

Renouer les fils rompus entre la sociologie et la philosophie morale dans un cadre post-séculier

Sari Hanafi

«La science mélancolique concerne un domaine qui, il y a maintenant bien longtemps, était reconnu comme le domaine propre de la philosophie ; mais depuis que cette dernière s'est vue transformée en pure et simple méthodologie, il est voué au mépris intellectuel, à l'arbitraire sentencieux et, pour finir, à l'oubli : il s'agit de la doctrine de la vie bonne. Ce qui jadis méritait pour les philosophes de s'appeler vie est devenue une affaire privée et ne relève plus finalement que de la consommation, et comme tel tout cela est à la remorque du processus de la production matérielle, dépourvue d'autonomie et de substance propre. »

Theodor W. ADORNO [2006]

Ce numéro spécial de *La Revue du Mauss* annonce à juste titre une crise des sciences sociales en général et de la sociologie en particulier. Nos précédents travaux [Hanafi et Arvanitis, 2016] avaient proposé de situer cette crise dans les conditions de travail propres à ces disciplines, c'est-à-dire principalement au regard de la marchandisation de la production des connaissances et de la rupture du cycle vertueux entre recherche, université et société. D'autres chercheurs ont développé des arguments similaires sur la transformation de la connaissance en une marchandise fictive [Burawoy, 2010]. L'une des conséquences de cette crise est l'abandon, de la part des sciences sociales, comme d'autres sciences de tout engagement conséquent envers la société civile et les mouvements sociaux. Du savoir est certes produit mais il n'en est fait aucun usage [Hanafi, 2018].

Dans cet article, je situerai davantage cette crise dans le domaine de l'épistémologie. Sur cette question, nombre de travaux mettent aujourd'hui l'accent sur les épistémologies hégémoniques du Nord et dénoncent l'universalisme comme un projet eurocentré, au point d'en appeler à l'élaboration d'épistémologies alternatives, propres au Sud [de Sousa Santos, 2014]. Cet article ne se concentrera pas néanmoins sur cette question, tout importante qu'elle soit.

Il propose plutôt d'identifier l'une des sources de la crise des sciences sociales dans leur faible connexion entre elles en général et, plus particulièrement, entre la sociologie et la philosophie morale. C'est en renouant ces liens que nous espérons corriger la tendance positiviste de ces disciplines et proposer des méthodes, des présupposés normatifs ainsi que des formes d'engagement explicites. Cette démarche est chère à certains chercheurs, comme Frédéric Vandenberghe. Tout en passant en revue certaines de ses idées principales, je mettrai ensuite l'accent sur la nécessité de combler une lacune symptomatique de la pensée contemporaine en soulignant toute l'importance, au sein de notre modernité, de la religion et de la religiosité comme l'une des sources de l'éthique et son influence sur le social. Tout en ayant essuyé de vives critiques et malgré les apports de la précieuse théorisation de la post-sécularité, le paradigme de la sécularisation reste très influent, et pas seulement en Occident. Je soutiendrai ici, en mettant l'accent sur le monde arabe, que la position, préjudiciable, de certains chercheurs en sciences sociales entrave notre compréhension de la contribution des acteurs religieux au sein des mouvements sociaux et nous interdit d'apprécier comment les acteurs sociaux forgent leur position normative dans la vie quotidienne.

Avant d'être taxé de surestimer l'importance de la moralité, permettez-moi de définir ce que j'entends par ce terme. Qu'il s'agisse de la morale sociale (respecter des lois, des normes, des obligations, des règles, etc.) ou de l'éthique personnelle (adopter certaines valeurs ou vertus), la morale n'est pas comprise comme un ensemble fixe de valeurs mais plutôt, à la manière de Bourdieu, comme des « structures structurées et structurantes ». La morale et l'éthique supposent donc l'agence (*agency*) et la réflexivité mais aussi l'altérité. La moralité n'est qu'un sous-système du système culturel, qui n'est lui-même qu'un sous-système parmi les autres sous-systèmes de la société, comme l'économie, le droit, la science,

etc. [Vandenberghe, 2020]. Il ne s'agit donc pas d'une superstructure « surdéterminée » par les rapports de force entre les groupes qui luttent pour ou contre l'hégémonie. Il faut au contraire faire l'hypothèse d'une « indépendance analytique » et d'une « autonomie relative » de la morale, sur le modèle de la théorie de la culture développée par Jeffrey Alexander [1990].

Sociologie et philosophie morale : prendre l'éthique au sérieux

Dans le cadre de leur professionnalisation à la fin du XIX^e et au XX^e siècle, la sociologie et les sciences sociales en général ont subi un processus de désenchantement. Pour John Brewer, « le désenchantement au sein des sciences sociales du XX^e siècle s'est manifesté sous trois aspects : un accent méthodologique mis sur l'exigence d'objectivité, séparant ainsi la pratique personnelle de la pratique professionnelle et limitant les engagements éthiques des chercheurs ; un souci théorique de relativisme culturel, encourageant une indifférence morale à l'égard du mal et du malheur, de la souffrance et de l'injustice, en tant que catégories moralement absolues ; enfin, une orientation en valeur qui favorisait la mentalité technocratique et scientifique au détriment de la sensibilité morale. » [Brewer, 2019, p. 615] Or, au cours des deux dernières décennies, s'est développée une littérature croissante sur l'importance de la morale, manifestant ce que Brewer a qualifié de réenchantement ou de révolution cognitive dans les sciences sociales. À l'évidence, certaines conditions structurelles et matérielles ont contribué à réveiller la sensibilité morale et, par conséquent, renouvelé, même très partiellement, le champ conceptuel de ces sciences. C'est pourquoi, selon moi, le processus de réenchantement n'en est encore qu'à ses débuts.

