

Claude Liauzu. *L'Islam de l'Occident ; la question de l'Islam dans la conscience occidentale*. Paris, 1989, 183 p.

En cent quatre-vingt-trois pages et deux cent vingt-huit citations et notes diverses, ce livre d'une grande densité référentielle se propose un objectif immédiat : la place occupée par « l'Islam » dans la « conscience » de l'« Occident ». Si le lecteur peut attendre la définition de ces deux concepts entendus comme totalité englobante, il est par contre très vite guidé vers l'objet de la recherche, les lignes de démarcation et leurs imaginaires. « *Il y a une question orientale, musulmane ou arabe de la conscience occidentale* » (p. 7). « *Ce qui est spécifique de l'Occident, c'est que cette prétention à la centralité et à l'universalité s'est concrétisée dans son expansion, à travers la constitution du monde à sa mesure et à sa démesure.* » Ce qui distingue « l'Orient », c'est qu'il est « *en première ligne de notre imaginaire, en raison de sa proximité avec l'Europe, et d'une longue histoire commune avec elle, avec la France tout particulièrement, en raison aussi de cette différence absolue qu'il représente* » (!?). « *L'Islam est la seule culture du tiers monde paraissant opposer un modèle total au nôtre.* » Il est « *l'antithèse de notre monde* » (!?). La « *fascination-répulsion devant l'altérité absolue est une tentation profonde.* » Mais il existe, cependant, « *des effets de miroir entre l'Orient et l'Occident* ». Il faut, en conséquence, soumettre les représentations réciproques à une réflexion critique et « *analyser le contenu et le mode de production des images concernant l'Islam contemporain* ».

Le premier chapitre s'interroge donc sur « *ce jeu de correspondances entre l'actualité immédiate et les sédimentations très anciennes des consciences européennes et musulmanes et sur la définition réciproque de ces deux civilisations* ». Quant au second chapitre, il est consacré « *à la crise comme enjeu des savoirs, des sciences sociales* ». Quelles réalités « *échappent à notre appareil de savoir* » ? Quelles « *limitations inhérentes à notre démarche l'expliquent* » ? Dans le troisième chapitre, Claude Liauzu tente de « *décrypter les visions historiques et politiques du monde de l'Islam chez les intellectuels français,* », et plus largement les « *variations politiques des intellectuels face à la décolonisation, aux dynamiques du tiers monde et au problème palestinien* », en s'efforçant de « *lier des ensembles qui n'ont, en apparence, que des rapports lointains entre eux* ». La question palestinienne s'intègre-

rait-elle directement dans la problématique des imaginaires fantasmatiques ?
Voire !

Toujours est-il que le souhait de Claude Liauzu est que « *la question arabe et musulmane de la conscience occidentale* » (mais où donc est localisé le lieu de leurs territoires respectifs ?) soit posée « *avec le minimum de rigueur intellectuelle et morale qu'exigent la crise actuelle et les enjeux d'une sortie de crise (...)* » afin de permettre une solution commune « *des exclusivismes et des impasses dus au mal développement (...)* aujourd'hui la réalité commune ». Oserait-on récuser de telles intentions ?

La lecture suivie de l'ouvrage, cependant, reste déconcertante, au sens où, systématiquement, une affirmation vient déranger l'accord avec celle qui la précède ou va la suivre. Comment ne pas souscrire, en effet, à l'analyse de l'image du monde arabe et musulman dans les médias qui associe « *la négativité du sous-développement, celle du despotisme ou du désordre politique, et celle du fanatisme religieux* » ? Comment ne pas souligner, avec Claude Liauzu, que cette image relève d'une série d'opérations de réduction des sociétés du tiers monde à leurs carences (...) et de ces carences à la faim, c'est-à-dire à l'antithèse du monde industriel ? Et comment ne pas faire sienne l'idée « *que les médias naturalisent les faits de crise qu'ils donnent à voir, les imputent à la nature ou à l'état de nature des hommes* » ? Comment ne pas reconnaître qu'il n'y a plus de « *prisons de la tradition, mais une gigantesque acculturation du tiers monde* » (p. 9) ? Mais comment accepter simultanément l'idée d'une « *mémoire collective chiite* » et le fait que le concept de « communauté » soit instrumentalisé sans être soumis au feu vérificateur de la critique ? Le passage cité est d'ailleurs exemplaire dans le registre du déconcertant : « *La vision des processus de flagellants, des tchadors, éclipse les longs processus de la mémoire collective chiite et la signification du mythe pour le devenir d'une communauté.* » Le phénomène d'éclipse est indéniable. Mais l'efficace du concept de « mémoire collective chiite » (et non « des chiites »), et l'adéquation réelle de l'idée de « communauté » avec son champ réel, sont plus que problématiques, et d'autant plus déconcertants que Claude Liauzu semble trouver, à l'opposé, particulièrement « féconde » (p. 85) l'idée proposée par Hisham Sharabi — dans sa critique de l'État/nation développementaliste et modernisateur * — idée selon laquelle ces sociétés relèvent d'un « *néo-patrimonialisme qui peut être défini comme la réalité socio-historique hybride, combinant des traits hérités du passé, et ceux de la modernité issue de l'impérialisme et de la décolonisation (...)* »

Déconcertant, sauf à vouloir fondre dans un autre melting-pot réductionniste l'ensemble des concepts qui recouvrent de manière partielle et/ou partielle cette altérité. Le glissement effleure les lignes, provoquant l'objection. Comment accepter d'entendre dire que « *ce que nous appelons Orient, c'est pour les musulmans le*

* Hisham Sharabi : *Neopatriarchy, a Theory of Distorted Change in Contemporary Arab Society*, Oxford University Press.

