Olivier Roy, La laïcité face à l'islam, Paris, Stock, 2005

Samim Akgönül

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/1594>

DOI : 10.4000/cemoti.1594

ISSN : 1777-5396

Éditeur

AFEMOTI

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2005

ISSN : 0764-9878

Référence électronique

Samim Akgönül, « Olivier Roy, La laïcité face à l'islam, Paris, Stock, 2005 », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 37 | 2005, mis en ligne le 13 février 2006, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/1594> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cemoti.1594>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

Tous droits réservés

Olivier Roy, La laïcité face à l'islam, Paris, Stock, 2005

Samim Akgönül

Penser la laïcité et l'islam, réflexions autour du livre d'Olivier Roy

- 1 Centenaire de la loi 1905 oblige, depuis près d'un an le monde académique en sciences sociales et humaines, comme le monde de l'édition, est submergé par des questionnements sur la laïcité. Tout au long de l'année 2004 et encore en 2005 des dizaines de colloques se succèdent traitant de tel ou tel aspect de la laïcité française pour la comparer à d'autres expériences européennes et extra-européennes. Parallèlement l'activité éditoriale sur la question est florissante : la laïcité est un objet d'étude à la mode. Mais cet engouement pour la question n'est pas uniquement dû au centenaire de la loi de la séparation de l'Église et de l'État. Depuis une quinzaine d'années, une nouvelle problématique a surgi dans les sciences sociales en raison des changements sociétaux de l'Occident, du moins en raison du sentiment qu'il y a un changement. Il s'agit bien entendu de l'islam en général et des musulmans de l'Europe occidentale en particulier. Le nouvel élan est venu bien entendu avec le 11 septembre qui a définitivement légitimé la problématique « islam » dans les sciences sociales et humaines alors que, depuis les années 1970, les questions religieuses avaient perdu leur prestige dans le monde académique.
- 2 Dans cette littérature, Olivier Roy a une place particulière essentiellement pour trois raisons : avant tout parce qu'il n'a pas attendu le 11 septembre pour faire de l'islam une spécialisation comme beaucoup d'entre nous ; parce qu'il a une production impressionnante¹ mais aussi du fait de sa connaissance des islams divers dans leurs biotopes respectifs (islam d'Asie centrale, islam turc, islam maghrébin et islam européen), sa vision n'est jamais essentialiste et jamais monodirectionnelle. Son dernier ouvrage, *La laïcité face à l'islam*, se présente comme une suite aux réflexions qu'il a menées dans deux essais précédents à savoir *L'échec de l'islam politique*, paru déjà en ... 1992 et *L'islam mondialisé* (2002). D'ailleurs, tout au long de son dernier essai, ces deux livres sont souvent cités et référencés pour en approfondir tel ou tel aspect.