Pour mieux amplifier ce processus, Vandenberghe [2018] propose de lancer un projet et un chantier afin de relier la sociologie à une nouvelle philosophie pratique et morale. Cette réflexion constitue une sorte de nouveau développement de l'Internationale convivialiste lancée par le chef du mouvement anti-utilitariste français, Alain Caillé [2008]. Cette école de pensée a publié un premier et plus récemment un second manifeste [Internationale convivialiste,

2020], cosigné par près de 300 intellectuels de toutes disciplines venant de 33 pays. Y sont énoncés cinq principes : principe de commune naturalité, de commune humanité, de commune socialité, de légitime individuation et d'opposition créative (s'opposer sans se massacrer les uns les autres). Caillé [2008] a depuis longtemps rappelé toute l'importance du don et du paradigme du don, avançant l'hypothèse anti-utilitariste selon laquelle le désir des êtres humains d'être valorisés en tant que donateurs signifie que nos relations ne sont pas fondées sur le seul intérêt mais aussi sur le plaisir, le devoir moral et la spontanéité. Ici, le don ne prend tout son sens que lorsqu'il est compris comme moyen, performateur et symbole de reconnaissance publique et/ou privée. [Lazzeri et Caillé, 2015].

À l'instar de la sociologie anti-utilitariste qui refuse de réduire l'Homme à la figure de l'*Homo œconomicus*, certains libéraux communautariens défendent des arguments comparables. Ainsi le sociologue américain Amitai Etzioni [2017] a-t-il développé une critique de la fameuse pyramide d'Abraham Maslow. Établissant une hiérarchie des besoins humains fondamentaux et analysant comment les gens cherchent à maximiser leur bonheur en consommant des biens, Maslow montrait qu'une fois les besoins fondamentaux satisfaits, ces « créatures économiques » chercheront à répondre à des « besoins plus élevés » (estime et réalisation de soi). Or, selon Etzioni, la théorie de Maslow est encore complètement égocentrée dans la mesure où elle considère que l'estime qu'une personne recherche vise avant tout à satisfaire son seul bien-être psychologique et que la réalisation de soi n'a de sens que... pour soi. Pour Etzioni, les sciences sociales, qui considèrent les gens comme des créatures morales, devraient s'inspirer bien davantage d'une vision traditionnelle de la nature humaine. Celle-ci présente trois caractéristiques : premièrement, les gens sont capables de distinguer le bien du mal ; ce qui ne les empêche pas, deuxièmement, de faire sans cesse fausse route ; enfin, on suppose qu'ils s'engagent dans une lutte perpétuelle, un bras de fer, entre les faces les plus lumineuses et les plus sombres de leur nature. Ainsi, écrit-il, « certaines sciences sociales sont aveugles à un élément essentiel de la nature humaine et de la bonne société. Elles apportent très peu à la compréhension des forces qui rendent les individus plus ou moins moraux. Elles paraissent en effet escamoter involontairement la lutte morale qui traverse la vie de chacun et qui constitue une caractéristique

déterminante de la nature humaine. Si d'autres sciences sociales contribuent à enrichir notre compréhension de cette lutte morale, elles ont néanmoins, ce faisant, sapé les fondements mêmes des jugements moraux » [Etzioni, 2017, p. 519].

La compréhension de la lutte morale appelle à une collaboration accrue entre la philosophie sociale et morale et les sciences sociales qui seule, pour Vandenberghe [2018], leur permettra de chercher à comprendre la visée morale ultime, telle que la formule Paul Ricœur : « La visée d'une vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes », c'est-à-dire une éthique de l'amour, de l'hospitalité, du soin et de la sollicitude avec et pour les autres dans le cadre d'institutions qui assurent et renforcent la justice sociale et la démocratie. Cela n'implique pas pour autant de faire abstraction des conditions préalables historiques, sociales et culturelles de la vie bonne et de supposer que la vie bonne aristotélicienne est possible sans les structures appropriées que le bien-être social peut fournir.

Dans cette perspective, la question de l'altérité devient une question centrale. Le réalisme critique, qui influence aujourd'hui de nombreux sociologues tels que Margaret Archer, apporte à cet égard une précieuse contribution. Roy Bhaskar a ainsi proposé une critique de l'ego cartésien qui définit les personnes comme des sujets par opposition à un monde d'objets, qui inclut d'autres sujets. À l'inverse, il suggère d'aborder l'ontologie des personnes sur le modèle de la pensée incarnée dans certaines langues d'Afrique australe par la notion d'*ubuntu* qui signifie en gros « je suis parce que tu es » [Bhaskar, 2020]. D'autres philosophes de la déconstruction offrent également des orientations éthiques et des justifications normatives, de l'« autre » formel de Derrida à la phénoménologie de l'« Autre » de Paul Ricœur et Emmanuel Levinas, saisi comme ce visage humain qui appelle une responsabilité infinie. Comme le formule Levinas, de manière simple et astucieuse : « Avant Cogito, il y a bonjour. »

