

Temps de la Reforme,
Temps du Reformisme

*Quête de l'Authenticité et Apories
de la Visée Identitaire*

TEXTES DE REFERENCE

Temps de la Reforme,
Temps du Reformisme
*Quête de l'Authenticité et Apories
de la Visée Identitaire*

Alain Roussillon



Académie
de la Latinité

Rio de Janeiro, 2002

© Alain Roussillon

Publié par

Educam — *Editora Universitária Candido Mendes*

Rua 1^o de Março, 101, Sala 26, Centro

Cep 20010-010 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

Coordenation Editoriale

Hamilton Magalhães Neto

Révision

Annie Davée

Couverture

Paulo Verardo

Composition

Textos & Formas Ltda.

(21) 2516-7997

Académie de la latinité — Siège Amérique latine

Secrétariat général

Rua da Assembléia, 10, 42^o andar, Centro, Rio de Janeiro

Tél.: 55.21.531-2310; Fax: 55.21.533-4782

Page WEB: www.alati.org

E-mail: alati@alati.org

Secrétariat exécutif à Paris

25 rue Château Landon 75010 Paris. Tél./Fax : 33.1.40.35.08.20

E-mail: nelson.vallejo-gomez@wanadoo.fr

“Je réponds ordinairement à ceux qui me demandent raison de mes voyages: que je sais bien ce que je fais, mais non pas ce que je cherche.” (Michel de Montaigne, *Essais*, III, 9.)

Même s’il s’agit sans doute d’une simplification, voire d’une caricature de sa pensée, Ibn Khaldûn est pour beaucoup dans l’accréditation de l’idée d’une temporalité “spécifique” aux sociétés arabo (ou berbéro)-musulmanes se déployant dans une historicité cyclique dont “l’éternel retour” renverrait aux fondements mêmes de l’être-au-monde musulman axé sur la Révélation et le problème de son inscription dans l’histoire. “L’idée d’une force tribale, ‘*asabiyya*, qui s’épuise quoi qu’on fasse après trois générations, permet, en vérité, toutes les réconciliations avec le réel, même le plus décevant”, écrit Abdallah Laroui, soulignant que “cette vision réaliste et sage, teintée d’un scepticisme aristocratique, aussi éloigné que possible d’un esprit tragique, a toujours été celle des hommes de loi et de la *khâssa*”.¹ On ne saurait mieux dire que cette représentation d’une historicité spécifique est elle-même placée au fondement d’une *formule politique* propre aux sociétés musulmanes dont la

1. Abdallah Laroui, *L'idéologie Arabe Contemporaine*, Paris, François Maspero, 1977, p. 76.

plupart des analystes s'accordent à identifier trois aspects en quelques manières constants, récurrents, au-delà des vicissitudes politiques et des luttes de pouvoir à travers lesquelles s'effectue le mouvement de l'histoire:

- *une division du travail politique*, qui commande le système des relations entre, d'une part, des pouvoirs de fait, *ûlû al-amr*, quel que soit par ailleurs le mode de dévolution et d'exercice du pouvoir lui-même, et, de l'autre, les gestionnaires de la légitimité religieuse — *al- 'ulamâ' ' , al-mashyakha* —, elle-même posée comme nécessairement exclusive et qui tend à se donner sur le mode de l'unanimité: alliance et renforcement réciproques, au nom d'intérêts matériels et symboliques bien compris vs. contestation et délégitimation réciproques au nom des exigences du pacte fondateur;

- *une définition des objectifs et fonctions de l'exercice du pouvoir*, articulés par l'opposition/compatibilisation des exigences liées à la charte religieuse au fondement du lien social — quelle que soit, par ailleurs, l'interprétation qu'on en donne (par exemple, *sunnites* vs. *chi'ites*): assurer les conditions sociales-politiques de l'accomplissement religieux —, et la satisfaction des intérêts, bien ou mal compris, des détenteurs de l'autorité;

- *une exclusion de l'ultime transgression, al-fitna*, insurrection contre l'ordre social qui viendrait remettre en cause la continuité du pacte fondateur, qui vaut également exclusion politique de la masse, *al-ra 'iyya*, vouée par nature à être gouvernée et à se soumettre aux injonctions d'*ûlû al-amr* et dont les manifestations ne peuvent être qu'intempestives — plutôt l'injustice que l'absence du pou-

voir —, même si le Prince lui-même peut être fauteur de *fitna*, si par exemple il entreprend, comme Mustafa Kemal Atatürk ou Ridâ Shah Pahlavi, de laïciser, c'est-à-dire de désislamiser la société.

Sur ces bases, la tentation est grande, à laquelle résistent bien peu d'observateurs, "orientalistes" (anciens ou néo) ou "orientaux", d'opposer deux schémas historiques saisis du point de vue axiologique des modes de production et de reproduction des sociétés qu'ils régissent. En Occident où, selon Bertrand Badie, "il est pertinent d'opposer le modèle anglais et le modèle français" et où il convient de "mettre en regard le modèle chrétien occidental et le modèle chrétien oriental, afin de saisir la modernité occidentale jusque sur ses frontières extrêmes",² à la réforme comme mode *normal* de ressourcement et de projection vers l'avenir des systèmes politiques et des formations sociales, s'opposerait la révolution comme alternative à l'absence, l'échec ou l'impossibilité des réformes, par quoi la société poursuivrait envers et contre tout sa marche en avant téléologique vers *la* modernité que B. Badie résume d'une formule: "la construction d'une société civile, d'une tradition juridique autonome, d'un système de contre-pouvoirs".³ Dans cette logique, réforme et révolution conjuguent en quelque sorte leurs effets, en alternance pourrait-on dire, pour faire advenir, dans une perspective linéaire même si scandée de ruptures, la meilleure des sociétés possibles en poussant chaque période ou chaque "ère" historique

2. B. Badie, *Les Deux Etats. Pouvoir et Société en Occident et en Terre d'Islam*, Paris, Fayard, 1986, p. 14.

3. *Ibid.*, p. 67.

au maximum de ses potentialités et de ses limites – ce que l’on a appelé progrès, développement, modernité, voire aujourd’hui post-modernité. A l’inverse, en monde musulman, la réforme ne saurait avoir d’alternative qu’elle-même, dans un contexte où prévaut une tension axiologique, originelle, “entre une légitimité qui ne se construit que négativement et une culture qui ne cesse d’inciter à un glissement vers une reconstruction revivaliste du politique”, tension que B. Badie place “au centre des difficultés que connaissent les élites politiques du monde musulman”.⁴ Dans cette logique, c’est bien parce que “la loi s’impose non plus comme régulateur de la contestation, mais au contraire comme principal fondement de la remise en cause du pouvoir du prince”,⁵ que la révolution apparaît, en toute rigueur et paradoxalement, impossible en monde musulman dès lors que manqueraient “les deux catégories qui (...) servent de relais en Occident [à l’idée de légitimité politique] — celle de souveraineté et celle de représentation”.⁶ le passage du pouvoir d’un groupe à un autre ne peut constituer qu’un coup d’Etat, révolution de palais ou coup de force dynastique, et le nouveau pouvoir, qui ne peut se prévaloir de plus de légitimité que celui qu’il a renversé, n’a d’autre ressource, précisément, que la réforme pour aménager son système d’emprise et tenter de s’imposer ou de se faire accepter.⁷

4. *Ibid.*, p. 104.