- 3 Il faut avouer que *La laïcité face à l'islam* est un titre ambigu. Nous savons chacun la difficulté de trouver des titres qui reflètent le contenu des textes, surtout lorsque chaque mot, chaque formule renvoie à des prénotions (trop) bien ancrées dans l'esprit des futurs lecteurs. Nous savons tous également que généralement ce sont les maisons d'édition qui imposent plus ou moins fortement les titres d'ouvrages. Cela dit, ce titre présente principalement deux problèmes. Premièrement il laisse supposer que l'auteur analyse l'attitude de la laïcité face à l'islam alors que le point de vue adopté est diamétralement opposé, c'est-à-dire que d'une manière générale l'auteur se penche sur l'attitude de l'islam face au défi de la laïcité ; mais aussi ce titre installe indirectement une dichotomie entre la laïcité et l'islam, dichotomie rigoureusement récusée tout au long de l'essai.
- 4 Toujours du point de vue formel, le livre présente une particularité. La longue introduction (pp. 7-28) et le premier chapitre intitulé « La laïcité française et l'islam » (pp. 29-66) s'adressent plus particulièrement au grand public avec des positions claires et des formules familières : « si c'est l'immigration ou le Moyen-Orient qui font problème, il faut le dire clairement et cesser de nous bassiner avec les versets du Coran. Et si ce n'est 'que' l'islam qui est en jeu, il faut cesser de penser l'islam à travers la banlieue et la banlieue à travers l'islam » (p. 10) ou « Ce qui est apparu plus tard, dans les années 1990, c'est un discours incarné par deux figures : le prédicateur barbu salafiste, en djellaba blanche et à fort accent, venu de l'Orient pour hanter les banlieues transformées en réserves interdites ; et l'intellectuel tiré à quatre épingles, parlant parfaitement le français et qui fait, lui, l'apologie d'une différence fondamentale, celle d'une croyance qui s'exhibe sans complexe » (p. 16). Olivier Roy y donne l'impression (seulement l'impression) d'écrire un livre d'actualité et dit écarter l'analyse historique tout en la gardant constamment en tête pour l'introduire à tel ou tel endroit afin de mieux faire ressurgir le sens des comportements. Ainsi, malgré cette première impression, ce livre n'est pas un livre d'actualité ni un pamphlet mais un véritable essai sur une (des) religion(s) et sa (leur) place dans la vie publique. Les deux tiers restants du livre sont consacrés à une analyse fine et érudite des relations qu'entretient l'islam avec l'État et la société dans l'espace européen mais en s'appuyant sur des situations extra-européennes. Ces pages, quoique également écrites dans un style épuré sans jargon, s'adressent principalement aux lecteurs avertis pour ne pas dire à un public académique.
- 5 Dans son introduction Olivier Roy situe le cadre du débat en France au sujet de la laïcité, très largement tributaire de la question musulmane à tel point que selon l'auteur, d'une manière un peu exagérée, « la question de l'islam en France est quasiment existentielle » (p. 8). L'apport de cette introduction est surtout dans la comparaison que fait l'auteur de la situation de l'islam en France par rapport à celle qu'a occupé jadis le catholicisme : « à l'époque, l'ennemi était l'Église catholique, aujourd'hui l'islam a remplacé le catholicisme » (p. 9), mais aussi le judaïsme longtemps incarnation même de la religion minoritaire. Les leçons de cette approche comparatiste sont révélatrices : la laïcité française, bien qu'institutionnalisée, est toujours dans sa phase de combat – sauf que l'adversaire a changé – et pas encore dans la phase de « laïcisation de la laïcité » pour emprunter une expression de Jean-Paul Willaime². Toujours dans cette introduction Olivier Roy fait à juste titre la distinction entre la laïcité, concept politique et étatique, et le sécularisme, concept sociétal. Il est vrai qu'il existe des États laïcs dont la population n'a pas achevé sa sécularisation (comme la

Turquie) et des États non-laïcs abritant une population séculaire (comme la Grande Bretagne). Cela dit, comme l'indique l'auteur, il est vain de penser la laïcité « comme un simple rapport entre État et religion » et « nos sociétés sécularisées sont hantées par le religieux » (p. 25).