Toutes ces conceptions de l'altérité fondées sur la « vie bonne avec et pour les autres » sous-théorisent cependant le mal. Cette aporie a pris une importance capitale dans la conceptualisation par Hannah Arendt de la « banalité du mal ». Arendt [2006 (1961)] considérait Eichmann comme un bureaucrate ordinaire, plutôt inconsistant, qui, selon ses termes, n'était « ni pervers ni sadique » mais « terriblement normal ». Il a agi sans autre motif que celui

de faire avancer avec diligence sa carrière dans la bureaucratie nazie. Eichmann n'était pas un monstre amoral, il a accompli de mauvaises actions sans mauvaises intentions. On pourrait dire la même chose de nombreux Syriens et Yéménites lors de leurs soulèvements qui se sont transformés en guerres civiles d'une rare violence. Le mal, qu'il soit banal ou radical, occupe une place centrale chez certains spécialistes des sciences sociales, notamment ceux sensibles aux politiques identitaires. Ils passeront ainsi tout leur temps à maudire le mal, qu'il s'agisse de la nation ennemie ou de la puissance coloniale. Tel est le cas du Hezbollah au Liban qui concentre tous ses efforts contre la politique coloniale israélienne (le mal) sans se donner le temps de réfléchir à la manière de construire une vie bonne avec les autres Libanais. Dans ses « Quelques questions de philosophie morale » [1994], Arendt n'a pas hésité à aller à l'encontre des philosophies morales kantienne et socratique, tant celles-ci n'ont pas résisté à l'épreuve du temps. L'Holocauste a été ce moment où le fil de la tradition a été rompu. Arendt se réfère notamment à cette déclaration de Churchill : « Peu de choses que j'ai été amené à croire permanentes et vitales ont duré. Toutes celles dont j'étais certain ou dont on m'avait appris à être certain qu'elles étaient impossibles se sont produites » [Arendt, 1994, p. 740]. Dans la même veine, Theodor W. Adorno, dans sa critique des Lumières, percevait également cette rupture et cette présence du Mal dans nos vies et soutenait que l'expérience de notre rencontre avec les autres en tant qu'individus uniques et vulnérables a été remplacée par un appel impersonnel et extérieur à des lois et normes supposées universelles [Bernstein, 2001]. Les théoriciens critiques assurent ainsi une précieuse médiation entre la philosophie morale et les sciences sociales, tant ils tempèrent la tendance positiviste de ces dernières en y injectant davantage de considérations littéraires et philosophiques.

Quelles sont alors les implications de la connexion entre philosophie morale et sciences sociales ? Elles sont de deux ordres. Distinguons ces implications en termes de compréhension globale des phénomènes sociaux et de méthode.

Au regard de notre compréhension du social, nous devons analyser les conflits sociaux en fonction de leurs enjeux matériels mais aussi en tant que lutte morale. Les acteurs sont tiraillés entre sensibilité et insensibilité morale, recherchant la vie bonne tout

en banalisant le mal. Or ces processus parallèles s'opèrent dans la modernité tardive sans qu'aucune synthèse puisse en surmonter les tensions : ce sont des tensions permanentes.

Pour donner un exemple tiré de la sociologie des migrations, le meilleur concept pour refléter ces dilemmes est celui de « souffrance à distance » proposé par Luc Boltanski [1999]. Certains s'engagent à faire des dons pour les réfugiés tout en refusant que leur pays/localité/communauté les accueille lorsqu'ils se trouvent à leur frontière. Pour Roshi Naidoo [2008], la peur de la différence se nourrit de la crainte que des personnes « différentes » diluent une identité britannique supposée stable. Cependant, reconnaître l'« autre » comme étant le même que « nous » perturbe ce fantasme de plénitude d'une manière beaucoup plus profonde. L'« autre » le plus menaçant est celui qui passe inaperçu parmi nous. La façon dont les acteurs sociaux formalisent leur position éthique est ainsi très différente de la conception kantienne du sujet éthique. Pour Kant, un tel sujet devrait agir de façon désintéressée, mettre entre parenthèses ses inclinations et ainsi s'élever au-dessus de ses désirs inconstants et partiels pour reconnaître la vérité universelle qui transcende le contexte. Si j'aide un réfugié, pour Kant, ce doit être guidé par un engagement à honorer la loi morale plutôt que par la réalité concrète de l'expérience spécifique de souffrance du réfugié. Or la décision que je prendrai est bien plus complexe. Elle doit tenir compte des conséquences, et conjuguer mon éthique de la conviction avec mon éthique de la responsabilité, comme le dirait Max Weber [2008].

En prêtant attention à la lutte morale, on découvre combien notre modernité tardive a mis l'accent sur la légalité formelle plutôt que sur des jugements moraux plus subtils. Dans cette approche légaliste, les droits de l'homme sont devenus un outil au service à la fois des faibles et des puissants. Dans certains cas, les droits brandis comme des armes – pour reprendre le titre du grand livre de Clifford Bob [2019] – et les stratégies de camouflage destinées à couvrir les arrière-pensées marginalisent encore plus les minorités religieuses (quand, par exemple, le blasphème, un droit légitime devient un devoir !) et privent de services sociaux les populations vulnérables (refus de scolarisation publique pour les élèves voilées en France et au Québec).

