was then hesitating to join forces with Washington in attacking the Taliban, maverick Noam Chomsky replied:

They recognize, as does everyone with close knowledge of the region, that a massive assault on a Muslim population would be the answer to the prayers of bin Laden and his associates, and would lead the U.S. and its allies into a “diabolical trap,” as the French foreign minister put it.¹²

In France, with a more philosophical perspective non-detached from reality, in November 2001, Jean Baudrillard, for whom terrorism was the extreme phenomenon arising from globalization, qualified military action as a particularly useless, false event. Inverting Clausewitz’s definition, Baudrillard explained his accurate point by describing war as “the continuation of absence of politics by other means.”¹³

While political declarations and military operations against terrorists seemed to warrant the notion of a clash of civilizations, if not exactly of a war of religions—one of the vital allies in the “Coalition of the Willing” was Muslim Pakistan—, other practices of counter-terror-

11 European newspapers, however, did, including the *London Times*. Quotations from different European analysts and politicians can be found *inter alia* in the interviews given via e-mails by Noam Chomsky in September/October 2001, reproduced in *Chomsky’s 9-11*, New York, Seven Stories Press, 2001.

12 Noam Chomsky, *op. cit.*, p. 17.

13 Jean Baudrillard, *L’esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002, p. 45-6 (originally published by *Le Monde*, November 3, 2001).

ism apparently represented a victory of those they purported to combat.

It is difficult to sum up briefly all the security measures adopted by Western States that seemed to send the message that “the West” had given up concepts that it proudly used to claim as “Western values.” First and foremost, there were gross violations of civil liberties, considered to be the first generation of universal human rights. Starting by arbitrary arrests, often based on racial and religious stereotypes, followed by extra-judicial detentions, refusal to abide by the Geneva conventions on humanitarian law and the employment of verbal euphemisms to evade legal definitions, these measures, most of them still in force, extended to more general practices of surveillance, wiretapping, video-recordings and the like, that amounted to abolition of the right to privacy of entire populations, with a focus on specific groups. At the end of this descent from higher values there comes the widely acknowledged issue of torture, associated or not with the practice of renditions. While most of this took place with cognizance by all, involving enactment of new legislation to legitimize brutalities, such practices were also denounced as gross violations of, at least, international human rights law. Never before, since the Second World War, would Giorgio Agambem’s view that the world lives now in a permanent state of exception seem so accurate.¹⁴

14 Giorgio Agambem, *Estado de Exceção*, transl. Iraci D. Poleti, São Paulo, Boitempo Editorial, 2004.

All of this leads to the question: if one has to abdicate from values that theoretically represent one's own moral identity in order to succeed in specific battles, who has, after all, won the war? If such a question must have been at the back of many minds for quite a long time, it acquires more ominous updating in the light of the new, unexpected surge of coordinated bombings in Afghanistan, immediately before the presidential elections of August 2009, together with threats and warnings against aimed at frightening the Afghan population away from the ballot box.

Apart from Afghanistan, the Taleban and Al Qaeda, of course there is still the occupation of Iraq. By now it is absurd to re-engage in discussions on the causes of the unilaterally decided military action by an *ad hoc* alliance. It is abundantly proven that the alleged reasons were wrong, the operation unwarranted, results still unsteady and long time effects, unpredictable. It also seems irrelevant to call it intervention, preemption, invasion or anything else. The fact of the matter now is that a new government is in place, elected by the Iraqis, recognized abroad, and this government itself favors withdrawal of foreign troops. Even if terrorists still unexpectedly shake the scenario, local political actors seem to be now legitimized. There is no denying, however, that this second military intervention in Iraq seemed to confirm the impression that a clash of civilizations was happening. The fact that terrorists and suicide-bombers, since 2003, had mostly concentrated their action in that country, led to

the interpretation that they were forces of resistance to foreign occupation. Even if some so-called extreme fundamentalist currents have long taught that it was “halal” to kill unbelievers, the way the above-referred woman arrested in Diyala saw herself, and recognized that she would be capable of killing the American interviewer, was that of a anti-foreigner resistant. However, one has to ask, is it really so? Aren’t the Iraqis themselves the main targets of most attacks? Are masterminds of suicide-bombers really mainstream Muslims from Iraq? Are they not, again, outcast self-proclaimed Islamic “jihadists” of different origins, rejected by Islam itself, gathered in Iraqi territory to fight the material sources of Evil and those befallen to its seduction? If the reply is positive in this case, it conforms to neither a clash of civilizations, nor a war of religions.

CULTURAL CO-EXISTENCE

Having set aside the idea that the contemporary world is prone to an unavoidable clash of civilizations, starting by wars of religions, it is possible to deal with today’s inescapable cultural co-existence with a less passionate, more rational approach. Intercultural co-existence is not an aim one can choose: it is a fact. It occurs, in different degrees, with different reception, basically everywhere. The most one can do is to decide on the best way to deal with it.

Before being a Brazilian official in charge of the governmental aspects of the United Nations’ Alliance of

Civilization, since 2002 I have participated in the work of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination (CERD), the 18 member treaty-body established to monitor implementation of the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, of 1965. There, at the Committee, by examining periodic reports of States Parties to the Convention, as well communications and complaints by individuals, groups, governmental and non-governmental organizations, I have been able to note how mixed every society has become by now. In the XXIst century, heterogeneity is the common feature in every country, to such an extent that CERD, integrated by experts elected by States Parties in a manner that is supposed to give consideration "to equitable geographical distribution and to the representation of the different forms of civilization as well as of the principal legal systems,"¹⁵ regularly rejects statements by any government that its respective population is homogenous. Or that there is no form of racial or ethnic discrimination in the State Party.

While States have increasingly become less homogenous, and the world increasingly intertwined, smaller communities and large religions have not. On the contrary, as a form of self-assertion of minorities in relation to the majority, or general self-protection against homogenization by the consumer culture of the market, inher-

15 International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, article 8, Par. 1.

ent to current capitalist globalization, cultures seem to have become stronger, almost sacred. Since religion has always been one of the most important aspects of cultures, religious revival has been an aspect of contemporary times, while religion itself has become an essential factor in politics, not only in religious, but also in secular States.

There are, of course, different ways of dealing with the multi-cultural composition of contemporary societies, which very few governments and parties still insist on denying. In very broad terms, one can divide present attitudes towards plurality along two main lines: those who profess “multiculturalism,” and those who prefer “integration”—a term that should not be confused with “assimilation,” the complete crushing of cultural diversity for total absorption into the dominant mainstream, common in most States until the end of the Cold War.

Originally devised by Canada as a political approach to avoid the separation of French-speaking Quebec, “multiculturalism” is a way of dealing with differences of racial, ethnic, cultural and national origins now mostly associated with the Anglo-Saxon tradition. On the other side, linked to the French republican tradition, there stand policies of integration—not exactly “integrationism,” a term that reeks of outdated policies of “homogenous nation-States,” used in the past against ethnic minorities to deny their right to identity, or, as the expression now goes, their “right to be different,” or “right to difference.”

Both expressions "multiculturalism" and "cultural integration" are, as usual in political language, misleading. Both can be good or bad, according to the semantics attached to them. Multiculturalism, one of the main ideological tendencies of the times, is certainly good to the extent that it purports to recognize and respect existing differences, not to invent them. It can also be bad, with or without good intention, if it treats cultures as monoliths, refractory to syncretism and miscegenation, enhancing racialism and, together with it, discrimination and self-segregation as side-effects. Less fashionable than multiculturalism, and put under suspicion by essentialist minority rights movements, integration has always been a positive aim, provided it takes place with due regard to equality of conditions and respect for each one's identity. Whenever based on forceful disregard for distinctions, it becomes assimilation, a form of integration policy no longer accepted insofar as it generally violates universal human rights. On the other hand, many countries adopt policies of so-called "affirmative action" with special measures, including preferences and quotas, for specific groups without referring to them as "minorities," or declaring themselves "multiculturalist." Others consider they are "multiculturalist" simply meaning that they acknowledge the plural contributions that make the nation. Others still state they are homogeneous in terms of race or religion, but try to ensure the rights of different people in their territory, citizens or foreigners.

Seldom do we find a State that still adamantly refuses the right of the culturally different to use their own language, to profess their own religion, to practice their own cults, provided they do not violate domestic law. By this I do not mean, of course, that politicians, law enforcement agents, judges, officials, business and common people respect the human rights of the different all the time.

One of the aspects of today's tendencies, as already mentioned, is radicalization of extremes, not only in the religious sphere. Fascist-like intolerance, racism and xenophobia, aggravated by competition in global capitalism, and post-modern negation of universal values, are natural correlates. While this explosive mixture here refers to societies, it also applies to the international context. I do not add "terrorism" to the list of "natural correlates," because I morally refuse to attach the adjective "natural" to it. Even though, in pure logical terms, anyone might subscribe to Baudrillard's—and Derrida's, as well as many other analysts'—interpretation of contemporary terrorism as a virus engendered by the economic-technological system that has globalized its intrinsic inhumanity together with its own forms of terror.

THE ALLIANCE OF CIVILIZATIONS

In 2004, in the aftermath of the subway station explosions which killed 192 people in Madrid, a new government was elected in Spain. While other governments

in many countries, including Spain, had joined the military reaction to September 11, as well as its expansion to Iraq under other motives, the new government withdrew the Spanish contingent from Iraq, keeping participation only in the U.N. mandated peace operation in Afghanistan. Furthermore, President of Government Jose L.R. Zapatero proposed at the U.N. General Assembly a peaceful "Alliance of Civilizations," and the establishment of a High Level Group, to be nominated by the Secretary General, "to push forward this initiative."¹⁶ The name sounded nice, opposing the "clash," but form and content had, by then, to be invented.

Heeding the suggestion of the President of Government of Spain, with co-sponsorship by Prime Minister Recep T. Erdogan, of Turkey, in July 2005, Secretary-General Kofi Annan launched the "Alliance of Civilization, aimed at bridging divides between societies exploited by extremists."¹⁷ He also announced the decision to convene a group of eminent persons, to discuss concrete substance for the initiative and present a report with recommendations and a plan of action. The High-Level Group, integrated by twenty intellectuals from all geographical areas, held several debates and presented

16 Statement by the President of the Government of Spain, Jose Luis Rodríguez Zapatero, at the Fifty-Ninth Session of the United Nations General Assembly, New York, September 24, 2004 (unofficial translation – Misión Permanente de España en las Naciones Unidas)

17 Press Release SG/SM/10004, 14 July, 2005.

its report in November 2006. Since then, that report has been, the source of reference for all plans and projects set in motion within the Alliance of Civilizations.¹⁸

The report is direct and down to earth. It states *inter alia*: “(T)he anxiety and confusion caused by the ‘clash of civilizations’ theory regrettably has distorted the terms of the discourse on the real nature of the predicament the world is facing.”¹⁹ On the item “Emergence of Extremism,” it says: “The exploitation of religion by ideologues (...) has led to the misguided perception that religion itself is a root cause of intercultural conflict.” The term “fundamentalism” is viewed as “coined by Protestant Christians (...) not readily applicable to other communities.” What is deemed important to note on this issue is that so-called fundamentalist movements, not necessarily violent, “exist across most faith traditions (...). What is common to them is a deep disappointment and fear of secular modernity, which many of them have experienced as invasive, amoral, and devoid of deeper meaning.” Extremism, “not, by nature, religious,” is described as the advocacy of “radical measures in pursuit of political goals.”²⁰

With a membership—called Group of Friends—of 101 States and international organizations in September

18 Also distributed as a booklet published by the United Nations, the report as well as information on everything related to the Alliance of Civilizations can be read at www.unaoc.org and links.

19 Report of the High-level Group, par. 1.3.

20 *Ibid.*, par. 3.8 and 3.10.

2009, this alliance includes a large array of private and other partners, and has no military implication. Based on the understanding that, to overcome “polarized perceptions, fueled by injustice and inequality,” made worse by “wars, occupation and acts of terror” that have exacerbated “mutual suspicion and fear within and among societies,” it is necessary “to forge the collective political will to address the world’s imbalances,”²¹ the Alliance of Civilizations concentrates action in four priorities: education, youth, migration and the media. While States and intergovernmental organizations are the members, most projects, which are supposed to have a multiplying effect, are devised, funded and implemented by civil society, including, of course, educational institutions.

Having experienced terror from other sources in the country, the Socialists of Spain had long opted for negotiation as a better means than sheer repression to placate the fury of ETA extremists. Dialogue did not quench terror, but, while searching for its eradication, it certainly did not stimulate resentment facilitating mobilization of agents. A similar attitude inspires the Alliance of Civilizations. No one expects that the initiative in itself will eradicate the causes of contemporary terrorism. Nor the belief that cultures tend to clash. It can, at most, help creating conditions for a better mutual understanding. While trying to counteract disseminated stereotypes, it certainly does not feed

21 *Ibid.*, par. 1.4.

conditions that arouse what Amin Maalouf calls “murderous identities.”²²

Multiculturalism is a kind of social policy that seems to be in vogue. Reality, however, is multicultural, not multiculturalist, let alone integrationist in the positive sense of the word. Nevertheless, whether one likes it or not, the interlinked world will continue to put cultures still closer, side by side and intermingled. It is necessary to do everything possible to counter the present situation in which natural responses to alterity are Fascist-like intolerance, racism, xenophobia and other brands of extremism.

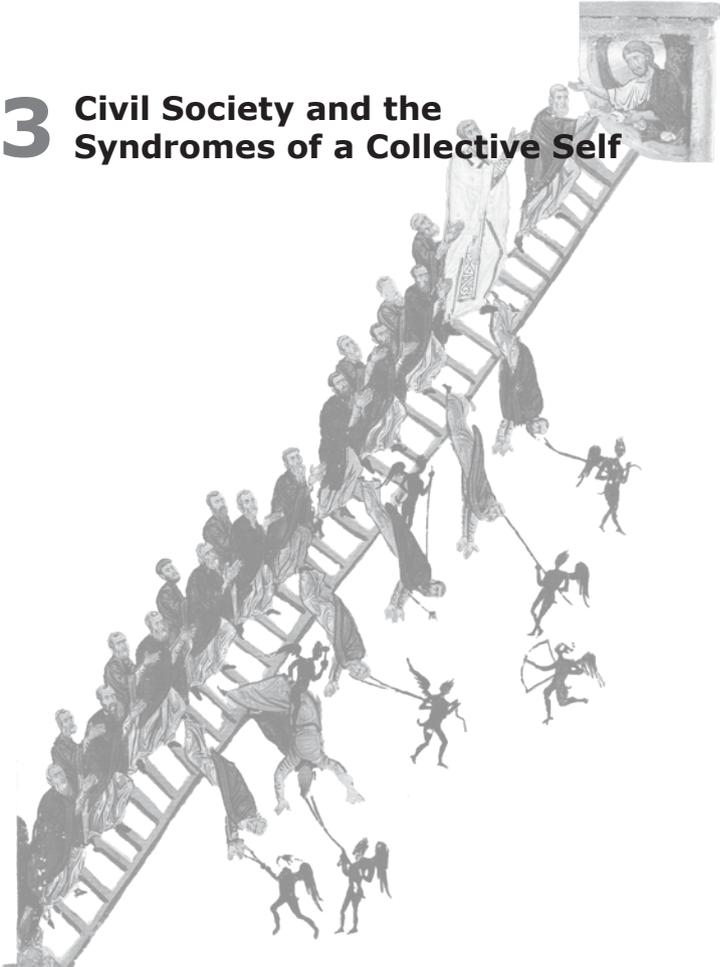
If, despite current political backlashes, majorities in most societies have started to understand that diversity is good, and so many States are declaring to accept cultural pluralism as wealth, not handicaps, the world can also, one day, follow on. Maybe this is only *naïve* wishful thinking; maybe not. Little more than one year ago a black President in the United States was something unconceivable. About two years ago no one would read from the pen of an admiral who chairs the U.S. Joint Chiefs of Staff: “Each time we fail to live up to our values (...) we look more and more like the arrogant Americans the enemy says we are. (...) The Muslim community is a subtle world we don’t fully—and don’t always

22 Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

attempt to—understand.”²³ Surprisingly enough, for already more than seven years, the Brazilian President of the Republic, elected and re-elected by popular vote, is a metallurgical worker, very admired worldwide. For twenty years the Cold War has been over. Before the fall of the Berlin Wall, along more than four decades, no one dared to predict that this could happen in any foreseeable lifetime.

23 Quotation from Admiral Mike Mullen in article published by the Joint Force Quarterly, as reproduced by Thom Shanker, “U.S. Message to Muslims is Flawed, Admiral Says”, *International Herald Tribune*, August 28, 2009.

3 Civil Society and the Syndromes of a Collective Self



Le arcane des sociétés postcoloniales

Javier Sanjinés C.

Dans un article (1995) très suggestif sur le souvenir qu'elle avait conservé du passé dans le Pérou des premiers temps de la colonie, Sabine MacCormack raconte qu'au début du XVII^{ème} siècle, un gentilhomme cultivé de Lima s'entretenait de questions savantes avec son ami, le magistrat royal du district de Hatunjauja et évoquait le sujet des croyances andines concernant l'immortalité de l'âme et de la résurrection du corps. Le magistrat royal lui raconta alors une histoire qui lui était arrivée peu avant, lors d'une tournée administrative dans la vallée de Jauja. Il avait rencontré un très vieil homme qui portait des *quipus* dans ses bras, semblables à ceux qu'utilisaient les Incas pour enregistrer leurs informations numériques et

narratives et lui demanda pourquoi il portait ces *quipus*. Le vieil homme lui répondit qu'il s'agissait des comptes qu'il conservait pour les remettre à l'Inca quand celui-ci reviendrait d'outre-tombe et qu'il lui demanderait alors un rapport minutieux sur tout ce qui s'était passé dans la vallée pendant son absence.

Bien que cette réponse puisse être interprétée comme un exemple de superstition, l'histoire rapportée par le magistrat royal montre combien, malgré les longues années écoulées depuis l'invasion espagnole et le fait que presque tous les témoins étaient morts de vieillesse depuis longtemps, le passé inca conservait une vivante réalité.

Il est sûr que ce n'était pas ce passé indigène enregistré dans les *quipus* qui intéressaient les espagnols et les créoles de cette époque. Comme ils relevaient de la hiérarchie de valeurs originaire de Castille, suivant laquelle les charges dignitaires s'obtenaient par lignage, fortune et une certaine éducation, les créoles et Espagnols établis dans les Andes n'éprouvaient que du mépris envers les connaissances andines du passé et avaient adopté le système de mémoire européen. Ainsi remplaçaient-ils les *quipus* par des manuscrits en espagnol et la mémoire subalterne cédait sous le poids du raisonnement eurocentrique qui finissait par s'imposer à la société coloniale.

L'impact de la mentalité européenne sur la conscience andine fut considérable. Sabine MacCormack affirme que le poids historique de la présence hispanique sur les Andes a presque entièrement étouffé la voix du narrateur

quechua (p.18). Comme il ne pouvait en être autrement, les historiens coloniaux rédigerent leurs textes en obéissant à des principes théoriques et conceptuels bien différents de ceux qui gouvernaient la culture quechua. Et c'est ainsi que deux mémoires contrastées, deux modes d'appréhender le passé andin se firent face sous la colonisation espagnole. Bien entendu, eut lieu d'abord l'antinomie initiale du langage et du mode d'enregistrement, soit au moyen du *quipu*, soit de l'écriture espagnole. Mais plus encore, les deux visions, celle de la métropole et la subalterne divergeaient dans leur contenu car l'ordre social et économique andin était conditionné par un ensemble de forces tout à fait nouveau quand les Espagnols assumèrent le contrôle politique des Andes. Et enfin, les questions que se posaient les Espagnols concernant le passé étaient radicalement opposées aux questions posées par le peuple andin puisque le contexte culturel et l'expérience historique étaient tout autre.

Le problème qui touche cet exposé n'est pas tant lié au fait que l'esprit européen, originaire de Castille, déformait l'histoire locale, mais bien plutôt de l'application de catégories historiographiques qui ne tenaient pas compte de ce qui ne leur était pas familier. En effet, le manque d'expérience du temps circulaire andin et celui du fonctionnement du système économique de complémentarité et de réciprocité conduisit les historiens à ne se concentrer que sur des thèmes accessibles à la mémoire européenne concernant le passé, lui-même ordonné par

le temps historique. En conséquence, la connaissance du processus historique européen provenant d'Espagne allait réprimer et reléguer la connaissance andine à un second plan.

Les historiens espagnols relevèrent le défi d'inclure les *quipus* et les traditions orales des différentes *ayllus* royales dans leur propre histoire continue. Ils créèrent ainsi une narration historique crédible pour l'Espagne mais qui n'eut jamais lieu dans les Andes. Autrement dit, en incorporant les registres des *quipus* conservés par les *ayllus* royales sous l'empire Inca dans une narrative unique, ils traduisirent l'ensemble du contenu des valeurs de la réalité andine en un monde étranger exprimé dans la langue dominante de l'occupant. Le fait est que, non seulement ils déturpèrent l'histoire inca mais, en appliquant des catégories historiographiques éloignées des évidences rencontrées, les historiens finirent par négliger le surnaturel qui ne leur était pas familier au profit des thèmes usuels de l'historiographie européenne. C'est précisément cette relation conflictuelle entre les arcanes et ce qui est connu, entre le surnaturel et le séculier, qui fait l'objet de cette présente étude. Bien entendu, ce conflit va au-delà du choc civilisatoire qui s'est produit pendant la colonie. Nous verrons ci-dessous combien c'est un thème important dans l'espace de notre modernité conflictuelle. Nous verrons également que c'est un sujet essentiel pour le fonctionnement des sociétés postcoloniales, en particulier pour celles qui sont marquées par de profonds mouvements sociaux

branchant la modernité sur des demandes issues de passés sublaternes régis par le “temps des dieux”.

I

Le conflit culturel posé par la traduction du surnaturel vers le séculier nous oblige à réfléchir sur le fait que la modernité n’explique pas vraiment notre passage ici-bas. La décision problématique de tout laisser “entre les mains de l’histoire” est aujourd’hui en crise parce que la sphère publique séculière doit céder devant l’évidence que le surnaturel, le métalogue possède des arguments qui influencent directement la vie quotidienne. Nous sommes obligés de revenir sur les postulats qui nous conduisaient à une nette distinction entre le public et le privé, le religieux et ce qui est du monde Il n’est donc pas trop audacieux de parler, de nos jours, de la nécessité de construire une “culture de l’intégration” , pensée par la raison publique contemporaine. Elle pourrait dépasser les deux aspects que l’historicisme paraît avoir oublié: la complémentarité du séculier et du religieux, y compris le respect effectif et réel envers les droits humains et la responsabilité de chacun d’entre nous vis-à-vis du bien-être des autres. Il me semble que cette “culture de l’intégration” requiert la Loi de l’Amour et que “l’agapisme” imaginé par le philosophe Charles Sanders Peirce¹

1 Pierce pose “l’agapisme” comme doctrine dans *Evolutionary Love*. Pour lui, la Loi de l’Amour est la seule qui soit vraiment

à la fin du XIX^{ème} siècle n'est pas un concept superficiel ne méritant que l'oubli. Bien au contraire, ce concept est, dans l'actualité, repensé et actualisé.

J'ai bien conscience qu'il peut sembler ingénu de vouloir opposer "l'évolution de l'amour" à l'avarice générée par le système capitaliste. Cependant, et pour autant que puisse paraître farfelue la proposition de Pierce, elle constitue un principe religieux essentiel sans lequel la doctrine chrétienne elle-même n'aurait plus de raison d'être. Par ailleurs, et en accord avec ce principe, la science elle-même a cessé de signifier une foi aveugle dans la raison séculière par l'invocation du perfectionnement continu de la connaissance et se dirige vers une meilleure compréhension de la totalité humaine. M'attachant à poursuivre cette réflexion sur la solidarité fondée sur l'amour, j'accompagne les observations que mène Craig Calhoun au sujet de *A Secular Age*, l'oeuvre la plus récente de Charles Taylor, le théoricien multiculturaliste canadien qui insiste en repenser l'agape, la loi de l'amour.

Un des arguments majeurs du livre de Taylor sur lequel insiste Calhoun (Calhoun, 2008, p. 303-17) est que le sécularisme européen s'est habitué à considérer le mon-

opérative sur la planète. En accueillant la haine, non en opposé mais en tant qu'état imparfait de l'amour, Pierce polémique autour de "l'évangile de l'avarice" et regrette que le sentimentalisme ait cessé d'être fondamental dans le comportement humain.

de comme une réalité immanente dont la transformation est presque impossible. À cette immanence, Taylor oppose la transcendance, c'est à dire le besoin d'aller au-delà du monde présent en cherchant à le modifier, spirituel et matériellement. En ancrant son esprit dans ce monde, dans ce qu'il appelle "la transcendance spirituelle du matériel", Taylor affirme que le monde actuel souffre de graves limitations: d'abord, l'étroitesse de l'ego individuel nous pousse à tout réduire à la nécessité de satisfaire nos propres demandes en oubliant le bien commun. Dans sa critique de la modernité, Alain Touraine réfléchit, lui aussi, sur le divorce provoqué par cette étroitesse entre le spirituel et le temporel (1995, p. 104). Si le premier est guidé par le besoin de satisfaire des nécessités collectives, le deuxième reste limité au gain individuel. Ce conflit conduit à formuler la question liée au thème de l'ego: Comment sa petitesse pourrait-elle être surmontée et comment dissiper l'illusion d'un ordre social qui omet l'urgence de construire des valeurs éthiques qui défendent la vie car elles proviennent d'un passé lointain, même à l'encontre de la technologie et de la continuité des intérêts collectifs en passant par dessus la discontinuité de l'individuel? Taylor répond à cette question par le besoin de construire un "au-delà" terrestre, "agapaste", amoureux, qui transcende les limitations de l'ego individuel, obstacle à l'amélioration de la condition humaine.

La seconde limitation serait constituée par la perte de la notion du bien commun et, avec elle, ce que Taylor

conçoit comme l'absence d'un horizon moral capable de surpasser les gains matériels mesurés quantitativement. Transcender la frénésie humaine réduite à l'accumulation de biens représenterait un impératif catégorique exigeant que l'intérêt propre de l'individu cesse de s'interposer devant celui de la communauté humaine. S'il en était ainsi, l'"agapaste" prétend que l'être humain transcende la passivité avec laquelle il assume le monde en se limitant à l'observer tel qu'il est. Hannah Arendt parlait déjà du devoir qui est le nôtre de "faire le monde", et non seulement de l'observer comme si nous n'en étions que les spectateurs.

Quelles répercussions pourraient provoquer cette transformation proposée par Taylor dans des sociétés postcoloniales en grandes difficultés de construire des sphères publiques authentiques qui soient génératrices du bien commun? Possédons-nous des exemples de la manière de construire le bien commun en équilibrant le présent séculier avec des passés subalternes qui reposent sur le religieux et le surnaturel? Est-il possible de franchir les limitations de la traduction imposée par la modernité?

II

Dans son livre *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonia boliviana* (1999), la chercheuse en sciences sociales Zulema Lehm établit une connexion intéressante entre le mouvement millénariste de la Recherche de la Sainte Colline qui eut lieu au sein de la popula-

tion *mojeña* des basses-terres de l'Orient et de l'Amazonie bolivienne et la Marche Indigène pour le Territoire et la Dignité de la fin de la dernière décennie du siècle dernier. Les deux événements, et en particulier la Recherche de la Sainte Colline, ont ravivé l'intérêt des sciences sociales pour l'étude du messianisme et du millénarisme. Comme nous allons le voir, et en ceci réside le principal mérite de la recherche de Zulema Lehm, cette connexion permet à l'auteure de riposter à l'évolutionnisme historiciste dont les positions considèrent que les mouvements millénaristes sont anachroniques et qu'ils doivent être supplantés par les mouvements politiques modernes. À l'inverse de cette position dominante, le travail de Zulema Lehm montre combien le mouvement millénariste est un recours du passé, récupéré par le présent, le slogan "Ici et de suite" de la Marche pour le Territoire et la Dignité. Elle montre également que le séculier ne présente pas les ruptures radicales qui l'écarteraient du surnaturel, comme d'aucuns le supposent.

La Recherche de la Sainte Colline est un mouvement millénariste qui répond aux espoirs de libération de la population de Mojos, opprimée par une société néo-coloniale insensible à la souffrance d'autrui. Sacré, mais aussi profane, ce mouvement, comme tout millénarisme, se caractérise, pour Zulema Lehm, par son caractère terrestre, collectif, imminent, total et miraculeux (Lehm, 1999, 131).

Le but de la Recherche de la Sainte Colline est la découverte d'une "terre sans mal" qui ne peut attendre l'ar-

rivée du Messie. Il s'agit d'un endroit, d'un lieu dans la forêt tropicale des régions boisées proches de l'Amazonie bolivienne, au sud-ouest du département du Beni et l'ouù devrait se tenir l'utopie d'un futur prometteur pour la population *mojeña*. Surmontant la domination des blancs et des métis, source du mal qui disparaîtra en hypothèse lors d'un cataclysme semblable à celui qu'attendait au Pérou du XVI^{ème} siècle le mouvement millénariste connu sous le nom de Taqui Oncoy, les habitants de Mojos rencontreraient leur paradis sur cette Colline Sacrée et débiterait alors pour eux un temps d'abondance, de paix et de liberté. Ce mouvement millénariste contient un message anticolonial contre la domination du secteur blanc-métis envahisseur du territoire de Mojos, secteur qui a arraché aux indigènes la possibilité d'administrer leur terre en pleine autonomie. Mais Zulema Lehm observe également que ce mouvement offrait la particularité de restaurer l'équilibre entre les communautés originaires elles-mêmes, qui surmontaient ainsi leurs conflits internes grâce à la revitalisation permanente de la culture de Mojos.

L'articulation entre la doctrine chrétienne et les croyances guaranis et *mojeñas* pré-hispaniques a permis à l'idéologie de la Sainte Colline de motiver un vaste secteur indigène qui travaille sur les plantations de caoutchouc et de constituer un excellent instrument pour l'évolution du mouvement millénariste en mouvement social fondé sur l'exploitation socio-économique de la popula-

tion de la région. Cette connexion entre les deux mouvements, millénariste et social, les écarte des processus historiques linéaires d'interaction répétée entre le séculier et le surnaturel.

Après plusieurs congrès départementaux, des rencontres et réunions de conseils municipaux des peuples originaires du Beni, la Marche Indigène pour le Territoire et la Dignité prenait la route le 15 août 1990. La consigne était de monter à La Paz et d'y présenter la protestation du peuple de Mojos, qui revendiquait son territoire et le droit à l'auto détermination.

Bien que chacun de ces deux mouvements ait été mutuellement relié et engagé dans cette Marche, leur nature n'était pas la même. Si l'objectif du mouvement de la Recherche de la Sainte Colline était de pénétrer en forêt en s'éloignant de tout contact avec la société nationale, celui du nouveau mouvement social était sa reconnaissance par l'État; il était aidé en cela par l'appui important des moyens de communication sociale. Tout simplement, la Marche pour le Territoire et la Dignité se proposait de faire son entrée pacifique dans la sphère publique.