5. *Ibid.*, p. 121.

6. *Ibid.*, p. 115.

7. C’est ce qui rend la révolution iranienne si difficile à penser pour Bertrand Badie qui y voit une “contre-modernisation” au terme de laquelle “l’ordre politique n’est pas profondément bouleversé et reprend la plupart des traits qui caractérisaient la pratique néopatrimoniale”, *ibid.*, p. 217.

C'est, en meilleure part à l'égard de l'historicité arabo-musulmane, à peu de choses près la même opposition entre réforme et révolution que dresse Mohammed Abed al-Jabri pour rendre compte de l'émergence de la modernité occidentale et de ce que devrait être une modernité arabo-musulmane réputée "authentique" encore à advenir: d'une part, en Occident, la modernité est le produit d'un processus historique marqué par une série de ruptures — "une étape historique, issue des Lumières (le XVIII^e siècle), lesquelles succédèrent elles-mêmes à l'époque de la Renaissance (le XVI^e siècle)"⁸ que l'on peut identifier pour ce qu'elles sont — réformes ou révolutions — *a posteriori*, du point de vue récurrent de ce qu'elles font advenir, et l'expansion planétaire de la modernité occidentale peut être saisie comme un "accident historique" surtout dû aux renoncements et aux démissions des autres civilisations, plus qu'à un génie ou à une universalité propre à la civilisation occidentale; de l'autre, la spécificité de la modernité arabe (musulmane) à advenir est de se constituer d'emblée comme un rapport aux origines qui exclut la rupture et préserve la communauté: "Toute différente est la situation dans le monde arabe: la Renaissance, les Lumières et la modernité n'y représentent pas des étapes qui se dépassent les unes les autres, mais sont au contraire entrelacées et coexistantes au sein même de l'étape contemporaine".⁹ Ne nous y trompons pas, ce n'est pas de rattrapage historique qu'il s'agit ici, ou

8. M. A. Al-Jabri, *Introduction à la Critique de la Raison Arabe*, Casablanca, Le Fenec, 1995, p. 26.

9. *Ibid.*

pas seulement: en définissant toute modernité authentiquement arabe (musulmane) possible comme “à la fois la Renaissance, les Lumières, et *le dépassement* de ces deux étapes”,¹⁰ c’est la spécificité d’un rapport au temps du monde, une historicité propre aux Arabes (aux musulmans) que désigne M. A. Al-Jabri. La Renaissance, c’est-à-dire un rapport spécifique au moment fondateur qui doit sans cesse être réactivé et que ne saurait interrompre le passage à une étape ultérieure; les Lumières, c’est-à-dire la projection dans l’histoire de cette inspiration des origines et son renouvellement en réponse aux exigences des temps; le *dépassement* de ces deux visées, c’est-à-dire le défi de rendre à nouveau “concurrentielle”, pratiquement universalisable, cette modernité endogène, inspirée, face aux performances planétaires de Macworld.

On touche ici à la deuxième articulation cardinale d’une historicité arabo-musulmane saisie comme en quelque manière “spécifique”, qui a trait au rapport à l’altérité et autoriserait à opposer, comme le propose Ali Oumlil, deux configurations historiques de la visée de réforme, traduction d’“un changement profond [qui] s’est opéré dans la position des apôtres de l’*islâh* musulman moderne, qui les rend radicalement différents de leurs ancêtres malgré la similitude apparente de leur discours”.¹¹ Jusqu’à l’orée du XX^e siècle, la logique de la réforme aurait joué, pourrait-on dire, en interne: tentative toujours renouvelée d’annulation de la distance entre ce qu’A. Oumlil désigne comme “l’islam

10. *Ibid.* C’est l’auteur qui souligne.

11. A. Oumlil, *Islam et Etat National*, Casablanca, Le Fennec, 1992, p. 18.

normatif”, projection dans l’histoire d’un idéal-type de la cité musulmane, et les sociétés musulmanes “réellement existantes” en proie à la double entropie du *taqlîd* (imitation aveugle, proprement irraisonnée) et de la *bid’a* (innovation, départ de l’imitation véritable), qui servent de véhicules aux passions des humains. L’inspiration réformatrice vient d’autant plus de l’intérieur que ce qu’il s’agit, dans cette visée, de restaurer, c’est *la fitra*, “l’identité totale entre l’homme et ce qu’il doit être en tant qu’homme”,¹² c’est-à-dire en tant que musulman — Dieu Lui-même ne s’est-il pas engagé à envoyer au début de chaque siècle un *mujaddid* pour renouveler son pacte avec les musulmans et ramener la société dans le droit chemin dont elle ne cesse de s’écarter par entropie de la vertu de ses chefs et du fait de la prévalence “humaine, trop humaine” des intérêts terre-à-terre de ses membres? Depuis le début de l’ère coloniale, l’impulsion de la réforme apparaît doublement tributaire d’une “contrainte externe”: d’une part, comme le souligne le même A. Oumlil, confrontés à l’intervention européenne, “les penseurs réformistes ne peuvent plus renvoyer l’islam à ses origines pour désigner et corriger les failles; désormais, l’Autre va devenir une dimension fondamentale dans la conception de *l’islâh*. La conscience du retard vis-à-vis de l’Europe sera la pierre de touche de *l’islâh* moderne. Même s’il conserve, à l’instar de *l’islâh* ancien, l’idée d’un fossé qui sépare l’espace vécu de l’islam normatif et la nécessité de le combler par un retour aux origines, il se réfère d’abord au renversement des rapports de force entre l’Europe et le

12. *Ibid.*, p. 30.

monde musulman”,¹³ d’autre part, cette irruption de la supériorité de l’Autre ferait de la double question de l’emprunt aux savoirs, techniques, valeurs, modes de pensée de celui-ci, constitués en modèles, et du prix identitaire à payer pour l’appropriation effective de ces modèles, le principal enjeu du débat réformiste moderne et contemporain.