Le rôle de la sociologie est non seulement de montrer la complexité de ces expériences et les formes de pouvoir qui les sous-tendent mais aussi de les influencer en les dépouillant d'abord de tout préjugé susceptible de saper le sens de la commune humanité, en plaidant pour cette humanité et en s'engageant en ce sens dans l'action. En effet, la recherche en sciences sociales n'est pas seulement influencée par le contexte social, elle a aussi un impact sur celui-ci.

Il devient donc indispensable de relier la philosophie morale aux sciences sociales afin de comprendre et d'analyser les caractéristiques de notre modernité tardive. Comme l'écrit Vandenberghe, nous avons besoin « d'une morale minimale (*minima moralia*), d'une base de référence morale qui énonce les principes fondamentaux (universalisme, pluralisme, individualisme) et les procédures fondamentales (démocratie, dialogue et discussions) qui permettent de formuler les règles les plus élémentaires d'une société raisonnablement [plutôt que rationnellement] ordonnée qui rend la vie sociale possible » [Vandenberghe, 2020, p. 13]. Dans les sociétés pluralistes et polarisées qui sont désormais les nôtres, où les communautés locales et nationales sont affaiblies par les forces mondiales, il n'existe plus de consensus sur aucune version de la vie bonne. Maeve Cooke [2007] a raison d'insister sur l'autonomie (l'autodétermination) de la personne éthique, même lorsqu'elle semble suivre un code moral imposé par une communauté ou une religion. La morale, ce sont les « lois de la liberté », qui ne reposent sur aucune nécessité mais relèvent de l'obligation. La recherche de la vie bonne est donc importante, mais sa portée est limitée et restreinte à la vie personnelle. En ce sens, avec l'avènement de la modernité et la découverte du principe de subjectivité, le juste a priorité sur le bien [Vandenberghe, 2018]. La conception ricœurienne de la justice et de l'équité doit alors être conçue comme un outil correctif à utiliser pour adapter les règles juridiques et morales aux besoins humains concrets et à la multiplicité des dilemmes moraux. Tout cela devrait faire l'objet d'enquêtes sociologiques.

En termes de méthode, cette connexion entre philosophie morale et sciences sociales facilitera l'analyse des principes, des normes et des valeurs dans la perspective performative des acteurs de la vie sociale, tout en déployant la dialectique de la structure et de l'agence (ce que Vandenberghe appelle une « approche théorique

de l'action »). Les chercheurs sont ainsi invités par le réalisme critique à mobiliser la « rationalité du jugement » qui leur permet de distinguer entre les interprétations concurrentes des preuves empiriques, d'évaluer et de comparer la force heuristique des différentes explications théoriques et, enfin, de sélectionner les théories qui représentent le plus fidèlement le « domaine du réel » compte tenu de l'état présent de nos connaissances [Hu, 2018]. Cette démarche exige tout à la fois une réflexivité méta-épistémique et une responsabilité éthique (morale, sociale et politique) de la part des agents cognitifs concernés. À titre d'exemple, en étudiant les évaluations psychologiques réalisées sur des demandeurs d'asile, à la suite des tortures qu'ils auraient subies, Patel et Pilgrim [2018] écartent à la fois l'hypothèse positiviste selon laquelle les évaluateurs peuvent adopter une perspective neutre en valeurs et la position relativiste du constructivisme social selon laquelle, les évaluateurs, parce qu'ils ne peuvent éviter de recourir à des valeurs, doivent renoncer à toute prétention à l'objectivité. Cela permet ainsi d'échapper tout à la fois aux excès relativistes du postmodernisme et à l'instrumentalisme réducteur du positivisme.

La religion comme éthique : comprendre la laïcité

Renouer les fils entre la philosophie morale et les sciences sociales ne peut se réaliser sans une réflexion sérieuse sur le rôle de la religion dans la constitution de l'éthique et du social. Un important programme de recherche du *Panel international sur le progrès social*¹ [Davie et Ammerman, 2018] suggère que la religion et la religiosité peuvent tout aussi bien favoriser le progrès social, la résistance à la colonisation et à la tyrannie, que déchaîner des forces violentes, encourager le conservatisme et le sectarisme et entretenir des formes d'oppression sociale et politique. Une même religion peut jouer des rôles différents selon les contextes. Ainsi, les adeptes de l'Église pentecôtiste au Brésil qui ont voté pour le leader de gauche Luiz Inácio Lula da Silva (une centaine de députés au Parlement de 2016 appartiennent à cette Église) ont apporté leurs suffrages en 2019 à Jair Bolsonaro.

1. Cf. <<https://www.ipsp.org/>>.

Pourtant, certaines sciences sociales se sont principalement concentrées sur le rôle négatif de la religion. Dans le monde arabe se surajoute un problème spécifique : la virulence des conflits entre les élites est telle que la majeure partie de la recherche en sciences sociales est insensible aux normes et aux valeurs telles qu'elles se manifestent dans les pratiques des acteurs sociaux. Ainsi, fondamentalement, le problème se réduit à une polarisation entre universalistes et relativistes culturels/particularistes/contextualistes, ou entre les gauches (il)libérales et les acteurs religieux (il)libéraux.