Autorisée par l'État, la Marche allait soulever une vague de solidarité insolite dans l'histoire de la Bolivie. Elle reçut l'appui du syndicalisme ouvrier, avec la COB, Centrale ouvrière bolivienne et celui des organisations non-gouvernementales composant la Coordination de Solidarité avec les Peuples indigènes et les paysans andins des zones tropicales. En son point culminant, les participants

furent accueillis par des représentants des peuples andins Aymara, Quechua et Chipaya, venus de leur région respective pour fêter cette “rencontre interculturelle” qui peut être considérée comme un exemple de la “culture d’intégration” décrite par Taylor. Au point le plus élevé de la Cordillère des Andes occidentales se situe le Sommet de l’Altiplano, passage vers la capitale, La Paz. Tous fêtèrent le rituel andin de la *wilanch’a* — sacrifice d’un lama en hommage à la Pachamama — dans une ambiance de recueillement et de réflexion prophétique perçue par tous les participants d’origine andine et non seulement par les participants de Mojos, plus imprégnés par l’idéologie millénariste de la Recherche de la Sainte Colline. Comme le fait remarquer Zulema Lehm, on peut dire également que la réunion du Sommet allait signifier la rencontre de deux traditions millénaristes, andine et amazonienne, en liant le contenu utopique des deux propositions avec l’espoir en un monde meilleur, construit par une nouvelle participation collective.

Consacré à la conquête de l’irruption du peuple de Mojos dans la sphère publique et à la lutte pour les droits des citoyens, le caractère séculier de la Marche contrastait avec la nature surnaturelle de la Recherche de la Sainte Colline, bien que celle-ci n’en soit pas moins une force politique importante. En effet, la Recherche de la Sainte Colline qui revendiquait la récupération de son territoire, coïncidait avec le but de la Marche. S’est produit ainsi un processus au cours duquel la traduction du

surnaturel alimentait les demandes séculaires du mouvement social. De la même façon, les dirigeants originaires interprétaient les aspirations surnaturelles que recherchaient la Sainte Colline, dont ils traduisaient les demandes et les rendaient intelligibles pour que l'État et la société civile puissent en prendre connaissance. Comme nous le voyons, nous nous nous trouvons devant une interaction intéressante entre le surnaturel et la sphère publique séculière: le processus de traduction du millénarisme en codes de ce siècle sous-entend également le processus inverse: notre monde d'aujourd'hui participait à la recherche millénariste, à la quête du surnaturel.

Nous pourrions dire que les problèmes de traduction abordés par Sabine MacCormack dans son analyse du passé inca allaient être surmontés par le mouvement millénariste étudié par Zulema Lehm: aussi bien la Recherche de la Sainte Colline que la Marche pour le Territoire et la Dignité sont parvenues à échanger le séculier et le surnaturel à partir de la même matrice culturelle millénariste et représentent un bel exemple de la manière dont le caractère religieux créait l'idéologie qui allait permettre aux dirigeants indigènes de réclamer le droit à la citoyenneté qui avait été refusée à la population *mojeña* tout au long des siècles de domination coloniale. Pendant que les responsables du nouveau mouvement revendiquaient que leurs demandes historiques soient entendues, ceux qui étaient en quête de la Sainte Colline édifiaient l'idéologie qui permettrait que leur mission soit ancrée dans le

urnaturel. Dans cette entreprise, les deux forces — séculière et surnaturelle — se retrouvaient pour un “Ici, et de suite” qui, pour leurs dirigeants, impliquait la traduction des demandes séculaires en un code millénariste. Ce code, adressé au “monde intérieur”, légitimait leur conduite et permettait de reproduire le nouveau mouvement social.

III

L'analyse de Zulema Lehm permet de constater que la soumission à la modernité n'est pas une condition indispensable pour que les secteurs sociaux opprimés fassent leur entrée dans la sphère publique de l'organisation de la vie nationale. De même, nous devons prendre soin lorsque nous affirmons que tout mouvement historique doit se construire par étapes en succession linéaire. L'histoire subalterne décrite par Zulema Lehm et que confirment les formulations théoriques, comme par exemple celles de Pierce et de Taylor, qui proviennent d'autres latitudes, soulève la question de la croyance que le dépassement du non-moderne, du surnaturel, doit continuer d'être la condition *sine qua non* qui permet l'accès à la citoyenneté. De même, nier l'existence du surnaturel revient à demeurer dans le domaine d'une histoire et d'une politologie qui ignorent, en général, le projet historiographique de la subalternité. En conséquence, il me semble que les divers faits présentés dans cet exposé, étudiés par Sabine MacCormack et Zulema Lehm, lancent un regard critique sur la moder-

nité et rejettent le parcours linéaire implicite dans l'historicisme. Ils sont, en outre, des exemples de bien d'autres événements sociaux dans lesquels il est possible que le surnaturel répugne à disparaître. C'est ainsi que, partiellement influencés par des mouvements insurgents Aymara, se produisent de très nombreux cas du retour de croyances et de mythes ancestraux mélangés à l'action de forces en présence et qui assènent un coup sérieux à l'historiographie traditionnelle. Voilà pourquoi qualifier les pratiques ancestrales de réminiscences vétustes d'un mode de production antérieur qui doit être dépassé nous ramènerait à une conception historique évolutive et à un cadre historiciste qui n'explique pas bien la réalité. Ce cadre modernisateur nous empêche en effet de répondre de manière créative aux défis posés par la participation récente de mouvements originaires prometteurs à la pensée politique et à la philosophie.

Alimentée par des logiques ancestrales, l'action des masses paysannes nous oblige à remettre en question l'idée suivant laquelle la modernité capitaliste inaugurée par les mouvements nationalistes construit nécessairement des relations bourgeoises de pouvoir que l'on pourrait considérer hégémoniques. Si la modernité andine juxtapose le bourgeois au pré-bourgeois, si le séculier cohabite avec le surnaturel et si tous se placent dans la sphère du politique, ce n'est pas parce que le capitalisme et la modernité politique seraient restés "incomplets". Suivant ici l'opinion de Ranajit Guha, il s'agirait plutôt d'un capi-

talisme d'État qui n'a pu réussir à construire des relations hégémoniques de domination; bien au contraire, nous vivons à l'intérieur d'une "domination sans hégémonie" (Guha, 1997) des élites modernisatrices qui n'ont pu parvenir à ce que leurs intérêts de classe soient assumés et adoptés par les grands secteurs nationaux. Comme l'observe également Chakrabarty (2000), c'est une erreur de penser, sous l'influence de la modernité, que l'humanité constitue une totalité guidée par un temps historique séculaire et homogène. À cette conception occidentale qui simplifie les choses au point de les effacer s'oppose le fait de penser la modernité politique dans, et à partir des sociétés postcoloniales. Ceci implique nécessairement d'admettre l'opposé: le temps historique n'est pas intégral et n'advient pas non plus de lui-même. Le discours linéaire et présomptueux de la modernité, celui des avancées de l'espèce humaine entraînée par la technologie vers de nouvelles et mirifiques destinées historiques se trouve-t-il sérieusement remis en question. Voilà pourquoi nous disons que la pensée européenne est nécessaire mais inadéquate; qu'il faut la rénover "à partir" des périphéries, aussi bien européennes que postcoloniales.

Partisan de l'esprit des études de Pierce et de Taylor sur l'évolution de l'amour, je pense qu'il est possible de réincorporer les valeurs humaines au fonctionnement de l'économie. Traiter du thème nous conduit, au-delà de la théorie occidentale du "capital social" qui escorte la vision monothéiste de l'économie, à accepter l'altérité et la

polarité des économies indigènes créatrices de liens sociaux qui mettent en circulation le don, la parole, les sentiments et les rituels, tous éloignés du raisonnement logocentrique de l'Occident.

La théorie économique fondée sur la séparation scientifique entre le qualitatif (les valeurs religieuses) et le quantitatif (les valeurs fiduciaires) — séparation introduite dans la pensée occidentale par la modernité européenne à partir des travaux de Galilée et de Newton — dissimule le fait colonial car elle “réduit” et conduit l'altérité (le mode indigène de percevoir le monde) à un système étranger qui se croit unique et irremplaçable et adjectivise son seul signifiant: le Capital” (Medina, 2004, p. 6).

Conscients du fait colonial, de ce qu'Edgardo Lander a dénommé la “colonialité du savoir” (Lander, 2000) et qui nous oblige à voir le monde du point de vue épistémologique occidental, nous devrions commencer à penser à partir de la “différenciation coloniale” (les communautés originaires et leurs modes de production éthique et économiques); d'une liminalité frontière critique qui relie la rationalité économique moderne avec des valeurs et des savoirs qui ont été minimisés ou supprimés pendant des siècles de domination coloniale. Il s'agit de savoirs non épistémologiques, suivant le canon de la modernité, tels que les dons, les rituels, les croyances religieuses et, en général, les savoirs non académiques.

En nous écartant du raisonnement critique occidental, nous devons relativiser le sécularisme, l'empirisme

et l'individualisme, c'est à dire les valeurs dominantes de la modernité. Étant donné qu'elles nous donnent les instruments théoriques pour rationaliser la production, le travail et la consommation (Medina, 2004, p. 6), il conviendrait de les faire entrer en conflit avec le principe de la complémentarité des opposés qui adoucit et équilibre le poids des échanges économiques avec la réciprocité. Si "l'occidentalité bolivienne a démontré que seule, en excluant la composante indigène du pouvoir, elle n'a pu réussir à construire un État national, ni à industrialiser le pays et encore moins à homogénéiser la population" (2004, p. 7), la composante indigène n'a pas fait preuve non plus, de son côté, de la capacité suffisante pour configurer une stabilité en accord avec la logique de la globalisation actuelle. Voici pourquoi il semblerait que "dans les circonstances et corrélations de force actuelles, nous sommes condamnés à cohabiter comme onde et particule et donc de nous penser à partir du principe de la complémentarité des opposés" (2004, p. 7).

Il existe naturellement de nos jours bien des différences entre le mode de perception de Pierce concernant la modernité — depuis la société occidentale de la fin du XIX^{ème} siècle — et la perception qu'en ont, aujourd'hui, les sociétés pauvres, périphériques et encore colonisées. Appartenant à des temps différents, nous vivons aussi différentes traductions philosophiques et épistémologiques de la modernité. En écrivant ces pages, j'ai bien conscience qu'il n'est pas possible d'ignorer la subalter-

nisation historico-épistémologique des intellectuels postcoloniaux et que, par conséquent, on ne peut pas prendre Pierce et Taylor comme “modèles” d’interprétation de notre réalité. Si nous le faisons, nous cacherions encore la différenciation coloniale en encensant des intellectuels qui, sans aucun doute, ont contribué de manière décisive à la critique de la modernité mais chez qui la différenciation coloniale ne peut revêtir la même force oppressive et violente que pour ceux qui souffrent de la subalternisation. Théoriser à partir de Pierce et de Taylor doit être fait en parallèle, en tenant bien compte de leur critique de la modernité et de son modèle économique, modèle inspiré dans le contexte d’une civilisation chrétienne dont la vision temporelle de l’histoire remonte à la pensée de Saint Augustin.

En effet, le code séculier du temps historique des humanités, indifférent aux dieux et aux esprits, finit par devenir, pour la mentalité rationaliste, un univers irremplaçable dans lequel les “différenciations” ne sont pas reconnues par le code et où l’*agentia* historique des dominés leur est refusée. Mais les dieux, les dons, les rituels, expriment la différence du subjugué, la différence coloniale qui se refuse à se laisser mourir. S’agissant d’opposés, c’est une tâche difficile que de vouloir traduire ce monde magique dans le langage séculier de l’histoire. C’est la même chose que de traduire en un langage universel ce qui, en réalité, appartient au champ des différenciations.

Les *apus*, dieux de la montagne, ne sont-ils pas inscrits dans des pratiques qui sont aussi réelles que la croyance dans les idéologies qui gouvernent la vie moderne? Et cependant ils sont invoqués au cours de rituels communautaires qui n'appartiennent pas au monde des croyances rationnelles. En Bolivie, la *ch'alla*, rituel de bénédiction des taxis et des autobus est aussi réelle que l'assurance tous risques pour les voitures; mais il est bien difficile de la traduire dans le langage des transactions commerciales modernes. Naturellement, la traduire ne serait que la preuve de la pauvreté d'une approximation fonctionnaliste qui fausse complètement son sens, mue qu'elle est par l'"explication" de la narrative séculière. Dès lors qu'il existe un conflit entre les cultures, il est donc difficile de traduire ces mondes particuliers en catégories économiques et sociologiques universelles. Il est aussi difficile de croire à des histoires qui parlent de passés mythiques qui sautent par dessus la continuité linéaire de l'histoire.

L'histoire institutionnelle, celle du temps linéaire, et la subalterne, celle du "de suite!", ne courent pas parallèlement: elles vivent entrelacées, opposées. Cet entrelacement n'est pas un heurt, mais un "processus de mobilisation sociale partie d'en bas et de transformation politique venue d'en haut" (Gilly, 2004, p. 37). Surgit ainsi une activité extraordinaire qui devient visible quand on s'y attend le moins, comme l'Ange de l'histoire et réapparaît, étoile fugace, sur chaque nouvel imprévisible présent.

On pourrait s'attendre à ce que cette interaction répercute également au niveau de la modernité et que sa dévotion à la formule de Newton s'attache plus au sens de la "gravitation" qu'à celui de la "gravité" (González, 2004). Tout comme l'amour et la réciprocité, la gravitation nous rapproche là où la gravité nous tue en raison de la condamnation physique (mécanique) de la chute des corps. Comme Pierce s'en était bien rendu compte il y a plus d'un siècle et comme nous le rappelait récemment Touraine, il ne s'agit pas de se prosterner à plat-ventre devant le gavage de l'égo mais bien plutôt de parvenir à ce que la vie grave dans "l'orbite de la dignité", bien loin de la discrimination et de l'exercice excluant de la subordination.

Traduction: Anne Marie Davée

BIBLIOGRAPHIE

- CALHOUN, Craig (2008). "Secularism, Citizenship and the Public Sphere". In: *Subjetividades colectivas y globalización: fronteras, diásporas y naciones*. XVIII Conférence de l'Académie de la Latinité. Rio de Janeiro, Educam.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

- GILLY, Adolfo (2004). "Historias desde adentro: la tenaz persistencia de los tiempos". In: HYLTON, Forrest *et. al.* *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena.* La Paz, Muela del Diablo editores.
- GODOY, Ricardo (1984). "Small Scale Mining Among the Jukumani Indians of Bolivia". Tesis de doctorat. Nueva York, Universidad de Columbia.
- GONZÁLEZ, Nelson (2004). "La caída de la inteligencia". *El Juguete Rabioso*, año 3, n. 97, 1 al 14 de febrero, p. 3.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. [(1615) 1987]. *Nueva crónica y buen gobierno.* Madrid, John V. Murra Ed.
- GUHA, Ranajit (1997). *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India.* Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- LANDER, Edgardo (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* Compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires, CLACSO.
- LEHM ARDAYA, Zulema (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La Búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad.* Santa Cruz de la Sierra, APCOB-CIDDEBENI_OXFAM AMERICA.
- MACCORMACK, Sabine (1995). "“En los tiempos muy antiguos...? Cómo se recordaba el pasado en el Perú de la Colonia temprana”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n. 7, p. 3-33.
- MEDINA, Javier (2004). "Dominique Temple y la teoría de la reciprocidad". In: *Teoría de la reciprocidad.* Tomo I. *La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos.* Publicáu en *El Juguete Rabioso*, año 3, n. 97, 1 al 14 de febrero de 2004, p. 6-7.
- PEIRCE, Charles Sanders [(1893) 1935]. "Evolutionary Love". In: *Scientific Metaphysics.* Vol. VI. *Collected Papers.* Cambridge, Mass, Harvard University Press, p, 190-215.
- TOURAINÉ, Alain (1995). *Critique of Modernity.* Oxford, Blackwell.

Postlaïcité et temps pluriel: au-delà de la dialectique hégémonique

Candido Mendes

DE LA CULTURE DE LA PAIX AUX "GUERRE DE RELIGION"

L'ère Obama a commencé le dépassement frontal de toute prospective de la dernière décennie. Celle-ci déraillait dans l'acheminement d'une civilisation de la paix après la guerre froide, dans la prémisse de coexistence d'un monde des différences et d'un développement simultané, selon la modernisation promise par le modèle néo-capitaliste à partir duquel se fit la première globalisation. On ne se rend peut-être pas encore compte, dans l'exercice d'une prognose historique, du choc fondateur du 11 septembre (Nora et Chandernagor, 2008), comme coup final à ces mêmes présomptions du progrès

— et de son entéléchie — résultant encore du manque de conscience critique de la civilisation entérinée par la domination occidentale tous azimuts.

Un univers de la peur s'inscrit dans la séquence immédiate de la chute des tours de Manhattan, poussé vers les "guerres de religion", mettant en cause les soubassements-même des identités collectives contemporaines (Courmont, 2001). Le profil d'un nouveau terrorisme allait être dessiné par les témoignages-limites du sacrifice et de la négation radicale de l'autre, dans cette affirmation intransitive et sans retour, de nos jours, d'un sujet en proie à la reconnaissance primaire de son identité.

Il n'est pas suffisant de reconnaître combien le 11 septembre allait pousser, en dernière instance, au rejet de l'enjeu civilisateur comme meneur du processus historique de la contemporanéité (Blumenberg, 1999). Une raison conquérante vue depuis le siècle des Lumières comme l'intrinsèque avancement de l'histoire souffrait du refus tardif de la reconnaissance de ses contradictions foncières et le progrès se heurte à cette avance illimitée des technologies et à la réification, qui est la perte de la relation du sujet et objet, de toute connaissance. L'Occident allait répondre à cette soumission de toute culture, à cette transformation continue du contexte, qui les définissaient et qui finiraient par mener la propre raison à son piège. L'essor post-Renaissance des Lumières est non seulement celui d'un univers en refonte permanente, mais aussi celui de l'expropriation de la vraie subjectivité des cultures exposées à sa domination.

Le colonialisme occidental se fit dans cette gloire de la raison apportée aux Barbares par l'envol des empires et de leurs conquêtes de conversion radicale. Son prix allait rester celui d'un monde intérieur réifié à l'image et aux valeurs d'un ravissement de l'histoire, fait simulacre de cette rationalité avenante et péremptoire. Le post-11 septembre répond aux exigences historiques de cette destitution sans retour et se réclame d'une refonte axiologique absolue qui s'en remet à la sacralisation et au dépassement de la laïcité contemporaine, comme une stricte dialectique de la raison occidentale, de même que de ses idéologies et ses universels, tels que les "droits humains" (Habermas, 2008a).

TERRORISME ET EXPROPRIATION DE LA SUBJECTIVITÉ

Le culte de Mohammed Atta, au sein du monde musulman, allait façonner le témoignage d'une réponse sortie de l'arcane d'un ravissement identitaire. De même, l'Al Qaeda exprimerait le débordement de cette contradiction-limite entre civilisation et culture que marque l'avènement du nouveau siècle (Jacquard, 2001). Non seulement il impliquerait la critique radicale de la modernité dans la conscience de l'effet colonial dans toutes ses médiations, mais il exigerait en même temps le nouveau saut de cette réflexion, face à la dialectique déchaînée des simulacres advenus à la conscience d'un "être-dans-le-monde" et de son avenir. Et il y a des Jihads en dehors des scénarios attendus (Watson, 2008)

On remarque à la fois, dans ce même cadran-limite de la pensée contemporaine et de cet éclatement de toute aisance épistémologique, la critique des présomptions des univers bien finis des idéologies, encore soumis à une analyse linéaire du réel et des entéléchies (Agamben, 2008) toujours maintenus comme “deuxièmes natures” de la progression rationnelle de la civilisation.

Nous faisons face, dans une sémantique éperdue, à un renvoi entre le moderne et le post-moderne où s'écartèle une fois pour toutes le temps historique en otage de l'homogénéité dominatrice et où joueraient, dans leur complémentarité, les contradictions, les distances et les prises de consciences laissées à une même mouvance intérieure. Large est la distance, en arrivant à cette première décennie du nouveau siècle, des renvois entre centre et périphérie, de références au progrès et à la mécanique de tous temps apprivoisée, du sens final et bien cerné de sa dynamique. De même, nous ne commençons qu'à réaliser les jalons des prises de conscience, privés des entéléchies pour faire face à la rencontre des matrices identitaires habitées par des arcanes de représentation collective, non touchés par l'expropriation radicale des Lumières, ou capables, encore somnambules, de restaurer cet Éden d'authenticité. En ce début de siècle nous faisons face, en même temps, à cet écart que la situation coloniale laisse comme une donne accomplie, intransformable. Elle s'avère comme un fait social total, plein de ces logiques et de ces interactions, en cercle vicieux, où

explosa finalement le ménage de deux siècles de coexistence entre le pays “pour-autrui”, soutenu par les alibis du progrès et de la dialectique de son avènement triomphal (Mignolo, 2008).

On ne reconnaît, dans le symbole-limite du 11 septembre, que la rupture définitive de ces présomptions extrêmes où la domination, comme un acquis de la raison dans l’histoire en tant que progrès, se heurta au terrorisme, à une chute radicale de cet apriorisme, et à la sauvegarde de la différence comme nouveau dénominateur sauvage, pour ne pas dire irrationnel, de la subjectivité collective.

UNIVERSELS DE LA RATIONALITÉ ET FONDAMENTALISME IDENTITAIRE

Au tout début de l’ère Obama, la pensée de l’Al Qaeda mise encore sur l’arrêt de la confrontation par où avançait la “guerre de religions” des années Bush et pense encore à la catégorie de l’absolution ou, à mieux dire, d’une trêve qui n’éliminait en rien la radicalité des conflits entre l’Occident et l’Islam. Telle est la proposition de Al-Zawahiri, 2008, le théoricien de Bin Laden s’adressant à Obama pour qu’il puisse, tout en répondant à ses origines, se convertir à l’Islam et entraîner derrière lui la population américaine. Il s’agirait de proposer au Président une coexistence tolérable avec l’ennemi, tant l’absolution aurait pu répondre aux conversions, en éliminant, dans la confrontation contemporaine, le Jihad comme son dé-

but et le terrorisme comme regain d'une culture expropriée, ou faite son simulacre par l'Occident.

Le 11 septembre a déchaîné, au niveau d'un court-circuit, le repérage brutal d'un éveil de conscience, meurtri par une représentation encore primaire de ce choc ou conflit. Un Occident qui se voulait le meneur de la contemporanéité occidentale—comme effet de sa domination coloniale—est passé à une affirmation défensive de son identité dans le fondamentalisme bushien, qui se bâtit par la tranchée des guerres de religion (Roy, 2008). On pourrait y voir l'effritement, à jamais, de la simultanéité d'un temps historique tel, qu'après la Renaissance, la domination coloniale a conservé en vraie chasse gardée.

Le monde, sans rien perdre de son enjeu de contrôle, entra durant la dernière décennie dans un contenu strictement défensif de son identité, passé au canon réducteur de sa mémoire et à la raideur olympique de sa représentation. Dans cet universel perdu, c'est le contrepoint des reconnaissances qui s'écroule, menant à l'éloignement irrévocable de l'autre ou à l'exigence des ruptures (Salama, 2009), parallèlement à l'affirmation ou aux retrouvailles désormais intransitives d'une identité. Il ne s'agit pas de croire à un repérage univoque des cultures suffoquées ou détruites par le parcours du colonialisme à tous les degrés de son étalage. Mais plutôt de savoir jusqu'où il réclame, de cette univocité et de la discipline des sujets historiques émergents dans la dif-

férence, l'acquis d'un État-nation devenant, en fait, l'expression du sujet historique occidental, ou déjà de son simulacre au début du XXI^{ème} siècle.

On reconnaîtra en même temps que ce fut dans le cadre de l'Islam que se produisirent, en un véritable éclatement, les conversions radicales au laïcisme (Ismail, 2008) comme produit de la modernisation tardive dans la révolution de Kemal Atatürk. De même que, en contrepoint au dépaysement extrême — sinon grotesque — et assumé, du Shah d'Iran, la réponse aussi radicale de l'avènement complet de la sharia, avec la prise du pouvoir par Khomeiny. C'est donc un cadre de modernité que s'interrompait, deuxième nature de la vision civilisatrice, l'acquis d'une entéléchie de sens par tout sujet collectif. Une nouvelle prémisse la précède, mettant en cause l'universel d'une telle reconnaissance (Jullien, 2007). Une décennie auparavant, on discuterait encore les rattrapages, les résistances, les conversions ou accélérations d'un univers promis à une contemporanéité finale et désormais rendue opérationnellement à son immanence. Mais c'est à une transcendance en gageure que s'impose l'exigence primordiale de cette identité, au moins comme premier signe de son sens.

L'ABSOLU DE LA LIBERTÉ ET TRANSCENDANCE RELIGIEUSE

La nouvelle quête religieuse est-elle l'assurance d'un *caveat* primordial et d'un dépôt encore intact de mémoire qui donne lieu aux classiques récupérations historiques?

Le repli d'aujourd'hui à la médiation civilisatrice met en cause le seul absolu d'un Occident, vu comme l'histoire de la liberté. Notre époque devient celle des "guerres de religion", comme soutien des arcanes identitaires, où une post-laïcité réclame l'éclatement du temps social promis comme l'évènement, toujours lisible dans son entéléchie. C'est cette catégorie-même qui s'estompe, devant la recherche du sens poussée à l'idiomatisme final concret, en dépassant toute dialectique homogène des contradictions, dont la synchronie (Delmas-Marty, 2006) devenait la charpente d'énoncés de tout sujet, dans la transparence du renvoi final entre liberté et rationalité.

C'est donc l'entéléchie du processus historique qui est en cause, au sens weberien du terme, par la nouvelle réduction des quêtes identitaires au fondamentalisme soumis en même temps à des temps divers de récupération, refondation ou fondation littérale, dans ces cas extrêmes où l'arcane devient une affirmation quasi heuristique d'un imaginaire.

La cassure précipitée par le 11 septembre est poussée au plus profond de cette modernité jadis homogène, quand le regard de nos jours met en cause, pour la première fois depuis le milieu du XX^{ème} siècle, le modèle responsable de la dynamique économique contemporaine. Elle serait actuellement exposée aux dimensions d'une crise qui mettrait en cause les propres fondements du système dit libéral capitaliste après la chute de son revers utopique essayé par le socialisme (Hillebrand, 2009). C'est en

effet dans l'extrême d'une condition limite qu'une gauche contemporaine se retrouve atteinte d'un manque de référentiels, où nous pourrions parler d'alternatives, marquée d'une effective postulation fondatrice pour ce devenir échappé des médiations classiques où se font une praxis et une motion historique (Žižek, 2008).

Dans ce sens, serions-nous effectivement, à la moulure d'un de ces temps-axe dont parle Jaspers, si la crise des deux dernières années atteignant le noyau du modèle n'était que le résultat des accidents ou des abus où l'excès de gain et l'impunité des conduites font appel aux corrections de route de la première globalisation? Ou marchons-nous vers une rationalité de partie, pour une fois, des entéléchies, où jadis s'aménagea la vision du processus social en son accouchement tranquille par la modernité? (Banon, 2008)

Dans l'axe du superpouvoir géré par la Maison Blanche on allait enregistrer, à la rescousse effective du système, le secours massif des fonds publics promis à une présence peut-être permanente selon de nouvelles règles d'or entre l'épargne et l'investissement dans l'horizon d'une économie rationalisée (Galbraith, 2009). De même, un nouveau *caveat* s'impose quant au niveau de rémunération et de "primes" de profit dans les gestions des entreprises. Une notion sociale du risque se dessinerait dans le profil des conduites économiques laissées à la responsabilité classique des pertes selon une chute libre, à tous cadrans, de l'univers de production (Krugman, 2009). Surtout, et

en dépassant le châtement de la faillite totale — prix de l'autonomie classique d'entreprise — les nouvelles formules d'administration mixte entérinées par le sauvetage de plusieurs grands complexes privés démontrent l'élimination de tout retour à bâtons rompus vers une nouvelle étape de l'économie globale.

De tout façon, c'est cette mouvance générale qui se brise nos jours dans un *fiat* du devenir, où même les crises resteraient soudées à une dialectique tous azimuts et où les impasses pourraient ne pas échapper à un exponentiel en reprise d'un progrès en échec (Cohen-Tannoudji, 2007).

DÉMOCRATIE ET DIALECTIQUE IDENTITAIRE

Les perplexités de ce début du nouveau siècle naissent du paradoxe du maintien d'une conscience des conditionnements, de pair avec la position défensive-régressive d'un fondamentalisme identitaire, menée par les États-Unis jusqu'au gouvernement Obama.

L'emprise bushienne est devenue l'exemple d'un empire ambigu, dont l'idéologie tremperait dans une violence assumée du réel par le mensonge systématique, la simulation conspiratrice et la guerre préemptive, qui découleraient de ces espaces refaits dans un scénario virtuel (Sadin, 2009).

La visée hégémonique ressortie du 11 septembre marque son contraste avec les percées des empires de conquêtes (Romer, 2004). Il s'agirait davantage de donner à l'autre

le bénéfique d'un accès par le *limen* accordé aux Barbares, en s'assurant d'une coexistence limitée, en toute hâte poussée à une réduction au nouvel ordre.

L'hégémonie bushienne ne refusant pas le recouvrement religieux comme dernière manifestation de son profil historique achevé, les missionnaires allaient débarquer avec les premiers avions de la guerre d'Irak. L'évènement Obama a ce retentissement inouï d'un retour à la propre matrice identitaire des États-Unis, devenu puissance hégémonique solitaire, et blessée à la fois, par le 11 septembre (Baechler, 2009). On ne connaît pas, dans l'histoire moderne, un tel "accident historique" où un pouvoir impérial, par le jeu inouï de la démocratie revenue à ses racines, met en refonte la poussée d'un pouvoir-limite, une fois libérée d'une perspective régressive et surannée de sa vision du monde. Nous sommes en face d'un refus d'empire, né de la "civilisation de la peur", au bénéfique du pays voué au pluralisme, à la reconnaissance de l'autre, qu'implique la citoyenneté comme évènement fondateur de la nation américaine. Le maintien de la démocratie assurerait ce retour dialectique face au fondamentalisme dont se nourrit d'immédiat la nation outrée par la profanation du 11 septembre. Néanmoins, si un état général du terrorisme mondial, encore que larvé, nous menait à la "guerre de religions", la destruction du World Trade Center en aurait dressé la réponse finale et préemptive (Hobsbawm, 2009).

Au sens plus profond selon lequel les institutions fondatrices garantissent par la démocratie des virages d'his-

toire, c'est par elles-mêmes que l'avènement d'Obama assure aux États-Unis toute l'ampleur d'un devenir. L'essentiel à remarquer en ce moment où l'appel aux religions naît des synchronies montantes des prises de conscience identitaire, c'est de voir jusqu'où s'estompe toute idée de laïcité comme débouché historique d'un Occident de chrétienté (Cuppit, 2008) s'assurant, comme dernière et légitime désacralisation, une croyance et une pratique universelles des droits humains.

Il n'y aurait plus à penser, de nos jours, par une déclinaison des différences comme mode d'une reconnaissance foncière de l'humain, comme exigence d'un "plus-être". Elle s'avèrait comme la pré-condition à ce que la laïcité contemporaine assurait à une liberté fondatrice. Et à tout ce qui, en effet, impliquerait un *ethos* comme praxis sociale. C'est dans cette même envergure que la reconnaissance des "droits humains" impliquerait cette liberté à l'œuvre et au seul absolu de cet étant qui assure l'avance de son potentiel.