- 6 Il est facile de comprendre le contenu du premier chapitre dès son titre « La laïcité française et l'islam : où est l'exception ? » (pp. 29-66) dans lequel l'auteur recense les contradictions dans les actes et les discours aussi bien des responsables politiques français que l'opinion publique française en général. En France, l'expression du sentiment religieux, quelle qu'elle soit, reste une menace et « un scandale » (p. 33). Ainsi O. Roy ne voit pas une spécificité de l'islam dans ce domaine contrairement à Jean Baubérot qui dit : « les gens sont moins soucieux de la laïcité que de ce qu'ils ressentent comme une menace. Dans la mesure où ils ne ressentent pas les Alsaciens Mosellans comme une menace, peu importe que la laïcité à la française ne soit pas appliquée en Alsace-Moselle. A tort ou à raison, l'islam étant ressenti comme une menace, on est plus pointilleux sur cette question et l'on va brandir la laïcité face à l'islam alors que l'on ne la brandit pas face à l'Alsace Moselle. Pourtant, le fait que le chef d'État français soit le dernier chef d'État à nommer des évêques catholiques, par exemple, n'est pas sans surprendre »³. Nous touchons ici la problématique de la légitimité, jamais mentionnée explicitement dans le livre : les musulmans de France n'ont toujours pas obtenu leur légitimité à faire partie de la nation française et la société française, comme toutes les sociétés majoritaires envers les minorités vivant en leur sein, demande des gages, des gages de fidélité, des gages d'allégeance : « on veut un islam 'à la française', libérale, voire... laïque ! » (p. 46).
- 7 En fin de chapitre, O. Roy brise les mythes qui entourent le concept de « communautarisme », concept pourtant vide... ou vidé. Jamais on n'a autant répété qu'il ne devait pas y avoir de communautés en France tout en parlant sans cesse de la « communauté musulmane », une pure fantaisie. Il est clair que « les trois exigences fondamentales de la citoyenneté aujourd'hui, que le philosophe Charles Taylor dit 'plurielle' continuent de paraître antagoniques : l'égalité des droits et des devoirs de tous, le droit à l'expression des identités collectives minoritaires et enfin, la liberté pour les individus du choix de leur appartenance (celui de l'inclusion communautaire comme celui d'être 'différent de sa différence') »⁴. Ainsi, dans une société moderne et laïque au sens profond du terme, on peut voir trois droits fondamentaux : celui de pouvoir faire partie d'un groupe, autrement dit, pour adopter le style d'O. Roy, que la société ne dise pas à l'individu « cette société permet à l'individu de sortir de sa communauté, alors sors ! » ; celui de ne pas faire partie d'un groupe, autrement dit, on se doit de ne pas construire des catégories rigides et d'y parquer les individus ; et enfin celui de ne plus faire partie d'un groupe, ce dernier droit s'adressant en l'occurrence non pas à la société majoritaire mais au groupe minoritaire qui doit accepter que les individus puissent sortir, changer de groupe et ... revenir.
- 8 Avec le deuxième chapitre intitulé « l'islam et la sécularisation » (pp. 67-112), nous quittons la France pour nous intéresser à l'islam en tant qu'objet d'étude et à sa place dans les sociétés dites musulmanes. Inutile de dire que ce chapitre constitue le cœur de l'ouvrage où non seulement les dynamiques internes aux sociétés musulmanes sont finement analysées mais où, de surcroît, le lecteur prend la mesure des différences qui séparent ces mêmes sociétés selon les contextes politiques, géographiques et culturelles : « la position essentialiste, consistant à voir dans l'islam un système de

pensée intemporel et fixe » (p. 76). Ceci est bien entendu foncièrement faux. Il existe bel et bien des sociétés musulmanes profondément séculaires. Ceux qui défendent l'incompatibilité de l'islam avec le sécularisme en cherchant des signes dans le dogme musulman. Or « il n'y a pas de religion laïque » (p. 68), il n'y a que des comportements sociétaux séculaires et des corpus juridiques laïques, ceci est valable pour l'islam comme pour d'autres religions. Cette vision essentialiste possède une double face : d'une part, l'observateur occidental voit en l'islam un seul dogme (*charia*) appliqué partout et pour tous de la même manière (*fiqh*) et, d'autre part, présuppose que l'ensemble des individus appartenant à telle ou telle société « musulmane » possèdent exactement le même degré de religiosité voire de croyance. Il est intéressant de noter que cette vision holiste de l'islam convient particulièrement bien aux tenants les plus radicaux d'une communauté de musulmans unis (*oumma*), lorsque les islamistes turcs disent que 99% de la population turque est musulmane, ils n'ont pas une vision différente : « Tout d'abord, définir l'islam comme un ensemble de normes fermées et les musulmans comme formant une communauté exclusive de toute autre appartenance, c'est précisément emprunter aux fondamentalistes leur définition de l'islam » (p. 75).