Les remarques qui précèdent vont me permettre de préciser les objectifs et les limites du présent essai, et, en particulier, la distinction introduite dans le titre entre “réforme” et “réformisme”.¹⁴ Qu’on se place dans la perspective “continuiste” retenue par Bertrand Badie et M. Abed al-Jabri, ou dans celle plus “discontinuiste” dessinée par A. Oumlil, l’identification d’une historicité “spécifique” dans laquelle se produit et se reproduit la réforme inscrit au cœur même de sa visée la problématique identitaire. Si l’on s’accorde à définir la réforme comme un ensemble de pratiques, généralement le fait du prince ou d’une élite (ou contre-élite) en situation de se prévaloir d’une légitimité supérieure, commandées par la logique de son renforcement et de la promotion de ses intérêts bien compris, le *réformisme* pourrait être défini comme l’*inflexion identitaire de la visée de réforme*:

13. *Ibid.*, p. 21.

14. Le présent essai s’inspire très largement d’une recherche conduite sur le terrain égyptien pour l’obtention d’une thèse de doctorat d’Etat sur travaux sous la direction du Pr. Mohamed Arkoun, soutenue en 1994 sous l’intitulé “Réforme Sociale et Identité: Pensée, Idéologies, Société en Egypte”. Dans ce qui suit, j’ai pris le parti de décontextualiser les propositions et hypothèses présentées, dans la mesure, d’une part, où l’usage que je propose de la catégorie de “réformisme” est très différent de celui qui prévaut dans le contexte de l’histoire politico-intellectuelle “arabo-musulmane”, et où, d’autre part, il s’agit ici de discuter la possibilité de construire un modèle du réformisme dont je laisse au lecteur le soin d’apprécier s’il peut être de quelque utilité appliqué au contexte marocain.

dans le contexte de l'intervention coloniale, qui marque, dans les sociétés soumises à cette intervention, l'échec de réformes "endogènes", tout l'intervalle entre réforme(s) et réformisme(s) est rempli par des effets de discours – ensemble d'attitudes et de pratiques indissolublement "cognitives" (rendre compte du nouvel ordre du monde) et "politiques" (aménager sa place dans cet ordre sur le mode de sa contestation) induites par le constat, au départ largement impuissant, de *l'antécédence de la pratique réformatrice de l'Autre* qui impose au Soi les modèles et les modalités de son accès à ce qui se désigne alors comme *la civilisation*. Discours et visées fondamentalement réactifs ou réactionnels, qui répondent au fait que la réforme sociale a été prise en main, directement ou indirectement, par des acteurs et des intérêts radicalement allogènes auxquels il s'agissait pour les acteurs locaux, en cela identifiables comme "réformistes", d'opposer leur propre représentation de ce que devrait être le devenir de la société. En ce sens, le(s) réformisme(s) pourrai(ent) être défini(s) programmatiquement comme le(s) *contre-paradigme(s)* de la colonisation, ce qui ne signifie pas que les sociétés "orientales" ne seraient pas parvenues, toutes seules, à la conclusion de la nécessité de se réformer — les *tanzimat* ottomanes, le projet de Muhammad 'Alî, en Egypte ou les tentatives de réformes mises en oeuvre par Hassan I au Maroc sont la preuve que la réforme peut émerger d'aspirations endogènes —, mais exprime le fait que la nécessité et l'urgence de la réforme s'y sont d'emblée formulées et y ont été vécues dans le cadre d'une relation inégale avec l'Autre. D'où la question à laquelle le présent essai ne se propose pas tant de répondre

que d'en déployer les termes et les enjeux: peut-on identifier, dans l'espace arabo-musulman moderne et contemporain, des systèmes d'action et de représentations — et les acteurs/institutions qui les mettent en oeuvre — spécifiquement réformistes? Et, partant, peut-on mettre en évidence, au plan heuristique, un système de questionnement qui permettrait de construire le réformisme comme *modèle analytique* susceptible de s'appliquer à différents contextes ayant en commun de pouvoir être identifiés ou de s'identifier comme "musulmans" ou "arabes": "orientaux"...?

Le projet de tenter de saisir l'inscription de l'identité dans le procès de production du sens et la façon dont des systèmes de représentations articulés par un référent identitaire peuvent se transposer en systèmes d'action confronte d'emblée l'analyse à deux registres ou à deux niveaux de pratiques discursives par quoi s'effectue *l'objectivation de l'identité*, comme instance de régulation dans l'ordre des conduites et de "l'action qui convient", et comme structure élémentaire de la signification dans l'ordre des rationalisations:

- le *discours du sujet*: s'il est vrai que qualifier d'identitaire le discours du sujet, individuel ou collectif, peut apparaître comme une pure et simple tautologie, dans la mesure où l'on voit mal à quoi d'autre qu'à une "identité" les sciences sociales pourraient rapporter les différentes expressions du "moi, je", support d'une certaine permanence, à la fois diachronique et synchronique et principe de différenciation des groupes humains, ce qui fait la spécificité des postures que je propose d'identifier comme "réformistes", c'est la façon dont l'identité y est instituée non plus simple-

ment comme référent latent ou immédiat d'appartenance et d'identification, mais comme principe conscient, volontaire, axiologique, de la production des systèmes d'action et de représentation et l'énonciation des objectifs du vivre-ensemble. D'où l'importance de bien marquer la distinction entre identité et identitaire: la première pourrait être définie comme figure métaphorique, possible objet d'une pragmatique comparée, et comme le pur produit des mécanismes de reproduction sociale, effet de leur inertie, pourrait-on dire; le second désigne les réélaborations rétrospectives et prospectives de cette donnée constituée en *projet* et instance de légitimation du lien social à travers un processus continu d'invention et de réinvention de la tradition; la même distinction devrait être faite entre "islam" et ce qu'il est convenu de désigner comme "islamisme": l'islamité de la société désigne la reproduction en quelque sorte mécanique de cadres sociaux, ressources culturelles, mémoire, sens commun, produits d'une histoire longue, islamisme désignant paradoxalement une prise de conscience des ruptures de cette historicité qui met à l'ordre du jour le projet d'une restauration identitaire. Façon de souligner le fait que la question que j'adresse n'est pas tant celle — au demeurant non triviale — des "problèmes d'identité" des sociétés ou des groupes où la visée réformiste est à l'œuvre, que celle de la façon dont l'identité — l'identitaire — peut être instituée, dans l'ordre des représentations comme dans celui des pratiques, comme principal, voire exclusif, horizon de signification.