Le monde de cette première décennie du nouveau siècle est donc revenu aux confrontations religieuses menant, non sans raison, à l'impasse — sinon au dédale — de l'affirmation des droits humains rendus au cœur de l'Islamisme, aux impératifs d'une transcendance (Al-Azmeh, 2007). Les droits humains, dans le dialogue international, sont vus de par là même comme une idéologie occidentale. C'est comme État religieux que l'Iran de Khomeiny se voue à l'architecture collective religieuse et

saturante, rendant neutre ou indifférente à toute revendication des droits humains, en tout ce qui, en creux de la pratique citoyenne, ne se détache de l'accomplissement do *Coran* (Jabar, 2008).

LAÏCITÉ, IDENTITÉ ET RESACRALISATION

Tout ce moment de rupture entre “progrès et conscience” imaginé à l'âge d'or de la transparence occidentale fait aussi face à d'autres retours, à mettre en risque la plateforme de la laïcité comme un acquis, aux enjeux de la liberté face aux demandes et aux valeurs de la transcendance. C'est ce qui peut, aux abords de la dominance hégémonique impériale de l'Occident, pousser les affirmations identitaires extrêmes au niveau d'une effective resacralisation (Di Tella, 2008).

On ne serait seulement poussé, de nos jours, à revoir le niveau d'expropriation mené par les structures classiques de la civilisation, dans les régions soumises au palier matriciel préalable de leur “en-soi” et de sa reconnaissance primordiale. Le contexte, par exemple, en Amérique Latine où le phénomène colonial déclenché par tous ses conditionnements conduit aujourd'hui, dans la reprise des identités, à une quête sur la réaffirmation de cet “en-soi” antérieur (Sanjinés, 2008). Il s'agirait d'une souche historique, née de la domination, dont la clameur pourrait devenir une vraie refonte de ces arcanes, et aussi exposée à un fondamentalisme mimétique. A se démarquer de la domination, de tels pays seraient

confrontés aujourd’hui à la reproduction du pré-colonial, de même que leur passé immédiat tournerait aussi à la servitude de la modernisation occidentale. Il s’agirait de sacralisation dans le plus net des concepts, où l’intégrité de l’imaginaire, évoqué dans ces arcanes, permettrait à cet *a priori* identitaire d’avancer sur l’affirmation radicale d’un vouloir d’“en-soi”. Et d’une heuristique déterminée de sa recherche (Rojas Ríos, 2007).

La nouvelle Constitution bolivienne, plutôt que renfort d’une laïcisation, se porte garante primordiale d’un droit à la culture, menacé par l’abstraction de l’État-nation de la tradition républicaine précédente. En dehors des attributions classiques des droits humains, la Charte parle d’une totalisation culturelle comme premier contenu de l’ancienne idée laïque de citoyenneté. Contrairement à l’universel de l’État-nation, elle lie les reconnaissances collectives au sol des peuples vus comme primordiaux d’une population pré-colombienne. La notion abstraite de l’égalité, de pair avec l’État-nation des Lumières, serait desserrée par un nouveau lien fondamental entre nation et culture. L’État ressortirait d’une coalition fragile qui n’ajoute rien aux confédérations, très précises, des partenaires originaux. L’État bolivien s’énonce dans un éternel singulier — *culturas originario* (originaire de plusieurs cultures) — et s’identifie sans résidus comme *campesino*.

La nouvelle Constitution, dans ce qu’elle a donc d’inédit, reconnaît une fois pour toutes les sujets collectifs

concrets, dénommés dans la Charte, susceptibles, dans cette nouvelle sacralisation, de reconnaître l'autonomie de leur conduite sociale émergente. La post-modernisation et le réaménagement des universels qu'elle implique ne met pas seulement en cause la laïcisation comme son aboutissement en termes d'histoire de la liberté. Elle réclame, à la fois, la mise en garde de la profondeur de l'"accident" Obama dans les termes possibles d'un renversement du XXI^{ème} siècle comme reprise de la "guerre de religions", et au moins d'une trêve probable quant à cet état général d'un monde de la peur et d'un nouveau syntagme du terrorisme international (Talal, 2007). Elle met fondamentalement en question non pas le noeud dominant de la technologie et sa réification dont fut faite l'hégémonie occidentale, mais l'avenance démocratique foncière, comme susceptible d'absorption des contradictions survenues au modèle hégémonique du point de vue économique, en faisant de la dimension politique de l'avènement démocratique *urbi et orbis* la prémisse de la nouvelle globalisation (Rosanvallon, 2008).

DÉMOCRATIES ET HOMOLOGIES GLOBALES

Nous ne nous sommes peut-être pas encore rendu compte de ce qu'il y a de plus ambitieux dans la refonte institutionnelle générale que l'élection d'Obama a permis au jeu démocratique. Le problème se présente tout d'abord dans son nouveau régime de coexistence avec les gouvernements autoritaires d'aujourd'hui, des dictatures ouver-

tes ou consenties, selon les coups d'État habituels dans la rotation électorale des systèmes de pouvoir établis depuis toujours. Une nouvelle vision mûrie dans l'opinion publique internationale par l'événement Obama réclame un surplus de reconnaissance de légitimité gouvernementale (Todd, 2008), comme résonance obligatoire de tout progrès des relations économiques et sociales, dans le regard de la nouvelle Maison Blanche. Il nous manque encore l'étalage de cette réciprocité effective de perspectives à la globalisation post-Obama. Mais il est clair également que la poussée à fond d'une telle réciprocité finirait par jurer avec d'autres prémisses de la démocratie, vouées au respect de la souveraineté des États établis et à leur coexistence dans l'ordre mondial (Agamben *et al.*, 2009).

Il ne serait donc pas suffisant, selon la nouvelle perspective internationale, qu'on puisse se limiter à la politique de pression contre les régimes autoritaires ou responsables de la chute de gouvernements démocratiques. Nous faisons face, dans les coups d'État survenus dans les régimes périphériques requis au développement, aux éconduites du parcours amenant à un tel but et qui deviennent le garant de l'État-nation.

De même, la propre voie vers l'accomplissement des libertés peut, dans de tels contextes, mener à des arrêts subtils, voire même à des régressions comme, par exemple, le conflit grandissant entre démocratie représentative et plébiscitaire. Quelle est la limite par laquelle — même au bénéfice de la nouvelle perception de l'avance

du développement et de son programme concret — le recours à l'appel plébiscitaire peut, en effet, remplacer le vote représentatif dans les issues cruciales d'une politique de changement? La répétition topique de la consultation populaire peut-elle confronter les propres paliers du système démocratique? C'est ce qui résulte, en fait, de l'appel constant au plébiscite pour permettre les élections permanentes des Présidents de la République, déjà nantis du pouvoir, en surplus des pressions médiatiques et financières pour l'assurer.

En effet, cette procédure ne s'attache à aucune nouvelle conscience du changement exprimée, par exemple, dans la présence de l'État dans cette politique, ou du progrès d'une vision sociale et effective de la propriété. De même, et peut-être comme dernier paradoxe de l'évènement Obama dans la globalisation un choc s'esquisserait, tant les suppressions de l'aide en vue de l'amélioration démocratique pourraient éliminer toute dynamique de changement, en menant à un raidissement du *status quo*. On se demanderait en même temps jusqu'où, et en misant sur la relance à fond du développement, la tonique de l'avancée démocratique, indépendamment d'un dernier contrôle des systèmes, gagnerait sur la charpente d'un pluralisme et d'une diversification des structures sociales menant, de leur chef et en leur temps, aux soubassements où joue la refonte des majorités dans la vie politique de tels pays.

MODERNITÉ, ENTÉLÉCHIE ET PLURALISME

L'impératif du pluralisme devient donc la véritable cheville ouvrière pour qu'une pratique des différences puisse s'accorder à un univers, non seulement rescapé de toute entéléchie, mais porté aux *a priori* des rejets globaux par le vécu des expropriations et des prises de conscience contre l'Occident nées de l'histoire comme processus de civilisation. De même, le pluralisme assuré par la démocratie devient cette heuristique pour la perception de l'autre et, *a priori*, d'une prémisse de coexistence rejetée par toute vision intransitive de la subjectivité.

Si tout regard de l'autre et de son jeu s'achevait sur une véritable réciprocité de perspectives, la transparence démocratique assurerait une mise en œuvre pour la percée de la différence, toujours laissée comme résiduelle dans les systèmes autoritaires et de totalisation de la volonté politique. *L'a priori* du pluralisme devient l'assurance d'une praxis face à un idéal où l'enjeu accru de la réification collective, au sein des démocraties, retourne à son point zéro. C'est quand les pays exposés à l'autoritarisme — en plus du sous-développement — deviennent la proie de polarités extrêmes et où la transcendance fait système pour permettre l'apprivoisement de l'exigence d'un absolu poussé à l'extrême d'un vide intérieur (Todd, 2008). Où serions-nous, dans cette postlaïcité passée du réel à cette réification qui suffoque, de tous côtés, la

culture de tels sujets collectifs vouées à l'impossible déconstruction d'un surplombage identitaire, tautologique et sans appel? Et jusqu'où un tel contenu de reconnaissance (Honneth, 2003) devient chasse gardée d'une dialectique apprivoisée, échappée de toute mouvance fondatrice? Ce renvoi à l'absolu d'une confrontation non seulement se sacralise, mais comparaît à un monde désormais voué à la simulation d'une lutte et d'une contemporanéité, estompée à tous ces renvois, et à toute somme nulle de la contrefaçon finale où périt l'évènement.

C'est, de par là, l'emprise fondatrice elle-même qui disparaît, tout envoi d'une subjectivité à la conscience détruit, et au sens du vrai fini, rendu à sa liberté et à son pari. Jusqu'où le monde des simulations-limites reconstituerait-il à la perfection les enjeux de la globalisation ingénue, des transparences de domination et leurs entéléchies amadouées? Le monde du post-11 septembre se fige dans la raideur des identités-limite à ne pas se permettre, au regain de la praxis, que cette récupération épargnée des arcanes où joue l'inédit historique de la démocratie, gardée dans le premier essor d'un État-nation passé à la superpuissance par une globalisation transparente en toute sa linéarité. L'évènement Obama se lance vers une nouvelle praxis pour la percée, puisant sur un jeu du réel échappé au monde des réductions et des exils de l'autre à jamais, et de leur affrontement irréversible (Bensaïd, 2007).

VERS UNE PRAXIS POSTLAÏQUE?

Le nouveau scénario du processus social, disjoint de nos jours par la déconstruction civilisatrice et le retour à l'affirmation des absolus identitaires menant à la régression postlaïque, s'expose aux ressorts pluralistes libérés par l'avènement de l'ère Obama et la reprise de l'enjeu démocratique au niveau de la mer de la dynamique du pouvoir. Nous ne percevons pas encore tout l'impact de l'ère de la descente des institutions vers la perméabilité radicale par la société sous-jacente, et peut être à une nouvelle dialectique (Gisel, 2009). Un devenir ouvert à toutes les pressions sociales et aux débouchés dans les plateformes de majorité politique permet de parler d'une mouvance collective. Elle remet en cause, comme résultat de ce pluralisme retrouvé, la poursuite nécessairement axiologique que marque une nation à l'œuvre. Le retour matriciel par la démocratie impliquerait en même temps une percée identitaire comme réel collectif concret en déplacement de cette neutralité de la loi, dont la laïcité est le corollaire en modernité (Girard et Vattimo, 2009). De par là-même, une reprise de l'histoire en tant que réalisation de l'absolu des libertés peut assumer une praxis distincte, ou détachée de la rationalité, devenue la deuxième nature de la civilisation contemporaine. Ou peut surtout détacher le lien entre christianisme et modernité.

La neutralité de la loi, telle que définie par la Constitution des pères fondateurs des États-Unis est la première des temps modernes, et l'assurance du pluralisme radical de la vie collective est la même des libertés dans son affirmation négative telle qu'exprimée par Isaiah Berlin. Le Congrès américain vient de reprendre cette cause, en se demandant si, au-delà de cette neutralité de principes, l'interprétation de la loi pourrait soutenir une indifférence absolue quant à la visée de la grande mouvance sociale, née des consensus effectifs de ce pluralisme achevé, à vouloir atteindre l'accomplissement déjà positif du contenu de ces libertés dans leur avancée historique. Il est extrêmement significatif que ce nouveau corollaire indéniable de l'ère Obama ait été évoqué lors de l'interrogatoire de la juge Sotomayor pour l'accès à la Cour Suprême. Cet interrogatoire a conduit à la discussion exemplaire, au Sénat, quant à savoir si toute interprétation de la loi devait se restreindre au strict énoncé du textuel, ou si l'analyse pourrait mener aussi à cette raison légale par où une Constitution ne se détache pas de la dynamique entérinée d'une nation à l'œuvre. Les décisions de la Cour Suprême ne se remettraient pas nécessairement au dépôt figé d'une pratique, mais à l'exigence de voir jusqu'où le contexte axiologique d'une mouvance implique la recherche, au moins comme devoir heuristique du précédent innovateur au niveau d'un entendement paradigmatique du système normatif national (Jullien, 2009).

RÉALITÉ, IDENTITÉ, HUMANITÉ

Les visées d'un consensus à l'avance, assurées par la pratique du pluralisme et de ses verdicts pointent vers une possible nouvelle herméneutique où les démocraties constitutionnelles, dans la plénitude de leur fonctionnement, puissent veiller à l'essor des droits humains, en tant qu'avenance du processus historique comme progrès *erga omnis* d'une histoire de la liberté (Sève, 2005). Tel est l'itinéraire de la reconnaissance des crimes contre l'humanité, ou de l'emphase accordée à l'inadmissibilité de la torture, ou du conflit entre les guerres exterminatrices ou préemptives et le secret d'État. Il se réclame d'un nouvel impératif de cohérence, entre la démocratie plénière de l'ère Obama et le maintien de la dite neutralité d'un système normatif, face à la raison d'être du système social qui le soutient.

D'autre part, l'avènement de la nouvelle Maison Blanche représente davantage qu'un simple résultat des majorités électorales face au nouveau pluralisme mené à l'axe-même du pouvoir et s'oppose farouchement à un retour immédiat au noyau religieux bushiste (Hunger, 2007). Néanmoins, la nouvelle ère va aussi dépendre de cette coexistence avec le monde contemporain, au-delà du simple respect à son autodétermination, en puisant dans les exigences positives de la démocratie sur le système d'un bon vouloir de coopération réelle, ou de pression pour de tels buts. C'est ce qui, en même temps, ouvre par le pluralisme un écran inédit d'appui ou de

contestation où la dynamique des minorités et des silences imposés force une nouvelle visée de l'intérêt américain hors frontières et de leurs *Realpolitik*. De même, c'est à l'intérieur des Etats-Unis que ce jeu des minorités prend à nouveau son essor, à partir de la situation pré-11 septembre, par la prise de parole des groupes islamiques vus comme ennemis nationaux après les attaques de l'Al Qaeda. Ce qui, d'autre part, en résulterait immédiatement, c'est de voir jusqu'où, face à la régression contemporaine de la laïcité, une raison universelle, en gage de la démocratie, se profile à un devenir commun de l'humanité (Boisard, 2007).

Les droits humains étaient censés répondre à une telle demande, au niveau où la situation d'un ordre international aurait été la suite de la culture de la paix et d'un monde façonné dans le respect de la différence intrinsèque de la liberté. Face aux resacralisations culturelles, la quête de l'humain vue à partir de l'Islam reprend la prémisses de la transcendance, tant la *Sharia* devient raison d'État. Elle fait face, en contemporanéité, à une quête du "plus-être" comme l'impératif existentiel primaire. Une histoire, en effet, à la recherche universelle de son sens, ne peut plus s'adonner au principe de la laïcisation comme condition de cette praxis, où l'humain n'est depuis toujours que trop humain, ou saisi par la phénoménologie radicale et immanente de son étant (Lukács, 2009). Et où en sommes-nous dans cette réalité postlaïque? (Habermas, 2008b et 2008c, et Flores d'Arcais, 2008).

DIFFÉRENCE ET RÉIFICATION

De nos jours, la reprise de la dialectique de l'identité collective ne nous permet plus de nous remettre, comme aux siècles post-Renaissance, à une laïcité née d'une autocratie sévère mais encore au cœur d'une culture. Un temps social asynchrone et voué aux récupérations œuvre sur un palier indéfini, en quête d'une éventuelle transcrite capable d'assurer ces coexistences non événementielles (Leyva, 2005). Mais elle sera le reflet d'autres priorités que celle des droits humains. La reprise de cette conscience contemporaine risque en effet de les voir comme le dernier apanage d'une idéologie occidentale face à une pratique démediatisée de l'existence par l'*a priori* identitaire de son affirmation (Augé, 1995).

Ce serait donc l'effort d'une première heuristique à la recherche de la transcrite d'un temps éludé par ces universels d'un premier ménage de la raison qui débute par une phénoménologie de l'influx majoritaire de la mouvance contemporaine, perdue son homogénéité modernisatrice (Boltanski, 2009). Et la première connotation nous renvoie à la faillite de toute reprise de sa dialectique, en pensant à l'alternative de son propre chef, à la crise du modèle à laquelle assiste l'ère Obama. Elle réclame la prise au cœur du dépassement de la consommation de la vision finalement immanentiste d'une transformation du monde, par l'appropriation technologique vers une avance innovatrice de la jouissance collective et de ses contrôles par l'appareil de production.

C'est la quête de l'alternative qui est écartée par la récupération du modèle et c'est exactement sur les limites de ce cumul indéfini de l'appropriation technologique privée que s'ouvrent de possibles cassures de fond, dont un questionnement radical ne fait que débiter.

Les "partis pirates" dans la représentation politique européenne, à commencer par la Suède et l'Allemagne, mettent en cause précisément cette appropriation d'avance de tout univers virtuel par le modèle établi et ses structures de contrôle et de jouissance collective. C'est radicalement contre l'ordre établi que les députés "pirates" veulent abolir la présente législation des droits immatériels, qui s'empare d'une préemption sur l'imaginaire collectif, de pair avec le soutien présent d'un droit d'invention, face à un acquis préalable, autant anonyme que généralisé.

Dans la dénonciation de la légitimité du modèle productif, il s'agit de dénoncer la privatisation de tels résultats, en général et dans ses lignes de pointe, provenant de fonds publics et de leurs foncières et permanentes raisons allocatives par l'État. Une telle question devient critique dans l'immédiat des nouvelles découvertes au niveau du vivant et des combinaisons de sa manipulation, qui ne peuvent avoir lieu dans les espaces du marché intrinsèque au modèle économique et social maintenu en survie en Occident. La contestation ne fait que grandir, d'autant que le continent du virtuel s'interpose dans un monde où la dite réalité est confrontée à une panoptique

aménagée dans son ensemble par la technologie portée aux communications réifiées et aux idéologies sans reste qui assurent cette mise en œuvre (Žižek, 2006).

L'amenuisement, ce dernier siècle, des renvois entre la transcendance et l'immanence sur le "plus être" de l'homme se voit aussi, en ce sens, devant un autre défi que celui de la revendication identitaire par le retour aux religions. Il est question du choc d'un retour à la réalité (Baudrillard, 2004), par la mégarde possible du nouvel enlèvement dialectique de la représentation médiatique ou par le contrôle même, sans limites et encore mal ébauché, où peut arriver la réification gagnée au réseau de la communication au fin fond du modèle néo-libéral.

Il ne s'agirait donc pas d'une des pratiques d'un retour à la réalité aménagée par la perspective d'une accommodation supposée par toute praxis classique du gain du sens historique. Dans le virtuel, nous sommes déjà poussés par la médiation sans ambages de la représentation réifiée qui risque de devenir apocalyptique, dans les grammaires bien connues des dénouements des processus historiques, comme des catastrophes soutenues.

L'Occident d'aujourd'hui ne s'est pas encore pourvu de ce scénario, prisonnier des gages civilisationnels et de l'arrière-conscience établie jadis, de tout avènement entéléchique. Les "partis pirates", outre leur profillement sur l'alternative nue, ont puisé dans cette dialectique à la rescousse des absolus sacralisés — au risque de tout ré-

ductionnisme, une fois encore — un humanisme comme retrouvailles de la citoyenneté (Renaut, 2009). Ils ajouteraient en redevance ce “plus” de confiscation de l’humain, apporté par la réification contemporaine du virtuel, en se joignant à la triade de l’Égalité, Fraternité, Liberté. Cette clameur devient sauvage face au monde saturé de l’information, des archives de la surveillance et des procès de la mémoire au-delà des paliers classiques de la défense de la liberté. Un tel redressement des clameurs des alternatives dans les rhétoriques des révolutions, et avant les étalons des différences, périrait à la préemption finale d’un procès historique fait prisonnier sans retour d’une vision réifiée du futur.

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, Giorgio (2008). *Le règne et la gloire — Homo sacer. II*, 2. Paris, Seuil, esp. “La Machine providentielle”, p. 173.
- AGAMBEN, Giorgio, BADIOU, Alan; BENSÂÏD, Daniel; BROWN, Wendy; NANCY, Jean Luc; RANCIERE, Jacques; ROSS, Kristin; ŽIŽEK, Slavoj (2009). *Démocratie, dans quel l’État?* Paris, La Fabrique Editions.
- AL-AZMETH, Aziz (2007). “Human Rights and Contemporaneity of Islam: A Matter of Dialogue?” *In: The ‘Universal’ in Human Rights: A Precondition for a Dialogue of Cultures*. XV^{ème}

- Conférence de l'Académie de la Latinité, Amman, Jordan, 14-17 Avril 2007. Rio de Janeiro, Educam, p. 65-81.
- AL-ZAWAHIRI, Ayman (2008). *L'Absolution*. Paris, Milelli.
- AUGÉ, Marc (1995). "The Near and the Elsewhere". In: *Non Places: Introduction to an Anthropologies of Supermodernity*. London, Verso, p. 7-42.
- BAECHLER, Jean (2009). *Les matrices culturelles: Au foyer des cultures et des civilisations*. Paris, Hermann,.
- BANON, Patrick (2008). "L'accommodement raisonnable: Une contradiction démocratique?" *La révolution théoculturelle: Comprendre et gérer la diversité religieuse dans notre société*. Paris, Presses de la Renaissance, p. 99-141.
- BAUDRILLARD, Jean (2004). "Le virtuel et l'évènementiel". In: *Hégémonie et civilisation de la peur*. 9^{ème} Colloque International de l'Académie de la Latinité, Alexandrie, du 13 au 17 avril 2004. Rio de Janeiro, Educam, p. 17-37.
- BENSAÏD, Daniel (2007). "État de la pensée dialectique en France et dans le monde". In: *Dialectique aujourd'hui*. Ouvrage collectif. Paris, Syllepse, Le Temps des Cerises, p. 13-6.
- BLUMENBERG, Hans (1999). *La légitimité des temps modernes*. Paris, Gallimard.
- BOISARD, Marcel (2007). "Existe-t-il une conception spécifique des droits de l'homme?" In: AGI, Marc (dir.). *Islam et droits de l'homme*. Paris, Des Idées et des Hommes, p. 25-30.
- BOLTANSKI, Luc (2009). *De la critique: Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris, Gallimard, esp. p. 130-65.
- COHEN-TANNOUDJI, Gilles (2007). "L'horizon de la réalité, le lieu de la dialectique". In: *Dialectique aujourd'hui*. Ouvrage Collectif. Paris, Syllepse, p. 159-64.
- COURMONT, Barthélémy (2001). "L'hyperpuissance américaine et la disymétrie". In: BONIFACE, Pascal (dir.). *Les leçons du 11 septembre*. Paris, PUF, p. 17-27.

- CUPPIT, Don (2008). "Modernity as a State of Exile" (p. 76-83) et "Historical Change, for the Better" (p. 134-40). *The Meaning of the West: An Apologia for Western Christianity*. London, SCM Press, 2008.
- DELMAS-MARTY, Mireille (2006). "Asynchronie. La pluralité des échelles du temps". In: *Le Pluralisme ordonné*. Paris, Seuil.
- DI TELLA, Torcuato (2008). "¿Latinoamérica o Indoamérica?" In: *Subjetividades colectivas y globalización: Fronteras, diásporas y naciones*. XVIII^{ème} Conférence de l'Académie de la Latinité, 23-25 septembre 2008, Mérida, México. Rio de Janeiro, Educam, p. 53-74.
- FLORES D'ARCAIS, Paolo (2008). "Onze thèses contre Habermas. La foi, la démocratie et le rationalisme". In: *Le Débat*, n. 152, novembre-décembre. Paris, Gallimard.
- GALBRAITH, James K (2009). *L'État Prédoteur: Comment la Droite a Renoncé au Marche Libre et Pourquoi la Gauche Devrait en Faire Autant*. Paris, Seuil.
- GIRARD, René et VATTIMO, Gianni (2009). *Christianisme et modernité*. Paris, Flammarion.
- GISEL, Pierre (ed.) (2009). *Les constellations du croire — Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*. Genève, Labor et Fides.
- HABERMAS, Jürgen (2008a). *Entre naturalisme et religion: Les défis de la démocratie*. Paris, Gallimard.
- (2008b). "Qu'est-ce qu'une société post-séculière?" In: *Le Débat*, n. 152, novembre-décembre, p. 4. Paris, Gallimard.
- (2008c). "Retour sur la religion dans l'espace public. Une réponse à Paolo Flores d'Arcais". In: *Le Débat*, n. 152, novembre-décembre, p. 25. Paris, Gallimard.
- HILLEBRAND, Ernst; LAZAR, Marc; MARRAMAO, Giacomo; SIMONE, Raffaele (2009). "Déclin de la gauche occidentale?" In: *Le Débat*, n. 156, septembre-octobre, esp. p. 4-32. Paris, Gallimard.

- HOBBSAWN, Eric J. (2009). *L'Empire, la démocratie, le terrorisme*. Paris, André Versaille et Le Monde.
- HONNETH, Axel (2003). *A Luta por Reconhecimento. A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. São Paulo, Ed. 34.
- HUNGER, Craig (2007). *The Fall of the House of Bush: The Delusions of the Neoconservatives and American Armageddon*. Sidney, Simon and Schuster.
- ISMAIL, Mohsen (2008). "Quelle laïcité pour le monde arabe?" In: *Penser les islams*. Ouvrage collectif. Paris, Le Temps des Cerises, p. 196-216.
- JABAR, Faleh A. (2008). "Les origines et l'idéologie du néo-islamisme". In: *Penser les Islams*. Ouvrage collectif. Paris, Le Temps des Cerises, p. 185-195.
- JACQUARD, Roland (2001). *Au nom d'Oussama Ben Laden: dossier secret sur le terroriste le plus recherché du monde*. Paris, Jean Picollec.
- JULLIEN, François (2007). *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris, Fayard.
- (2009). "Quel absolu pour les Droits de l'homme". In: *Human Rights and their Possible Universality*. XIX^{ème} Conférence de l'Académie de la Latinité, Oslo, February 16-18, 2009. Rio de Janeiro, Educam, p. 61-84.
- LEYVA, Gustavo (ed.) (2005). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona, Anthropos.
- LUKÁCS, Georges (2009). *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social*. Paris, Delga.
- KRUGMAN, Paul (2009). *Pourquoi les crises reviennent toujours?* Paris, Seuil.
- MIGNOLO, Walter (2008). "Coloniality and Social Classification". In: *La dialectique du dialogue: la quête de l'interculturalité*. XVII^{ème} Conférence de l'Académie de la Latinité, 17-20 avril 2008, Rabat. Rio de Janeiro, Educam, p. 321-353.

- NORA, Pierre, CHANDERNAGOR, Françoise (2008). *Liberté pour l'histoire*. Paris, CNRS.
- QUESSADA, Dominique (2009). "Les droits de l'homme sans autre". *In: Human Rights and their Possible Universality*. 19^{ème} Conférence de l'Académie de la Latinité, Oslo, February 16-18, 2009. Rio de Janeiro, Educam, p. 221-65.
- RENAUT, Alain (2009). *Un Humanisme de la Diversité – Essai sur la décolonisation de identités*. Paris, Flammarion, esp. p. 263-82.
- ROJAS RÍOS, César (2007). *Democracia de la alta tensión: Conflictividad y cambio social en la Bolivia del siglo XXI*. La Paz, Plural.
- ROMER, Jean-Christophe (dir.) (2004). *Face aux barbares. Marches et confins d'empires*. Paris, Tallandier.
- ROSANVALLON, Pierre (2008). "Présence et représentation" (p. 293-302) et "Les institutions de l'interaction" (p. 338-342). *In: La légitimité démocratique: Impartialité, réflexivité, proximité*. Paris, Seuil.
- ROY, Olivier (2008). *La sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture*. Paris, Seuil.
- SADIN, Eric (2009). *Surveillance globale: Enquête sur les nouvelles formes de contrôle*. "Anticipation précognitive". Paris, Flammarion, p. 66-109.
- SALAMA, Ben (2009). *Au nom de l'Islam: Enquête sur une religion instrumentalisée*. Ivry sur Seine, Ed. de l'Atelier.
- SANJINÉS C., Javier (2008). "Nación cívica/Nación étnica. Interculturalidad e imaginarios en conflicto". (p. 255-281), *In: Subjetividades colectivas y globalización: Fronteras, diásporas y naciones*. XVIII^{ème} Conférence de l'Académie de la Latinité, 23-25 septembre 2008, Mérida, México. Rio de Janeiro, Educam, p. 255-80.

- SÈVE, Lucien (2005). “De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin?”. In: SÈVE, Lucien *et al.* *Emergence, complexité et dialectique*. Paris, Odile Jacob.
- SICHÈRE, Bernard (2008). “L’Occident chrétien, Europe chrétienne”. *L’Etre et le Divin*. In: Paris, Gallimard.
- TAHAL, Assad (2007). *On Suicide Bombing*. New York, Columbia University Press.
- TODD, Emmanuel (2008). “Le vide est religieux”. In: *Après la démocratie*. Paris, Gallimard, p. 21-41.
- WATSON, Richard (2008). *The Rise of the British Jihad*. Londres, Granta, n. 103.
- ŽIŽEK, Slavov (2006). “An Introduction” et “The Traps of Ontological Difference”. In: *The Parallax View*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- (2008). “Le devenir contre l’histoire”. *Organes sans corps: Deleuze et conséquences*. Paris, Amsterdam, p. 22-9.

L'Apparition du phénomène de l'anti-arabisme

Cesario Melantonio Neto

Les évènements du 11 Septembre 2001 se sont produits exactement pendant l'année du dialogue entre les cultures. Cette date du 11 Septembre 2001 n'a pas seulement laissé des traces dans la politique, mais aussi dans les mentalités et dans la conscience publique.

L'attitude envers les autres cultures s'est modifiée un peu partout dans le monde. La question qui se posait était la suivante: "Quel hôte seriez-vous prêt à accepter chez vous ou quel voisin accepteriez-vous?"

Une enquête représentative à l'époque laissait apparaître un nouveau racisme au quotidien: 17% des gens interrogés n'accepteraient pas de juifs; 26% pas d'africains et 43% pas d'arabes. L'anti-arabisme fait ainsi son apparition comme un phénomène tout à fait nouveau.

