Étienne BALIBAR, *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypothesis on Religion and Politics*

New York, Columbia University Press, coll. « European Perspectives », 2018, 246 p.

Hamit Bozarslan

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/63949>
DOI : 10.4000/assr.63949
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2021
Pagination : 172-175
ISBN : 9782713228735
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Hamit Bozarslan, « Étienne BALIBAR, *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypothesis on Religion and Politics* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 196 | octobre-décembre 2021, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 13 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/63949> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.63949>

Ce document a été généré automatiquement le 13 février 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Étienne BALIBAR, *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypothesis on Religion and Politics*

New York, Columbia University Press, coll. « European Perspectives », 2018, 246 p.

Hamit Bozarslan

RÉFÉRENCE

Étienne BALIBAR, *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypothesis on Religion and Politics*. New York, Columbia University Press, coll. « European Perspectives », 2018, 246 p.

- 1 La série « Perspectives européennes » des Presses universitaires de l'Université de Columbia offre une élégante traduction de *Saeculum. Culture, religion, idéologie* (Galilée, 2012) et de six autres textes du philosophe Etienne Balibar rédigés dans les années 2000-2010. Le volume ainsi constitué est doublement rafraîchissant. En premier lieu, alors que la recherche sur la transhumance djihadiste à l'échelle mondiale arrive à un point de saturation avec des prises de position désormais rigidifiées (« projet du djihadiste Abu Musab al-Suri de déclencher une guerre civile en Occident », « islamisation de la radicalisation », « résistance culturelle venant d'un Sud » postcolonial...), Balibar procède à bien des déplacements des lignes de force dans le débat. Il n'impose pas de réponses toutes faites, mais présente une démarche heuristique et dialectique pour interroger ses objets, introduit des dimensions temporelles et spatiales dans les continuités qui les marquent, mais aussi dans les ruptures qui les transfigurent. Loin de clore les débats, il insiste sur la nécessité de nouvelles ouvertures théoriques et s'expose lui-même constamment à la critique. À l'opposé de toute certitude, ses textes expriment une intranquillité, intellectuelle autant que citoyenne. Et, en deuxième lieu, il réfléchit avec... des grands noms du passé (Comte, Marx, Durkheim, Weber, Foucault, Bourdieu) et des dizaines d'autres, du

présent, dont il se veut commentateur ou contradicteur, mais qu'il traite toujours avec un immense respect. Et partant, il permet également à ses lecteurs de penser avec lui, le suivre dans les « hors-sentiers » où il les invite, mais aussi dans ses incertitudes, voire ses déchirures.