Je donnerai un exemple de cette dangereuse polarisation dans la formation des élites en soulignant deux aspects : l'interprétation de la laïcité comme un concept universaliste réduit à un modèle unique et la conception de l'activisme religieux par certaines sciences sociales.

*La conception universaliste de la laïcité
en tant que modèle unique*

Je n'ignore pas combien les universitaires postcoloniaux répugnent à recourir au concept d'universalisme, principalement en raison de son histoire problématique [Hanafi, 2019]. Pour autant, je considère qu'il ne peut y avoir de science et de compréhension globale de notre monde sans la reconnaissance de l'universalité de certains concepts (par exemple ceux de classe sociale, de démocratie, de citoyenneté) et de certaines valeurs (par exemple les droits de l'homme, l'égalité des sexes). Si nous voulons être à la fois universalistes et contextualistes, comment concilier le local et l'universel ? La dimension universelle d'un concept repose sur trois conditions. La première est qu'elle résulte d'un consensus quasi culturel et non de la généralisation ou de l'universalisation de valeurs ancrées dans le contexte euroaméricain. Deuxièmement, un concept universel n'est pas un concept téléologique, mais le résultat d'une expérience historique [Rosanvallon, 2008] qui acquiert sa normativité à la suite d'un processus d'apprentissage historique collectif, intrinsèquement ouvert. Troisièmement, son universalité n'a de sens et de portée qu'en tant qu'imaginaire. C'est la raison pour laquelle un concept universel doit être suffisamment général et flexible.

Par exemple, la démocratie est-elle universelle ? Elle l'est, mais pas comme un modèle à exporter [Guénard 2016], pas davantage

comme un concept doté d'un *telos*. La démocratie désigne une expérience historique qui remonte à la fois à la Révolution française de 1789, aux années 1980 en Amérique latine, aux années 1990 en Europe centrale et orientale et enfin aux années 2010 dans certains pays du monde arabe. Elle résulte bien en ce sens d'un processus d'apprentissage historique collectif. Ce qui est universel, c'est un *imaginaire* du désir de démocratie, dont les traces se trouvent par exemple dans les slogans scandés par les manifestants arabes réclamant la liberté, la justice et la dignité. Ce dont nous sommes aujourd'hui témoins, ce n'est pas de la crise de l'universalité de concepts tels que la démocratie ou l'inégalité sociale mais d'une crise de l'imagination : comment transformer l'imaginaire de la démocratie en un modèle réalisable dans un contexte donné ? Cet universalisme normatif est donc souple et ouvert et n'exclut pas l'existence de ce qu'Armando Salvatore appelle les « différents modèles de civilité » [2016].

Un autre exemple pertinent est celui de la laïcité. De nombreux chercheurs en sciences sociales, souvent liés à la gauche, ont appréhendé la laïcité comme un modèle unique (principalement le modèle français) qu'il s'agirait de reproduire à l'identique. Ce paradigme positiviste considère la religion comme un système diamétralement opposé à la rationalité, un sous-phénomène mineur ou une superstructure qui sera dépassée avec le développement de la structure économique industrielle et de la culture scientifique qui lui est associée, comme si la religion devait nécessairement être rangée tôt ou tard au rayon des antiquités. Selon ce paradigme, la laïcité se définit comme un processus de privatisation de la religion, désormais cantonnée dans la sphère privée. La contradiction irréductible entre le sacré et le séculier, ainsi que la présence d'une classe cléricale, ont ainsi été projetées depuis le contexte chrétien sur le contexte islamique [Asad, 2003 ; Hermassi, 2012]. Tout cela a conduit de nombreux universitaires à perdre le contact avec la substance de la religion et de l'expérience religieuse personnelle. Ils se sont ainsi avérés incapables de reconnaître la coexistence du sacré et du séculier à l'ère des modernités multiples, dans le cadre du paradigme du pluralisme [Berger, 2014], ou dans celui d'une compréhension plus réaliste du processus de séparation de la religion et de l'État [Cipriani, 2017] qui invalide les hypothèses

de nombreux chercheurs sur le déclin inévitable de la religion dans notre modernité.

Dans le monde arabe, le problème se manifeste également dans d'autres types de travaux. Certains chercheurs en sciences sociales et en théologie de cette région du monde refusent d'accepter le fait que le changement des modèles de religiosité soit induit par les contextes locaux et non par l'« invasion occidentale » du monde musulman². Ce raisonnement binaire a également touché certains sociologues qui identifient l'Occident au matérialisme et au rationalisme, par opposition à un monde arabe caractérisé par un simple savoir indigène, fondé sur la révélation.