Pour comprendre la dimension dramatique de ces chiffres, il n'est pas inutile de les confronter à la Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle. Cette Déclaration, qui est "attachée à la pleine réalisation des droits de l'homme et des libertés fondamentales", "réaffirme" que la culture doit être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social et qu'elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les façons de vivre ensemble, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances.

Tout en "aspirant" à une plus grande solidarité fondée sur la reconnaissance de la diversité culturelle, sur la prise de conscience de l'unité du genre humain et sur le développement des échanges interculturels, la Déclaration affirme "que le respect de la diversité des cultures, la tolérance, le dialogue et la coopération, dans un climat de confiance et de compréhension réciproques, sont un des meilleurs gages de la paix et de la sécurité internationales".

Comment un tel écart entre les normes de cette Déclaration, que tout homme raisonnable signerait, et le racisme factuel est-il possible? Pourquoi dans la vie quotidienne la perception du pluralisme culturel au sens défini par cette Déclaration n'apparaît-il pas comme évident? En effet, la Déclaration affirme que "indissociable d'un cadre démocratique, le pluralisme culturel est propice aux échanges culturels et à l'épanouissement des capacités créatrices qui nourrissent la vie publique".

La défense de la diversité culturelle n'est-elle pas un impératif éthique inséparable du respect de la dignité de la personne humaine?

Je ne peux répondre que partiellement à ces questions. Il me semble que trois problèmes importants doivent être distingués dans l'apparition du phénomène de l'anti-arabisme. Ces problèmes représentent des obstacles au dialogue transculturel.

Néanmoins, pour les résoudre, il faut mener au préalable une critique de l'expression "monde occidental".

Le premier problème est inhérent au concept de culture qui lui est associé. D'un côté, nous assistons aujourd'hui, dans toutes les cultures, à des processus de dissolution, de fragmentation et de formation de nouvelles identités culturelles. On observe dans les faits une dissolution des frontières entre, d'une part, des cultures auparavant stables et, d'autre part, un mélange d'éléments provenant de différentes cultures et qui constituent des formes de vie nouvelles et instables. Parmi les raisons qui expliquent ce changement, on peut mentionner le colonialisme et la décolonisation, les guerres, la faim, le besoin de fuir des situations dramatiques, les expulsions, les migrations économiques croissantes, la flexibilisation des marchés et l'intégration des marchés régionaux au commerce mondial, de même que des nouvelles structures visant à organiser l'économie, la politique et le droit à échelle transnationale. On peut encore citer une autre raison essentielle, celle-ci à connotation positive: de plus en plus nombreux

sont les hommes qui revendiquent leurs droits et cherchent à mener une vie autonome, autrement dit conforme à des principes qu'ils définissent eux-mêmes. L'individualité et la subjectivité marquent de leur empreinte la diversité culturelle.

D'un autre côté, des conceptions essentialistes et anachroniques de la culture jouent un rôle central dans les conflits politiques et dans l'apparition du phénomène de l'anti-arabisme. Les acteurs politiques agissent alors au nom de leur "mission historique" et du droit présumé à la globalisation de leur culture, mais pas à la globalisation de la culture "des autres". Comme moyen, on utilise alors l'exclusion idéologique et la destruction économique ou militaire des autres cultures. La globalisation de ce rapport au monde renvoie toutes les autres manières de vivre dans des frontières toujours plus étroites; elle "ghettoïse". Cette mentalité se comprend comme représentative de la seule culture juste; elle inclut l'idée d'occupation de même que celle d'exclusion de l'étranger.

Or les cultures ne sont pas des entités homogènes et définies une fois pour toutes dans des limites stables. Elles ne l'ont jamais été. Les limites ne sont pas données, ni par la nation, ni par l'ethnie, ni par la religion, ni encore par la tradition. Les différences culturelles, dont on peut parler de façon sensée, apparaissent dans la dynamique et la complexité de réseaux humains flexibles. Des cultures qui se développent ainsi et qui se transforment sont "des programmes", dans lesquels on espère pouvoir penser et selon lesquels on espère pouvoir agir.

Alors que l'idée d'interculturalité conduit à la fiction d'un dialogue entre de grandes et stables cultures, le concept de la transculturalité porte sur l'individualisation et la pluralisation des cultures dans la modernité. Il suppose que dans la biographie des individus, comme dans le développement des groupes sociaux, des éléments issus de cultures différentes se brassent et s'assemblent, donnant lieu à des convictions et à des modes de vie plus ou moins stables.

Le second problème sur lequel je souhaite attirer l'attention, dans le cadre de cette discussion, consiste à remettre en question les concepts qu'on peut qualifier de génériques. En effet, des concepts tels que "Nord", "Sud", "monde arabe" ou "monde occidental" apparaissent comme étant excessivement globaux.

Dans le "monde arabe" comme dans le "monde occidental", on attribue à ces concepts des significations tantôt critiques et souvent fort différentes. L'autre monde est chaque fois caractérisé comme un monde diabolique. La langue telle qu'elle est utilisée est l'expression d'un refus. On refuse de voir qu'aucun de ces deux "mondes" n'est homogène, mais complexe et structurellement contradictoire. Dans le Nord prétendument riche on trouve de la pauvreté "en masse", dans le Sud prétendument pauvre on est confronté à une richesse quelquefois extrême.

On devrait donc éviter de conduire le débat des cultures en se taisant sur les questions de domination et de soumission, qu'elles soient sociales, économiques ou po-

litiques. Il est faux de séparer les cultures pour ensuite les amener à dialoguer. Quel sens attribuer, au Nord comme au Sud, à une démocratie qui ne précéderait pas l'économie, mais se limiterait à l'accompagner comme une ombre?

Celui qui est prêt à parler d'économie n'oubliera pas qu'il y a eu une histoire de l'impérialisme et de la puissance coloniale dans le monde arabe et que cette puissance, loin d'appartenir uniquement au passé, perdure, entre autres, dans les humiliations infligées au monde arabe dans les relations extérieures et sur le plan intérieur, ainsi que dans le refus d'accorder une patrie aux palestiniens.

Posons-nous la question de l'identité du "monde occidental". L'identité européenne et nord-américaine a toujours été problématique et pas seulement l'identité arabe. Dans la mesure où cette identité repose sur le pouvoir de la violence, elle ne peut être une identité du genre "être à soi-même". Elle est, au contraire, une identité qui se définit à partir de l'opposition non comprise à un "étranger" qui, lui-même, n'est pas compris. Il s'agit d'un vivre-en-opposition-à-l'autre. Une des grandes illusions du "monde occidental" a été — et est encore — celle de la vérité que l'on "détient" et que l'on "apporte" à ceux qui ne l'ont pas et cela même par la force s'il le faut.

Mais souvenons-nous aussi de l'autre "monde occidental", à savoir d'une vérité simple, qui caractérise la modernité européenne et qu'il faut défendre: personne ne

détient “la” vérité sur le monde, et il n’y a aucun représentant d’une seule vérité. C’est pourquoi la démocratie et l’activité individuelle présupposent la faculté de produire un jugement émancipé, témoignant d’un sens de la responsabilité à l’égard de soi-même comme d’autrui. A la base d’une forme élargie de démocratie, on trouve le sujet capable de juger — telle est en effet la perspective et la mission des politiques sociale, éducative et juridique.

Je tiens les principes du sens commun formulés par Kant pour le meilleur fondement permettant de penser l’altérité d’autrui. Ces principes consistent dans la réunion de: (1) penser par soi-même; (2) penser en se mettant à la place de tout autre être humain; (3) penser toujours en accord avec soi-même. La première est la maxime de la pensée sans préjugé, la deuxième celle de la pensée ouverte, la troisième celle de la pensée conséquente. Kant oppose explicitement l’égoïsme au pluralisme, et cela signifie “se concevoir et se conduire comme un simple citoyen du monde”.

Certes, le pluralisme engendre un certain relativisme. Pluralisme et relativisme ne sont pas des conditions qu’il faut supprimer, mais des conditions sous lesquelles une culture universelle de justice et de citoyenneté du monde peut être possible. Le relativisme se relativise lui-même. Le besoin de droits fondamentaux et de droits de l’homme, qui sont généralement considérés comme universels à l’intérieur des sociétés, le prouve. Les prétentions juridi-

ques fondamentales sont, il est vrai, ramenées au niveau de standards culturels régionaux. Cependant, elles forment structurellement un élément essentiel de la moyenne des convictions morales à l'intérieur des sociétés pluralistes et entre elles. Autrement dit: les relations entre les individus peuvent être réglées de telle sorte que le *dissensus* soit compatible avec les mêmes prétentions à la liberté et aux droits pour tous. Dans ce contexte, il n'est pas possible de renoncer à un principe fortement contesté par les fondamentalistes. De quel principe s'agit-il? La démocratie moderne réclame des principes de justice, d'égalité et d'universalité du droit qui soient formels et neutres vis-à-vis des interprétations particulières et idéologiques du monde. Chaque prétention à l'universalité est le résultat d'une définition généralement liée au pouvoir. Les universalismes clos tendent à admettre une seule conception du droit "universel"; les universalismes ouverts permettent, au contraire, la liberté de l'altérité. L'universalisme clos appartient aux empires, son intérêt consiste dans l'exclusion de l'hétérogène, de l'étranger; l'universalisme ouvert appartient aux Républiques fédérales, son intérêt se manifeste dans l'inclusion de la différence. Les principes de l'universalisme ouvert possèdent leur validité en tant que droit juste. C'est au nom de la raison que la société civile démocratique se fonde tant sur un État de droit que sur un État social.

Le droit, soumis à l'idée de justice, s'élève toujours comme un ordre s'imposant aux vérités concurrentes. Il

naît de la reconnaissance de l'altérité de l'autre. Il est expression d'une liberté qui se limite elle-même par la justice, pour que tous puissent vivre et être libres. Aucun doute: le terroriste ne se trouve pas dans son droit; mais celui qui recourt à la violence militaire plutôt qu'aux instruments du droit et qui affaiblit, par des lois sécuritaires injustes, les droits civils à l'intérieur de la société, en devient le complice. Il ne représente plus ce qu'il prétend défendre comme "civilisation". Dans la dialectique souterraine de la violence, il n'est rien d'autre que le reflet de "l'autre". En faisant de l'autre un ennemi, il devient son propre ennemi. Chaque image hostile, chaque schéma ami-ennemi qui donne une image inférieure de l'autre pour permettre au "soi" d'apparaître sous un éclairage plus positif, contient une apothéose de la violence.

Ce sont les droits de l'homme qui nous donnent la réponse décisive à la question de savoir dans quelle mesure et de quelle manière la liberté, l'égalité, la pluralité et la solidarité peuvent être harmonisées. Dans une perspective de solidarité, il est évident que le droit des droits de l'homme contient quelque chose de plus qu'une simple jurisprudence formelle. Ici, les avis divergent. Le néo-libéralisme propage une société sans solidarité; celui qui plaide pour un État de droit s'est, quant à lui, décidé en faveur du principe de solidarité; celui qui plaide pour un État social revendique qu'il y ait non seulement une universalisation des droits en faveur de la liberté politique, voire des droits civiques, mais encore une universalisa-

tion des droits économiques et sociaux car ce sont ces droits-là qui obligent les sociétés riches et développées à se montrer solidaires à l'égard des sociétés pauvres.

Je viens d'évoquer certains principes constitutifs du "monde occidental" dans le cadre de l'apparition du phénomène de l'anti-arabisme. En ce qui concerne le monde arabe, il y a tendance actuellement à identifier l'ensemble du "monde occidental" avec l'agression perpétrée par quelques États occidentaux contre l'Irak. Des deux côtés, dans le monde occidental comme dans le monde arabe, on constate un aveuglement face aux différences réelles qui traversent ce que l'on imagine à tort d'être des cultures sans contradictions internes. En Occident, cet aveuglement conduit à un manque de compréhension largement répandu de ce qu'on appelle le "monde arabe". D'où un enchaînement logique pervers: le monde arabe est associé au monde de l'Islam; le monde islamique est associé à l'intégrisme; et l'intégrisme menace le monde occidental par la terreur.

En ce qui concerne ce troisième problème, une auto-critique est rendue nécessaire. La philosophie européenne est transculturelle depuis le Moyen Âge: la pensée philosophique arabe est inscrite en elle. La philosophie en Europe doit aussi beaucoup à la perspective encyclopédique de la culture islamique et judéo-arabe du X^{ème} au XIII^{ème} siècle.

L'opinion publique occidentale a manifestement la manie de chercher à comprendre le monde arabe par le

biais de la religion. Une difficulté majeure du discours politico-idéologique actuel est représentée par le fait que les événements politiques, culturels et historiques qui se produisent dans le monde arabe sont presque toujours interprétés sous la perspective du religieux. En réalité, l'image du "monde arabe" qui imprègne l'opinion publique aujourd'hui est fautive. Elle correspond à ce que des intellectuels arabes ont appelé "l'islamisation de l'islam". On peut déceler en quelque sorte une complicité entre les idéologues occidentaux et islamiques, si des deux côtés les événements culturels et historiques dans le monde arabe sont quasi instinctivement expliqués par la religion. De plus, cette "islamisation" ne concerne pas uniquement les phénomènes et les développements non-religieux: on soustrait aussi à la conscience publique les relations étroites qui ont existé entre les moments chrétiens, juifs et musulmans de ces cultures qui se recourent. En Occident, l'une des raisons de cet "oubli" tient à l'intérêt que portent les idéologues politiques aux interprétations simples et monolithiques, grâce auxquelles on peut critiquer le fondamentalisme islamique. On se défait ainsi de la responsabilité consistant à s'interroger sur les causes sociales et politiques de l'intégrisme.

Il y a des villes de taille moyenne en Europe, entre 400 et 500 milles habitants par exemple, avec à peu près dix pour cent de musulmans et une trentaine de mosquées. On y vit paisiblement ensemble, du moins jusqu'à maintenant. L'un des fondements de ce vivre-ensemble

est représenté par le système d'éducation, qui ne prévoit pas d'enseignement de la religion.

Les écoles enseignent, en les comparant, toutes les grandes religions, et à l'université ce n'est pas la théologie qui est dispensée, mais la science des religions. On apprend ainsi que le monde arabe n'est pas un monde étranger, entre autres. Son histoire forme un tout avec celle de l'Europe. L'islam est un élément qui fait partie de notre propre monde et a déterminé la modernité européenne de la même manière que les traditions juives et chrétiennes.

Ma conclusion est la suivante: il est faux de séparer les cultures pour ensuite les amener à dialoguer. Si nous pensons en tant que citoyens du monde, si nous éduquons les individus à cette citoyenneté et plaçons les droits de l'homme au centre de l'éducation et de l'enseignement, alors la caricature de "l'arabe" disparaîtra de l'opinion publique. Le "monde occidental" appartient au "monde arabe"; le "monde arabe" appartient au "monde occidental". Chacun et chacune d'entre nous appartient respectivement à l'autre. Si nous comprenons cela, nous avons alors compris la transculturalité fondamentale de notre vie.

Le paradoxe de la postlaïcité

Michel Wieviorka

Trois remarques vont nous servir d'introduction.

La première a trait au petit "post" qui définit pour moitié l'expression qui mobilise notre réflexion ici. Quand on ne sait pas comment qualifier une phase de l'histoire, une situation sociologique, un modèle de société, un type de relation géopolitique, etc., la tentation est grande de recourir au préfixe "post". Celui-ci présente l'avantage de situer dans le temps la période, la situation, etc., il désigne ce qui vient après, et qui n'est pas suffisamment différent, ou distant de la catégorie antérieure pour qu'il faille véritablement inventer ou utiliser un tout autre terme. La postmodernité dont ont parlé de nombreux penseurs des années quatre-vingt, à commencer par Jean-François Lyotard, la société postindustrielle d'Alain Touraine, ou de Daniel

Bell, la société postnationale chère à Jürgen Habermas, la société postraciale évoquée par Barack Obama, le postcolonialisme, par exemple, doivent encore beaucoup à la modernité, à la société industrielle, etc., sinon dans leur fonctionnement réel, concret, du moins dans les concepts qui permettent de les penser.

Deuxième remarque introductive: nous sommes dans une période historique où nous forgeons de nombreux néologismes en “post” — mais aussi, d’ailleurs, en “néo”, en “trans”, en “méta”, etc. —, alors qu’il faudrait peut-être construire des catégories plus fermes, débarrassées du poids de celles de la période antérieure. Il y a dans l’histoire des sociétés des moments où ce passage s’effectue plutôt nettement. J’ai ainsi été frappé, en consultant un dictionnaire analogique, de constater que dans les années 1880-1900, en France, un certain nombre de mots nouveaux, ou redécouverts, venaient assez soudainement permettre de penser les problèmes du moment: antisémitisme, forgé vers 1860, et popularisé en 1879 en Allemagne par Wilhelm Marr pour être presque immédiatement adopté en France, régionalisme, intellectuel, par exemple. Et laïcité, justement, qui prend son sens actuel à cette époque. Peut-être le moment est-il venu d’être plus sûrs de nous, et de penser en nous projetant vers le futur, et pas seulement en nous référant aux univers concrets et intellectuels d’où nous sortons.

Troisième remarque introductive, enfin: parler de “postlaïcité”, c’est utiliser une expression qui peut tout aussi bien être un concept philosophique, politique ou so-

ciologique abstrait, un modèle de fonctionnement théorique susceptible de régir les rapports entre le religieux et le politique, qu'une catégorie purement descriptive, historique si l'on préfère, rendant compte de l'état réel de ces rapports dans le monde, ou dans une société donnée. Il me semble préférable de nous situer dans la première de ces perspectives, et de faire de la "postlaïcité" un outil analytique, plutôt que de s'en servir pour des descriptions empiriques, concrètes.

1. LA LAÏCITÉ

Le mot "laïcité" est bien français, et il n'a pas d'équivalent dans d'autres langues, sauf à être repris par elles — c'est le cas avec la langue turque, et ce n'est évidemment pas un hasard.¹ L'idée trouve ses origines les plus nettes dans la Révolution de 1789, elle s'est précisée au fil d'affrontements qui ont opposé les "deux France", la gauche républicaine et laïque, et la droite confessionnaliste. Elle a été institutionnalisée avec la loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Églises et de l'État. La laïcité à la française est le fruit de processus qui font que l'on peut parler de laïcisation, et qui ont longtemps

1 Les spécialistes notent l'apparition récente en anglais du mot "laicity" et en espagnol de "laicidad". Cf. Micheline Millot, "Neutralité politique et libertés de religion dans les sociétés plurielles: le cas canadien", in Jean Baubérot, Michel Wieviorka (sous la dir. de), *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, La Tour d'Aygues, Les éditions de l'Aube, 2005, p. 286.

été caractérisés eux-mêmes par deux types de tensions. Le premier, le plus ancien, opère entre la tendance de l'Etat à renforcer son contrôle sur la religion, ce qui veut d'abord dire à faire échapper l'Église catholique de France au pouvoir de Rome, et celle, au contraire, à se désengager des affaires religieuses. Le second type de tensions confronte les anticléricaux et les partisans d'une lutte voltairienne visant à "écraser l'infâme", et à liquider la religion, à ceux d'une séparation assurant la liberté religieuse et l'égalité politique.

La laïcité, ainsi présentée, n'est pas une affaire uniquement française. Le refus de voir la religion dominer l'Etat et la vie publique, et en même temps le principe de la liberté de conscience, de la non-discrimination des individus pour des raisons religieuses se rencontrent dans toutes les sociétés démocratiques, comme en témoignent les actes d'un colloque que j'ai dirigé en 2004 avec Jean Baubérot.² Les tensions que je viens d'évoquer se sont révélées fortes ailleurs qu'en France, par exemple en Amérique latine. Et si nous parlons désormais de "postlaïcité", ce n'est pas parce que la laïcité est un concept dépassé ou obsolète, c'est parce que les conditions historiques de son émergence et de sa transformation en réalité politique sont si considérablement éloignées de nos problèmes et de nos débats actuels qu'il faut s'employer à la repenser. Les uns la qualifieront de manière inédite, tels le

2 Jean Baubérot, Michel Wieviorka, *op. cit.*

pape Benoît XVI ou le président français Nicolas Sarkozy parlant de “laïcité positive”, les autres de postlaïcité: toujours est-il que les défis d’aujourd’hui ne sont plus ceux des grandes sociétés chrétiennes des siècles passés.

La laïcité, en effet, est née comme concept du combat contre la domination de l’Église catholique sur l’État, et sur la vie publique, en particulier dans le domaine de l’éducation. Dans la France du XIX^{ème} siècle, elle vise à mettre fin à ce contrôle, en contrepartie, en réalité, sauf pour les plus radicaux des anticléricaux, d’une acceptation de la présence sociale et morale des Églises. Mais nous n’en sommes plus là.

Nous n’en sommes plus là, d’abord, parce que Dieu a changé, que la place du religieux, du croire disent les sociologues, n’est plus la même, et que les enjeux sociaux et politiques associés à la laïcité se sont considérablement transformés.

C’est la montée en puissance de l’islam, notamment dans quelques grandes démocraties, qui a le plus significativement modifié la donne. En France, par exemple, l’islam est devenu la deuxième religion du pays — on parle, sans trop entrer dans la discussion sur ce qu’est l’identité musulmane, et sans trop réfléchir sur la façon dont ce chiffre est mis en avant, de 5 ou 6 millions de personnes, soit 8% ou 9% de la population. En même temps, le catholicisme est en profond recul: crise des vocations, églises désertées. Il devient d’un côté une conviction s’éloignant de l’institution, mais encore susceptible de

mobiliser largement les croyants sur un mode charismatique — quand le pape Jean-Paul II est venu en France, il a drainé des foules considérables —, et d'un autre côté, un fait de culture — les Français continuent à se tourner vers l'église pour quelques circonstances bien particulières, baptêmes, mariages, enterrements par exemple. La question n'est donc plus celle de la domination de cette religion sur l'État et sur la société, c'est même plutôt le contraire qui s'observe, au point que l'on entend des intellectuels catholiques ou des représentants de l'Église catholique se plaindre: on se permet à son égard, disent-ils, ce qui ne serait jamais accepté pour l'islam ou le judaïsme — mépris, propos déplacés, "accusation" dit par exemple René Rémond.³ La question est par contre celle de la place à accorder à l'islam. Il s'agit donc depuis une vingtaine d'années non plus de mettre fin à une situation de contrôle et de domination, mais au contraire de permettre l'intégration de populations définies par leur appartenance à une religion nouvelle ou très minoritaire.

L'islam n'est pas seul en cause, et à l'échelle de la planète, un phénomène considérable à prendre en considération est l'essor, partout dans le monde, d'Églises protestantes évangélistes, pentecôtistes, etc. L'islam quand il s'étend, mais aussi ces formes de religiosité, et d'autres, bouddhisme par exemple, se développent dans des milieux souvent populaires, et même fréquemment pau-

3 René Rémond, *Le christianisme en accusation. Entretiens avec Marc Lebourcier*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

vres et démunis. Les religions ont aussi pour caractéristique de se déployer sur des terres qui ne sont pas celles où elles sont nées, sans rapport, par conséquent, avec le contexte historique, social et culturel qui les a vues émerger initialement, elles se globalisent. Et partout, le caractère unique du fait religieux, le monopole ou le quasi monopole d'une religion sur un vaste territoire, un pays notamment, laisse la place à la pluralité des religions, chrétiennes, musulmane, juive, bouddhiste et autres. Ajoutons que le syncrétisme, qui mêle de mille et une manière deux ou plusieurs religions est une réalité massive dans le monde, y compris au sein de pays où initialement, il y a encore quelques dizaines d'années à peine, les religions semblaient se déployer de façon pure, sans les altérations ou les mélanges qui s'observent souvent aujourd'hui. L'idéal laïc, dans ces conditions, appelle de forts renouvellements.

2. LE NOUVEL ESPOIR

A partir du moment où s'affichent de nouveaux croire, parce que les migrations les apportent avec elles, parce que la puissance et la rapidité de la communication moderne autorise leur diffusion planétaire, et qu'elles séduisent certaines parties de la population, les démocraties sont confrontées non plus à la nécessité de s'émanciper d'une religion dominante, comme lors des grands débats pour imposer la laïcité en France, mais à celle de faire vivre ensemble plusieurs religions, toutes minoritaires. Le

fait religieux étant fragmenté, et, de surcroît, peu ou faiblement institutionnalisé, le vivre ensemble n'est possible que si chaque religion accepte, à travers ceux qui la vivent et, mieux encore, à travers ses éventuels représentants, que des valeurs universelles d'une autre nature, sinon supérieures à leur propre message, régisse la vie de la Cité. Il n'est en effet possible d'assurer la coexistence des différences religieuses que si chacune respecte les autres, toutes les autres, que si aucune n'exige pour elle, et pour ses croyants, une sorte de monopole, une supériorité qui mettrait les autres en position d'infériorité théorique et pratique. Et en même temps, la nouvelle laïcité, que certains appelleront la postlaïcité, implique le respect des religions, dans leur diversité ou leur pluralité — ce qu'un arrêt du Conseil d'Etat, en France, a reconnu explicitement dès 1992: "l'enseignement est laïque, dit cet arrêt, non parce qu'il interdit l'expression des différentes fois, mais parce qu'il les tolère toutes". "C'est ce que l'on appelle la postlaïcité", précise Jean Dubernard lors d'une réunion de la Commission des Affaires culturelles familiales et sociales de l'Assemblée Nationale quand il cite cet arrêt.⁴ Autrement dit, le défi principal, aujourd'hui, pour les démocraties, est d'imposer à chaque religion d'accepter un certain relativisme, pour elle-même comme pour les autres.

4 Assemblée Nationale, Mission d'information sur la question des signes religieux à l'école, Commission des affaires culturelles, familiales et sociales, compte rendu, n. 41 bis, 22 mai 2003.

Cette acceptation d'un certain relativisme peut impliquer la sécularisation, qui est d'une autre nature que la laïcisation. La sécularisation, en effet, dé-absolutise le croire, elle le relativise. Elle n'interdit pas la foi, elle permet aux individus, simplement, de ne pas être totalement soumis au pouvoir des clercs, comme le montre de façon magnifique Farhad Khosrokhavar à propos des jeunes croyants de la ville sainte d'Homs, en Iran.⁵ A partir du moment où l'on vit dans son siècle, où l'on participe à la modernité, où l'on consomme, où l'on travaille, où l'on a des loisirs qui peuvent être ceux de non-croyants, ou de membres d'autres religieux, la foi proprement dite n'est pas en jeu, mais elle est relativisée, elle n'envahit pas l'existence toute entière, elle laisse ouverte la possibilité de participer aussi des valeurs universelles. Ceci peut être dit dans un autre vocabulaire: le débat contemporain sur la laïcité ou la postlaïcité est indissociable d'autres débats, qui l'englobent ou le recourent, sur la diversité, et la capacité de vivre ensemble avec des différences, sur la nécessité, ou non, de reconnaître l'existence d'identités particulières ou de développer des droits culturels, au sens large.

Mais tout ceci peut s'avérer difficile, tout au moins pour certaines religions, et au sein de la plupart d'entre elles, au point de conduire à des phénomènes allant en sens inverse, ou en tous cas d'y contribuer fortement.

5 Cf. Farhad Khosrokhavar, *Avoir vingt ans au pays des Ayatollahs*, Paris, Robert Laffont, 2009.

Le problème de la laïcité, dans un tel contexte, est qu'elle demande aux croyants de s'émanciper partiellement de leurs croyances — ce que tous ne sont pas disposés à accepter, surtout si ceux qui le leur demandent ne leur apportent pas les moyens d'une réelle participation à la vie de la Cité.

Considérons, là encore, l'expérience française. C'est au milieu des années quatre-vingt que la France a pris conscience, notamment avec l'ouvrage décisif de Gilles Képél sur "Les banlieues de l'islam", de l'implantation massive de l'islam sur son territoire national. Sans que l'on puisse expliquer le fait religieux par les situations sociales, il faut bien voir que les musulmans de France sont d'abord des migrants et leurs enfants, particulièrement mal traités socialement, confinés dans des banlieues populaires devenant souvent des ghettos, victimes d'un racisme qui vise au départ à mieux les exploiter, mais, mutation et crise industrielle aidant, qui aussi veut les exclure en leur imputant des caractéristiques culturelles à la fois inadaptées aux valeurs dominantes de la nation, et indélébiles. A force de dire à ces populations qu'elles sont différentes, et qu'elles ne peuvent pas s'intégrer, le discours et la pratique racistes, les discriminations à l'embauche notamment, mais aussi de plus en plus la ségrégation scolaire renforcent les identifications à ce qui peut donner sens à l'existence, et en l'occurrence à l'islam. S'ajoute au racisme, sur un tout autre plan bien sûr, les injonctions à l'intégration républicaine que lancent des intellectuels et

des acteurs politiques en direction de ces mêmes populations, sans leur offrir les ressources qui permettraient cette intégration: les conditions d'un échec politique et social sont souvent réunies pour rendre la laïcité un vain mot. A quoi sert de s'intégrer, de s'inscrire dans les catégories de l'universel, si elles vous sont en réalité interdites, plus ou moins fermées?

Cette expérience, contrairement aux thèses de Samuel Huntington sur le choc des civilisations entre l'islam et l'Occident, nous indique que c'est non pas entre deux blocs, mais au sein des sociétés occidentales ou qui s'occidentalisent, là où se développe l'islam (ou d'autres religions), au sein de la modernité occidentale, ou en contact avec elle, que peuvent se former les plus grandes frustrations, et se jouer les difficultés, voire l'échec de la laïcité.

3. LE PARADOXE DE LA POSTLAÏCITÉ

Car que se passe-t-il lorsque des croyants, ou des groupes se réclamant de la foi, se vivent comme exclus de la modernité qui leur promettait de les inclure, se raidissent, et, dès lors, en se radicalisant, rejettent toute nuance, tout compromis, toute relativisation de leur foi et de ce qu'elle implique à leurs yeux? En fait, deux logiques principales s'observent.

La première, la plus spectaculaire, est celle de la rupture violente. Le sentiment (et éventuellement la réalité) du rejet, qui peut donc être social, politique, raciste, culturel, et pas seulement religieux, suscite une radicalisation qui

aboutit à des conduites de destruction et d'autodestruction dont les formes les plus spectaculaires sont le terrorisme "global", illustré avant tout par Al Qaeda — on me permettra ici de renvoyer pour plus de précision à mon travail sur ce phénomène.⁶ L'acteur, ici, se retourne contre l'univers qui l'exclut, où dont il se sent exclu, en même temps qu'il en sort entièrement par la mort, l'attentat-suicide. Il produit un discours religieux qui ne résulte pas d'une éducation religieuse — les spécialistes, tels Marc Sageman, montrent fort bien que l'islam revendiqué est plutôt ignorant, qu'il manque d'épaisseur dans la connaissance des textes sacrés. Et cet islam combattant est au plus loin de pouvoir accepter la moindre relativité, et donc de s'inscrire dans une quelconque laïcité.