- 2 Les textes de Balibar étant connus par une partie des lecteurs de cette revue, nous souhaitons nous saisir dans ce compte rendu précisément de cette invitation de « penser avec... » pour dialoguer avec lui, nous « déplacer » ou nous « décentrer » avec lui en prenant sans doute aussi quelque liberté avec sa pensée. Avant de nous lancer dans cet exercice, il nous faut préciser que, bien que de natures, voire de tonalités diverses, les textes réunis dans ce volume disposent d'un fil conducteur, qui est celui de l'urgence critique. Sous la plume de Balibar, la critique est bien sûr celle de la religion et de ses sens et ses métamorphoses, mais aussi de ses perceptions et de ses modalités de gestion, y compris par le sécularisme. De même, comme il précise dans quelques paragraphes fascinants consacrés à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* de Marx (1844), la « critique du ciel » ne peut aucunement être séparée de celle d'ici-bas (p. xxvi), de ses rapports sociaux et de pouvoir, de ce qui cimente le social dans son institutionnalité profonde, mais aussi de ce qui relève des « fétichismes » que produit une société. On comprend dès lors aisément que, dans la lecture de Balibar pas plus que dans celle de Marx, la critique de la religion ne se réduit à celle du croire ou des croyances, et ce d'autant plus qu'il ne cesse de préciser qu'« au fond, nous ne savons pas ce qu'est la religion » (p. xxiv). Cet objet si difficile à cerner a bien entendu toute sa place dans une société démocratique, mais il n'intéresse la pensée critique qu'essentiellement par ce qu'elle structure et ce qui la structure en retour.
- 3 Il est évident qu'une telle démarche ne peut accepter son appauvrissement, pour ne pas dire son assèchement total, en s'enfermant dans des concepts comme le « terrorisme » ou le « contre-terrorisme ». Elle doit, au contraire, s'efforcer de saisir le « chassé-croisé » entre d'une part l'« économie politique », et d'autre part la « théologie (voire la théocratie) politique ». Le rapport d'interdépendance entre ces deux pôles est aussi fondamental que tendu, avec des glissements de pendule de l'un à l'autre : la question religieuse s'impose comme centrale dans les sociétés modernes essentiellement parce que l'économie politique y perd de sa force, non pas objectivement mais dans nos perceptions, nos régimes de subjectivité, nos constructions identitaires qui gèrent nos liens avec l'histoire autant que nos projections dans l'avenir... au profit de la « théologie politique ». Comme le suggère sa discussion sur Jacques Derrida (p. xxxi), dans une telle équation le religieux ne se réduit pas à une simple quête du salut ou de la délivrance, mais relève, comme elle a toujours relevé à des degrés divers, de la construction d'une communauté donnée et de sa dénomination.
- 4 Balibar suggère que le religieux n'est jamais « purement » religieux, postulat qui modifie naturellement également nos définitions des constructions idéologiques. À la formule « culture + religion = idéologie », il substitue dès lors celle de « culture + religion ± X = idéologie », ce « quelque chose » étant défini, selon les traditions critiques/scientifiques, comme l'« économie » (Marx), le « pouvoir » (Foucault), la « domination » (Weber), la « praxis » (Bourdieu) ou encore le « réel » (Lacan) (p. 36). Le religieux n'est pas davantage purement « particulariste ». D'où sa proposition de substituer la notion des « universalismes incompatibles » à celle des « particularismes rivaux » (p. 24-25), chaque conflit religieux étant de nature « potentiellement cosmopolite ». Il en va de même du sécularisme qui, comme l'un des régimes universels

de gestion du fait religieux dans toutes ses ramifications historiques, sociales, politiques, économiques... ne peut être que de nature cosmopolite.

- 5 Nous verrons ultérieurement que cette idée reste encore en gestation chez Balibar. Elle est grosse de potentialités d'interprétations, mais aussi sans doute de quelques contradictions internes. En « extrapolant » à partir de l'auteur (et non en le suivant pas-à-pas dans sa démarche), précisons pour le moment que le cosmopolitisme et l'universalisme dont il est question ici, sont en partie auto-mutilants : incapables de se penser dans leur *inachèvement*, autrement dit de prendre acte qu'ils constituent *toujours* des projets en cours et s'inscrivent dans des processus contradictoires, que leur réalisation requière l'acceptation de multiples formes d'aliénation à soi supposément authentique, ils finissent en dernière instance par capituler devant les particularismes qu'ils veulent pourtant dépasser.
- 6 Le multiculturalisme, rappelle Balibar, doit remettre radicalement en cause l'équation « étranger=ennemi », réel ou potentiel (p. 51), mais doit également s'intéresser à l'investissement du corps par la définition et le contrôle de la sexualité, qui ajoute une « différence anthropologique » aux « différences ontologiques » qu'on observe dans la formation du social (p. 51, 62). Il s'agit là d'un vaste chantier qui a également son volet syntaxique, voire paléographique : le terme « polythéisme », qui est inséparable de la « polycratie » chez les Grecs, n'est redécouvert que tardivement par Jean Bodin (1529-1596), rappelle-t-il. Quant à celui du « monothéisme », il ne fait son entrée dans les dictionnaires d'Oxford que seulement au XVII^e siècle. Cette lecture constructiviste permet de voir comment les religions monothéistes se placent dans une généalogie, et comme le précise Michel Dousse (non cité par l'auteur), s'y « ré-originent » à travers une filiation qui est *déjà* là. Chacun des trois monothéismes finit ainsi par devenir « historique », mais ils ne peuvent rester « monothéistes » qu'à condition d'être habités par l'exacte négation de cette historicité : une attente eschatologique.
- 7 Cette tension que Balibar saisit avec brio comme condition même de leur existence produit de nombreux effets, à commencer par le fait de transformer la quête de la filiation en une volonté de monopoliser le sens même du monothéisme. La prétention à être irréductible aux deux autres monothéismes, ainsi qu'à tout autre système de croyances et à détenir une supériorité morale et culturelle, qui est inévitablement aussi politique et économique sur eux, ne peut que détruire la perspective d'un commun universel. Le fait de se penser soit comme « origine » soit comme « ré-origine » qui marquerait la rupture avec un processus de déchéance, peut en soi produire des conséquences radicales, y compris l'extermination de ceux qui se seraient « égarés » du « droit chemin » fixé aux débuts. Comme le montrent les milliers d'attentat-suicide commis depuis les années 2000, l'attente de délivrance eschatologique, autrement dit du dépassement de la religion comme fait terrestre institué et régulé par des normes et des instances hiérarchiques, peut également déboucher sur la destruction du temps terrestre. L'équation entre ces deux pôles, d'historicité et d'eschatologie, ne peut en effet que devenir ingérable pour la simple raison que la religion se vide de tout sens dès lors qu'elle se fait purement mondaine, et devient nihiliste dès lorsqu'elle refuse de se faire mondaine. La seule solution théorique, mais aussi pratique, autrement dit citoyenne, permettant de sortir de cette impasse est le renoncement de la part de l'ensemble des trois monothéismes à leur « supériorité » (en tant que religion, mais aussi « communauté de croyants », nation, ou patriarcat et, bien sûr, aussi seule « confession vraie ») et le passage de l'antagonisme prétendument historique entre eux