- Force est de constater que le *discours des sciences sociales*, endogènes et exogènes, prend le plus souvent acte de ce caractère axiologique de l'affirmation identitaire, qui vien-

drait en quelque sorte surdéterminer, en même temps que le cours des choses et de l'histoire, la mise en oeuvre des paradigmes généraux mobilisés par ces disciplines — émergence de l'Etat national, modernité et modernisation, développement, démocratie et droits de l'homme... On pourrait montrer comment l'orientalisme appliqué à l'aire arabo-musulmane se met en place sur des bases radicalement différentes de l'africanisme, alors même que tous deux ont en commun d'émerger en contexte colonial: le premier se constitue comme savoir des "variations", des écarts susceptibles de se produire à l'intérieur d'une totalité gouvernée par des axiomes communs, savoir des réalisations historiques d'une même formule anthropologique-culturelle — un certain rapport au texte, une articulation spécifique du politique et du religieux, une tension constante entre holisme et segmentarité,¹⁵ le second se constitue comme savoir d'une pure et simple diversité qui illustre précisément l'absence d'une africanité et l'échec de la négritude à s'imposer comme référent de totalisation de l'identité des différentes Afriques. Le tribut payé à cette identité constitutive d'une aire culturelle-civilisationnelle arabo-musulmane — constitutive aussi de l'unité du champ scientifique qui se met en place pour sa prise en charge — représente en quelque sorte le droit d'entrée des différents discours de spécialité dans le débat orientaliste ou orientalisant et la façon dont leurs concepts, méthodes, théories peuvent être "appropriés" pour servir à la prise en compte de la spécificité de l'objet. Un occidentalocentrisme

15. C'est la structure d'une livraison de la prestigieuse revue des *Annales*, intitulée "Recherches sur l'Islam: Histoire et Anthropologie", XXXV, 4, mai-août 1980.

à rebours, si l'on veut. Symétriquement, pourrait-on dire, les sciences sociales endogènes se constituent *d'abord* sur la base de la contestation de l'image de la société et de l'identité que renvoie le miroir de l'orientalisme ou de la science coloniale: pourquoi et comment ils n'ont rien compris; pourquoi et comment ils nous veulent du mal; pourquoi et comment l'image de nous qu'ils veulent nous imposer correspond à leur intérêt bien compris.¹⁶ Non plus occidentalocentrisme à rebours, mais contre-occidentalocentrisme, où l'identité est ce qui fait toute la différence, toutes choses étant égales par ailleurs, ouvrant la voie à des déchiffrements en termes de "défense et illustration". Je noterai encore que ce que ces deux niveaux ou registres de discours — discours de l'acteur et discours des sciences sociales, et, au sein de celui-ci, discours des *insiders* et des *outsiders* — ont au premier abord en commun, c'est de se construire sur le constat d'une distance, d'une inadéquation de la société à elle-même, constat qui m'apparaît comme le ressort signifiant le plus puissant de la logique identitaire en même temps que de la visée réformiste.

Ajoutons, pour conclure sur ce point, que l'articulation identitaire du sens tend également à confronter l'observateur au "dilemme" fondamental de la sociologie ou de la science politique, opposant un acteur réputé "inconscient" de ses motivations profondes, agi par des "dispositions" ou des "*habitus*"; acteur dont il reviendrait au sociologue de

16. Sur ce point, voir la magistrale démonstration d'Edward Said, dans *Orientalism*, pour qui le pur et simple intérêt pour l'Orient est, comme au premier regard, constitutif de l'orientalisme — Karl Marx lui-même n'y échappe pas! Je me permets ici de renvoyer le lecteur à A. Roussillon, "Le débat sur l'orientalisme dans le champ intellectuel arabe: l'aporie des sciences sociales", *Peuples Méditerranéens*, 50, jan.-mars 1990.

décoder les comportements en manifestant *l'intérêt* qu'il a à opter pour telle ou telle conduite vs. un acteur fondamentalement conscient de ses intérêts bien compris, liés à sa position dans la structure sociale et qui cherche à les maximiser, le sociologue s'attachant dès lors à manifester les stratégies mises en oeuvre pour y parvenir. Dans la mesure même où l'articulation identitaire du sens peut sembler se prêter mieux que toute autre à illustrer aussi bien l'une et l'autre démarche, l'urgence me semble être ici d'éviter de me prononcer en me concentrant sur cette articulation même.

La Structuration Identitaire du Reformisme

Le problème pour qui s'intéresse aux interactions qui se nouent dans la logique du rapport colonial, c'est qu'on est en présence d'une histoire déjà écrite, sur-écrite même, balisée, où tous les rôles ont déjà été attribués et tous les héros identifiés, dans la perspective d'une "histoire des idées", elle-même portée par la tension nationaliste, au mieux dans celle d'une sociologie des élites: le trouble induit dans le système symbolique des sociétés musulmanes ou arabo-musulmanes par le constat de la supériorité de l'altérité occidentale déboucherait sur un *aggiornamento* dudit système symbolique dont se chargent, dans l'urgence des "moderniste"; celui-ci s'opérerait par transfert de "modèles" politiques, technologiques, juridiques, organisationnels, dont le plus prégnant et le plus totalisant serait celui de la laïcité; cet *aggiornamento* mettrait en crise à son tour le fonctionnement des rapports sociaux traditionnels, hérités, exposant la société tout entière à la montée de l'anomie: la

sharî'a verrait ainsi se restreindre son champ d'application aux questions liées au statut personnel, les '*ulamâ*' perdraient l'essentiel de leurs prérogatives et verraient leur domaine d'intervention se réduire comme peau de chagrin. D'où la réaction nationaliste/conservatrice qui viendrait, sinon mettre un terme, du moins censurer, réorienter *l'aggiornamento* de la production du sens: le fondamentalisme islamique apparaît; il prend ses marques et ne disparaîtra pas de sitôt. Telle est, à peu de choses près, la structure de tous les récits qui sont faits de cette période dans les différents contextes où la réforme est à l'ordre du jour, quelle que soit par ailleurs l'appréciation par leurs auteurs des enjeux de cette dialectique. C'est pourtant cette structuration même du sens et l'espèce d'unanimité dont elle fait l'objet qu'il me paraît nécessaire d'interroger et ce, de façon d'autant plus urgente et insistante qu'un processus d'interaction culturelle inégale, l'"occidentalisation", est désigné comme le moteur à l'œuvre dans cette historicité. Préciser les modes de présence physique et symbolique des ressources de significations importées et la façon dont celles-ci sont prises dans des rapports de forces politiques, sociaux, économiques, culturels, religieux..., constitue le seul moyen d'échapper à la réduction culturaliste et à son corollaire essentialiste qui apparaissent, à plus d'un égard, comme le péché originel de l'orientalisme.