La seconde logique, moins visible, est celle du retrait. Les acteurs, ici, sortent de la société, s'isolent dans des communautés dont le néo-salafisme est une des figures les plus connues. Le caractère absolu de la religion, ici, veut dire également que la laïcité n'est en aucune façon à l'horizon des acteurs, qui se referment sur eux-mêmes pour mieux vivre leur foi, en dehors de la société et du jeu démocratique, mais pas contre elle. Cette logique, comme la précédente, peut être le fruit d'un échec de la laïcité, et la France nous en donne un exemple avec ses débats sur le "foulard", puis la "burka". En

6 Dans mon livre *Neuf leçons de sociologie*, Paris, Robert Laffont, 2008.

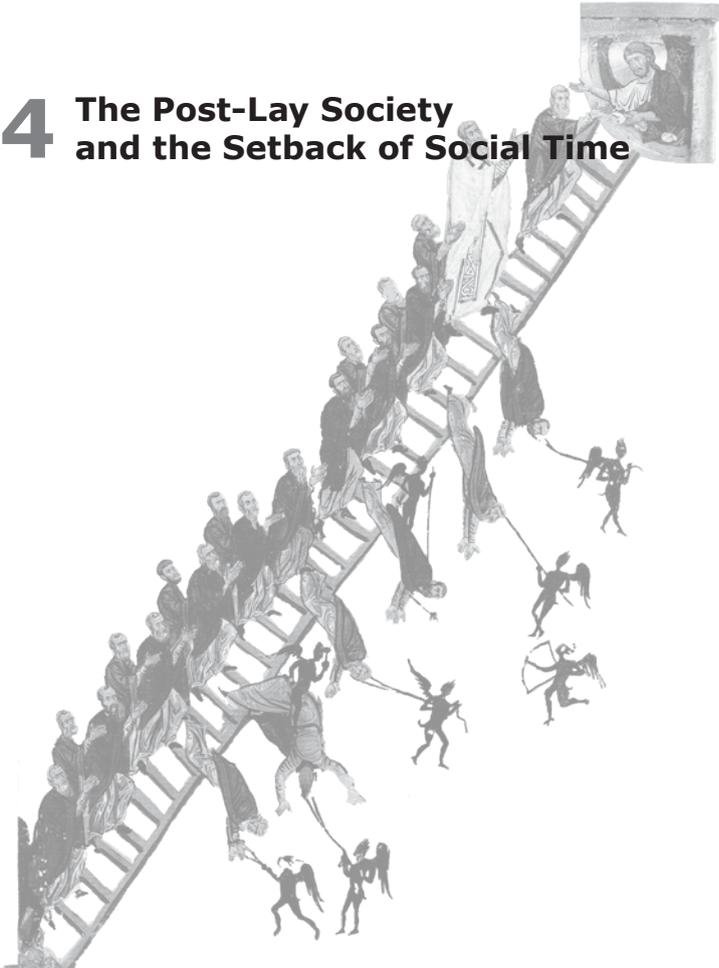
2004, après qu'une commission mise en place par le président de la République (la commission Stasi) ait proposé de mettre fin au port des signes religieux ostensibles à l'école, et que cette proposition soit devenue une loi, le foulard a été banni de cet espace. Une grande majorité de jeunes filles qui auraient voulu le porter ont accepté de se plier à la loi, quelques-unes non. Celles-ci ont parfois décidé d'émigrer, par exemple vers le Québec, et dans ce contexte, on a vu apparaître la "burka", qui masque tout le visage, et qui relève, d'après les maigres connaissances sérieuses disponibles, d'une logique de retrait, et non pas d'une logique de rupture violente. La laïcité n'a pas permis de tolérer le "foulard" à l'école, ce fut un succès pour l'essentiel, mais aussi un échec pour une petite partie de la population, qui a préféré quitter le pays, ou se retirer dans des communautés repliées sur elles-mêmes.

En contrepoint de la montée en puissance de ces logiques de radicalisation et de fermeture d'identités religieuses (et autres) particulières, les valeurs universelles du droit et de la raison sont également soumises à tension. Le caractère relatif des croyances étant partie prenante de la nouvelle laïcité a en effet pour contrepartie une relativisation, si l'on ose dire, des valeurs universelles, aux tenants desquels il est demandé de faire preuve d'une grande tolérance, d'accepter de reconnaître la légitimité des religions, et donc de ne pas combattre frontalement et sans concessions leur message. Ce qui revient à dés-universaliser et donc délégitimer les combats contre

l'«opium du peuple», pour les réduire à des engagements eux aussi particuliers, ce qui peut être source d'autres formes de radicalisation: l'universel abstrait risque alors de devenir un discours incantatoire, et une pratique purement répressive, comme on l'observe par exemple dans les secteurs kémalistes les plus durs de Turquie.

Peut-être faudrait-il étendre ce type d'analyse au cas des sectes: toujours est-il que le problème est que la post-laïcité, si on choisit d'appeler ainsi le modèle qui devrait permettre une séparation harmonieuse du religieux et du politique dans la situation actuelle, produit aussi, sociologiquement, son contraire, et de tous côtés, aussi bien au sein de certaines religions, ou en leur nom, que parmi les tenants de la raison et du droit. Il y a là un paradoxe, ou un défi pour la démocratie, qui doit à tout prix, si elle veut éviter ces dérives, inventer les formes de médiation et de reconnaissance qui évitent ou minimisent la mise à l'écart d'individus et de groupes tentés par l'absolu. Que ces difficultés de médiation et de reconnaissance ne soient pas seulement religieuses, qu'elles soient aussi sociales, culturelles, et appellent des efforts considérables de lutte contre le racisme et les discriminations est une réalité qui s'impose et qui complique évidemment l'hypothèse d'un dépassement par le haut de la laïcité, et la recherche de solutions permettant d'envisager une postlaïcité réellement et pleinement satisfaisante.

4 The Post-Lay Society and the Setback of Social Time



La politique dans une société post-héroïque

Daniel Innerarity

La première règle pour comprendre une société conseille d'examiner si la rhétorique coïncide avec la réalité. Nous sommes certainement au milieu du feu croisé d'affirmations héroïques, d'appels à l'ordre, d'offres de sécurité, de dramatisation de la situation, de crispation, de lamentations face à la décadence. Nous sommes même peut-être confrontés aux axes du mal, dont les dénonciateurs acquièrent automatiquement la responsabilité du bien. Le discours politique ne manque pas de héros, de victimes, martyrs et coupables, et le champ de bataille s'organise avec une accablante simplicité entre les amis et les ennemis ou, dans une version moins guerrière mais tout aussi nette, entre nous et eux. Or la réalité est-elle

conforme à l'apparence? Est-ce que cela signifie que nous sommes dans des temps épiques, que nous pensons et vivons la politique comme une prouesse guerrière?

Pour interpréter de manière adéquate ce panorama, il faut se demander si, de fait, la rhétorique détient la traduction pratique qui serait logique si nous étions devant quelque chose de plus dramatique que la simple rhétorique. Et ce qui est certain, c'est que l'actuel paysage politique n'est pas déterminé par l'état d'exception, mais par un présent moins agité que ce que le plan discursif laisse entendre, un présent peut être médiocre, peut-être décourageant, mais qui en tout cas n'est pas géré par des héros ni décidé par des défaites et des victoires.

Ma thèse est que, malgré ce que semblent suggérer les confrontations mises en scène, la politique est entrée pleinement dans un horizon post-héroïque, dans lequel il y a plus d'accord et moins d'alternative que ce qu'il n'y paraît; tant de limitations pour l'action politique que la figure du héros (sous ses diverses formes: celui qui sait, l'expert, celui qui décide, le leader exclusif, celui qui assume la responsabilité, celui qui unifie ou polarise...) a été ou doit être le plus tôt possible amortie. Il se peut que cela ne plaise pas beaucoup à certains, que cela déconcerte ou provoque l'insécurité pour d'autres. En tout cas, nous ferions bien de nous habituer à ce déclin de l'épique comme recours de légitimation ou de mobilisation. Cette forme d'épique inversée que sont les lamentations a également de moins en moins de sens, tout comme les

diagnostics de crise par lesquels on laisse entendre que la politique sans héroïsme est une circonstance passagère et non, comme je vais essayer de le défendre, un horizon stable, un panorama établi qui exige que nous révisions notre idée de la normalité politique.

La prétendue crise de la politique n'est rien d'autre qu'une crise de l'apothéose moderne des sécurités idéologiques, dont l'antique garantie est maintenant plus contingente que jamais. Je pense que c'est notre rôle de développer de nouvelles dispositions pour penser et mener à bien une autre politique, sans héroïsme, mais plus responsable et démocratique. Peut-être la norme n'est-elle pas la confrontation idéologique dans laquelle se sont formées nos dispositions politiques habituelles et il se peut que l'actuel manque d'épique, la méfiance face à la politique ou les difficultés de gouvernabilité constituent la nouvelle normalité, en-dehors de laquelle n'existe que la nostalgie. Il faut dire adieu aux consensus absolus, aux dissensions définitives, aux oppositions rigides entre les nôtres et les autres. Il nous faut des projets sans prédétermination, qui ne soient pas à l'abri de la critique, ni ne soient incontestables, qui ne fournissent pas de sécurités absolues ni de protections complètes.

Mais alors nous devons modifier en profondeur notre manière de concevoir la politique. Si la théorie classique de la politique se préoccupe de l'ordre, de la stabilité, de l'intégration et de la planification, il est plus nécessaire aujourd'hui de s'intéresser à l'in vraisemblable, aux dif-

férences et aux processus dynamiques. La politique doit apprendre à bien s'entendre avec un futur qui n'est plus objet de divination ni quelque chose de planifiable, mais quelque chose de fondamentalement incertain que, cependant, nous devons anticiper.

1. UN MONDE SANS ÉPIQUE

Nous vivons dans un monde sans épique ou, tout au moins, dans lequel les récits épiques ont perdu toute vraisemblance et capacité de mobilisation. Cela se traduit par le fait que la politique s'est horizontalisée, c'est-à-dire qu'elle s'est située dans l'espace humain, trop humain, sans sublimité, sans verticalité, dans lequel il n'y a rien qui soit absolument à l'abri de la critique, de l'érosion du temps et de la croissante complexité sociale. Toutes les projections métaphysiques de la politique héroïque dans sa forme pure ont perdu leur évidence incontestable. Continuent les hypostases du sujet politique, des projections collectives, un dualisme droite-gauche, une délimitation ami-ennemi, des attentes de participation, des désirs de consensus, une préoccupation pour la sécurité, une aspiration au contrôle, mais sans le prestige qui procède de son manque de réflexivité. Nous pouvons nous identifier d'une manière déterminée ou prétendre ceci ou cela, mais non dans sa forme absolue, comme s'il s'agissait de réalités ou d'aspirations indiscutables.

L'idée d'un "désenchantement" a accompagné le développement de la politique au cours de ces derniers temps.

Depuis que les religions ont cessé d'opérer dans les affaires de légitimation, cela produit des trous dans le système politique, pour lesquels il n'y a aucun substitut plausible. Dans sa forme actuelle, la politique ne peut que décevoir celui qui attend d'elle un savoir assuré, un instrument pour réussir le consensus social et un procédé de contrôle hiérarchique sur la société. Ce que nous avons, c'est plutôt (a) un maigre savoir, non orné par l'autorité de l'expert mais discutable, provisoire et pluriel, (b) du point de vue de la communication et de la confrontation politique, une plus grande conscience du caractère irréfutable du pluralisme politique, qui se présente sous la forme de la dissension organisée et (c) une limitation des possibilités de direction politique sur la société, que l'on peut voir dans la perte de centralité de l'État national. La fin des héros est la fin d'un modèle d'ordre social qui résulte de l'application d'un savoir assuré, orienté vers un consensus social et présidé par un État unificateur.

a) Toute action sur une société complexe doit être consciente, en premier lieu, qu'elle ne part pas d'un savoir assuré, mais d'un savoir fragile, et avec une maigre certitude. Tous les agents sociaux, y compris ceux qui ne veulent pas le reconnaître, sont d'obligés d'agir dans des conditions d'incertitude particulièrement intense. La modernité a placé beaucoup d'espérances dans une construction de l'ordre social fondée sur le savoir, compris comme quelque chose de vérifiable et sûr. Mais cela

n'est plus notre monde. Dans le système politique, la crise postmoderne du savoir universel et la fragmentation des systèmes sociaux devient aujourd'hui particulièrement visible. Il n'est plus possible de justifier les décisions à partir d'un savoir créateur de liens collectifs, expert et sûr, indiscutable. En politique, la reconnaissance de l'expert ou de l'autorité ne peut rester incontestée. Presque tous les observateurs de la politique — en partie du fait de la constitution démocratique du système — se sentent suffisamment compétents pour juger des décisions politiques. N'importe quel argument d'autorité épistémologique est reconduit à son contexte limité et discuté à partir de la logique d'autres systèmes. Les controverses entre la politique, l'économie et le droit, les déséquilibres entre la globalisation et l'écologie, ou les tensions entre compétitivité et cohésion sociale mettent en évidence le fait que tous leurs langages ne sont pas toujours commensurables. Dans ce panorama, le lien classique entre pouvoir et savoir, avec son idée d'*une politique correcte*, ne conduit qu'à des hypertrophies héroïques.

La société actuelle est plurielle quant au savoir dont elle dispose, inévitablement partial, ce qui convertit en illusion l'aspiration de fonder sa cohésion sur un savoir définitif et non polémique. La particularité historique du système démocratique consiste précisément en ce qu'il s'agit d'une forme d'organisation pensée pour deux réponses antagoniques à un ensemble ouvert de questions (Dubiel, 1994, p. 112). Nous ne sommes pas confrontés à

la nécessité de réidéologiser la politique, mais de configurer des projets et des décisions en reconnaissant le fait que nous disposons d'un savoir limité et faillible. Si les idéologies fermées prétendaient être des certitudes absolues, notre défi est d'établir des programmes post-idéologiques qui soient à la fois normatifs et conscients de leur propre contingence. La conviction sans évidence est possible, bien que cela nous oblige logiquement à développer d'autres dispositions. Le pluralisme démocratique exige d'abandonner le savoir positiviste en faveur d'un non-savoir réflexif et de la normalisation du désaccord politique. Ce que nous savons s'accompagne toujours d'une énorme ignorance et, pour cette raison, nous ne pouvons renoncer aux avantages épistémologiques du désaccord institutionnalisé. Le caractère méconnu du futur nous conseille de n'exclure d'emblée aucune perspective. Cela n'a plus de sens de conférer aux aspirations mêmes l'impériorité d'une vérité suprême et de discréditer celles de la concurrence comme étant fausses ou immorales. La confrontation politique se meut plutôt sur le terrain de la vraisemblance, où nous tentons de rendre plausibles les convictions elles-mêmes. Une repolitisation de la politique vise en premier lieu la reconnaissance du caractère constructif des différences politiques.

b) Dans un horizon post-héroïque, la communication et la confrontation politique doivent être dédramatisées, en acceptant que le système politique est une orchestration de consensus et de dissension puisque tous deux font

partie de la normalité démocratique. Il convient de s'habituer à considérer le désaccord comme normal et l'antagonisme, avant tout, comme quelque chose de gestuel ou comme une affaire d'intérêt. L'un des apprentissages les plus nécessaires est de décoder le discours politique, souvent véhément et utilisant un langage de résistance, ainsi élaboré pour produire l'impression de la différence et, en certaines occasions, pour dissimuler la ressemblance. Quand la désaffection politique trouve son origine dans le scandale provoqué par la confrontation, cela révèle un manque de conscience politique. Cela révèle aussi que l'on attendait peut-être d'elle plus que ce qu'elle ne peut offrir. Ce qui devrait nous préoccuper, c'est plutôt le contraire: le manque d'alternatives réelles, sans lesquelles le système politique ne peut garantir la continuité de l'innovation. Un consensus continu serait fatal pour la démocratie et supposerait la fin de la confrontation et des alternatives, c'est-à-dire la fin de la politique.

Le dépassement de l'héroïsme nous invite à opérer un changement de perspective quant à la conception de ce qu'est une société intégrée. La fonction d'une politique post-héroïque est la gestion civilisée du désaccord à propos des intérêts et des conceptions de l'intérêt général. La dissension n'exclut pas le consensus, mais la dissension est la règle et le consensus l'exception. Le consensus est un horizon et en tant que tel, jamais il ne se conquiert, comme disait Lyotard. Ce caractère inatteignable constitue sa tension structurante, la force qui impulse la com-

munication politique, qui veut toujours l'unité et ne produit que des différences. "L'unique consensus qui a une quelconque possibilité de réussite, c'est la reconnaissance de l'hétérogénéité des désaccords" (Bauman, 2005, p. 306). La prétention d'attribuer à la politique la responsabilité d'obtenir un consensus général qui dépasse les distinctions idéologiques et systémiques n'est plus soutenable dans des sociétés polycontextuelles, qui ne s'articulent pas de manière centraliste ou hiérarchique. "L'opération d'un système complexe ne requiert pas la dissolution de ses contradictions mais sa continuelle élaboration, par exemple sous la forme de sa transformation en d'autres contradictions" (Willke, 1993, p. 99). D'où le fait que les accords centraux soient de caractère procédural: la normativité de la légitimation a été remplacée par le caractère performant des procédés.

La justification ultime de la dissension réside dans le fait du pluralisme politique. Un pluralisme réflexif ou de deuxième ordre, un pluralisme qui ne s'affirme plus comme un moindre mal sur un arrière-fond souhaitable de consensus, mais dans l'expérience de ce que notre conception du monde est partiellement incommensurable. Face au préjugé qui consiste à considérer la différence d'opinions comme quelque chose de négatif ou de suspect, la démocratie surgit comme réponse à la constatation que dans la société existent des différences légitimes qui, en dernière instance, ne sont pas résolubles. Il n'y a aucun code moral dans lequel les valeurs cessent de

se heurter entre elles, dans lequel les représentations de valeur des individus se composent de telle manière qu'en surgisse un ordre consensuel. "Dans ce monde la diversité de perspectives doit apparaître comme quelque chose de normal. Il faudrait substituer l'obligation d'unité par l'opportunité de s'entendre" (Luhman, 1993, p. 263). La politique n'est pas une garantie d'unité mais un avocat de la différence. Une société démocratique renonce à l'unité emphatique, légitime la divergence de ses membres et abandonne son espoir d'une unanimité politique.

c) La fin de l'époque héroïque se perçoit de manière spéciale dans le domaine de la direction et du *leadership* politique, dont les limites se font sentir d'une manière spécialement intense dans la prise de conscience de ce qu'il faut toujours choisir entre deux maux, l'impossibilité de contenter tout le monde ou les difficultés de gouvernabilité. Mais ceci constitue l'espace dans lequel on doit penser une nouvelle manière de gouverner. Face à une politique obsédée par l'ordre, malgré toutes les expectatives de contrôle et de sécurité posées par la modernité, il faut reconnaître que l'ordre social n'est pas une prestation intentionnelle du système politique, mais le résultat émergent d'une évolution sociale qui est, en même temps, autonome et politiquement configurée. L'ordre auquel aspire la configuration politique de la société ne peut plus être pensé que comme une articulation dynamique d'ordre et de désordre (Innerarity, 2006).

C'est dans l'affaiblissement de l'État comme acteur souverain que cette transformation du *leadership* est la plus visible. L'État n'est plus un héros qui prend des décisions souveraines, à cause de sa trop grande dépendance envers le savoir partagé, la capacité de décision partagée et les moyens financiers partagés. Dans les sociétés actuelles la politique n'a plus le pouvoir d'obliger, parce que les moyens nécessaires dans un milieu d'interdépendance croissante lui font défaut.

Il n'est pas possible de sauver l'État dans ce qui était jusque-là sa tradition de héros de la société. Comme forme héroïque de l'histoire il a vieilli, comme garant du bien commun il est surchargé, comme bienfaiteur de la société il manque de moyens, comme centre de gouvernement il ne se trouve plus face à une périphérie mais face à une armée d'autres centres. (Willke 1993, p. 347.)

L'État post-héroïque ne bénéficie plus d'une société qui, sans lui, tomberait dans l'anarchie ou dans le chaos. L'État, en tant que couronnement d'un ordre hiérarchique, semble désormais un peu étrange dans une société qui s'est retirée de la hiérarchie comme principe organisateur de sa complexité.

2. L'ÈRE DE LA MÉFIANCE

Le plus grand consensus qui existe autour de la politique est qu'elle n'est plus ce qu'elle a été: une activité estimée, dotée d'autorité et de prestige, génératrice d'enthousiasme collectif, une délégation de confiance. De l'exaltation de

la politique nous sommes passés à la désaffection généralisée, voire à un profond mépris. Les enquêtes révèlent un désenchantement croissant que certains interprètent — de manière erronée, selon moi — comme un désintérêt absolu, mais que nous devrions analyser avec plus de subtilité. Nous ne sommes pas devant la mort de la politique, mais au milieu d'une transformation qui nous oblige à la concevoir et à la pratiquer autrement.

Nous sommes entrés dans l'ère de la méfiance (Rosanvallon, 2006), dans laquelle on ne se mobilise plus positivement mais où se multiplient les votes "de protestation". Nous ne votons pas tant pour quelque chose que contre quelque chose; pour éviter le pire des maux, ou des hommes; pour bloquer ou empêcher. La capacité de neutraliser est incomparablement plus grande que celle de configurer. La société s'agglutine avec plus de facilité autour de l'indignation que de l'espérance. Les acteurs politiques le savent bien, c'est pour cela qu'ils préfèrent insister sur la méchanceté du contraire que sur leur bonté propre. Avec ces méthodes, il n'est pas étrange que tout le système politique finisse par prendre des connotations négatives.

Néanmoins, il convient de ne pas mal interpréter cette méfiance. Nous devrions la juger avec les catégories du passé et interpréter cette déception comme si elle était semblable à l'antiparlementarisme qui a affaibli de manière dramatique les démocraties au début du XX^{ème} siècle. Nous ne sommes pas dans l'antichambre d'une cri-

se de la démocratie mais dans une nouvelle étape de sa consolidation. Cette déception n'a rien de subversif; elle est parfaitement compatible avec le respect de l'ordre démocratique. Celui qui voit dans ce sentiment autre chose qu'une déception pleinement démocratique se trompe. Et il ne faut pas oublier que la méfiance (envers le pouvoir absolu) est à l'origine de nos institutions politiques. La démocratie s'est configurée depuis toujours comme un système de confiance limitée et révocable. Ce que nous avons l'habitude de regretter comme une société dépolitisée, n'est-ce pas plutôt que cela ne correspond pas au type de *leadership* politique auquel nous étions habitués, c'est-à-dire un *leadership* emphatique et hiérarchique, à tendance peu démocratique?

La méfiance actuelle se trouve dans la transformation logique d'une société qui a cessé d'être héroïque et vit la politique sans le dramatisme antérieur. Méfiance n'équivaut pas à l'indifférence; il s'agit d'une déception "faible", qui produit plus de distance que d'abattement (Lipovetsky, 2006, p. 62). Une chose est que la démocratie ne suscite pas beaucoup d'enthousiasme, une autre chose est que cette déception puisse signifier un détachement envers notre forme de vie politique. Que les journaux ou les partis ne nous plaisent pas plus que cela, par exemple, ne signifie pas que nous accepterions leur suppression. La désacralisation de la politique ne signifie pas que tout nous soit égal. Ce qui nous arrive, c'est que nous avons envers elle un attachement dépourvu de passion et d'en-

thousiasme. Il n'est pas vrai que les gens aient cessé de s'intéresser à la politique; nous vivons dans une société dans laquelle s'est étendu le sentiment de compétence en relation à la politique; nous sommes plus éduqués et nous sentons tous capables de juger les affaires publiques, si bien que nous tolérons plus difficilement que cette capacité nous soit confisquée. Et l'une des manières qu'a la société de juger la politique réside précisément dans l'intensité de son intérêt et de sa participation. Si nous respectons le pluralisme politique dans toutes ses formes, pourquoi ne pas accepter qu'il existe aussi un pluralisme quant au degré de participation et d'engagement public? Pourquoi devons-nous tous nous impliquer de la même manière dans les questions politiques? Et qui établit le degré d'implication qui serait souhaitable? En s'intéressant plus ou moins à la politique, les citoyens émettent des signaux qui doivent être interprétés politiquement. Le désintérêt est aussi une manière respectable d'opiner ou de décider, et pas nécessairement un manque d'engagement politique.

Il convient de ne pas se tromper sur ce point si nous voulons comprendre la société dans laquelle nous vivons. Plus que dans un horizon de dépolitisation, nous entrons dans un monde de désacralisation de la politique. Une société interdépendante et hétéhiérarchiquement organisée tend à disperser la politique. Ce que certains interprètent précipitamment comme un désintérêt est une conséquence du fait que nous vivons dans une société dont l'espace

public ne peut prétendre absorber toutes les dimensions de la subjectivité. S'il est vrai que la politique ne mobilise plus les passions que de manière épidermique, cela ne signifie pas que les demandes que nous adressons à la politique aient disparu. Tout au contraire. Les mêmes qui se désintéressent souverainement de la politique ne cessent d'attendre d'elle de nombreux avantages et ils ne sont pas moins vigilants dans l'accomplissement de leurs exigences. Mais ces attentes ne s'inscrivent plus dans le cadre héroïque d'une politique totalisante.

Pour cette raison nous pouvons comprendre que la méfiance ne soit pas le contraire de la légitimité, mais une forme subtile de l'administrer au moyen de la citoyenneté. Le désintérêt du citoyen peut être quelque chose de pleinement fonctionnel (Luhmann, 1993, p. 191). Certains considèrent même qu'une certaine apathie politique est bon signe. Les démocraties peuvent supporter un haut degré de désintérêt; de fait, l'intérêt soudain des personnes généralement apathiques pour la politique indique habituellement que quelque chose ne va pas. Un certain ennui fait partie de la normalité démocratique et souvent l'agitation politique ne présage rien de bon.

Il n'est pas rare que la déception naisse d'expectatives exagérées. La carence chronique de reconnaissance qui affecte la politique est liée au fait que, par ses décisions, elle déçoit les attentes tournées vers elle. La politique dispose actuellement d'espaces de jeu si étroits qu'elle peut seulement conduire à des compromis non satisfai-

sants. On attribue à la politique une compétence qui est diamétralement opposée à la complexité sociale. La politique se situe ainsi entre une attribution croissante de compétences et des possibilités décroissantes pour apporter une solution aux problèmes sociaux.

De la politique, il ne faut espérer ni la solution définitive de tous les problèmes, ni le salut de nos âmes, mais quelque chose de beaucoup plus modeste et non moins décisif que ce qu'offrent des professions très honorables: canaliser nos conflits sociaux les plus profonds de manière à ce qu'ils se résolvent dans la mesure du possible et, dans le pire des cas, ne pas les aggraver et attendre une meilleure opportunité. La politique est une activité civilisatrice, qui sert à canaliser raisonnablement les conflits sociaux, mais elle n'est pas un instrument pour parvenir à la pleine harmonie sociale ou au consensus absolu, ni pour donner sens à la vie ou garantir la pleine liberté et son bon usage. Dans la transition d'une société héroïque vers une société qui ne l'est plus, il est nécessaire d'élaborer une nouvelle culture politique qui apprenne à apprécier la politique au point de ne pas lui demander ce qu'elle ne peut pas garantir. La désillusion qui naît devant les idéaux politiques peu réalistes ou mal formulés, restés inaccomplis est, comme l'affirmait Bernard Crick, l'un des accidents du travail les plus fréquents en politique, et en face duquel nous devrions nous protéger à l'aide d'une confiance bien administrée.

3. LES RAISONS DU DÉSENGAGEMENT

Il n'est pas bien vu d'élever des objections à la participation des citoyens ou de limiter le sens des mouvement sociaux, ni de montrer une quelconque réserve qui puisse limiter leur espace d'action. On devient ainsi suspect de vouloir imposer des limites à la société autonome et au libre mouvement du social. Si en même temps on fait une défense de la politique et de la démocratie représentative, on cesse alors d'être un suspect et l'on est définitivement classé comme un coupable ayant avoué. Ce qui est politiquement correct, c'est d'appeler à la participation, de penser que la société est meilleure que ses représentants et d'aduler les mouvement sociaux. A quoi doit-on une telle concentration de gens autour de topiques dont la révision vous rend immédiatement inculpable d'élitisme démocratique? Probablement au fait que c'est devenu un lieu commun de penser que la politique se fait tellement mal que n'importe quelle autre chose devrait être nécessairement meilleure.

On a beaucoup parlé du fait que les sociétés contemporaines ont effectué un transfert de sacralité depuis les religions établies vers les projets politiques. On pourrait compléter ce tableau en remarquant qu'après le transfert de sacralité des religions vers la politique s'est produit, à une époque où ce sont les formes non conventionnelles de la politique qui ont été sacralisées, ce que nous pourrions appeler l'"alter-politique". Un curieux glissement des attentes sociales s'est effectué, en vertu de quoi nous croyons pouvoir atteindre à travers des for-

mes alternatives de la politique ce que nous avons cessé d'attendre de la politique conventionnelle, en réactivant certaines énergies pures qui, semble-t-il, étaient intactes dans la sphère de la société dépolitisée, qu'elle s'appelle société civile, citoyenneté active, mouvements sociaux ou "contre-démocratie", pour utiliser le terme créé par Pierre Rosanvallon.

Selon moi, ceux qui attendent de la non-politique la même chose que ce qu'ils ont auparavant attendu de la politique montrent qu'ils n'ont pas compris les transformations sociales qui se sont produites. Nous vivons dans une société que nous pouvons appeler post-héroïque, dans laquelle les appels épiques et les mentalités de résistance trouvent de moins en moins d'écho. Si la politique n'est plus ce qu'elle était, la non-politique ne l'est plus non plus. Dans les formes alternatives de politique (participation, protestation/révolte, mouvements sociaux...) nous ne trouverons pas davantage l'héroïsme qui a disparu dans la politique institutionnelle. "L'alter-héroïsme" est un asile nostalgique pour les déçus de la politique réellement existante mais, comme toute forme de nostalgie, quelque chose de résiduel. Si nous voulons comprendre et agir dans une société qui ne s'articule plus autour de l'héroïsme, qui ne comprend plus cette sémantique, nous n'avons pas d'autre issue que de réviser notre idée de normalité et d'exception politique.

Ma défense de la démocratie représentative est très nuancée et n'est pas aveugle devant la crise de notre

culture politique. Il y a bien évidemment d'autres formes et d'autres voies d'expressions, et même d'autres modalités d'action politique que les voies institutionnelles. La politique se fait de nombreuses manières, également en achetant, en protestant, en recourant aux tribunaux ou simplement au moyen de l'indifférence ou du désintérêt. A côté de la politique que nous pourrions appeler "officielle" s'écoule tout un magma de processus qui conditionne le monde institutionnel. C'est aux tensions qui procèdent de cette coexistence que nous devons, entre autres choses profitables, le fait que le système politique s'enrichisse, corrige ou élargisse son étroitesse de vue. Nous ne pouvons pas uniquement confier les avancées politiques à la compétence de ses professionnels. Une bonne partie des progrès réalisés par la politique trouvent leur origine dans des causes exogènes: la plupart des conquêtes sociales ou bien la conscience écologique, par exemple, ne furent certainement pas des idées proposées par les politiques, mais le résultat de pressions sociales très concrètes. Il y a dans la société une énergie que le système politique requiert pour exercer sa fonction, des moyens dont il ne dispose pas souverainement et qui parfois incommode et même subvertissent l'ordre établi, mais qui conditionnent toujours l'exercice de ce pouvoir établi.