Dar al-Islâm, la Oumma, le Maghreb ou le Mashrek, ou en termes plus politiques, la nation arabe » (?!). Islam, monde musulman et arabité recouvriraient-ils, à l'identique, une même réalité ? L'essentialisme induit par l'ensemble de ces dénominations n'est-il pas en contradiction avec l'affection intellectuelle que l'auteur semble porter à ces défricheurs d'espaces interculturels (Abdel-Wahab Meddeb, Tahar Ben Jelloun, Jabra Ibrahim Jabra, Nabil Farès...), mais surtout à Jacques Berque, le plus grand des passeurs contemporains, dans sa formidable quête de ce qui est commun aux « deux rives », dans le domaine du savoir et de la mémoire ? Et par-delà les sociétés en crise, comment occulter le rôle essentiel des États et des pouvoirs ?

Là où Claude Liauzu a tout à fait raison, par contre, c'est dans son diagnostic de la carence des sciences sociales prises au dépourvu par la crise de leurs modèles, le « provincialisme » de la recherche, l'absence d'ouverture réelle sur les chercheurs de « l'autre rive », loin des allégeances malsaines ou des vassalités d'école, dans ce territoire où la confrontation devient source d'enrichissement réciproque. Le constat sociologique permet de mettre en évidence le pathos des médias et des pamphlétaires. Sur le radeau de Péroncel-Hugoz, le plus fou n'est pas celui qu'on pense. Mais là également, quelques appréciations déconcertent : ainsi donc, vraiment, l'imam Moussa Sadr prêchait une... théologie de la libération !? Et pourquoi donc cette radioscopie de ce que Claude Liauzu appelle « l'Occident » s'arrête-t-elle aux portes de son « Orient » ?

Peut-être parce que l'une des clés de ce livre, c'est surtout son troisième chapitre. Claude Liauzu veut y passer au crible « *les visions historiques et politiques françaises du monde musulman* ». Là, il est d'abord question de mettre à nu les contradictions de la vision universaliste rénovée (mal, d'ailleurs !) des émules de Finkelkraut. L'universalisme version « philosophes nouveaux », réduit aux spasmes intellectuels hexagonaux, voire parisiennistes, ne résiste plus au décapage de l'histoire et de la critique. Mais, encore une fois, la généralité du constat sociologique assimilé à une critique du système médiatique peut dérapier sur de malheureux amalgames : la Palestine, un non-lieu militant ? Non, au contraire, vraisemblablement le lieu antinomique des islamismes divers et de l'Occidentosis, à la fois. Il est d'ailleurs utile de constater que pour ces islamismes divers, comme pour les intégrismes juifs ou chrétiens, le territoire essentiel n'est pas la Palestine d'os et de chair, mais le lieu frontière du choc de leurs sacrés exclusifs.

Nommer, c'est aussi définir des enjeux. Et si « *affirmer, pour la centième fois, que l'Islam en tant que totalité sociologique est bel et bien révolu, ne résout pas le problème des fonctions symboliques qu'assurent les religions face au maelström de la modernité* », cette affirmation, cent fois répétée, fera peut-être prendre conscience de « l'im-pertinence » des concepts « d'Orient » et « d'Occident », « d'islam » et de « chrétienté », malgré l'entêtement des modes médiatiques ou des seigneureries de la pensée. Autant que les défaites politico-militaires ou intellectuelles des pays arabes, de leurs sociétés, de leurs régimes ou de leurs États, la

crise épistémologique de la pensée en Europe et dans le monde arabe est au cœur de cette crise de la modernité. Crise dont les mouvements islamistes sont, non pas une alternative, mais le produit.

L'exotisme conceptuel et l'essentialisme culturel abandonnés, la question restera de savoir comment et de quelle manière l'histoire, ou même certains « concepts archéologiques », se réinvestissent de façon multiforme dans le vécu des sociétés en crise, pour en devenir l'un des éléments dynamiques. C'est là l'un des lieux de l'impensé des sciences sociales du monde arabe — et non de l'Islam — aujourd'hui.

En cherchant à « *s'emparer de la totalité du champ social et du champ de la connaissance* », les discours fondamentalistes, en Europe ou dans le monde arabe dégagent des projets totalitaires. La démocratie, dans ces sociétés issues du choc de la modernité, là est l'enjeu essentiel. Là également sont les chances d'une universalité non castratrice. En contribuant à soulever ce voile de l'impensé, Claude Liauzu est, en tout état de cause, de ce combat.