Dans cette perspective, ce n'est pas tant le fait que l'orientalisme produise de l'Orient une image fautive, biaisée, tendancieuse, au service de l'expansion occidentale qui me paraît significatif, comme le soutient Edward Said, que la façon dont cette image peut être reçue et instrumentalisée

par les “Orientaux” eux-mêmes. Et participer, qu’elle soit positive ou négative, à la consolidation de ce que j’ai proposé de désigner comme la “corrélacion identitaire” au fondement de la visée que je propose d’identifier comme “réformiste” — affirmation d’un lien axiologique, fondateur de rationalité, entre la question du sens, du savoir, de la valeur, de l’action, d’une part, et, de l’autre, la question de l’identité, quelle que soit, par ailleurs, la façon dont celle-ci s’énonce.¹⁷ De ce point de vue, l’orientalisme, et plus largement les sciences sociales à l’oeuvre dans le contexte colonial, ce sont d’abord ces savoirs qui interviennent comme partie prenante dans le débat de l’objet. J’en veux pour illustration la façon dont les orientalistes contribuent, non pas tant à la constitution du *turâth* (patrimoine arabo-musulman) — ce qu’ils font, notamment, avec l’édition critique de manuscrits détenus dans leurs bibliothèques —, mais à l’émergence de la notion même d’un “patrimoine”, réappropriation sélective d’œuvres par quoi la civilisation arabo-musulmane participe de l’universel et contribue au trésor de l’humanité, et susceptibles de constituer les fondements d’une modernité endogène. De ce point de vue le *turâth* constitue le terrain et l’enjeu de rapports de forces indissolublement internes, opposant des “anciens” et des “modernes”, et externes, opposant la “civilisation arabo-musulmane” dans sa prétention à l’autonomie, à l’universalité dont se prévalent la modernité occidentale et ceux qui parlent en son nom.

17. Sur ce point, je me permets de renvoyer le lecteur à A. Roussillon, *Réforme sociale et identité. Essai sur l’émergence de l’intellectuel et du champ politique modernes en Egypte*, Casablanca, Le Fennec, 1998.

Structurellement, c'est-à-dire au plan institutionnel et au plan des trajectoires et des parcours ouverts aux intellectuels, l'intervention de l'orientalisme se traduit non seulement par le fait que l'assimilation des catégories de l'épistémè occidentale détermine la structuration d'un segment identifié comme "moderniste" de l'intelligentsia, mais aussi et surtout par le fait que le rejet et la dénonciation de l'Occident sont progressivement constitués comme le principal idiome dans lequel s'énoncent les enjeux des confrontations internes entre "modernistes" et "conservateurs", "progressistes" et "réactionnaires", "religieux" et "laïcs"...

J'ai proposé d'analyser en termes d'*antériorité de la pratique réformatrice de l'Autre*, dans le contexte colonial, les enjeux et les effets de cette relation que j'identifie au fondement de la posture intellectuelle/politique/religieuse/morale... que je tente de saisir en termes de "réformisme". Il résulte de cette relation, à la fois subie — le rapport colonial — et voulue — l'aspiration au progrès — le système des dichotomies indissolublement heuristiques et politiques qui organisent la production du sens et du sens de l'action, et, de proche en proche, la production de la société elle-même: secteur moderne/traditionnel, laïcs/religieux, endogène/allogène..., systèmes de dichotomies qu'on ne saurait se contenter de considérer comme données, mais qu'il nous faut tenter de saisir dans le processus même de leur instauration — encore une fois, non pas montrer comment l'identité — islam, arabité, égyptianité, marocanité... — détermine les représentations et les conduites, mais comment celle-ci est mobilisée par les acteurs pour produire le "sens commun", mais aussi des discours savants, voire des politiques. La division de la société

d'avec elle-même est ici ce qui porte sens, soit qu'il s'agisse de la pousser jusqu'à son terme — l'Égypte ou la Turquie comme "parties de l'Europe", pour Ismâ'il ou Mustafa Kemal.. —, soit qu'il s'agisse de l'annuler — "le Coran est notre constitution" des oulémas et autres Frères musulmans... —. En termes empruntés à Laurent Thévenot et Luc Boltanski et sans doute quelque peu détournés, l'usage que je fais de la catégorie de réforme repose sur une hypothèse de la "sur-détermination" par l'instance ou l'insistance identitaires du procès de production du sens et de "l'action qui convient" dans toutes les "cités" de la société musulmane.¹⁸ Plus précisément, dans un univers où l'unité des différentes cités est menacée ou problématique et où les échelles de grandeur dépendent, pour une large part, du statut des acteurs dans les autres cités et des relations qu'ils sont en mesure d'entretenir à l'extérieur du système social lui-même, le référent identitaire — c'est-à-dire de plus en plus massivement le référent islamique — constitue tout à la fois le facteur le plus efficace qui empêche l'autonomisation de ces cités, le truchement par lequel les ressources et les modes d'actions en usage dans une cité peuvent être convertis pour servir dans une autre et la garantie que l'on vit bien toujours dans le même monde.

Construire un modèle du réformisme consisterait, dans la logique des remarques qui précèdent, à tenter de saisir dans le même mouvement:

18. Par "cités", L. Boltanski et L. Thévenot désignent différentes sphères de la pratique sociale régies par des régimes et des registres distincts d'établissement de la valeur et de régulation des disputes et conflits d'intérêts; voir *De la Justification. Les Economies de la Grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

1) des acteurs — pour dire vite, certains segments des nouvelles élites intellectuelles et gestionnaires — envisagés du point de vue de leurs modes de production et de reproduction, de leurs modes de mobilisation et de la topologie sociale de leurs interventions;

2) ce qui fait l'unité de la posture politico-intellectuelle identifiable comme réformiste, dont le "lieu commun" réside, dans mon hypothèse, dans le diagnostic partagé — quels qu'en soient par ailleurs les termes — d'une division de la société d'avec elle-même et dans la recherche des voies de sa retotalisation;

3) la façon dont les systèmes de représentation et d'énonciation des enjeux du vivre-ensemble identifiables comme réformistes sont susceptibles de se transposer dans l'ordre des pratiques, en systèmes d'action individuels ou collectifs qui ont en commun le projet d'une réinscription de la norme identitaire au fondement du lien social.

Dans cette perspective, la notion de *clôture réformiste* pourrait permettre d'articuler ces trois niveaux de questionnement. En termes opératoires, et en empruntant cette fois-ci au vocabulaire de Pierre Bourdieu, je propose de définir une "clôture" comme ce qui — systèmes de contraintes et principe de convertibilité des ressources disponibles — *articule entre eux plusieurs champs ou plusieurs niveaux de la pratique sociale*, d'autant plus rigide et contraignante que l'autonomisation de ces champs est moins avancée, plus récente ou plus fragile, et que le passage de l'un à l'autre exige moins de procédures, sans que les acteurs ne soient, en particulier, tenus de convertir le capital qu'ils détiennent dans l'un pour intervenir dans l'autre. La "clôture réformiste"