Les mouvements et les initiatives sociales qui apparaissent au sein et en marge de toute démocratie établie ser-

vent à des tâches aussi diverses et aussi peu superflues que, par exemple, la vigilance visant à empêcher que certaines affaires ne soient soustraites au regard public, comme c'est le cas des conflits internationaux, dont nous ne voulons pas qu'ils soient gérés dans l'obscurité diplomatique ou en marge de processus de discussion publique. Ces mouvements attirent l'attention sur l'exclusion et montrent, par leurs revendications, des aspects dérangeants de la réalité; ils contribuent également à réviser l'agenda politique dans lequel ils introduisent des thèmes nouveaux et des priorités différentes, enrichissant ainsi la liste des affaires qui doivent être traitées par le pouvoir institutionnel. Rien que pour cela, pour reprendre l'expression bien connue de Voltaire, s'ils n'existaient pas il faudrait les inventer. Pour cette raison les démocraties avancées ont développé toute une réflexion conceptuelle et une riche expérience pratique afin de fournir des voies d'expression citoyenne, des systèmes d'information et de communication, des espaces de délibération et des initiatives de participation, procédés qui tentent tous de profiter des possibilités ouvertes par les nouvelles technologies.

Néanmoins, celui qui dispose d'un bon instrument doit savoir aussi bien à quoi il sert que ce à quoi il ne sert pas, de manière à bien interpréter ses succès et à ne pas les gâcher en pensant qu'ils sont transposables à d'autres domaines pour lesquels il n'est pas compétent. Quelles sont ces limites dans le cas concret de la mobilisation

citoyenne? D'emblée, la plus grande partie des mouvements sociaux font partie de cette dynamique qui ne se fixe pas tant autour de projets que contre quelque chose; ce sont habituellement des protestations ou des révoltes et avec ces éléments, c'est précisément ce que l'on fait: protester ou résister, ce qui en certaines occasions est une tâche louable, mais rien qui ne ressemble à une projection en positif. Ces initiatives sociales semblent également se distinguer parce qu'elles s'inscrivent dans cette tendance croissante, peut-être comme conséquence de la dite crise des idéologies, à se centraliser sur un seul thème: autour d'un genre de victimes, pour la paix, en faveur des femmes, pour défendre la nature, et même des coalitions de chasseurs et d'automobilistes. Leur force est due à cette concentration ponctuelle, mais c'est là aussi que réside leur faiblesse manifeste, puisque toute action sociale organisée finit par requérir une cohérence dont manquent ces regroupements fortuits.

Nous ne devrions pas non plus oublier que le monde des mouvements sociaux est aussi pluriel que la société elle-même et que l'on est en droit d'espérer des énergies sociales une chose et son contraire, des avancées et des régressions, qu'elles soient de droite ou de gauche. Certains évoquent la participation de la société et pensent uniquement à la force qui leur convient. Mais dans la société il y a de tout, c'est logique. L'ambition de dépasser le cadre de la démocratie représentative compte des partisans des

deux côtés du spectre politique: ce que les mouvements sociaux des années 60 représentèrent dans l'imaginaire de la gauche se trouve également dans l'appel néo-libéral à la société civile dans les années 90. Il y a là une coïncidence qui devrait au moins nous faire penser.

Les mouvements sociaux, s'ils veulent être efficaces, doivent reconnaître leurs propres limites, leur véritable portée, et ne pas trahir leur spécificité. Ce qui sert à quelque chose ne sert pas pour tout: prétendre qu'un parti, un club de football ou une communauté de voisins soient aussi une famille, par exemple, ou... qu'un mouvement social soit le salut du système politique. Les mouvements sociaux, la participation citoyenne non conventionnelle ou en marge des partis ont une grande fonction qu'ils n'accompliraient pas correctement s'ils prétendaient remplacer la démocratie représentative. Cette démocratie représentative nécessite de nombreuses corrections, mais il n'y a pas pour l'instant de candidat pour la remplacer. Au fond de l'enthousiasme pour les formes alternatives d'action sociale ce qui existe, selon moi, c'est une tentative de fuir la logique politique, c'est-à-dire l'action plurielle et l'engagement, le rêve d'une société dans laquelle les limites de notre condition politique seraient définitivement dépassées.

La meilleure garantie de notre liberté se trouve précisément dans cette condition qui n'éveille pas de grandes passions ni ne promet à l'excès, dans l'équilibre des positions contraires et la tension entre représentation et parti-

icipation. Il n'y a pas d'action politique cohérente, stable, articulée, efficace, responsable, en-dehors de la représentation politique. Cela est sûrement peu présent dans les partis politiques actuels et dans nos pratiques institutionnelles, mais encore moins en-dehors d'elles. Pour cette raison, il faudrait également inventer les partis politiques... et les rénover avec quelques-unes des énergies qui bouillonnent dans les mouvements sociaux.

4. LE RÉGIME DE LA CONTINGENCE

Les futurs sont de différents types, depuis les plus inconnus jusqu'aux plus familiers, il y en a qui sont dociles et d'autres opaques. Parmi eux, celui auquel la politique se réfère est le futur incertain, le plus contingent, c'est-à-dire le moins nécessaire, le plus difficile à anticiper parce qu'il est entouré d'une grande incertitude et d'une grande insécurité (Innerarity, 2002, p. 21*sq.*). La contingence est l'ombre inévitable de la politique, en vertu de laquelle tout le présent est traversé par le doute du possible.

Cette contingence de la politique a fondamentalement à voir avec la manière dont elle doit prendre les décisions et le futur qui ainsi se configure, avec tout son cortège de risques et d'imprévisibilité. D'emblée il faut prendre en compte le fait que la complexité et la contingence de l'ordre politique produisent une impérieuse nécessité de décision. La société vit son futur "sous la forme du risque de ses décisions" (Luhmann, 1992, p. 141). Toute décision, comme toute non-décision, ca-

che des risques contingents et toute alternative ne fait que soupeser les avantages et les inconvénients d'une autre manière. Le système politique s'occupe de risques dont l'évaluation produit nécessairement des dissensions. Les décisions politiques sont inévitablement risquées, elles s'appuient sur des contingences, c'est-à-dire sur du non-savoir. "Il y a des décisions quand se présente quelque chose en principe 'indécidable' (pas seulement: non décidé). Dans le cas contraire, la décision serait déjà décidée et devrait seulement être 'connue'" (Luhmann, 1995, p. 308). Néanmoins, cette capacité décisionnelle doit être comprise dans le contexte de ce que suppose une société post-héroïque, très distinct des prises de décision antidémocratiques. Nous ne sommes plus face au volontarisme hypertrophique classique (en vertu duquel le *leadership* s'exerce de manière tendanciellement autoritaire) mais face à un décisionnel post-héroïque (compris comme délibération collective pour combattre l'incertitude, dans une ligne démocratisatrice).

L'approfondissement dans la démocratie prend actuellement la forme d'un apprentissage pour vivre dans un contexte de risque et d'insécurité. En dédramatisant l'élément d'indétermination qui caractérise toute contingence, les systèmes apprennent le "moment de possibilité" de toute contingence (Makropoulos, 1998, p. 73). La politique est un lieu d'opportunités et de dangers, en même temps et pour les mêmes raisons (Bauman, 2005, p. 320). Le système politique doit apprendre à réfléchir et utili-

ser ses contingences comme chance de légitimation. La contingence est un risque qui contient aussi de nombreuses opportunités, ainsi que des ressources et de l'information. Si nous comprenons la politique comme une manière de réguler les risques sociaux, alors nous ne penserons pas l'insécurité comme un manque d'orientation mais comme une nécessité permanente de réorientation.

La culture politique exige une autre disposition face à la peur et à l'insécurité. S'il est vrai que l'insécurité accompagne inévitablement la liberté, c'est aussi le prix que la démocratie pluraliste doit payer pour maintenir le futur ouvert. Pour cette raison, Beck a pu dire que le traitement conscient de l'insécurité est "la clé civilisatrice" (1986, p. 102). Il est normal que le renoncement à l'héroïsme idéologique provoque de l'insécurité dans nos démocraties pluralistes, qui ne peuvent fournir cette sécurité qui est seulement à la portée (ne serait-ce que pour un temps limité) des systèmes structurés hiérarchiquement et à l'exclusion d'autres possibilités.

La nostalgie des limites, de l'ordre et des contextes reconnus est une constante anthropologique, une réaction instinctive face à la complexité et à la contingence. Il y a une forme de *leadership* protecteur qui se sert de ce sentiment d'insécurité et prétend le gérer en offrant une protection qu'il n'est pas en condition de garantir. L'héroïsme de la sécurité a converti la peur en une nouvelle forme de volonté générale. Mais, dans un contexte post-héroïque, les acteurs politiques doivent apprendre à créer la confian-

ce en renonçant aux suggestions héroïques de sécurité et aux expectatives hypertrophiées. S'ils étaient en condition de reconnaître leur propre contingence et leur ignorance, ils créeraient une confiance à moyen terme dans la politique. Le grand défi actuel de la politique est précisément de rendre l'incertitude réflexive, ce qui ne se traduira pas par une expectative mais, dans le meilleur des cas, par une confiance qui réduira l'insécurité.

Tout cela exige un changement radical dans la manière de comprendre la politique, qui doit passer d'un style normatif à un style cognitif, c'est-à-dire d'une attitude idéologique à une disposition à l'apprentissage. La reconnaissance de la contingence n'a pas pour résultat le manque de conviction mais l'articulation du savoir et du non-savoir, la relativisation du savoir disponible de manière à ce que s'ouvre un espace pour de nouvelles connaissances. Il s'agit de transformer cette cécité latente de la contingence en une conscience transparente de la contingence. Et cela ne s'obtient pas avec des modèles prédéterminés mais avec des structures de réflexion capables d'identifier les problèmes, d'éviter la redondance et de poser des alternatives.

Une conséquence claire de tout ceci est que la confrontation politique doit être comprise d'une autre manière. Les irritations politiques, comme le désordre dans n'importe quel système, peuvent être vus comme l'opportunité d'apprendre. Il s'agirait d'interpréter l'espace politique comme un lieu où règne spécialement une culture du

provisoire, de l'essai et de la divergence reconnue. Une politique ainsi comprise permet de configurer un domaine pour la résolution des problèmes à travers la thématisation continuelle des différences, et en acceptant la contingence de ses opérations. Au lieu de l'attitude qui disqualifie l'adversaire politique au nom d'une prétendue supériorité, l'objectif d'une politique post-héroïque serait de développer la disposition à apprendre, à l'autocritique et à l'exploration de nouvelles possibilités. La nouvelle citoyenneté post-héroïque a été très bien synthétisée par Rorty dans la figure de certains citoyens qui sont à la fois engagés et conscients de la contingence de cet engagement (1989). Savoir que pour les problèmes proprement politiques il n'existe pas de "solution" au sens strict du terme ne veut pas dire que toutes les opinions soient identiques ou qu'il ne vaille pas la peine de lutter pour celles que nous considérons meilleures, mais cela empêche que nous nous laissions aller à la disqualification morale de celui qui ne partage pas notre avis.

L'idée de "démoraliser" la confrontation politique, même si cela paraît paradoxal, conduit à une plus grande responsabilité *politique*. Le recours à l'idéologie et à l'éthique a servi de grande excuse dans les temps héroïques. Le fait que les décisions politiques ne puissent absolument pas se justifier à partir de principes incontestables implique qu'il faut répondre d'elles en accord avec des critères purement politiques. Aucune manœu-

vre rhétorique ne peut dissimuler complètement le fait qu'il n'existe pas une politique correcte *per se* et il y a par conséquent un domaine de divergence légitime dont il ne faut pas déduire que quelqu'un se trompe moralement quand il ne coïncide pas avec la majorité triomphante.

Les meilleures définitions de la démocratie soulignent, de diverses manières, qu'il s'agit d'un système politique qui, à la différence du totalitarisme, accepte et maintient l'indétermination comme sa forme. Claude Lefort l'a formulée par l'idée qu'il s'agirait d'un jeu de possibilités dans lequel nous avons tous encore tout à apprendre (1979). La démocratie est "la forme institutionnalisée du traitement communicatif de l'incertitude" (Dubiel, 1994). Son caractère provisoire, révoquant et son ouverture font d'elle l'ordre post-héroïque par excellence dans la mesure où elle donne un caractère institutionnel au futur indéterminé.

5. AU-DELÀ DU POUVOIR ET DE L'IMPUISSANCE

Une société post-héroïque a besoin d'une politique qui s'exerce au-delà de l'alternative emphatique entre le pouvoir et l'impuissance. Aussi bien dans le discours idéologiquement volontariste que dans le défaitisme néolibéral résonne l'écho de temps héroïques dans lesquels commander était compris dans l'absolu, comme une disposition souveraine, sans véritables interlocuteurs, sans respecter la complexité sociale. Mais il y a une vie politique dans le pouvoir limité et dans l'impuissance bien gérée. L'échec

de la politique, célébré par certains et regretté par d'autres, est une thèse qui ne peut être accréditée historiquement ni se mesurer empiriquement. En certaines occasions, on discrédite la politique à partir du modèle d'une compétence inaltérable, comme si les problèmes sociaux étaient condamnés à l'alternative d'être résolus grâce à une politique souveraine ou être livrés à leur sort.

Pour récupérer une capacité de reconfiguration, la politique doit se protéger elle-même contre la tentation volontariste de se concevoir comme solution universelle des problèmes de la société. L'une de ses pires ennemies est l'illusion que lui correspond une obligation universelle, la confusion du gouvernement des conditions générales avec le gouvernement du tout. Renoncer à ce maximalisme permettrait la redéfinition du politique, de telle sorte qu'elle n'apparaisse pas constamment comme un héros manqué. L'autolimitation de la politique n'équivaut pas à l'idée d'"État minimal" ni à une conception restreinte du public en faveur de la société civile, de même que la désétatisation ou reformulation du rôle de l'État n'a pas à signifier la dépolitisation. La décision à propos de savoir pourquoi et dans quel but s'établit cette limitation est une décision politique et non le résultat d'une constatation scientifique ou d'une exigence éthique.

Ainsi, les promesses héroïques d'un contrôle politique sur la société sont obsolètes. Comment agir sur cette perte de sécurité? N'avons-nous pas d'autre solution que de nous résigner au verrou opérationnel des systèmes fonc-

tionnels, de nous en remettre au destin ou à l'arbitraire? Renoncer à la sémantique de la crise, de la perte ou de la décadence, ne signifie pas renoncer à une configuration politique de la société, mais donner une nouvelle chance à la démocratie en tant que conquête contingente et stable de l'évolution de nos sociétés. Reconnaître ses limites n'est pas une excuse pour que la politique reste les bras croisés et s'abandonne à une évolution incompréhensible et incontrôlable. Le système politique est capable de susciter des processus qui rendent possible l'émergence de constellations désirables. Bien que l'émergence ne puisse se produire intentionnellement, la politique peut générer une culture dans laquelle augmente la vraisemblance d'un futur tel que celui que l'on attend. Bien que la politique n'ait jamais été aussi limitée dans sa marge d'action, elle n'a jamais été aussi décisive qu'aujourd'hui.

Mais tout cela exige une autre manière de comprendre le pouvoir et de se diriger vers un mode de faire de la politique plus relationnelle et coopérative, qui ne soit pas pensée selon l'idée de la hiérarchie et du contrôle. Même s'il est omniprésent, le pouvoir comme imposition est un mode atavique, non optimal, de règlement des conflits. La fixation traditionnelle du politique sur le pouvoir ne reste prisonnière d'une conception héroïque de la politique. Les possibilités de configuration politique se déclinent actuellement d'une autre manière: influence, diplomatie, entendement, délibération, procédure. Quand le système qui doit contrôler est aussi et en même temps le système contrôlé, l'idée d'un contrôle unilatéral est quelque peu obsolète.

te, comme l'illustre la métaphore du thermostat à laquelle a recours Bateson pour montrer qu'il n'est pas évident de savoir qui commande sur qui (Bateson, 2002). La forme de pouvoir qui réduit le mieux la complexité consiste à ne pas avoir besoin d'imposer, en configurant des formes de conditionnement mutuel, qui renoncent à l'unilatéralité ou à la menace. Une théorie post-héroïque de la politique n'implique pas une politique impuissante. Il y a toujours du pouvoir et de la décision, mais ces propriétés ne correspondent plus à des personnes concrètes ou à des acteurs collectifs. Si la fonction du pouvoir est la régulation de la contingence, alors celui qui a le pouvoir n'est plus un sujet héroïque qui doit décider — dans sa forme personnelle ou institutionnelle — mais le processus général dans lequel s'équilibrent l'accord et la dissension.

Si la politique ne peut se justifier, ni à partir de son dessein planificateur, ni par sa capacité à promouvoir un consensus qui se rend à l'évidence du savoir disponible, que lui reste-t-il? Elle sera socialement pertinente et survivra comme instance de configuration sociale dans la mesure où elle développera une capacité spéciale d'observer et d'apprendre. Mais alors, comme le remarquait Niklas Luhmann, la politique doit comprendre sa relation avec la société comme une relation d'apprentissage et non d'enseignement (1998, p. 22). La politique sert à ce que la société réfléchisse sur elle-même comme totalité et apprenne à gérer son futur collectif incertain. Rien de plus et rien de moins

BIBLIOGRAPHIE

- BATESON, Gregory (2002). *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New Jersey, Hampton Press.
- BAUMAN, Zygmunt (2005). *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg, Hamburger Edition.
- BECK, Ulrich (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp.
- DUBIEL, Helmut (1994). *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- INNERARITY, Daniel (2002). *La transformación de la política*. Barcelona, Península.
- (2006). “Pensar el orden y el desorden: una poética de la excepción”. In: *Convivium*, n. 19, p. 165-78.
- LEFORT, Claude (1979). *Eléments d’une critique de la bureaucratie*. Paris, Gallimard.
- LIPOVETSKY, Gilles (2006). *La société de déception*. Paris, Textuel.
- LUHMANN, Niklas (1992). *Beobachtungen der Moderne*. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- (1993). *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt, Luchterhand.
- (1995). *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp.
- (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp.
- MAKROPOULUS, Michael (1998). “Modernität als Kontingenzkultur”. In: GRAEVENITZ, Gerhart von et MARQUARD, Odo (eds.). *Kontingenz*. München, Fink, p. 55-79.
- RORTY, Richard (1989). *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge University Press.
- ROSANVALLON, Pierre (2006). *La contre-démocratie. La politique à l’âge de la défiance*. Paris, Seuil.

- WILLKE, Helmut (1983). *Entzauberung des Staates. Überlegungen zu einer gesellschaftlichen Steuerungstheorie*. Frankfurt, Suhrkamp.
- (1993). *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften*. Weinheim/München, Juventa.

Rethinking the “Muslim World” Paradigm¹

Shibley Telhami

Reflecting on the international, especially the American relations with what we call the “Muslim World,” I’d like to present the notion that our prevailing paradigm, the paradigm that took hold particularly after the tragedy of 9/11 about the so-called “Muslim World,” has misinformed far more than it has informed. The question is how and why we got here and what is it that we missed in the process of adopting this paradigm?

It’s not that I want to argue that the focus on religion is unimportant, on the contrary, I think, religion is ex-

1 A version of this paper was originally presented as the 2009 Ziaadeh Lecture at the University of Washington, Seattle, Washington.

tremely important. It's important in our lives, important in Middle Eastern lives, important in the states with Muslim majorities. Not enough focus has been put on the role of religion in society. I think it is lived every day and it's very important that we understand how people live their daily lives. Although I am a political scientist, I actually came to political science through the back door, so to speak. I first studied religion and philosophy (after mathematics) before I entered political science. My first instinct was to think that the way to understand conflict in the Middle East was to understand religion in the Middle East. I actually undertook a research project in the Arab World and Israel to try to understand the way religion influenced politics, long before this idea was popular, back in the mid 1970s. I returned from that stint, saying yes, religion is important, but it is not the focal point of understanding the political issues that most concern us. So I turned to political science as a way to understand what is happening in the region. The starting point is not that religion is not important, but that the model we have used, the so-called "Muslim World" paradigm, is a paradigm in which the Islamic characteristic of a country, the Islamic characteristic of a group, the Islamic characteristic of an individual was assumed to be the most important, or at least a very important part of explaining what people and societies did on the issues that troubled us most, whether it was conflict, terrorism, the role of women, the Arab-Israeli issue, 9/11, the Iraq war, or civil war

in Iraq and Lebanon. So we jumped from “yes, religion is important in the lives of people” to “religion is the central explanation for issues that we need to understand.” In the process we distorted the issues that we wanted to understand and we were distracted from real causes that we need to understand.

I will start with the notion that we all understand that there are Muslim-majority countries, that in some ways the public in those countries particularly has been very angry with the United States, that we have a problem in our relationship with societies in Muslim-majority countries. And that, in fact, has driven to some extent the American elections elections, as the rise of President Obama was in part based on a notion that we are in a troubled relationship with countries that we have called “the Muslim World.” It’s not a surprise that the President instinctively understands that there is a problem. Our political elites understood that there was a problem, understood that we needed to address it. The President, in one of the first major acts in his first weeks in office started a different discourse with Muslim communities. The first interview he gave was with an Arab television station, soon after he addressed the Turkish people; he also addressed the Persian people and delivered a very important speech in Cairo, which was intended to send a different message to what we call the Muslim World. The speech was good in the sense that there was a perception in Muslim-majority countries that the US was now

in a relationship of respect towards them. And the President's message based on relations of mutual respect definitely resonated. The speech in Cairo was very well received. We have seen it in public opinion polls, and in other evidence, editorials, discussions, conversations, visits. It went a long way toward trying to create a different atmosphere and to persuade people to start listening.

But here is the problem: If we stick with the notion that we are dealing with a "Muslim World" then we are on a slippery slope toward assuming that the Islamic characteristic defines what Muslims do more than any other. Then we are on course toward repeating some of the mistakes and distorting some of the issues with which we need to come to grips. We need to remind ourselves that we don't talk of a Christian world, we don't talk of a Jewish world, and we don't talk of a Buddhist world. We don't think of Latin America and Western Europe and North America as constituting the Christian world. One never hears such terminology. We don't think such a paradigm is particularly helpful in trying to understand relations between the United States and Venezuela, and yet we somehow accept the notion of a Muslim World as if it were the most important characteristic that defines Muslim communities.

In fact, when we look at why Muslims were open to the new President of the United States, it wasn't just that he was using the language of respect, or that people thought he understood the Muslim World because he had

some Islamic roots. It was more issue-specific than people assume. I have been conducting public opinion polling in the Arab world for the past decade and during our election campaign in April, 2008, I did a poll in Arab countries to find out who people preferred, which one of our candidates they thought was going to be more helpful for advancing peace in the Middle East. At the time there were three surviving candidates: Hillary Clinton, Barack Obama and John McCain. John McCain didn't receive many votes, about four percent of people said he would be most helpful. Barack Obama, yes, was slightly ahead of Hillary Clinton; he received 18%, she got 13%. When one takes into account the margin of error, that's roughly equal. So it wasn't as stunning a difference as one might have expected. What was striking was that the largest number of people responded "none of the above"; they said it would not make a difference.

In the polling that we have done in the first six months of the new administration to see what issues most created an opening for optimism about Obama, we found three more examples: First, the fact that he said he was going to follow through with his campaign promise to pull out of Iraq, especially given that he had opposed the war from the start. Arabs (people but not necessarily governments) want to see America out of Iraq. The fact that the President repeatedly declared that he had a plan to withdraw was important to them. Second, the President's declared plans to end torture and to close the

Guantanamo detention facility. Third, the appointment of George Mitchell to mediate the Arab-Israeli issue. Those were the issues that mattered to them in thinking about the President differently. We already see some skepticism because Arab publics are asking questions about whether the United States is in practice moving in the right direction. That is what we need to address—issues. We don't need to address just the tone of relations and language toward the Muslim World.

Here I want to move to specific issues that we need to address and how these have been distorted by our focus on the Muslim World specifically. One reason we have adopted this paradigm of the Muslim World certainly is 9/11, which I call “the prism of pain” through which many Americans look at Arabs and Muslims. It became the focal point through which Americans interpreted the world around them through this painful collective experience. But I don't think 9/11 explains why we actually adopted this paradigm, it merely explains the occasion. When the tragedy of 9/11 happened we could have gone in another direction altogether. The initial instinct of the American people was not to blame Muslims.

If one examines early polls, in the first few weeks, that wasn't the instinct. President George W. Bush actually didn't think that the cause was Islam, and went out of his way to say so. Arab and Muslim leaders, including, remarkably, Iran and Syria, joined the United States in rejecting 9/11 and even helping with the Afghanistan

war. So I don't think one can say "9/11, therefore the Islamic World paradigm." I think there is something else missing here that needs to be explained and I will return to it later. But we have adopted that paradigm and I do think that in times of conflict one goes for the easiest explanations. It is instructive to look at relations between the United States and other parts of the world, such as China and India, where there are marked religious and cultural differences. If someone landed on earth from outer space and looked at human religions, he or she would be struck by how close Judaism, Christianity, and Islam are—not by their differences. And if one looks at the differences between Christianity and Buddhism or Christianity and Hinduism—these are huge, theologically and also culturally. This is not a value judgment, as I am making my point about the significant differences, that, if Americans were to focus on some of the cultural aspects in India, or some of the everyday practices in China, they would seem utterly alien to most. And yet we have a very good relationship with India and a warm relationship across cultures.

Actually, when one looks at the Indian-American relationship, surprisingly, it is one of the relationships that remained warm during the tough period of the past several years. The difference between Hinduism and Christianity doesn't explain the relationship. And yet I would submit that if we were to get into a strategic conflict with India or China any time in the future (I certainly don't

expect one) the first explanation we are going to find in our discourse is going to be to start with using a microscope to examine their culture, their religion and highlight the differences that we think are really a cause for the conflict. That is an instinct, but it is not a very helpful one. It is an instinct that we cultivated by adopting the paradigm of the Muslim World in our discourse. By the way, just as footnote, President Obama did not use the term “the Muslim World” during his speech in Cairo. He avoided using it. And it was deliberate in part to start downplaying that terminology in the relationship.

What evidence do I have that this is more distorting than helpful? Some of this has been done already in the many writings taking issue with the notion of “a clash of civilizations” and also by those who have highlighted the marked diversity of Muslim countries and societies. But I will take a different track. I will present some evidence about how people feel about specific issues, that tell us more about who they are, what prism they see through when they make judgments about world affairs, about which issues are important to the United States’ relationship with Muslim communities. I conduct an annual public opinion poll, with Zogby international, in Egypt, Saudi Arabia, Lebanon, Morocco, Jordan and the UAE, that involves representative sample of about 4000 respondents².

2 The annual Arab Public Opinion Poll can be accessed at: www.sadat.umd.edu.

I repeat many of the same questions every year and also ask some new questions. One regular question is: “Whom among world leaders outside of your own country do you admire most?” (I say ‘outside of your own country’ because I don’t want to put them in a position of having to evaluate their own leaders). I use this question not because it is a genuine popularity contest but because when one looks at whom they admire, one better understands the prism through which they are looking at the world. We are getting at what most matters to them. What are the central issues that rise to the front of their judgment? And so I have been asking this question every year. After 9/11 and the Iraq war, given the intensity of the relationship between the United States and the Muslim countries and the focus on Islam in America, I wanted to see whether in fact some important Islamic leaders would move to the top, particularly Sunni religious leaders, perhaps someone like Yusuf al-Qaradawi who is a very important Islamic religious thinker who frequently appears on Al-Jazeera television and represents much of mainstream Sunni religious thinking. I wanted to see if people would embrace him. Well, the most admired leader in 2004 and 2005—was French President Jacques Chirac! In the middle of the so-called confrontation with the Muslim World, the Muslim World was embracing the leader of a country with a colonial history in the Muslim World, where immigration issues were at the forefront, where the veil is-

sue in schools was in the forefront. Putting this in historical perspective, right after World War I, Woodrow Wilson sent a commission to the Arab world to find out what people really wanted, and most responded “we want independence.” But if we are not going to have independence, if we are going to have an international mandate, please, make it an American mandate. And if you are not going to make it an American mandate, please don’t make it a French mandate. Think about this and flip it over a century later. When one asked Arabs at the outset of the 21st century to name the leader that they admired most in the world—they named Jacques Chirac. When we asked respondents to “name the leader that you dislike most in the world”—for many years, it was always the Prime Minister of Israel, especially Ariel Sharon. By 2008, and even after he left office in 2009, it was George W. Bush, the President of the United States who trumped the Israeli Prime Minister as the most disliked leader in the Arab world.

One has this juxtaposition, two Western leaders, one that is most admired despite his nation’s bloody colonial history, and one that is most disliked in the Arab world. What this tells us is that something very simple is driving the views on these very political issues. Why do they like Jacques Chirac? He was seen to be more sympathetic on the Palestinian issue and to stand up to George Bush on the unpopular Iraq war. That was enough for them. What happened beginning with 2006? Hassan

Nasrallah, the leader of Hezbollah in Lebanon, emerged as a most popular leader. Now when we think about this we can say: “Hassan Nasrallah is a Muslim cleric.” But he is a Shia leader and cleric. And the polls are conducted in mostly Sunni Arab countries, at a time when the United States is focusing on the Sunni-Shia divide out of Iraq, as if this is a central mobilizing issue in the Middle East. And yet, Egyptian Sunni Arabs and Moroccan Sunni Arabs were saying that Hassan Nasrallah is more admired than any Sunni Arab leader. He is a Shia cleric, and they were not embracing him for his religion—but neither were they allowing his Shia religion to stand in the way of admiring him. He was popular for one reason: They thought that Hezbollah did well in the war with Israel in 2006, and that he stood up to Israel and the United States. The prism of the Arab-Israeli issue and the prism of the anger with America were still the defining world views through which people were making their evaluation, and these prisms trumped religious identities and they trumped sectarianism. Just as a footnote here, before discussing the Sunni-Shia divide further. In 2009 when I asked “name the most admired leader” Hassan Nasrallah is still up there, particularly in Jordan where he is still most admired. But he declined in Egypt and Morocco. The governments of these two countries have been attacking him for trying to interfere in their domestic affairs and it seems to have worked. But who took his place in these two countries?

Another Islamic leader? Venezuelan President Hugo Chavez. Why Hugo Chavez? Because he was the one leader in the 2008-2009 war in Gaza who actually had a high profile, opposing the war and cutting off diplomatic relations with Israel while Arab states at peace with Israel did not. Egypt didn't, Jordan didn't, but Hugo Chavez did. And the Arab public rewarded him for it. That is the prism through which the Arabs are looking at the world, not the Sunni-Shia prism, or the Middle East-West prism.

I want to present additional examples about the Sunni-Shia divide. We have been obsessed with thinking that this divide is a big reason why there is conflict in the Middle East, that it is a primary motivator of policies in the Middle East. This is a big leap. There has always been a Sunni-Shia divide; that is not new historically. There are differences among Sunnis and Shiites, theologically, ideologically, culturally, the way religion is lived, the role of the clergy, institutionally—there are many differences. And there have always been differences. And at some level, if one examines this in historical perspective, we tend to be blinded because we look at history of two, three, four, ten, twenty years... but if one looks at it across the decades and centuries, Islam is far less important today in Middle Eastern lives than it was a century ago and the Sunni-Shia divide is less important today than it was at various historical periods. Religious factors have declined in their relative importance,

in the way people live their lives over a long period—even though the importance of religion increases and decreases slightly during particular periods. If we look at the Sunni-Shia divide itself, it's not the one that informs us significantly on what's happening in the region.