à leur coexistence par et dans le social. En corollaire à cette « Nuit du 4 août », il est impératif de remplacer l'horizon eschatologique que se fixent les monothéismes par un régime d'incertitude consistant à se satisfaire tout modestement du monde, tel qu'il se donne à voir, mais aussi tel qu'il peut être transformé par les potentialités qu'il offre.

- 8 Cette ouverture nous emmène à la question de la laïcité que Balibar formule doublement, en tant que l'avenir de la laïcité mais aussi en tant que la « laïcité de l'avenir » (p. 116). Le philosophe analyse en profondeur le lien que la laïcité entretient avec la passion d'égalité. Distincte de toute expérience transcendantale, celle-ci ne sacralise pas l'État, mais surinvestit la nation, ou, plus exactement, la communauté (*laos*). Or, cette perception de la laïcité, qui malgré la citoyenneté qu'elle exige reste quelque peu paroissiale, est doublement bousculée en France, et ce depuis des décennies : alors qu'elle est « interne », autrement dit profondément liée à une expérience nationale, elle doit désormais penser son lien avec l'islam et la place de l'islam, qui est une religion de l'« extérieur » (fût-ce des anciennes colonies, protectorats ou mandats) dans la cité (et pas uniquement dans sa cité). Et alors qu'elle est intrinsèquement liée au « *nomos* de la terre » européenne tel qu'il est formé graduellement à partir des Traités de Westphalie (1648), elle doit désormais prendre en compte le « *nomos* de la globalisation », qui n'est géré par aucune loi, aucun code, aucun savoir-faire et aucune manière unifiée de faire.
- 9 Nous sommes tenté de compléter cet argument en précisant que la question de laïcité se pose autant au champ religieux, quel qu'il soit, qu'à la cité, *a fortiori* démocratique. Nous l'avons rappelé : les monothéismes ne peuvent coexister en paix et sur un pied d'égalité entre eux qu'à condition de se faire modestes, de renoncer à leur prétention à la supériorité et de se placer sous un régime de l'incertitude, autrement dit en passant d'une quête de délivrance à l'acceptation d'un certain nombre de normes, de valeurs et de conduites de vie partagées, bien que toujours susceptibles d'évoluer. Admettons que face aux défis auxquels il a dû faire face (matérialisme, athéisme...), le christianisme dans ses deux grandes confessions (mais pas dans toutes ses branches évangéliques) a été obligé de sauter ces deux pas, autrement dit de se faire une « religion normale » autant qu'une « religion de questionnements », voire de doute. Le judaïsme que Balibar analyse dans un texte déchirant en partant de l'inquiétude que Gershom Scholem ressentait devant l'influence du messianisme et littéralisme évangélistes sur la communauté juive de la Palestine mandataire (p. 94-109), continue à bien des égards de vivre dans sa chair cette tension entre l'histoire et l'eschatologie. Chemin faisant, il « eschatologise » aussi le nationalisme palestinien qui, longtemps, s'identifia à la gauche. Mais dans la mesure où il est replié sur un cadre essentiellement communautaire en Palestine-Israël et dans la diaspora, les tensions qui habitent le judaïsme exercent peu d'impact à l'échelle universelle. Reste la question de savoir si l'islam (puisque, reconnaissons-le, en France et en terre d'islam du moins il s'agit essentiellement de lui) serait ou non en mesure de se « normaliser » et devenir une religion « comme une autre », se redéfinir en permanence comme une religion qui s'interroge sur elle-même ? Cette question est liée tout à la fois aux rapports de dépendance que l'islam entretient avec les pouvoirs musulmans qui ne manquent pas de l'instrumentaliser, la place qu'il occupe dans le système juridique des pays musulmans, l'orthopraxie par laquelle l'*establishment* religieux musulman toujours attaché au néoplatonisme veut assurer son hégémonie et prétendument combattre le djihadisme. Plus que le contrôle du corps ou de l'espace de visibilité, qui s'inscrit dans des rapports de domination qu'on observe dans des sociétés musulmanes et des