peut ainsi être appréhendée, dans sa structure et le système des positions qui la constituent, selon un double aspect. D'une part, la clôture réformiste peut être définie comme le *système des systèmes de positions en voie de consolidation et d'autonomisation en tant que champ intellectuel, champ religieux et champ politique*, selon un axe que l'on pourrait identifier comme celui de l'effectivité de la réforme, axe du changement et des ruptures ou, si l'on veut, celui de la modernisation des choses et des esprits: mécanismes d'appropriation — au double sens de faire sien et de rendre propre à un usage des effets de modernisation importés, créativité institutionnelle, procédures d'arbitrage entre ces différents champs au nom de l'"intérêt général" ou de "l'intérêt national". De l'autre, la clôture réformiste peut être envisagée du *point de vue de ce qui la perpétue* — systèmes de contraintes dans l'ordre des pratiques et des représentations, structure et distribution de la légitimité, consolidation d'un impensé euphémisé en termes identitaires et structuré en "idéologies de combat" (contre le colonialisme, l'impérialisme, le sionisme, la féodalité ou la réaction...) — *et qui fait que l'autonomisation de ces différents champs ne peut jamais être poussée jusqu'à son terme*. De ce double point de vue, rendre compte de la pérennité de la clôture réformiste consistera à montrer que celle-ci englobe l'ensemble des acteurs de cette scène — ceux qui se disent réformistes, mais aussi les nationalistes, 'ulamâ', islamistes..., l'acteur colonial — autour de ce que l'on pourrait désigner comme une *formule dépolitisée du passage au politique* qui tend à faire de la sphère morale et de l'éthique le lieu privilégié de la confrontation des positions en présen-

ce. Ou encore montrer comment, au sein de la clôture réformiste, le primat de la norme identitaire — qu’il n’est au pouvoir de personne de remettre en cause, même si son énonciation elle-même peut être matière à disputes — organise l’espace des positions et des pratiques possibles, y compris les termes de leur confrontation. Ce dont il s’agit, en définitive, de rendre compte, c’est de la *communauté d’un rapport au sens* qui est en même temps *communauté d’un rapport à l’agir* et un *rapport à l’Autre*.

Éléments pour une Critique de la Raison Identitaire

Encore une fois, il ne s’agira pas ici d’apporter une réponse aux interrogations formulées dans ce qui précède, mais de suggérer quelques pistes de réflexion quant aux enjeux politiques et heuristiques de la structuration identitaire du sens que j’identifie au fondement de la visée réformiste, dont je fais l’hypothèse qu’elle est ce qui détermine tout à la fois la récurrence de cette visée — dans le temps et dans l’espace arabo-musulmans — et les apories sur lesquelles elle semble buter et qui tendent à faire de la réforme un projet toujours inabouti, toujours à reprendre et comme voué à cet inaboutissement.

A un premier niveau, le réformisme, tel que j’ai tenté de le saisir dans ce qui précède, désigne une articulation du politique, elle-même fondée sur une distribution de la légitimité et de la puissance, qui s’est historiquement inscrite, dans le contexte colonial, dans ce que l’on pourrait désigner comme *l’alternative réformisme/nationalisme*. Non qu’il s’agisse là de deux options distinctes ou incompatibles: les “nationalistes” ne sont pas moins, partout, partisans des ré-

formes que les “réformistes” et ceux-ci n’en poursuivent pas moins que les “nationalistes” l’objectif de mettre un terme à la domination étrangère et d’une restauration de l’indépendance. Ce qu’il me paraît cependant important de souligner ici, c’est la façon dont ces deux visées, du fait même qu’elles divergent sur l’ordre des priorités, commandent la mise en oeuvre de systèmes d’action, pour le coup radicalement différents. En schématisant: pour les “nationalistes”, des réformes réalisées sous tutelle coloniale ne pourraient bénéficier qu’à la colonisation dans la mesure où elles ne pourraient qu’approfondir l’interdépendance, ce qui fait de la libération la priorité des priorités; pour les “réformistes”, une indépendance arrachée sans que les réformes aient été mises en oeuvre ne pourrait aboutir qu’à recréer les conditions qui ont rendu possible l’intervention coloniale, ce qui fait de la “mise à niveau” de la société l’urgence la plus pressante. Encore une fois, il ne s’agit pas ici d’opposer ces deux logiques, mais bien de tenter de saisir comment elles font système, ce qui, précisément, permettrait de valider mon hypothèse d’une “clôture réformiste”. Fanny Colonna propose de définir “le centre d’une société dominée, à un moment donné du temps” comme “le groupe qui prend ou reçoit l’initiative de définir *l’enjeu et les formes de la lutte* contre la société dominante”. Par suite, l’enjeu de la lutte se confond en fait avec les intérêts particuliers du groupe qui s’érige en centre, et les formes de la lutte avec les moyens les moins coûteux pour ce groupe d’atteindre l’enjeu”.¹⁹ En d’autres termes, l’hypothèse pourrait être ici que ce qui dif-

19. Fanny Colonna, *Savants Paysans, Eléments d’ Histoire Sociale sur l’Algérie Rurale*, Alger, OPU, 1986, p. 209. C’est l’auteur qui souligne.

férencie “nationalistes” et “réformistes”, et ces derniers entre eux, ce ne sont pas tant les objectifs qu’ils poursuivent que les stratégies qui les constituent comme acteurs et les systèmes d’action qu’ils mettent en oeuvre, sur une scène où les rapports de force internes sont en quelque sorte “arbitrés” par la puissance coloniale, ce qui ferait du réformisme, dans sa relation ambiguë avec le nationalisme, l’expression politique-morale de secteurs et d’acteurs dominants au sein du secteur dominé (colonial) de la société, ce par quoi ils construisent leur position de domination dans l’économie politique coloniale, intermédiation dont on peut faire l’hypothèse qu’elle constitue la logique même de la mise en place du champ politique. Le point fondamental me semble être ici “l’apolitisation du passage au politique” que “réformistes” et “nationalistes” ont en commun, dimension de leur appartenance à la même clôture, par quoi il faut entendre non qu’on ne ferait pas de politique dans la cité réformiste, mais que celle-ci ne concerne ni la dévolution du pouvoir, ni la définition des objectifs ultimes du vivre-ensemble, mais seulement la régulation de la compétition des intérêts en présence. Apolitisation du passage au politique, c’est-à-dire, en premier lieu, la dissociation qu’opère, sur cette scène, le jeu du référent identitaire entre deux aspects cardinaux du politique: la *représentation de la collectivité*, dont la mise en oeuvre ressortit d’un consensus, *ijmâ*, d’autant plus nécessaire que son existence même est menacée dans ce qui fait sa spécificité identitaire — par l’intervention extérieure, par l’entropie interne, par l’acculturation... —; *l’organisation et l’expression des intérêts des différentes composantes de la société* dans le cadre et les limites de l’intérêt général, qui est lui-même plus et