Le nouveau cadre de relation entre religion et État propre à la *société postséculière* est resté aux portes du monde arabe. On n'y lit aucune théorisation de la nécessité d'une quelconque entente ou d'une certaine perméabilité entre ce qui a été si longtemps dissocié : la religion et l'État, l'éthique et la politique, les arguments religieux et les arguments séculiers dans la sphère publique. Comme l'écrit Armando Salvatore [2016], l'ère post-séculière est généralement associée à une pluralité de vues et de pratiques qui résulte non pas de la négation de la laïcité mais plutôt de la montée en puissance d'une assez large réflexivité sur les questions concernant la laïcité et la sécularisation. Beaucoup ne comprennent pas la laïcité comme un processus qui n'a de sens que dans son contexte, comme l'a montré Azmi Bishara [2013]. Tout cela n'est pas sans conséquence et peut expliquer les vagues de contre-révolution au moment des printemps arabes, mais aussi les positions des pays occidentaux vis-à-vis des nouveaux processus démocratiques et laïques dans certains pays comme la Tunisie et l'Égypte.

Activisme religieux : au-delà de la « conspiration activiste »

Les conflits politiques au Proche-Orient se déclenchent en raison de la persistance de fortes polarisations au sein des sociétés : l'énorme fossé entre les classes sociales sur le plan économique mais aussi les incessants conflits qui opposent des élites incapables de se parler. L'une des principales pommes de discorde est la dichotomie entre laïcité et religion.

2. Voir [al-Khudari, 2007].

Les deux camps qui s'opposent au sein des élites adoptent des comportements différents. Avant d'aborder le cas particulier du monde arabe, il faut rappeler en quels termes Gilles Deleuze a caractérisé la perception du monde par la gauche libérale (et avec elle, par la plupart des chercheurs en sciences sociales) : il s'agirait, selon lui, d'une forme de perception qui part du plus lointain pour revenir au plus proche³. C'est dans une telle perspective que les inégalités sociales, par exemple, ont été comprises comme un vaste phénomène mondial d'exploitation dont la nature des relations qu'il suppose prend sa source dans l'impérialisme et le colonialisme. C'est pourquoi la plupart des spécialistes en sciences sociales appellent à se pencher sur l'existence et les structures de l'impérialisme et du colonialisme afin d'apporter remède à la souffrance des classes sociales (définies en toute abstraction) concernées. À l'opposé, certains mouvements défendant des politiques identitaires (par exemple, certains mouvements islamiques, d'extrême droite et conservateurs) considèrent que les relations se nouent d'abord au plus proche, pour se déplacer ensuite vers le plus lointain. Ils croient au travail communautaire, aux relations familiales et de voisinage. Par exemple, les partisans de Trump sont convaincus de sa capacité à s'attaquer aux inégalités sociales auxquelles sont confrontées les communautés oubliées des Américains blancs vivant en milieu rural⁴. Au Liban, les organisations religieuses sont actuellement les ONG les plus réactives, prenant en charge les familles qui ont perdu leur emploi pendant la période de confinement lié à la Covid-19. Pour les autres mouvements de politique identitaire (autour de l'ethnicité, du genre, de la sexualité, etc.), leurs luttes peuvent varier considérablement selon le contexte mais elles sont le plus souvent ancrées dans la lutte communautaire, « armées » par la doctrine universaliste des droits de l'homme. Pourtant, comme le soulignait Richard Rorty [1999], cette « gauche culturelle », tout en défendant un programme pluraliste, n'accorde qu'une place mineure à la lutte pour la justice entre les classes.

Si les soulèvements arabes ont fait apparaître quelques développements cognitifs positifs, les sciences sociales n'ont eu guère

3. Cf. <<https://www.oeuvresouvertes.net/spip.php?article910>>. Pour une analyse plus approfondie consacrée à la gauche, voir [Hanafi, 2020].

4. Je fais ici référence à l'excellente analyse d'Arlie Russell Hochschild [2016].

d'impact ni pour pousser au changement ni pour rationaliser le débat⁵. J'en attribue la cause à un anticléricalisme particulièrement puissant qui conçoit la laïcité comme un modèle universaliste unique (et non comme un imaginaire). Voici encore un cas où certains groupes de gauche gâchent beaucoup de temps à maudire le « mal », ici identifié aux groupes religieux, allant même jusqu'à s'allier aux militaires, sans entreprendre pour autant les grandes manœuvres nécessaires pour « mener une vie bonne avec et pour les autres ».

Nous vivons en effet dans une période de révolutions où les droits civils politiques supplantent (mais ne remplacent pas) l'idéologie. De nombreux pays montrent toute l'importance de certains mouvements islamiques, notamment par leur capacité à s'allier avec d'autres groupes d'opposition [Bayat, 2013]. En pleine mutation interne, certains de ces mouvements ont lancé des slogans qui vont bien au-delà du simple « l'Islam est la solution » pour défendre la liberté et la démocratie et tout un ensemble de revendications concrètes – comme dans le cas d'autres partis d'opposition. Ainsi sommes-nous entrés dans une ère de post-islamisme, au sens de l'affirmation d'une nouvelle forme d'islamisme, réflexif, caractérisé notamment par le fait que les dirigeants de ces mouvements manifestent leur désir de pluralisme et de respect de la liberté d'expression. Cette réflexivité a rendu possible l'émergence d'un nouveau langage révolutionnaire et de symboles politiques faisant référence à la démocratie, à la justice sociale et à la dignité plutôt qu'à des slogans religieux.

[...]