Let me start with some examples. The first example is Lebanon, a country where there is sectarianism, there is a Sunni-Shia divide, the Shia are the largest single community, there is a significant Sunni Muslim community, and there is also a significant Christian community. It has been a very fascinating country, but also a troubled country because of this sectarianism. And there is no doubt there is sectarianism. I have been polling in Lebanon. And we can see that people have different opinions often based on their sectarian identity. Now if one is a Sunni Arab Muslim in Egypt, or a Saudi Sunni, or a Jordanian Sunni, or a Moroccan Sunni, and looks at the conflict in Lebanon, where there has been a government and a parliamentary majority led by a Sunni Prime Minister, and an opposition led by the Shia Hezbollah—one should be expected to support the Sunniled ruling coalition. It has been portrayed as a Sunni-Shia divide but Arab governments largely support the Sunni government and not Hezbollah and Lebanese opposition, not because they are Shia, but because they see them as destabilizing for them. And for that reason they emphasize the Sunni-Shia divide even more. Now when I have asked in my polls “With whom do you sympathize more—the

opposition led by Hezbollah or the Lebanese government led by Mr. Siniora,” a plurality of those polled in the Sunni-majority countries say they sympathize more with the Hezbollah-led coalition, the Shia-led coalition. That’s because the Shia—Sunni prism is not the prism through which they make their evaluation. We see the same thing on Iran. Iran is a Shia-majority country. Iran has not been popular in the Arab world and is still not particularly popular in the Arab world. And many Arabs see it as a potential threat. And there is an Arab-Persian element, separate from the Shia-Sunni issue. When Arabs are asked “name the two countries that pose the biggest threat to you personally,” Iran gets around 10% only, of people overall who identify it as one of the two most important threats, over 80% identify Israel and over 70% identify the United States as the two most threatening states. That by the way includes countries whose governments are very terrified by Iran, such as the United Arab Emirates and Saudi Arabia. While more people identify Iran as a threat in these countries, far more people identify Israel and the United States as the two biggest threats. While the Arab public is not in love with Iran, they don’t see Iran as the biggest issue they face and see it more as an asset in addressing the perceived primary threats. That is important for us to keep in mind. These attitudes also reflect themselves on the nuclear issue. When asked, ‘Do you think the Middle East would be better off or worse off if Iran acquires nuclear weapons?’ in 2008 a

plurality said the Middle East would actually be better off if Iran were to get nuclear weapons. (These numbers changed in 2009 with a plurality saying that the Middle East would be worse off.)

While there is obviously sectarianism in parts of the Middle East and religion is important in Middle Eastern societies, these issues do not appear to be the driving forces for the majority and they are not the prisms through which we ought to be making an evaluation of how to address the critical problems in the region. With regard to the Sunni-Shia divide in Iraq and Lebanon, there is obviously a Sunni-Shia divide in these countries; there is sectarianism, there is mobilization, there is conflict, there is bloodshed. There is political organizing along sectarian lines. There is no denying of these facts. And I think in those countries where there are significant Sunni and Shia communities, there is no doubt that the sectarian issue is more relevant in explaining a lot. But even here I believe it would be a problem to leap to the conclusion that sectarianism itself is the primary cause of the problems these societies face. The primary problem in Iraq was the collapse of central authority. In the absence of central authority, people are going to coalesce along communal lines. What we saw in Iraq is more tribalism than sectarianism. And that is primarily a function of the disintegration of central authority. The weakening of the middle class has been in part a function of more than two decades of war and international sanctions. In

Iraq, as in Lebanon, there is sectarianism, it's more relevant in these societies than in some other Arab countries, but it isn't in itself the cause of conflict.

I will conclude with two more examples to make my observation about the infusion of Islamic terminology into issues that need to be addressed in a much more social scientific way. One issue is democracy. We know this has been a central issue in the way we have talked about Arab countries in particular, but also Muslim-majority countries, particularly since 9/11. By important measures there is a pervasive authoritarianism in the Middle East, there isn't much democracy as we know it in the West, and there has been a debate about how to spread democracy, and the barriers to it. It is an important debate, particularly for me, as a social scientist. But what has been fascinating is how much the discourse has moved towards "is Islam compatible with democracy?" with the infusion of arguments that are somewhat theological, whether Islam should or could move in a particular direction. The issue of democracy in the Arab world had very little to do with the Islamic characteristic. When we examine the polling data, when we ask people to name two countries where they think there is the most democracy and freedom for their people, the top answers are Western nations. It's not that respondents think there is more democracy in Pakistan than in Germany. It's very clear that Arabs' notions of democracy and freedom are very much in harmony with the West-

ern notions of democracy and freedom. And when we ask, “Where would you like to live if you had to live outside of your own country?” or, “Where would you send a member of your family to study if they had to study outside of your own country?” the top answers are Western countries. There is no conflict here; Arabs don’t have a different notion of what democracy and freedom are, even though many have fears about many aspects of the perceived cultural openness in the West. The problem emerged when we asked, “Do you believe that the United States is genuinely trying to spread democracy in the Middle East?” even as the Bush administration was saying that this was the top issue, the vast majority in every county said, “Absolutely not.” They didn’t believe this was an aim of our foreign policy at all. Even worse, when we ask continuously since the Iraq war started, “Do you believe that there is more democracy or less democracy in the Middle East since the Iraq war?” every single year people said that there is less democracy than the year before. So what they are looking at is that they want more freedom but they don’t trust that the United States is trying to get it and they look at the results of our policies and think that they are going in another direction.

Another part of the problem of being obsessed with the Islamic characteristic of Arab societies is that it distorted our own conversation at home. I think we have been dishonest about our advocacy of democracy. And in some ways, liberals among us have fallen into the trap

in a way that was problematic. Because even some people who were opposed to the Iraq war and didn't think that Iraq had weapons of mass destruction, or links to Al-Qaeda said to themselves: "Well, if it's going to bring more democracy to the region, so be it." So, even aside from the neoconservative view on these issues, there was a liberal instinct, that we imagined that the spread of democracy could be a worthwhile result of the Iraq war. But one of the things that was not seen very clearly is what happens when we are at war as we are in Iraq, in Afghanistan, the war on terrorism, when we have the kind of heavy military footprint that we do have in the Middle East (in Kuwait, in Bahrain, in United Arab Emirates, in Qatar, and in Saudi Arabia—almost everywhere in the region).

When a state is at war and has so much at risk, the most important priority is that war and its troops and everything else is secondary. I have never heard of the head of USAID waking up the President at two o'clock in the morning. But I have heard of many instances of the Secretary of Defense picking up the phone and waking up the President because of a crisis. If we look at our budgets, there is no comparison between what we are doing on political and economic development and what we are doing militarily. What does that mean? That means that the institutions with which we have the closest relations in the region, typically, are the militaries of those countries, and the intelligence forces of those countries, be-

cause our military-to-military relations, intelligence-to-intelligence relations are central to the war efforts and to protecting American troops. That's where most expenditures go. But the military and intelligence institutions in these countries are the very institutions of repression, the anchors of the authoritarianism that we say we are seeking to change. So we have a profound problem as long as we are at war, with a military footprint that is this heavy in the Middle East, in trying to make democracy a priority. In that sense, we have not been fully honest in our discourse about the spread of democracy.

I will give one final example that is very popular in linking a specific issue to religion and culture—women's rights. I think this is an important issue. And there is no denying that, if we look at Muslim-majority countries in aggregate terms, (while they vary and should not be mindlessly lumped together), there is a visible problem. If we examine these countries aggregately there is no question that women have fewer rights than in the West by some important measures such as women in the work place, women in political offices, leadership positions. There is also no question that when we look at the culture and the religion which is often very conservative, there is no denying that these can be important factors at some levels of society including on issues of women's rights. And I don't want to dismiss religion as a sociological factor, I think it is important, and I would not dismiss it here as a factor in any intermediate period.

But by focusing on religion and culture which are almost always constant, we diverted attention from possibly more powerful explanations. One example of such explanations is provided by the work of UCLA political scientist, Professor Michael Ross³, who conducted a social scientific statistical analysis of many countries and their reform trajectory². He didn't only look at Muslim countries, but also Asian countries, Latin American countries, other countries in order to see first of all how some countries increased the role of women over time and how others didn't. And second, to control and see what explains the fact that there are fewer rights for women in Muslim countries by some important measures.

He did an analysis and it was published in the *American Political Science Review*, and I invited him to present in Doha, Qatar with an articulation particularly specific to the Gulf region recently that was published by the Brookings Institution. His conclusion was unconventional: The oil economies in these regions, not religion and culture, have resulted in fewer women involved in politics and the work place. When he took the oil economies out of the aggregate data that he had, he found that Is-

3 Michael Ross, "Oil, Islam, and Women," *American Political Science Review* 102 (2008), pp. 16-25; "The Impact of Oil Wealth on Women in the Middle East," in Shibley Telhami, ed., *Oil, Globalization, and Political Reform in the Middle East* (The Brookings Institution). The latter is available online at: http://www.brookings.edu/~media/Files/rc/papers/2009/02_oil_telhami/02_oil_telhami.pdf.

lamic countries were not different from similar countries across the globe. The reason why oil economies were distorted, he argued, was that when one looks at how women acquired rights across the globe, one finds that typically it was work incentives where economic need would draw them in by creating certain jobs that were suitable for women early on before they started acquiring more political and economic power in the system. This is what happened in most places. And oil economies do not allow this to happen. They don't create the structural incentives to draw women in.

Ross's conclusion also corresponds to some other data we have. First, the issue is less one of education and more about job incentives and opportunities; in places like Saudi Arabia and many of the Gulf countries now, there are more women than men in some universities. Second, I ask in my polls, "Do you believe that women have the right to work outside the house?" the majority say, "Yes, if economically needed"—but only if economically needed. If family need doesn't draw them to the workforce, they won't enter it. So whether or not one buys Ross's conclusion, it is one that should not be ignored. What we have done by virtue of focusing our discourse on Islamic characteristic as a source of explanation for the kind of issues that we need to understand, is that we have distorted them and we have moved away from having the kind of analysis that we need to have to normalize relationships between us and what we called

the “Muslim World.” And I think that when I look back at 9/11, and I see what happened, I see how the way we reacted by emphasizing the Islamic characteristic also led to an increase in Islamic identification in Muslim majority countries. In cases of complex identities, people rally behind those identities that they need to defend. We need to move away from the discourse that treats Muslims as “the other,” as having another world, “our world and their world.” We are a part of one world, and that is the language that we need to start with for understanding what our real problems are, the real problems that separate us from the Middle East—problems like the Arab-Israeli issue, which all my polls show, remains what I call the “prism of pain” through which the Arabs see the world. And I hope that as we change our language in relations with the rest of the world, we start normalizing the discourse and moving away from notions of “a Muslim World” to allow for the kind of understanding of critical issues that we need.

Droit et ré-enchantement du monde

Jean-Michel Blanquer

Dans le cadre d'une approche historique et généalogique des paradigmes qui ont caractérisé le droit occidental, et après avoir observé lors des précédents colloques¹ les effets de deux renversements (i.e. du jus naturalisme au positivisme, puis du positivisme à la situation actuelle), nous nous attacherons à montrer les perspectives qui semblent s'ouvrir et dans lesquelles nous souhaitons nous engager. Le droit étant l'élément d'appréhension de la réalité sociale par elle-même, il est paradoxalement, un univer-

1 *Dialogue des Droits et Dialogues des Traditions Juridiques*, Rio de Janeiro, Educam-Academia da Latinidade, 2002, *Foi et Droit Statut de la lettre et fonction du récit dans l'élaboration de la norme*, Rio de Janeiro, Educam- Académie de la Latinité, 19-21 avril 2006.

sel concret qui se donne à lire sous forme de textes, à voir dans chacune des formes historiques des tribunaux.

Jusqu'à la fin du XVIII^{ème} siècle, le paradigme du *juste*, dans la grande lignée d'Aristote, était prévalent. La notion de Droit Naturel s'articulait à celle de Nature, soit comme cosmos, soit comme raison. Ainsi le juge était en position de rétablir l'ordre mis à mal, chargé de restaurer l'ordre ontologique, homme cherchant dans chaque décision *l'équité*, compte tenu du positionnement spécifique de chacun dans la société. De l'antiquité grecque au Siècle des Lumières, en toute chose, pour tous, la Nature indiquait droits et règles. Cela est notable dans toutes les doctrines, philosophiques et juridiques, et culmine aussi bien avec la Révolution américaine qu'avec la Révolution française, notamment dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789, texte affirmant la nature *universelle* de l'Homme.

Le Droit devenant corpus au lendemain de la Révolution française, le texte rigidifie la pensée, la codification fige la forme issue de la morale, de la coutume. Cet effort est à comprendre dans la perspective du droit romain mais aussi en vue d'une organisation rationnelle d'une société qui tend à se détacher du religieux. Dès lors, le juge *dira le droit*, conformément aux textes en vigueur, de sorte que la vérité de sa parole découle de sa fidélité au code. Désormais, si la question de la justice reste importante, le rôle majeur revient à la loi entendue comme règlement, comme texte.

Tout au long du XIX^{ème} siècle, cette approche se perçoit dans l'émergence du positivisme et du scientisme, deux mouvements aspirant à la vérité scientifiquement établie. C'est le cas du positivisme juridique qui vise une scientificité fondée par une science de la société ou par une scientificité intrinsèque du législateur. L'analogie est claire: les lois physiques et humaines prétendent à la même universalité, par le recours à la seule rationalité. La méthodologie garantissant tant à la Science qu'au Droit son autosuffisance et la raison triomphante exigeant la systématité.

Ce processus aboutira cependant à la grande crise liée notamment à la II^{ème} guerre mondiale, crise qui découle du constat d'impuissance face à un légalisme qui aura permis le déploiement du régime nazi. Dès lors, tant l'autonomie du droit que la hiérarchie des normes se trouvent sinon sapées du moins questionnées par la réalité historique. Ainsi l'absolu théorique tel qu'il avait été exprimé dans l'oeuvre de Hans Kelsen, est la dernière occurrence du kantisme, visant à établir l'autonomie du Droit comme capacité à organiser la communauté humaine a priori, tel un inconditionnel que la raison exige, sans référence aucune à l'expérience historique ou empirique. Cette étape par laquelle toute loi se prévaut de sa constitutionnalité, a cependant eu pour conséquence de placer au sommet de tous les ordres juridiques nationaux européens, les Droits de l'Homme.

La crise du siècle passé, tout comme la crise précédente lors de la Révolution française aboutissant à la codification napoléonienne, est le moment paroxystique d'un renversement qui dépasse la sphère de la théorie juridique, puisqu'elle s'étend également aux sciences exactes. Après la révolution newtonienne, la révolution des deux théories einsteiniennes de la relativité renvoie le sujet du savoir à la question du fondement de sa rationalité. De sorte que l'évolution des dernières décennies requiert une nouvelle lecture du statut du sujet pensant, qu'il se déploie dans la sphère scientifique ou juridique.

Actuellement, comme par un effet de balancier, certains occidentaux penchent en faveur d'un retour du jus naturalisme en réclamant un retour du *juste*: les cours pénales internationales pourraient sembler répondre à cette demande, tout comme semble y pourvoir le développement d'un droit pénal international public. Indubitablement, la volonté de trouver un rapport à l'universel normatif rapproche cette demande de la démarche du droit naturel, et la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 peut être interprétée en ce sens.

Cependant, il me semble que nous sommes dans une forme mixte, posture intermédiaire entre un jus naturalisme comme exigence de normes, et un positivisme admis à propos des procédures et des juridictions. Le positivisme se retrouvant, de la sorte, au service du jus naturalisme. Le mouvement historique serait celui d'un engendrement d'engendrement, dans lequel le fils du positivisme

donnerait naissance à une nouvelle forme dans la période de la maturité, un jus naturalisme post-moderne. Cette lecture rétrospective portant sur trois siècles permet de saisir les évolutions profondes dans une perspective dialectique quasi hégélienne, même si elle n'éclaire pas totalement notre période contemporaine.

En effet, il nous faut prendre en charge l'urgence d'une nouvelle forme de dialogue des droits, et comprendre la nécessité d'assumer un dialogue des traditions de l'islam avec celles de l'Occident. Il serait fallacieux de tenir la tradition occidentale comme fille du seul positivisme tandis que la tradition juridique islamique serait fille du seul jus naturalisme. Les aires de civilisation juridiques se prêtent à des formes propres correspondant à leurs caractéristiques historiques spécifiques. Ainsi, la réalité islamique dément cette simplification puisqu'il existe des pays musulmans où sont en acte des éléments de positivisme très forts, des pays où s'affirme une position laïque face au droit religieux, tels la Tunisie ou le Liban. En outre, cette simplification ne rend pas compte des strates de concaténation du positivisme et du jus naturalisme dans la réalité occidentale. Cette double simplification conduit indûment à une opposition paradigmatique frontale, qu'il nous échoit de dépasser.

Sortir de cette opposition est notamment envisageable en ayant recours au paradigme esthétique, précisément dans la mesure où ce paradigme rend compte de la réalisation du droit dans la société, par les mises en scène

qui permettent de donner à voir le droit, les dispositifs en vue de l'incarner, de tout ce qui le rend tangible et, ce faisant, institue l'ordre social. En outre, cela renvoie à l'articulation du Droit à son historicité: l'inscription du corps du texte juridique sous forme scripturale, l'invention de l'image, puis celle du numérique, sont trois temps où la forme du droit dit l'évolution du concept. Mais en retour, le droit reçoit sa forme des techniques de son temps. À un idéal juridique correspondent des formes successives nécessaires mais qui se dépassent. À des formes successives correspondent des relectures et adhésions citoyennes. Le droit est vivant et c'est également un jeu où chaque époque épouse historiquement ses normes intangibles. Chaque droit est élan, non étape.

A l'aube de ce XXI^{ème} siècle, la tradition anglo-saxonne jurisprudentielle se trouve dynamisée par le développement des bases de données numériques. La technique venant en appui du comparatisme mais induisant également des glissements connexes tels le mimétisme, voire une forme d'uniformisation du droit. Simultanément, s'agissant de la vidéo, on perçoit un impact à deux niveaux distincts: le genre procès est devenu un genre cinématographique, au même titre que le film policier, et d'autre part, les tribunaux subissent une pression grandissante de demande de trace des audiences, sous forme filmique.

Face à cette dernière demande, la France maintient à la fois une position de refus et une acceptation excep-

tionnelle lorsque l'enjeu de mémoire est considérable, comme dans le cas du procès Klaus Barbie: l'institution reconnaît le besoin d'inscrire la réalité du procès dans l'image, à destination des générations futures. L'image fictionnalise le droit tout en le rendant attirant; l'image atteste comme preuve au tribunal; l'image témoigne pour les générations futures... Sa polymorphie reste à analyser en un autre lieu.

Plus largement, s'il est impossible de mesurer l'ensemble des interactions entre le juridique et le technologique, il devient manifeste au cours des dernières décennies que l'évolution nie l'unicité qui caractérisait le positivisme juridique. La fin de ce système univoque est patente, les sociétés occidentales sont désormais traversées par l'inflation des demandes de réparation, devenant l'espace de jeux stratégiques destructurants, développés par quelques citoyens désormais en position de recourir à des voies de droit non hiérarchisées, non ordonnées par une supra finalité.

La fragmentation extrême de l'Etat de droit qui a abouti à la *société de droit* occidentale, réalité historique nouvelle que chacun peut observer dans le monde anglo-saxon, mais aussi en Amérique latine et en Europe, requiert un nouvel effort d'harmonisation des instances du Droit: afin de rendre le Droit lisible pour les citoyens, d'en souligner la cohérence afin d'éviter une dérive d'inspiration légaliste ou relativiste. Pour que chacun retrouve le sentiment du *juste*, le paradigme esthétique peut jouer

un rôle heuristique, en ce qu'il renvoie par lui-même à l'harmonie, à une cohérence non obligatoirement univoque, lesquelles interviennent également dans la manière de rendre le droit.

Les sociétés d'Europe et d'Amérique latine doivent répondre à une nouvelle exigence: sommées par la demande inflationniste, portées par la richesse des traditions, vectorisées par les évolutions technologiques, elles doivent sinon rechercher une harmonie articulée sur une croyance cosmologique, du moins produire un discours de cohérence qui satisfasse la rationalité juridique autant que l'imaginaire des citoyens, évitant l'écueil d'un pointillisme post-moderne, d'un cubisme relativiste. Les dimensions du droit, ses actualisations effectives doivent favoriser l'appropriation par tous les citoyens, les convier à penser le Droit dans sa dimension normative. C'est sur cette base juridique, sur cette exigence paradigmatique, que pourra s'effectuer un "ré-enchantement" du monde.

L'enjeu d'un tel ré-enchantement post-weberien permettra de ne plus penser comme inexorables les conflits des sociétés de traditions juridiques différentes. Notamment parce qu'une telle exigence de ré-enchantement permet d'échapper à un dualisme erroné (opposant des sociétés qui seraient restées enchantées et d'autres qui seraient sorties définitivement de cette ère, car sécularisées). Mais également parce que ceux-là même qui déplorent le désenchantement de l'Occident soulignent que nulle société n'est exempte de sacré. Tous reconnaissent

que toute norme ne peut qu'être invisible et supra individuelle. De sorte qu'en acceptant la dimension esthétique du Droit, on admet que ses figures formelles participent d'un imaginaire social indispensable pour donner sens à la vie sous toutes ses formes.

D'autre part, tout Droit étant aspiration à une harmonie, se réalise dans et par la production d'un ordre, lequel est perçu dans les formes des actes juridiques. Enfin, parce que les formes du droit sont autant les filles des évolutions technologiques que des créations conceptuelles de leur temps. Art, technologie et droit forment un espace où se construit le projet de chaque communauté, sous des formes non pas instables mais vivantes, donc renouvelées. Retenons parmi ces formes d'appréhension du Droit la théâtralisation, comme mise en scène qui se développe de façon différenciée, selon un renouvellement qui caractérise l'époque: il y a un style juridique comme il y a un style perceptible dans les mœurs, les pensées spécifiques d'un siècle. Même lorsqu'il subsiste un fondement évident pour tous les acteurs, que certains souhaitent reprendre certains héritages à leur compte (en France la référence à la République) le droit d'une communauté est toujours objet de mouvements de refondation, parce qu'inscrit dans l'Histoire universelle.

Le Droit en Occident ne saurait être analysé tel un instrument de gestion de l'Etat bureaucratique moderne; pas davantage qu'il ne saurait être tenu pour un pur produit de la prétention positiviste, entendu comme instru-

ment de rationalisation des citoyens. En tant qu'il incarne les normes invisibles (par ses textes *rédigés*) il réalise ce que les sociétés espèrent autant qu'il rend visibles les efforts contre ce qu'elles refusent absolument: le droit renonce à la force brutale autant qu'il rejette la barbarie, il repousse le chaos de l'inflation individualisante autant qu'il abomine la déshumanisation arendtienne.

Systémique, le Droit ne saurait oublier l'Être comme totalité. En ce lieu, pour nous, réfléchir sur les formes possibles des droits passés autant que présents contribue à inaugurer une démarche, afin que puisse se nouer un dialogue à propos des normes, à partir des traditions, compte tenu de la nécessité de le maintenir vivant. Certes, cette vie du Droit se réalise aussi actuellement dans le cadre des cours internationales, dans des phénomènes d'imitation ou sous forme de fragmentations locales. Pourtant la lisibilité internationale ne saurait découler de ce qui convie à l'individualisme, ni à toute forme de revendication intrinsèquement communautariste. S'il existe un solipsisme de l'individu, il en existe un autre dans l'idéal autarcique; ces écueils nous les éviterons par le dialogue des *traditions*.

Cette lisibilité renaîtra de la quête renouvelée de l'équité, le juge redevenant celui qui aura à charge d'exhiber la norme pour ceux des citoyens qui ne la tiennent plus pour évidente. Le tribunal sera l'espace sinon sacré, du moins privilégié, où l'individu reprend contact avec l'universel sous une forme qui est celle de son temps. La parole du

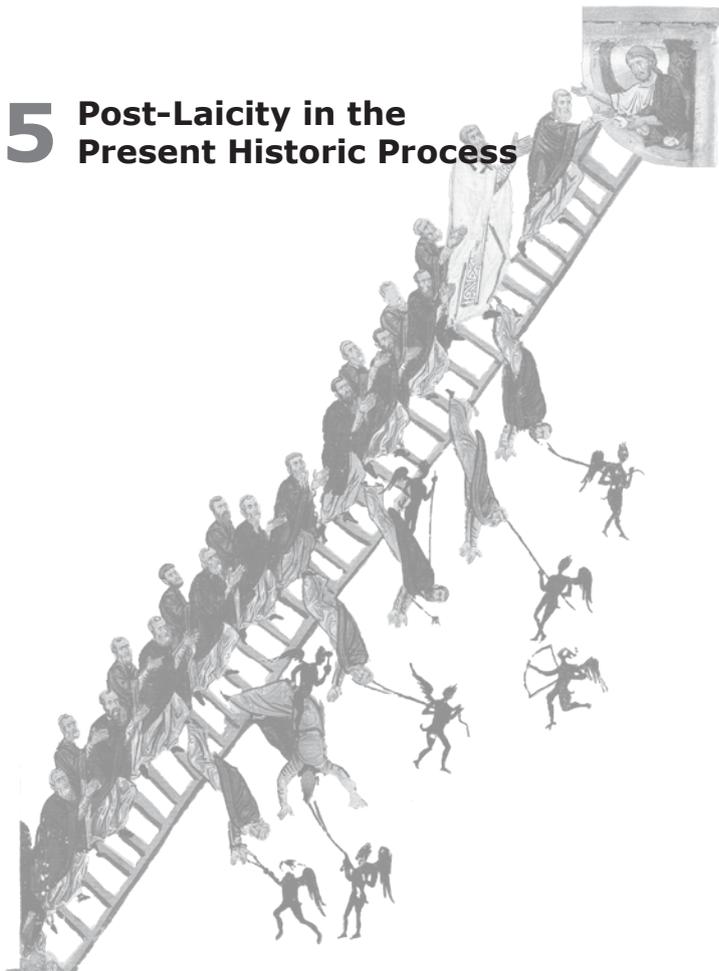
juge est un universel concret, et à ce titre, accessible au citoyen parce qu'audible dans sa langue et parce que comprise intimement. Si parler est l'acte du citoyen, dire est l'acte du juge, et ici, dialoguer est l'acte fondateur par lequel nous créons un monde à la lumière de la Loi.

Maurice Merleau Ponty écrivait ainsi dès 1945, dans la *Phénoménologie de la perception*:

Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes propos et ceux de mon interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux, et autrui n'est plus ici pour moi un simple comportement dans le champ transcendantal, ni d'ailleurs moi dans le sien, nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité parfaite, nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous coexistons à travers un même monde. Dans le dialogue présent, je suis libéré de moi-même, les pensées d'autrui sont bien les pensées siennes, ce n'est pas moi qui les forme, bien que je les saisisse aussitôt nées ou que je les devance, et même l'objection que me fait l'interlocuteur m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder, de sorte que si je lui prête des pensées, il me fait penser en retour.

Dans la métaphore du tissage, la trame et le fil sont à jamais différents, parfois par nature, toujours par leurs positions. Mais il ne saurait exister de tissu sans l'un ou sans l'autre.

5 Post-Laicity in the Present Historic Process



Manifestations of the Religious- Secular Divide: Self, State and the Public Sphere

Nilüfer Göle

My aim in this paper is to present a succinct mental mapping of the changes, shifts, and displacements that are currently taking place in our ways of approaching the secular-religious divide. I propose an analysis and selective reassessment of the changes that have occurred during the last three decades in our approaches to secularism. Due to our ongoing conversations across cultures and disciplines, there is an increasing awareness in the social sciences that there is not one ideal-model of secularism, whether it is defined by the Anglo-Saxon liberal model, or by the French political *laïcité*, but there exists a plurality of secularisms in different national, cultural

and religious contexts, including the non-Western secularisms, such as the Indian and the Turkish ones. The point of departure of this book project is based upon the necessity of decoupling secularism and Western experience and acknowledging the plurality of secularisms. It aims to foster a comparative gaze between different genealogies, historical trajectories, cultural habitations and political formations of the secular. Not only the plurality of secularisms that supposes distinct national formations but also the cultural crossings, the interconnected histories of secularism needs to be highlighted to understand the present-day forces of the religious-secular formations and confrontations.

It is not therefore sufficient to open our readings of secularism to its multiple configurations in distinct national formations as if they are independent from each other. The formations of the secular follow different historical trajectories and have different religious genealogies in different places yet they are closely interconnected with the hegemonic impositions of the Western modernity and colonialism. The revival of religious movements, conservative values, various fundamentalisms and in particular the Islamist movements challenge the authoritarian modes of secularism that exclude religion from public life and from definitions of modern self. New modes of confrontation are taking place between the secular and the religious, but also across cultures and civilizations.

Coupling the incomparable, namely the French and Turkish examples, in spite of their differences, can help us understand the intercivilisational encounter of the secular. The two different historical experiences, European and non-European, with two different religious genealogies, Christian and Muslim, following two different trajectories of nation-State building, democratic and authoritarian, are historically connected to each other by the principle of *laïcité*. Both countries cherish Republican secularism, and idealize a public life exempt from religious signs, yet both witnessed in the last thirty years, the rise of Islamic visibility in public life and a destabilization of the established boundaries between the secular and the religious, leading to a process of confrontation, rivalry and mimicry between the two. If the Turkish secularism, *laiklik*, is derived from French *laïcité* and from dialogical encounter with Western civilization, today the debates on French secularism are engaged in relation to Islamic presence in Europe. The Islamic headscarf issue crystallizes, both in France and in Turkey, the debates on the presence of religious visibility in the public life, the civilisational aspect of the confrontation and the enforcement of Republican secularism by law-making or by the army-support.

The first point that needs to be emphasized is that Western master narrative of secularism undergoes a radical change as it shifts from an “indigenous” debate that is shaped by exchanges with Christian religion to that of confrontation with Islam.

The second shift concerns the acknowledgement of the plurality of secularisms and to a growing interest in depicting and understanding non-Western forms of secularity. The master narrative of Western secularity have imposed a sociological gaze that have evaluated the Non-European experiences with an established set of criteria and have measured the inconsistencies or deficiencies in respect to a model that is supposed to be Universal. However the studies of the secular have introduced the idea that secularity is a *longue-durée* history of reforms that initially had their loci within the religion itself and deconstructed the religious-free approaches to secularism. Marcel Gauchet's work that elucidates the particular role that Christianity played in the process of secularity (Christianity as "the religion of the end of religion") is a pioneer in re-articulating the secular with the religious (Gauchet, 1998). In his recent work *A Secular Age*, Charles Taylor addresses a critique to the narrative of secularism that dismisses the changes that have occurred in the religious and spiritual realm and argues against what he calls "subtraction theories" that define secularity as minus religion and hence tells the story of a secular age as it develops within and out of Latin Christianity (Taylor, 2007, see especially p. 22 and 530-5).

Such approaches shift the interest to the religious context in which secularism evolves and thereby lead to an unpacking of secularity as a religious-free, neutral and Universal development of European modernity. Revealing the particularity of secularism and its intrinsic rela-

tion to Christianity goes hand in hand with a critique to Universalist claims of Western model of secular modernity. These criticisms have an impact on the ways we de-center European gaze of secularism and open our readings to the multiplicity of secularisms. Consequently we can adopt two different attitudes in studying secularism in non-Western contexts. Either we postulate that secularism is the product of Western history, intrinsic to Latin Christendom and consequently an alien ideology for the non-Western civilizations (as Bernard Lewis argues for Islamic civilization). Or, on the contrary we decouple the secular and the Western and study the multiple formations and manifestations of the secular in different historical and religious contexts.