autre chose que la somme des intérêts particuliers. D'une part, la visée réformiste désigne une scène politique idéale — en fait *idéelle* dans la mesure où la charte en est posée d'emblée par le modèle des origines sur le mode contraignant du Commandement divin —, où l'intérêt collectif serait pris en charge et garanti par un "souverain naturel" dont le pouvoir serait en quelque sorte *causa sui*, immédiatement identifiable et accepté comme légitime par tous les membres de la société, et où les intérêts de ceux-ci seraient intégralement réalisés par leur conformation à l'intérêt collectif. D'autre part, elle désigne la formule même de l'illégitimité dans la coïncidence entre la gestion de l'intérêt collectif et l'affirmation des — de certains — intérêts particuliers qui, en s'imposant en tant que dominants, créent les conditions de la *fitna*. Apolitisation du politique, c'est-à-dire aussi qu'il résulte de cette structuration du champ politique par l'affirmation d'un système d'action nécessaire l'*illégitimité fondamentale de la revendication du pouvoir*: celui-ci ne peut être exercé légitimement que par son titulaire légitime, dont la désignation ne saurait faire l'objet d'un rapport de force, ni être laissée à l'arbitraire des individus. Ceci vaut également pour l'autorité suprême de l'Etat et pour la représentation des intérêts particuliers qui, s'ils sont légitimes, ne peuvent que trouver leur porte-parole nécessaire et incontestable. C'est, me semble-t-il, à ce niveau qu'il faut se placer pour saisir l'ambiguïté du statut de la représentation parlementaire, entre "pouvoir législatif" et *shûrâ*, consultation. La question posée pourrait être résumée de la façon suivante: en quoi des députés, fussent-ils élus au suffrage universel, mais dont chacun n'en doit pas moins son siège au conglomérat d'intérêts locaux, particuliers, qui se sont

portés sur son nom, auraient-ils légitimité à “imposer leur loi” à la collectivité? La règle de la majorité apparaît ici comme la négation même du consensus, *ijmâ*, posé au principe du projet réformiste identitaire. D’où, peut-être, la propension des parlements, en contexte réformiste, à se cantonner — quelles que soient par ailleurs les prérogatives constitutionnelles des députés — dans un rôle de “consultation”: au mieux regroupement de *lobbies*, défendant plus ou moins efficacement les intérêts de leurs mandants contre la “bureaucratie” étatique, au pire pure et simple chambre d’enregistrement des décisions du pouvoir. C’est peut-être aussi de ce point de vue qu’il faudrait se placer pour rendre compte de la tendance de tout *leadership* à s’exercer, sur cette scène, sur le mode charismatique — y compris et peut-être surtout quand son titulaire est dépourvu de charisme —: façon pour celui-ci de se distancier, au moins symboliquement, des intérêts auxquels il est redevable de sa désignation; façon aussi de se prémunir contre les fluctuations de ces mêmes intérêts et de se pérenniser, la pérennité apparaissant dans ce système comme la marque même de la légitimité.

A un second niveau, l’hypothèse de la clôture réformiste désigne les enjeux proprement heuristiques des recompositions de la structuration identitaire du sens et de ce que j’ai proposé de désigner comme la “corrélation identitaire”:

- Corrélée aux *sujets du savoir et de l’action*, la question de l’identité engage la capacité d’acteurs “autochtones”, et en particulier d’acteurs intellectuels, à opposer leur représentation de leur propre société et leur “compétence” à intervenir dans le cours de sa production-reproduction à l’image que renvoie de celle-ci le miroir de l’intervention coloniale, en même tant que la conversion par ces intellec-

tuels de leur statut de médiateurs privilégiés entre les savoirs et les technologies de l'Occident et leur propre société en position de dominance au sein de celle-ci. Par là, des intellectuels à la fois “modernes” et “autochtones” se distinguent simultanément des “experts” occidentaux dont ils contestent le monopole sur la rationalité “scientifique”, et des clercs traditionnels auxquels ils disputent le contrôle des valeurs identitaires centrales liées à la langue et à la religion.

- Corrélée à l'*objet du savoir*, la question de l'identité pose le problème de la teneur et des voies de la mise en oeuvre du “projet sociétal identitaire”, par quoi est susceptible de s'accomplir la spécificité de sa vocation historique et qui engage la définition des objectifs ultimes et les légitimités au nom desquelles se déploie l' action collective. Nommer l'identité, telle qu'elle se réalise — ou se trahit — dans les choses et les gens, constitue une option décisive dans l'institution de ces deux dimensions fondatrices du projet social-historique que sont l'espace et la durée, ou, pour reprendre les catégories proposées par C. Castoriadis, les “schèmes de la coexistence”, modalités de “*l'être ensemble d'une diversité considérée comme un système réel*”, et les “schèmes de la succession” qui ne peuvent être pensés que “*sous le point de vue de l'identité*”.²⁰

- Enfin, corrélée au *savoir et à l'action eux-mêmes*, en tant que système de représentation, de procédures de déchiffrement et d'intervention dans le réel, la question de l'identité concerne la possibilité d'une pensée et de systèmes d'action véritablement endogènes, susceptibles de

20. Cornelius Castoriadis, *L'Institution Imaginaire de la Société*, Paris, Seuil, 1975, p. 245 et s.

rendre compte et de réaliser “de l’intérieur” la spécificité de leur objet. Plus précisément, la corrélation de l’ordre du savoir et de l’action et de l’identité pose le problème du système d’axiomes susceptibles de rendre simultanément possibles une emprise efficace sur l’espace et la durée et la fidélité à la tension fondatrice des origines.

Il va sans dire que ces différents “niveaux” de la corrélation identitaire n’ont été dissociés ici que pour la clarté de la présentation: l’identification “à l’identitaire” de la figure de l’intellectuel, et plus largement de l’acteur social, présuppose, comme la réalisation même de sa vocation, la possibilité d’un savoir et d’une action spécifiques portant sur un espace et des objets eux-mêmes spécifiques; réciproquement, la saisie identitaire de l’objet est indissociable d’une auto-identification du sujet qui le pense comme partie de cet objet lui-même, condition *sine qua non* d’une empathie productrice de sens et de savoir en même temps que de capacité d’action. Si l’on peut espérer trouver dans les recompositions successives de la corrélation identitaire un fil conducteur permettant de rendre compte des “étapes” ou des “phases” du déploiement de la clôture identitaire, c’est à condition de préciser d’emblée que ces recompositions désignent des *polarisations*, c’est-à-dire des hiérarchies de priorités et d’urgences en fonction desquelles se définit la teneur même du travail intellectuel ou politique et se répartissent les positions en présence, en même temps que se localisent les “surfaces d’émergence”²¹ des objets possibles comme objets de savoir et cibles de l’action.

21. Michel Foucault, *L’Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 57-8.

Quant à la dimension aporique de la visée réformiste, c'est, me semble-t-il, au niveau de l'articulation qu'elle opère entre le politique et l'intellectuel qu'il est le mieux possible d'en identifier les termes, que je tenterai de préciser ici d'un double point de vue: le *primat de la norme* qu'elle prononce, érigée au fondement de toute légitimité possible; la *promotion de la morale ou de l'éthique* comme terrain privilégié pour la régulation des conflits d'interprétation et d'intérêts que suscite la mise en œuvre de la norme.