- 9 Or il y a bien une sécularisation *de facto* mais également une laïcisation *de jure*. Le *qanun*, la loi séculaire, n'a jamais fait défaut dans les États les plus théocratiques. Par exemple, l'Empire ottoman gouverné pourtant par le calife, a développé une législation performante parallèle à la loi islamique voire indépendante d'elle : « la loi qui prévaut n'est pas seulement la loi islamique, mais aussi le *kanun* (conçu par les légistes ottomans ou, plus souvent encore, hérité des coutumes pré-ottomanes et codifié), la législation introduite par les padishahs qui faisait contrepoids à la *shari'a*,... Le sultan Soliman, que l'on dénomme communément « le Magnifique » en Occident, est désigné en turc, on le sait, comme « le Législateur » (*Kanunî*) »⁵.
- 10 C'est dans ce chapitre que nous voyons la première allusion à la Turquie kémaliste et laïque : « Ce qui explique que lorsque Mustafa Kemal Atatürk importe en Turquie l'État jacobin, avec tout son appareil de légitimité (nationalisme, école, mythe de la nation unitaire), il n'a pas besoin d'exclure les religieux, car ils ne constituent pas un autre pôle de légitimité : il se contente de les fonctionnariser » (p. 95). Dans ce cas précis il est difficile de partager l'avis de l'auteur, pour deux raisons contradictoires : premièrement non seulement pendant la guerre gréco-turque Mustafa Kemal a utilisé les cheikhs religieux notamment les confréries mais, de plus, il a fait usage personnellement de la symbolique musulmane en prenant le surnom de *Gazi* (allusion à la guerre sainte), avec lequel il a longtemps signé. Deuxièmement, plus tard, lors de la construction de l'infrastructure du nouvel État face au pouvoir religieux qui constituait un véritable pôle de légitimité, les kémalistes se sont efforcés et sont parvenus à en construire un autre, via la Direction des affaires religieuses (*Diyanet*) qui a remplacé le califat. Ainsi le déplacement du pôle de légitimité est clair, on est passé du califat politique (sultan) au califat spirituel (calife) et enfin au califat bureaucratique (*Diyanet*).
- 11 A la fin de ce chapitre l'auteur attire l'attention sur une confusion entre deux concepts, utilisés d'une manière interchangeable. Il s'agit de l'islamisme et du (neo)-fondamentalisme. En effet, alors que l'islamisme est une idéologie politique, donc la ré-islamisation de la société passe par la conquête de l'appareil étatique, les fondamentalistes présentent un projet avant tout individuel et communautaire où la piété personnelle est au cœur des préoccupations (p. 101).

- 12 Avec le troisième chapitre intitulé « La crise de l'État laïque et les nouvelles formes de religiosité » (pp. 113-153) l'auteur s'intéresse aux régimes et aux structures. La thèse avancée est plausible : l'État laïque est façonné pour réguler les religions instituées, hiérarchisée. L'État ne peut rester neutre que vis-à-vis des religions établies. Dans les nouvelles sociétés, l'État étant de moins en moins présent dans la vie des citoyens, le religieux investit la société non contrôlée par l'État tout en construisant une structure supranationale. A l'autre bout de l'échelle, les individus se reconnaissent de moins en moins dans les Églises structurées et construisent leur propre religiosité. D'où « l'apparition des formes 'intégralistes' de la religiosité, c'est-à-dire où le croyant refuse de garder sa foi dans le privé et entend la faire reconnaître comme une dimension intégrale de son être public » (p. 119). Dans cette situation où l'érosion de la suprématie étatique dans le domaine religieux est des deux côtés, du côté des religions mondialisées d'en haut, et du côté des individus qui refusent de séparer l'espace public et privé, l'embarras est compréhensible. La réaction première est la répression derrière le slogan en forme de boutade « pas de liberté pour les ennemis de la liberté » qui fait penser à la formule souvent utilisée en Turquie contre les islamistes « la démocratie a le droit de se défendre ». C'est là où nous touchons, semble-t-il, à la question de la portée des concepts de la « république », de la « démocratie » et de la « laïcité ». Qui dit portée, dit également limites bien entendu. L'impression qui demeure après la lecture de ce chapitre est que ce qui est en crise, ce n'est pas seulement l'État laïque mais l'État tout court dans la mesure où dans la nouvelle configuration religieuse du XXI^e siècle, il n'est armé ni pour réguler ni pour pouvoir rester neutre. Ainsi, la réaction à cette nouvelle forme de religiosité supranationale et infranationale réside dans les tentatives de reterritorialisation du fait religieux, d'où par exemple la volonté de créer coûte que coûte un « islam de France » (p. 133).
- 13 Le quatrième et dernier chapitre, très court, s'intéresse à « la sécularisation de fait » (pp. 155-172) ; l'auteur y défend la thèse d'une évolution des comportements plutôt qu'une évolution du dogme : « c'est bien la pratique concrète des musulmans qui dessine un nouveau rapport à la sécularisation et à la laïcité et pas une théologie » (p. 157). Et pourtant le dogme en question, et ce pour toutes les religions, est également condamné à évoluer, s'adapter, se remodeler. Et ce remodelage passe presque constamment dans le cadre des religions minoritaires. Certes, lorsque Tariq Ramadan réclame un moratoire sur la lapidation (et non sa suppression) il réclame une modification comportementale et non dogmatique. Mais n'est-il pas du ressort de toutes les ossifications d'être précédées d'abord d'une modification comportementale avant que la racine elle-même s'adapte à la nouvelle donne ? Ceci est valable pour l'attitude de l'Église catholique face à l'avortement et aussi valable pour la polygamie dans l'islam. Le contexte touche d'abord les comportements avant d'atteindre la Lettre. Le droit, quel qu'il soit, suit toujours la sociologie. Ainsi, le fait que chez la frange intellectuelle des musulmans américains une femme dirige pour la première fois la prière du vendredi⁵ peut sembler anecdotique mais révélateur de ce qu'est capable la religion en situation minoritaire, d'une crispation comme d'une volonté d'élan dépassant l'évolution lente.
- 14 Olivier Roy souligne à juste titre que cette contextualisation ne dépend pas uniquement de l'islam, ni de la « culture » du groupe musulman minoritaire mais également de l'attitude de la société majoritaire qui l'entoure : « Ainsi, dans chaque pays occidental, l'islam s'intègre non pas selon ses propres traditions mais selon la place que chaque