Ces mouvements néo-islamiques, ou ce que Assef Bayat [2013] a appelé les « post-islamistes » (par exemple le mouvement de la Renaissance – al-Nahda en Tunisie – ou le Parti de la justice et du développement au Maroc) vont au-delà de certaines des caractéristiques attachées aux mouvements islamistes et ont appelé à remplacer la *charia* par la Nation comme fondement de la légitimité. La différence avec l'islamisme classique réside dans la manière dont les acteurs sociaux qui croient en l'Islam en tant que système moral entrent dans l'arène politique par le biais de la participation

5. Sauf en Tunisie où les universitaires ont joué un rôle important en favorisant le dialogue au sein de la société et en collaborant avec la société civile.

et non de la contestation [Brown, 2012] Elle réside également dans la manière dont les post-islamistes mènent les discussions et les débats dans la sphère publique en utilisant des arguments inspirés des valeurs islamiques.

Si certains mouvements islamiques classiques se sont tournés vers le néo-islamisme, c'est en défendant une politique qui a appri-voisé leur idéologie rigide et qui est ainsi devenue plus réaliste. Pour autant, cette transformation n'est pas automatique. Khalil al-Anani [2018] a identifié les obstacles intellectuels et structurels qui ont conduit à la crise des Frères musulmans en Égypte et les difficultés qu'ils ont rencontrées pour dissocier défense de la religion (*da'wah*) et politique.

Mohamad Bamyeh [2019] a récemment publié un livre très important dans lequel il souligne combien la gauche déforme souvent le sens de l'activisme islamique. Selon lui, le mouvement islamique a laissé à ses membres la possibilité de choisir entre différentes options en utilisant une attitude de « discernement intramondain » (*discerning wordliness*) ou ce que Bamyeh appelle une *éthique participative*. Son effet le plus manifeste est de créer des espaces ou des opportunités pour une participation sociale quotidienne à la vie locale, nationale ou mondiale, de manière à ce qu'elle soit éprouvée personnellement. Ici, Bamyeh opère à juste titre une certaine comparaison avec les élites laïques qui privilégient souvent une participation démocratique épisodique, alors que les islamiques mettent en œuvre une participation quotidienne sous des formes diverses et concrètes, en fonction des besoins et des capacités locales – de la construction d'écoles de quartier à l'aide au logement et au mariage, en passant par l'encouragement aux dons caritatifs, à l'aide mutuelle, jusqu'à l'engagement politique, en tant qu'activiste, voire, dans certains cas, comme militant. Pour autant ces pratiques n'ont rien d'exceptionnel. À l'instar de ce qui a pu être observé dans d'autres régions du monde, songeons notamment à la démocratie chrétienne et à la social-démocratie (*Social Christian social democracy*) en Europe, l'Islam, poursuit Bamyeh, en tant que discours sous-tendant ces mouvements sociaux, a nourri un conservatisme social ordinaire et su mobiliser politiquement différentes formes de religiosité. Son analyse des mouvements sociaux islamiques est particulièrement précieuse pour couper court à la thèse de la « conspiration de l'activisme », selon laquelle « les

populations locales sont dupes et soutiennent un mouvement sans enracinement qui les a aidées pour des motifs cachés ». Bamyeh est très lucide : « Il n'y a tout simplement aucune preuve pour soutenir la théorie conspirationniste-paternaliste de l'activisme islamique en général » [Bamyeh, 2019, p. 41].

[...]

Cela dit, je n'ignore pas la sensibilité que nous avons, en sciences sociales, à l'égard de la pensée sociale ambiguë et conservatrice des mouvements religieux. Pour autant, nous ne pouvons pas rester aveugles à la façon dont ils évoluent et dont leurs partisans formalisent leurs jugements, leurs évaluations et leurs justifications dans leur vie quotidienne, au-delà du raisonnement religieux et du modèle universaliste de la laïcité.

La philosophe irlandaise Maeve Cooke [2005] a proposé une approche précieuse pour affronter les tensions entre laïcs et religieux, et faire droit au pluralisme et à la reconnaissance des autres (qu'ils soient religieux, non religieux ou areligieux). Elle mobilise à cet effet les concepts de raisons publiques autoritaires et non autoritaires. Cooke [2006] affirme que le problème des positions religieuses n'est pas qu'elles font appel à un cadre unique non partagé, comme le dirait Habermas, rendant ainsi ces positions autoritaires et dogmatiques dans leur formulation. Toutefois, si des arguments non autoritaires sont formulés par des acteurs religieux, en adoptant des positions ouvertes à l'argumentation, alors ces arguments peuvent être traduits dans la sphère publique sans mettre en péril les libertés nécessaires à l'existence de la démocratie. [...] La tentative des peuples religieux de réconcilier leur vision du monde (et leurs justifications) avec les conclusions de la science en est un exemple. La théorisation de Cooke permet donc aux croyants de maintenir la certitude qu'ils trouvent dans la foi (qui fait souvent l'objet d'une innovation – *ijtihad*) et d'engager un dialogue public dans lequel les langages laïcs et religieux sont intégrés dans une même vision du monde. C'est l'une des conclusions de mon étude récente sur l'égalité des sexes dans le débat sur l'héritage en Tunisie et la formation du raisonnement non autoritaire [Hanafi et Tomeh, 2019].