Ce qu'il m'importe de souligner ici, c'est la permanence de deux structures de sens par quoi le réformisme, tel que j'ai tenté dans ce qui précède d'en cerner la notion, se reproduit comme visée et système de légitimation et d'action. Au plan politique, l'emprise de l'Etat et le statut dominant des élites ne se légitiment que par leur projet, et c'est ce projet, non le mode de dévolution de l'autorité, qui légitime l'exercice du pouvoir. Avec tous les corollaires de cet axiome fondamentalement antidémocratique: dans la mesure où il a vocation à faire le lien, au sens propre *indiscutable* et un avenir *nécessaire*, ce projet est lui-même *obligatoire* et ne comporte pas d'alternative; c'est ce projet même qui assigne leur rôle aux différents acteurs, et en particulier aux intellectuels, et qui fait le partage entre acteurs légitimes et illégitimes, fidèles et traîtres. Au plan de ce que l'on pourrait désigner comme "l'idéologie", la légitimité de ce projet lui-même s'énonce en référence à l'identité, conçue à la fois comme *donné* — l'héritage de la nation arabe, musulmane, égyptienne, marocaine... — qu'il convient de faire fructifier — et comme *anticipation*, dont il s'agit d'exprimer les virtualités; c'est l'identité elle-même qui désigne ce qui

pourrait menacer cet avenir: la division de la nation, *umma*, d'avec elle-même, que celle-ci prenne une forme socio-économique (la lutte des classes) ou culturalo-religieuse (la sédition confessionnelle). Mais si le "point d'accroche" de la visée réformiste se situait, au moment de la mise en place de cette clôture, dans l'intervalle entre *ce qui a été* et *ce qui est*, et si sa consolidation désigne l'objectif de réduire la distance entre *ce qui est* et *ce qui devrait être*, les généalogies de l'échec identitaire qui effectuent le refermement de la clôture réformiste ont en commun de se situer par rapport à l'aporie de la récurrence de *ce qui ne devrait pas être mais qui advient pourtant*: savoirs de la norme et de son non-respect; savoirs de la faute et de son inscription dans la nature humaine et sociale; savoirs de l'entropie et de l'épuisement du lien social, que tentent de prendre en compte des "néo-khaldûnismes". La radicalisation de la visée réformiste que constitue l'identitarisation du savoir et de l'agir eux-mêmes, troisième "phase" du déploiement de la corrélation identitaire, est d'abord constat porté de la négativité radicale de l'homme/de la société sans identité, qui fait de la mise en antagonisme du *mawrûth* et du *wâfid* la charte même du travail de la pensée et de l'action. C'est bien le fait que l'identité, assimilée à la "culture" ou à "l'authenticité", n'apparaît comme un problème que lorsqu'elle est ou se sent menacée qui explique le caractère fondamentalement contradictoire des visées qui tentent de la cerner. D'une part, l'identité est ce qui doit être préservé et réhabilité, le bien le plus précieux des sociétés dominées et leur arme ultime pour lutter contre la domination. C'est aussi, de façon prospective, ce que l'émancipation de la société elle-même

permettra de reconstruire et de retrouver, en quelque sorte transfigurée par l'épreuve et magnifiée par ce qu'il a fallu subir pour la préserver. Mais, d'autre part, l'identité (l'histoire) ne peut être totalement "dédouanée" de l'arriération et du sous-développement de la société, ce qui l'empêche d'être associée au "progrès" de l'humanité et à la "modernité". Ici, l'identité a partie liée à l'injustice qu'elle sacralise, à l'obscurantisme qu'elle fait passer pour tradition, au malheur du plus grand nombre au bénéfice de ceux qui s'en instituent les défenseurs. On pourrait multiplier les exemples de cette ambiguïté liée au référent identitaire lui-même, à propos du statut des femmes, de la structure du pouvoir au sein des groupes familiaux ou tribaux ou de la démographie: chacun de ces objets peut apparaître successivement ou simultanément comme indice de spécificité et d'authenticité, ou comme obstacle, "survivance", empêchant l'épanouissement de la société. En même temps qu'elle spécifie une "topologie" des objets des sciences sociales et une "chronologie" de leur genèse comme "problèmes sociaux", cette ambivalence de la visée identitaire passe au cœur même de la société dont elle traduit la dualité fondamentale: elle renvoie aux multiples fractures dont on peut relever la trace à tous les niveaux de la pratique sociale *et qui constituent la grille même du déchiffrement réformiste* — société moderne/traditionnelle, villes/campagnes, chrétiens/musulmans, nationaux/étrangers... —, oppositions recomposables quasiment à l'infini, selon qu'il s'agisse de défendre l'identité contre ce qui la nie ou, au contraire, de désigner les voies d'un "auto-dépassement" de la société.

* * *

Le XXI^e siècle sera identitaire ou ne sera pas, à en croire les prophètes, majoritairement anglo-saxons, de la post-modernité. Comme si la mondialisation des échanges et l'expansion à l'infini des réseaux devaient avoir pour nécessaire contrepartie un retour en force des communautés,²² plus jalouses que jamais de leur autonomie et de leur spécificité, même si l'une et l'autre apparaissent de plus en plus comme "jouées", toujours déjà "inventées" ou "réinventées", et même si les jeux en question peuvent, plus souvent que jamais, donner lieu aux plus odieux massacres et aux pires exactions.²³ Le paradoxe est que s'il est possible de prendre au sérieux — ce qui reste à prouver — les pensées de la post-modernité, c'est précisément en ce qu'elles balisent les lignes de fuite de la raison identitaire. D'une part, les discours de la modernité engagent une sorte de postulat égalitariste: toutes les cultures sont, sinon égales en face de la modernité, du moins sont susceptibles d'accéder, chacune à leur manière, à une forme de modernité, à condition d'effectuer sur elles-mêmes le travail approprié. De l'autre, le discours de la post-modernité repose sur l'hypothèse d'une unicité intrinsèque, structurelle, unilatérale, de celle-ci, qui pourrait être résumée en un rapport et en une gestion du savoir, de la langue, de la communication par et pour la technostructure mettant progressivement en place les or-

22. Voir, par exemple, l'élaboration théorique que donne Charles Taylor à ce néo-communautarisme in *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

23. Sur ce point, Jean-François Bayart, *L'Illusion Identitaire*, Paris, Fayard, 1996; Amin Maalouf, *Les Identités Meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

ganisations nécessaires à son bon fonctionnement, c'est-à-dire à sa généralisation planétaire. Dans cette logique, le projet d'adaptation de la modernité, de son appropriation dans des cadres "spécifiques", "identitaires", a toutes les chances d'apparaître comme épiphénoménal, anecdotique, allant contre le sens de l'histoire. Les exigences de la réforme périraient le réformisme. Reste que la récurrence de la visée identitaire et de ses réalisations politiques, gestionnaires, existentielles, est là pour témoigner du caractère apparemment irréductible de l'exigence de différenciation des groupes humains qui constitue la limite de la rationalisation que l'on peut tenter des enjeux de la visée identitaire.