société a définie pour le religieux, de la bienveillance anglo-saxonne à la suspicion gauloise, à condition que la première soit moins naïve et la seconde moins maladive » (p. 160). Néanmoins, de même qu'il ne faut pas considérer le comportement musulman (ni le dogme) comme immuable, de même il ne faut pas non plus prendre ces contextes nationaux ou culturels comme sclérosés. Le comportement des musulmans évolue certes, comme d'ailleurs « la place que la société [française, anglaise...] définit pour le religieux ». Une telle dialectique nécessite un « dialogue permanent »⁷ qui ne peut manquer d'être conflictuel, où chacun s'engage, consciemment ou inconsciemment, à être amandé par l'Autre et accepte l'éventualité d'importants changements dans ses attitudes et croyances dans une dynamique de « transformation mutuelle »⁸. Je suis quasiment certain que du fait de la présence des musulmans la bienveillance anglo-saxonne devient moins « naïve » et la suspicion française moins « maladive ».

NOTES

1. Rien que pour les cinq dernières années et en prenant en compte uniquement les monographies on peut compter : *Vers un Islam européen*, Paris, Esprit, 2000, 103 p. ; *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2001, 118 p. ; *L'Asie centrale contemporaine*, Paris, PUF, « Que sais-je », 2001, 127 p. ; *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002, 210 p. ; *Les illusions du 11 septembre*, Paris, Seuil, 2002, 86 p.
2. Jean Paul Willaime, « État, pluralisme et religion en France » in Jean Baubérot (dir.), *Pluralisme et minorités religieuses*, Louvain/Paris, Peeters, 1991, p. 40.
3. Jean Baubérot, « La laïcité en question ? », *Policy Paper* (IFRI, Paris), n°12, décembre 2004, p. 8.
4. Michel Giraud, « L'ethnicité comme nécessité et comme obstacle », in Gilles Ferréol (éd.), *Intégration, Lien social et citoyenneté*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, pp. 137-165.
5. Semih Vaner, « Laïcité et laïcisme : Quelques réflexions sur l'islam politique dans le contexte pluraliste », in Semih Vaner (dir.), *La Turquie. Constances, ruptures et contrastes*, Paris, Fayard, « Fayard/CERI », à paraître, 2005.
6. Le 18 mars 2005 Dr. Amina Wadud a dirigé une Jumah mixte à Sundaram Tagore Gallery à New York « Woman leads Muslim prayer service » <http://www.cnn.com/2005/US/03/18/muslim.prayer.ap/>
7. Gilles Ferréol (éd.), *Intégration, Lien social et citoyenneté*, op. cit., p. 12.
8. Michel Oriol, « Les problèmes du pluralisme », *Éducation et pédagogies*, n° 19, 1993, p. 80.