However both positions are problematic because they ignore the impact of Western secular modernity, the way it travels to different contexts, by different political forms of interaction, such as colonialism or modernism, the Indian and Turkish secularism being typical examples. They illustrate the manifold manifestations of secularism in relation to two different nation-building processes—the former shaped by the post-colonial and the latter by the post-Empire context—and in relation to Hindu and Muslim religious genealogies. The multiple forms of secularism, namely the Hindu or Turkish secularisms are shaped on the one hand by the formations of the national and on the other by the dialogical relations with the religious and the modern. In our readings of multiple secularisms in non-Western contexts, we cannot ignore

the way secularity is transmitted as a vector of Western way of life, as a way of self and public governance. Although one cannot dismiss the imprint of colonialism and modernism in shaping the formations of the secular, one cannot reduce the latter to a mere copy of the Western secularism.

In order to depict and translate the particularity of Muslim (or Hindu) habitations of the secular, we need to give up “deficiency theory” that presupposes that the non-Western experiences are lagging behind, incomplete and non-contemporaneous of the West. Secularism in non-western contexts is often conceptualized as a second-rank imitation of the Western original. That is how Turkish secularism is often studied as an authoritarian derivative of French *laïcité*, measured in terms of its gaps, inconsistencies and deficiencies with regard to the French ideal-model. Whereas each time a notion travels, and is repeated, it is never exactly the same because in the process of repeating a term or a concept, we never simply produce a replica of the original usage; every reiteration transforms the original meaning, adds new meanings to it (Benhabib, 2006). The French notion *laïcité*, is readopted to Turkish language as *laiklik* and thereby becomes part of daily political usage and collective imaginary. The use of the same notion with a slight change of the accent points to a process of iteration in which the workings of the secular power go beyond being a mere second-rank copy and

adds new meanings, discourses, images and practices. Instead of reading secularity in the mirror of an ideal-Western model and measuring its gaps and deficiencies, we need to depict the ways secularism is semantically adopted, politically reinvented, collectively imagined and legally institutionalized.

In sum, we are witnessing the weakening of the hegemony of the secular not only as a master narrative in social sciences and as an ideology of the Western modernity but also as a collective imaginary that regulates daily social lives of individuals. The decline of the power of the secular signifies that the old hierarchical boundaries with the religious are unsettled and become more porous. Rather than capturing the relation between the two in consecutive terms, as religion alternating the secular, and pointing to a “post” secular era, we need to understand the ways religion becomes contemporaneous of the secular modern.¹ We can hitherto speak of the re-compositions of the religious-secular divide as well as new confrontations, rivalry and mimicry between the two. The religious-secular divide manifests and competes, as I will argue in this paper, at three levels, namely the State, Public Sphere and Self. The battle-ground between the religious and the secular concerns foremost the formation of the State, the governance of the public sphere and the ethics of self.

1 For the ways Islam becomes contemporaneous of Europe, see Göle, 2004.

MONOPOLY OF THE STATE OVER THE RELIGIOUS- SECULAR DISTINCTIONS

We speak of distinct models of secularism as nation wise, such as French, American, Indian and Turkish secularisms. The story of secularism can hardly be told independent of the history of Nation-State building. Secularism understood as a principle of separation between State and religion underpins the Nation-State building process, man-made law-making and popular sovereignty. There are two widespread tacit beliefs that are increasingly questioned. First, secularism and democracy are thought to be concomitant with each other. Second, secularism is understood as the impartiality of the State and therefore as guarantee of religious and confessional pluralism and atheism. Both presuppositions run counter to particular historical experiences. Secularism can foster liberal pluralism or authoritarian nationalism; it depends on the trajectories of the Nation-building process.

In the Turkish case, although the debates and the process of secularization concerning norms, laws and institutions have started during the second half of the 19th century in the Ottoman Empire, secularism reached its apogee with the Turkish State-building process after 1923 and became the founding ideology of Republican nationalism.² It created its own national elites by means of a

2 However one should not think that the historical genealogy of the secular in Turkey starts with Atatürk Republicanism; some aspects of the secular are part of the Ottoman State tradition

compulsory nation-wide secular education and the adoption of Latin Script. Hence, Turkish secularism works within the frame of politics of uniformization and homogenization of a national culture against the legacy of a multi-ethnic and multi-religious Ottoman Empire (Göle, 2005, p. 101-10, and 1997). The eradication of non-Muslim minorities, by population exchanges and massacres in the last days of the Empire and during the Republic, led to a social terrain in which Sunnite Islam became the religion of majority. Secularism underpinned the ideal of a national community “free of religion,” yet implicitly defined as a Muslim and Sunnite majority, in counter distinction with non-Muslim minorities of the cosmopolitan Empire as well as the Alevites and Kurds.

In the process of Turkish Nation-state building, secularism became a vector for the homogenization of a national culture, whereas in the case of India, secularism is enacted as a guarantee of religious pluralism. In both cases, secularism plays an important role as a State ideology, and the State is declared as a Secular State in both Indian and Turkish Constitutions. However the context of State-building becomes decisive in the meanings and practices of secularism. In India anti-colonial resistance privileged cultural and religious differences whereas in

and Islamic historical legacy. In order to locate the origins of Turkish Republican ideology in the Ottoman past and for the correction of dualistic representations of the secular and the religious, see Hanioglu, 2008.

Turkey the dismantlement of a multi-religious and multi-ethnic Empire led to the making of a national community. Secularism as a guarantee for religious pluralism in India and for modern nationalism in Turkey played different roles. If today Hindu nationalism challenges national diversity and the legacy of religious pluralism in India, in Turkey political Islam challenges authoritarian and exclusionary politics of secular nationalism.

Islamic movements cultivate an ambivalent relation with nationalism. Islamic critical thought and political radicalism was first developed against the supremacy of the national, defending the community of believers (*oumma*) as a main reference for collective identity of Muslims. However Islam becomes also a form of nationalism (Gellner, 2000). Islamic revolution in Iran in 1979 can be interpreted as a way of completing the Nation-state building process, ending the monarchy, centralizing religious education, and homogenizing the national culture by religion; but also providing a forceful symbolic and political example of Islam as an organized State power. In many respects, one should compare Turkish and Iranian examples as reverse mirroring. Turkish Republican secularism and the figure of Atatürk have been taken as an exemplary model and a source of inspiration in many Muslim countries, including in Iran. Hence social science literature compares Turkey and Iran in their respective engagements with secularization synonymous of Westernization. However the comparison

between the two countries can also be made in relation to their formations of the national. Turkey ended Ottoman monarchy and realized the transition to a nation-State within the ideological framework of secularism in 1923, whereas Iran ended the power of the monarchy with an Islamic revolution of 1979. Both countries are Republican States; but the secular-religious divide is reversed, the former completed the formation of the national by means of political secularism (*laiklik*), the latter by means of political Islamism. The organized State power is framed by national secularism in Turkey, by national Islamism in Iran. In both countries pluralism and democracy signifies the distancing and autonomy of the State in regard to political ideology of secularism and Islamism. What is at stake is the decline of the hegemony of the State over the definitions of the secular and the religious. The changes cannot be captured in terms of linear, consecutive and alternating replacements between the secular and the religious. Rather than either-or arguments, islamization *versus* democratization, one has to frame the changes in terms of re-compositions and mutual borrowings between the secular and the religious. The process of democratization in Turkey shows that in spite of the political polarization between the religious and the secular, the wall of separation between the two becomes more and more porous, mutual borrowings and cross-fertilizations blur the rigid distinctions. Hitherto it is difficult to speak of clear-cut distinctions be-

tween the secular and the Islamic. Islam-rooted AK Party (Party of Justice and Development) government takes on the project of European Union and enhances a series of reforms for the recognition of ethnic and religious pluralism while the political parties of secular-legacy turn towards more authoritarian nationalism and anti-European politics. It will be too simplistic to interpret the Islamic politics in Turkey as “the failure of secularism,” as it will be too simplistic to interpret the opposition movements in Iran as “the end of Islam.” The democratic resistance and protest movements in Iran during the general elections in May 2009 criticized the theocratic power as abandoning the original ideals of the Revolution and called for the end of monopoly of State over the definitions of Islam. In spite of different levels of pluralism and democracy, in both cases, we witness that the political distinctions of the religious-secular divide are unsettled. And in both cases nationalism plays an inhibiting role in claiming the monopoly of the State over the definitions of either the secular or the religious.

The configurations between the secular and the religious are not only shaped by Nation-States but also by transnational dynamics and global migratory flows. European Nation-States become gradually migrant, multi-religious, and culturally heterogeneous. The established division between pious America and secular Europe does not hold any longer. Muslim migrants in Europe or Polish citizens of Europe claim for freedom of religion. Eu-

ropean Union remembers its spiritual roots and Christian heritage to define its Constitution, cultural unity and geographic frontiers. Is Europe secular or Christian? What about Muslims and Jews living in Christian Europe? Whether three monotheistic religions define equally the European heritage or Judeo-Christian Europe is distinguished from the Islamic other? Do the debates over the legitimacy of Turkish membership in European Union reveal a religious difference or a “Civilizational” one? Turkish membership bringing forth both Muslim and secular affiliations unsettle the established boundaries of European identity, whether they are defined in cultural or religious terms.

On the other hand, Muslim migrants claim their Islamic visibility in European public sphere while they distance themselves from the national origins of their religion. The way Islamic religion is learned, interpreted and practiced in Europe is a novel experience to the extent that it is not in direct continuity with “parent’s religion” and affiliated to a given nation. Islam becomes part of “disembedded,” imagined forms of horizontal solidarity. Charles Taylor describes social disembeddedness as a condition for a different kind of social imaginary; that is “horizontal forms of social imaginary in which people grasp themselves and great number of others as existing and acting simultaneously” (Taylor, 2002, p. 83). To the extent that European Islam is disembedded from national cultures, it becomes a “religious experience” both

in individual and collective terms, leading to new hybrid forms between secular Europe and Muslim religion. Once again we witness the unsettling of the distinctions between Islam and Europe, between religion and secular. New re-compositions, tensions, co-penetrations between the two give rise to new definitions of self and everyday life practices.

The story of secularism is not confined to a given Nation-State but follows a transnational dynamics in which the encounters and confrontations among different cultures and civilizations become paramount in shaping debates, unsettling distinctions and accelerating borrowings between the secular and the religious.

SECULAR AND PIOUS SELF

Secularism is a mode of State governance as well as a set of moral values for self governance. Secularism works as an organizing principle of social life, penetrates into everyday life practices and underpins the politics of emancipation and sexuality. In non-Western contexts secularism is closely interrelated with the project of “civilizing mission” of the West and transmits a set of norms that define rationality as well as ethical and esthetical forms. Colonial or modernist elites embody such norms by means of their access to Western ways of rational thinking and life practices. The norms of the “Western civilization” are transmitted and adopted at the level of everyday life practices, definitions of self and habitus.

The creation of a “secular habitus” in a Muslim culture means a series of changes in traditional and religious culture that brings women to the forefront as markers of new life. Practices and reforms such as abandoning the veil, compulsory co-education for girls and boys, social mixing of men and women, free-love, equal rights for men and women, women’s performance in public, all denote the changes against the traditional-religious norms of women’s covering, ban of women’s performance and visibility on public scene, segregation of men and women in social life, arranged marriages and polygamy.

Secular self means a set of bodily practices to be learned, rehearsed and performed, ranging from ways of dressing (and undressing), talking and socializing with men to enacting in public. The habitations of the secular are not transmitted “naturally” and implicitly, but on the contrary become part of a project of modernity and politics of self that require assimilation and “acculturation” to a Western culture.

The changes in dress codes are particularly charged with political symbolism. Two figures that incarnated Turkish and Indian independence, both known as the “father” of the nation, namely Kemal Ataturk and Mahatma Gandhi, communicated in their public lives and ways of clothing their commitments to the local and Western cultures, traditional and modern, spiritual and secular distinctions. Both in different ways embodied the governance of self and governance of public. Both leaders performed their clothing preferences publicly and sym-

bolically. Atatürk opted for Western style clothes (his wardrobe is exhibited in his mausoleum in Ankara) whereas Gandhi wore the traditional Indian *dhoti* (fabric made from local traditional raw cotton) and shawl (Chakrabarty, 2002). He ate simply vegetarian food and practiced fasting as a means of self-purification. While Atatürk avoided any spiritual activity in public, marking hitherto a role-model to be followed by Turkish secular politicians who abstained from the use of any religious idiom and practice, including fasting during the month of Ramadan. One marked “religious disobedience” and expressed the desire for belonging to the home of “civilized (read westernized) nations,” while the other marked “civil disobedience” and resistance to colonial powers of the West. While Gandhi, ended untouchability in India, Atatürk advocated women’s participation in public life and replaced Sharia law with Family code to ensure gender equality. The abolishment of Caliphate (the Ottoman emperor as Caliph was the supreme religious and political leader of all Sunni Muslims across the world) in 1924 by the pro-Western nationalist movement of Atatürk connected histories of the two countries in an unprecedented way. The dismemberment of the Ottoman Empire and the end of Caliphate system evoked sympathy among Indian Muslims, but also among the members of Indian independence movement, leading to political and social mobilization on behalf of the Ottoman Caliphate, known as “Khilafat movement” in India.

One can establish a relation between the end of Caliphate and the renewal of Islamic movements. The abolishment of Caliphate engenders a vacuum of religious authority and unity in the Muslim world, and leads since the end of 1970s to a plethora of Islamic movements competing with each other over the interpretations of religious norms and political authority.³ The Revolution in Iran and the establishment of Islam as an organized State power provides a model of political reference and aspiration for contemporary Islamist movements. However the State-oriented political agenda of these movements should not overshadow the cultural-religious repertoire. Contemporary actors of Islam are engaged critically with the cultural program of secular modernity and Western colonialism.

Islamic movements challenge the established equation between definitions of Western self and Civilized self and elaborate an alternative performative politics of pious self and habitus in modern contexts (Göle, 2007). Religion becomes part of interpretation and improvisation for self-definitions of Muslims who seek to restore piety in modern life. Individuation (more precisely personalization) of religion goes hand in hand with the establishment of collective bond among Muslims who recognize each other by means of a shared repertoire of performative piety.

3 For the relation between the end of Caliphate and the revival of Islamist movements, Sayyid, 1997.

In the revival of religious movements, there is an element of Islamic “self-fashioning” that follows dynamics of modern individuation (Greenblatt, 1980; Pieters, 2001). As Stephen Greenblatt argues, the modern individuation is not boundless, and the fashioning of the self is the outcome of the mechanisms of discipline, restraint and a partial suppression of the personality. Similarly Islam provides an alternative repertoire for self-fashioning and self-restraint by means of disciplinary practices, which ranges from supervision of the imperatives of faith and control of sexuality, both in mind and body, called “*nefs*” in Islam. The Islamic headscarf expresses the self-fashioning of Muslim girls with disciplinary categories of Islam but for whom the category of faith is not a pre-arranged category and enters into the domain of improvisation, adaptation and invention. It is a sign of self restraint (*hijab* means modest behavior and dress), and self-fashioning; including in literal terms, the production of Islamic aesthetics and fashion.

The Islamic self-fashioning and self-governance confronts contemporary secular feminism. A nonverbal but embodied communication in the veil conveys a sense of disobedience to secular notions of self-formation and sexual freedom. If Islamic veil, by means of covering women’s body is a reminder of sacred intimacy in public, secular feminism claims for equality and transparency in bringing the personal and the intimate into public. If covered women remind the limits of sexuality and

indispensability of Muslim women in public, the uncovered women interpret emancipation as the free display of desire and body in public. Islamic veil, once it is not enforced on women by State power or communitarian pressure, and expresses the personal trajectories of women and their self-fashioning piety, presents a critique to secular interpretation of women's emancipation. Islamic feminism unsettles the religious-secular divide to the extent that Muslim women are both pious and public, blurring the distinctions between religion and gender effacement. There is a reverse mirroring between pious and secular self-fashioning, however in each case the boundaries between personal and public, self and sexuality, religious and secular becomes fuzzy as they are intertwined with each other.

SECULAR PUBLIC SPACES AND RELIGIOUS VISIBILITIES

The claims of religious visibility in public and the controversies they provoke reveal the unspoken secular rules and norms of the public sphere in European countries. There are different levels of State control of the religious presence in public life, ranging from active, aggressive to more pluralistic conceptions of secularism depending on the national politics of secularism (Kuru, 2009). However the question of religion in the public sphere cannot be reduced to choices of liberal versus authoritarian politics of secularism. French and Turkish policies that ban the Islamic headscarf in the public schools (France) and

in the universities (Turkey) can be considered as exclusionary and active, if not an authoritarian interpretation of *laïcité*. However the two countries are not “exceptional” in debating and attempting to restrain Islamic presence in the public sphere. In Germany and Italy, where the presence of religion is not as unwanted as in France, the polarizing debates on the construction of mosques, the height of the minarets, and the shape of the domes, reveal the disturbing irruption of Islamic visibility in the public landscape.⁴ The question of religious difference cannot be solely framed in terms of abstract principles of toleration and recognition of the plurality of faith. The question of religious difference appears in a materialized form and in a given physical space. The incursion of religious signs, symbols and behavior (headscarf, minarets, segregation of sexes) disturbs the European public eye and collective consciousness to the extent that these are considered not to be in conformity with unspoken secular norms of public life. The spaces in which Muslims make their religious difference visible, are subject to public controversy; schools, cities, swimming pools, hospitals, cemeteries all become public spaces in which

4 For the public debate on the construction of a new mosque in Cologne, Germany, see for instance these two articles, <http://www.7sur7.be/7s7/fr/1731/Islam/article/detail/420197/2008/09/18/Cologne-affronte-samedi-un-congres-anti-islamisation.dhtml> and http://www.armenews.com/article.php3?id_article=34011.

religious-secular divide becomes problematic and subject to re-composition.

With migratory dynamics and global technologies of communication, public sphere escapes the grip of Nation-States and becomes a site for transnational flows of communication, bringing in close interaction different cultures and civilizations. Public sphere that was conceptualized in relation to the European historical development of nation-States, as a mono-national and mono-linguistic entity becomes a site of migration, religious pluralism and civilizational encounter. How can we re-think of the public sphere without reducing the public to a mono-national community, and to its confinement with a State legislation?

The weakening of the hegemony of the national-secular calls for a new conceptualization of commonness without the vertical hierarchy of the nation-State as a prerequisite of the public sphere. The notion of space needs to be at the forefront of our analysis to depict the re-compositions between the secular and religious. The notion of space does not refer to an empty space but to a space of production of social relations, defining boundaries of exclusion and inclusion, of the acceptable and forbidden. A space is always regulated by certain norms, whether religious or secular. These norms are not only dictated by State law, but also are shared values by those who inhabit and utilize those places. The unspoken norms are revealed once they are challenged by the intrusion of new

comers, foreigners, by those who are not supposed to be present in those spaces. The Islamic intrusion, by not being in conformity with European norms of publicness, provokes controversy and confrontation by means of which the “secular” and “civilizational” norms of public life are disclosed. However, confrontations create a new public; bring together, in unintended and unpredictable ways, dissonant, competing persons, cultures, foreigners in proximity, in assembly. They create a new space, an interstice that affects the meanings of religious and secular modern. The wall of separation between the two becomes porous and religious-secular distinctions become fuzzy in the course of common and confrontational public experience.

At the level of everyday life practices, individuals appropriate new ways of combining not only secular and religious norms, but also choose among spiritual experiences, convert to other religions or compose between different religiosities, producing new forms of syncretism. Buddhist Catholics but also Yogi Muslims are among such nascent examples. The spatial proximity among cultures and religions create anxiety, confusion of boundaries and sporadic violence. But it also opens up possibilities for new ways of connecting between cultures and religions once the hegemony over definitions of religious and secular distinctions, Civilized and Uncivilized taxonomies declines.

Nationalism, public sphere and definitions of self are mainly conceptualized within the secular paradigm. I tried

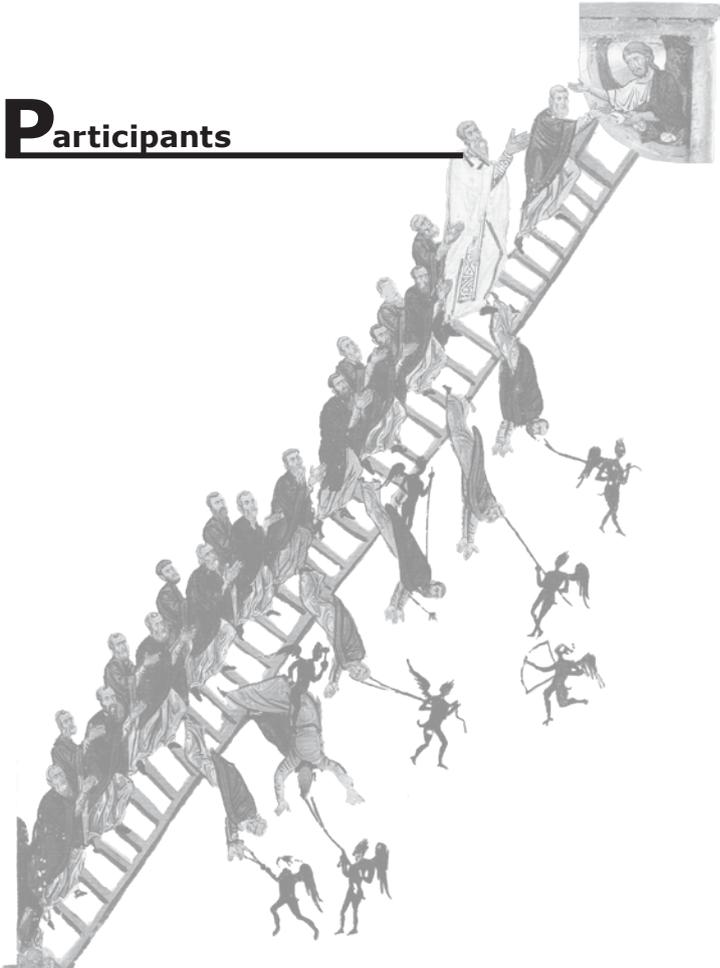
to argue that the revival of religion is concomitant to the loss of hegemony of the secular at these three levels of social organization; State, Public and Self governance. Consequently the secular-religious divide is unsettled, leading to mirroring and rivalry between the two for the orientation of the norms of the disciplinary practices of self, State and public life. Rather than sequential replacement of one with another, of the secular with the religious, and the assertion of some kind of categorical identity, we need to think in terms of confrontations as well as re-compositions between the two. Only such a paradigmatic shift can open the possibility of addressing normative questions of modernity from an intercultural perspective in which the notions of secular and religious distinctions are not derived exclusively from the Western experience.

BIBLIOGRAPHY

- BENHABIB, Seyla (2006). "Democratic Iterations, The Local, the National and the Global." *Another Cosmopolitanism. Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations*. Revised and expanded tanner lectures with commentaries by Jeremy Waldron, Bonnie Honig and Will Kymlicka. Oxford University Press.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2002). *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. The University of Chicago Press.

- GAUCHET, Marcel (1998). *La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité*. Paris, Gallimard.
- GELLNER, Ernest (2000). "Religion and the Profane." Eurozine Articles — <http://www.eurozine.com/articles/2000-08-28-gellner-en.html> (accessed on 28 July 2009).
- GÖLE, Nilüfer (1997). "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-elites." *The Middle East Journal*, v. 51, n. 1, p. 46-58.
- (2004). *Interpénétrations: L'Islam et l'Europe*. Paris, Galaade Editions.
- (2005). "La question de la femme, la républicanisme et la laïcité: Regards croisés entre la Turquie et la France." In: *Islam de France, islams d'Europe*. Paris, L'Harmattan.
- (2007). "Islam, European Public Space, and Civility." Eurozine Articles — <http://www.eurozine.com/articles/2007-05-03-gole-en.html> (accessed on 28 July 2009).
- GREENBLATT, Stephen (1980). *Renaissance Self-Fashioning, From More to Shakespeare*. Chicago, The University of Chicago Press.
- HANIOĞLU, Şükrü (2008). *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton, Princeton University Press.
- KURU, Ahmet (2009). *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge University Press.
- PIETERS, Jürgen (2001). *Moments of Negotiation: The New Historicism of Stephen Greenblatt*. Amsterdam, Amsterdam University Press.
- SAYYID, Bobby S. (1997). *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. Zed Books.
- TAYLOR, Charles (2002). *Varieties of Religion Today*. Cambridge, Harvard University Press.
- (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Participants



Candido Mendes (Brazil) is the rector of Candido Mendes University; president of the Rio de Janeiro Forum of Rectors, and secretary-general of the Academy of Latinity. He is also the secretary-general of the Brazilian Justice and Peace Commission, president of the International Social Sciences Council, and member of the Brazilian Academy of Letters. Jurist, sociologist, philosopher, researcher in political science. His works include *Nacionalismo e Desenvolvimento* (1963); *Justice, faim de l'Eglise* (1972); *A Democracia Desperdiçada* (1992), *Collor — Anos-Luz, Ano-Zero* (1994), *A Presidência Afortunada* (1999), *O País da Paciência* (2000), *Lula: a Opção mais que o Voto* (2002), *Lula: une gauche qui s'éveille* (2004), *Lula: entre a Impaciência e a Esperança* (2004), *Lula Depois de Lula* (2005), and *Lula apesar de Lula* (2006).

Cesario Melantonio Neto (Brazil) is **ambassador** of Brazil to Cairo, Egypt.

Daniel Innerarity (Spain) is professor of Philosophy at the University of Zaragoza and guest lecturer at the Institute of Political Studies of the University of Bordeaux IV. Among the books and articles he published (some of

them translated in other languages) may be mentioned *Ética de la hospitalidad* (2001), *La transformación de la política* (2002), *La sociedad invisible* (2004), and *El nuevo espacio público* (2006).

Faisal Devji (Canada) is historian who specializes in studies of Islam, globalization, violence and ethics. His multi-disciplinary work grounds empirical historical issues in philosophical questions. He taught at The New School for Social Research in New York until earlier this year. Recently he has been admitted as a professor to the History Faculty of the University of Oxford. He is the author of *Landscapes of the Jihad* (2005), and *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics* (2008).

François L'Yvonnet (France) is professor of Philosophy and editor in Paris. Besides *Cahier de l'Herne* (2005), dedicated to Jean Baudrillard, his works include, among others, *D'un fragment l'autre* (with Jean Baudrillard, 2001); *L'avenir de l'esprit* (with Thierry Gaudin, 2001); *Le Défi de la différence* (with Candido Mendes); and *Simone Weil, le Grand passage*, ed. (2006), all of them published by Albin Michel. In mai 2009: Louis Massignon, *Écrits mémorables* (avec Christian Jambet, François Angelier et Souâd Ayada), two volumes, published by Robert-Laffont, coll. "Bouquins".

Gil Anidjar (France) is an Assistant Professor of Comparative Literature in Columbia University's department of Middle East and Asian Languages and Cultures (MEALAC). He is the author of *Our Place in al-Andalus: Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters* (2002),

The Jew, the Arab: A History of the Enemy (2003), *Semites: Race, Religion, Literature* (2008). He has edited and introduced a collection of essays by Jacques Derrida entitled *Acts of Religion* (2002).

Javier Sanjinés C. (Bolivia) is associate professor of the Department of Romance Languages and Literatures at the University of Michigan and visiting professor of cultural studies at the Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador. He published *Estética y carnaval. Estética y Carnaval. Ensayos de sociología de la cultura* (1984), *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia* (1992), and *Mestizaje Upside Down: Aesthetic Politics in Modern Bolivia* (2004).

Jean-Michel Blanquer (France) is Rector of the Académie de Créteil since 2007. He was associate professor of public law at the Université de Paris III and director of the Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, in Paris. He is the author of *Descentralización en Colombia. Estudios y propuestas* (1991), *Changer d'ère* (1996), *La responsabilité des gouvernants*, with O. Beaud (1999), *Les défis de l'éducation en Amérique latine*, with H. Trindade (2000), and *Voter dans les Amériques*, with H. Quanquin, W. Sonnleitner, C. Zumello (2003).

José Augusto Lindgren Alves (Brazil), a career diplomat, is now National Coordinator for the Alliance of Civilizations and member, on his personal capacity, of the United Nations' Committee on the Elimination of Racial Discrimination. Besides many articles published abroad, the last of which was "Race and Religion in the Committee on the Elimination of Racial Discrimi-

nation” (University of San Francisco Law Review, vol. 42, n. 4, Spring 2008), his books, in Portuguese, include *Os Direitos Humanos como Tema Global* (“Human Rights as a Global Issue,” 1994 and 2004), and *Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade* (“Human Rights in Post-Modernity,” 2005).

Mia Bloom is an assistant professor of International Affairs at the University of Georgia in Athens. She is a term member of the Council on Foreign Relations and member of the Council of World Affairs. She is author of *Dying to Kill: The Allure of Suicide Terror* (2005) and *Living Together After Ethnic Killing* (with Roy Licklider, 2006).

Michel Wieviorka (France) is professor at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) and president of the International Sociological Association (ISA). He was recently elected director of the Foundation Maison des Sciences de l’Homme. He is the author of numerous books, including *Se nourrir. L'alimentation en question. Les Entretiens d'Auxerre*, dir (2009), *Neuf leçons de sociologie* (2008), *L'antisémitisme est-il de retour?* (2008), and *De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité. Les entretiens d'Auxerre*, avec Jean Bauberot, dir. (2005).

Mohammed Arkoun (France-Algeria) is a philosopher and historian of Islamic Thought at the Sorbonne (Paris III), founder of the discipline called Applied Islamology. His major publications are: *La Pensée arabe* (2008), *Lectures du Coran* (1982), *Critique de la raison islamique* (1984); *Pour sortir des clôtures*

dogmatiques (2007); *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (2002); *Islam: to Reform or to Subvert* (2006); *Humanisme et Islam* (2006); *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal* (with Joseph Maïla, 2003); *Histoire de l'islam et des musulmans en France* (2006).

Nilüfer Göle (Turkey) is professor of sociology at the École des Hautes Études in Paris and a leading authority on the political movement of today's educated, urbanized, religious Muslim women. She is the author of *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (1997) and *Interpénétrations: L'Islam et l'Europe* (2005).

Shibley Telhami is the Anwar Sadat Professor for Peace and Development at the University of Maryland, College Park, and a nonresident senior fellow in the Saban Center for Middle East Policy. He is a former advisor to the U.S. Mission to the United Nations and the Iraq Study Group. He is the author of numerous books, including *The Stakes: America and the Middle East* (2003), *Identity and Foreign Policy in the Middle East*, ed. with Michael Barnett (2002), and *Leadership in International Bargaining: The Path to the Camp David Accords* (1990).

Susan Buck-Morss (USA) is professor of political philosophy and social theory at the Department of Government of Cornell University. Her books include *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* (2003), *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Critical Theory of the Frankfurt School* (1977), *The Dialectics*

of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project (1989), *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* (2000), and *Islamism and Critical Theory on the Left* (2003).