communautés musulmanes en Occident, c'est bien *cette question* qui défie notre démarche phénoménologique, voire, dans la mesure où elle s'articule avec celle de la violence en interne comme en externe, au nom de l'histoire autant qu'au nom de la délivrance eschatologique, la rend inopérante.

- 10 Le djihadisme contemporain reste certes minoritaire dans le monde musulman mais son histoire remonte tout de même à 1979 et comme le montre sa transhumance militaire intergénérationnelle, il opère sur un vaste espace. Il est certain qu'il n'est pas hors-sol et s'explique à ses origines par un ensemble de facteurs comme le *Kulturkampf* ouvert par l'occidentalisation du monde musulman au XIX^e siècle, l'héritage colonial et mandataire, l'humiliation ressentie devant la création d'Israël, puis sa supériorité militaire sur les États musulmans, la transformation des régimes « socialistes » arabes en tyrannies prédatrices semant la dévastation dans l'ensemble du Proche-Orient, l'occupation de l'Afghanistan par l'Union soviétique... mais il est irréductible aux facteurs qui lui ont donné naissance, se transfigurant constamment par sa quête de grandeur et de pureté historique, son attente eschatologique et sa pratique de la violence.
- 11 C'est ici que révèlent leur force les analyses balibariennes de la violence, qui n'est certes pas un phénomène nouveau, mais qui désormais « semble pouvoir traverser tout un chacun des frontières et utiliser les frontières comme un instrument de sa généralisation » (p. xxi). La transhumance djihadiste signifie que « toute personne peut potentiellement se trouver confrontée » à sa violence, mais aussi que celle-ci peut se ressourcer par la transgression des frontières et, comme Balibar le suggère dans son *Violence et civilité* (2010), se faire « ultra-objectif » en abandonnant toute visée politique et sociale, ou « ultra-subjective » en se détachant de tout principe de réalité et en s'exerçant comme un acte de loyauté sacrificiel à l'égard d'une cause qu'elle n'est même plus en mesure de définir. La coexistence de ces deux formes, purement matérielle et purement idéale, amplifie cette violence et lui apporte des ressources de durabilité dans le temps, mais la dérobe aussi à l'intelligibilité et la condamne à rester stérile, incapable de réaliser d'autres objectifs que son propre accomplissement.
- 12 Les sciences sociales étudient le « fait religieux » en mobilisant leurs outils méthodologiques traditionnels : exploration des archives ou des séries quantitatives et qualitatives de données, prosopographie, enquêtes au plus près du terrain, observation participante, « description dense », comparaisons internes et externes, dans le temps et dans l'espace. Le recueil d'articles d'Étienne Balibar montre cependant que, dans certains cas, un objet se livre mieux à l'intelligibilité par une plongée dans les entrailles de la Terre qui lui ont donné naissance, mais dont il ne sait plus qu'il en est le fruit.