Le grand défi de notre modernité est de combiner droit et vertu car cette dernière nécessite une argumentation permanente. Parce que la religion est l'un des foyers des vertus humaines, elle est nécessairement impliquée dans ces discussions, comme dans la

tâche qui lui incombe de faire respecter la morale par différents rituels. La société post-séculière devrait ainsi encourager le raisonnement pratique non autoritaire et laisser délibérer ceux qui partagent des visions du monde/idéologies différentes, en veillant à ce que la frontière entre critique et incitation à la haine ne soit pas franchie.

Conclusion

À l'opposé du « gai savoir » de Nietzsche, j'ai introduit cet article en citant la « science mélancolique » d'Adorno. En effet, les sciences sociales et la philosophie ne visent pas l'*eudemonia* (la vie bonne et l'épanouissement humain). Elles ne cherchent pas la « *Magna Moralia* » d'Aristote mais simplement une « *Minima Moralia* ». C'est dans cet esprit que cet article a tenté de montrer que si, historiquement, la philosophie morale historique et les sciences sociales positivistes ont divorcé, nous devons aujourd'hui, à notre époque de modernité tardive et de sensibilité morale aiguë, les unir à nouveau. Au lieu d'esquiver le débat moral, nous devons nous en saisir dans toute sa complexité comme une lutte morale, en lui donnant une dimension collectiviste, tout en l'appréhendant également au niveau personnel.

Sur le plan méthodologique, nous devons analyser les principes, les normes et les valeurs du point de vue de la performance des acteurs de la vie sociale, comme le propose Vandenberghe [2018]. Afin de développer la sociologie morale et l'anthropologie en tant que philosophie pratique, nous devons surmonter la séparation entre la philosophie et la science, le transcendantal et l'empirique, le normatif et le descriptif au sein d'une sociologie morale renouvelée. Ce plaidoyer doit en outre être lu comme un appel à promouvoir l'interdisciplinarité, à combattre les cloisonnements disciplinaires, en repensant ainsi les frontières de la sociologie et des sciences sociales.

Si le tournant éthique de la sociologie est déjà là, il est nécessaire de le renforcer en proposant des méthodes normatives, des présupposés et des engagements explicites. En ce qui concerne les engagements, ceux-ci ne sauraient se limiter au seul respect de nos

engagements moraux personnels mais s'ouvrir à un engagement actif au profit de la société civile et des mouvements sociaux.

Enfin, il nous faut cesser de tourner autour du pot et affronter l'épineuse question de la religion. Renouer les liens entre philosophie morale et sciences sociales exige d'accorder une attention soutenue au rôle de la religion comme l'une des sources de l'éthique, importante non seulement en tant que défenseur de certaines vertus, mais aussi comme force d'apprentissage par le biais de rituels. Conçu sur de telles bases, un système laïc adapté, dans le cadre de la post-sécularité, sera plus tolérant à la présence non autoritaire de la religion dans la sphère publique, et forgera des modèles plus contextuels qui feront progresser notre quête de justice sociale, de démocratie et de citoyenneté active.

Avec l'aimable concours de Philippe Chanial pour la traduction.

Références bibliographiques

- ADORNO Theodor W., 2006, *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*, traduit par JEPHCOTT E. F. N., Londres et New York, Verso.
- ALEXANDER Jeffrey, 1990, « Introduction : understanding the relative autonomy of culture », in JEFFREY Alexander et SEIDMAN Steven (dir.), *Culture and Society : Contemporary Debates*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ANANI Khalil, 2018 « The post-s : the Muslim Brotherhood as a model », in ABU RUMMAN Mohammad (dir.), *After Political-Islam : A New Stage or an Ideological Illusion*, Amman, Friedrich-Ebert-Stiftung.
- ARENDET Hannah, 1994, « Some questions of moral philosophy », *Social Research*, vol. 61, n° 4.
- 2006, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Classics.
- ASAD Talal, 2003, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press.
- BAMYEH Mohammed A., 2019, *Lifeworlds of Islam. The Pragmatics of a Religion. Lifeworlds of Islam*, Oxford, Oxford University Press.
- BAYAT Asef, 2013, *Post-Islamism : The Changing Faces of Political Islam*, Oxford et New York, Oxford University Press.
- BERGER Peter, 2014, *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston, de Gruyter.
- BERNSTEIN Jay, 2001, *Adorno : Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

- BHASKAR Roy, 2020, « Critical realism and the ontology of persons », *Journal of Critical Realism*, vol. 19, n° 2.
- BISHARA Azmi, 2013, *Religion and Secularism in Historical Context*, vol. 1, Beyrouth, Arab Network for Research and Publishing (in Arabic).
- BOB Clifford, 2019, *Rights as Weapons. Instruments of Conflict, Tools of Power*, Princeton et Oxford, Princeton University Press.
- BOLTANSKI Luc, 1999, *Distant Suffering. Morality, Media and Politics*, traduit par BURCHELL Graham D., Cambridge University Press.
- BREWER John D., 2019, « Book review. Christianity and sociological theory : reclaiming the promise », *International Sociology Reviews*, vol. 34, n° 5.
- BROWN Nathan J., 2012, *When Victory Is Not an Option. Islamist Movements in Arab Politics*, Ithaca, Cornell University Press.
- BURAWOY Michael, 2010, *Facing an Unequal World. Challenges for a Global Sociology*, Taipei, Institute of Sociology, Academia Sinica.
- CAILLÉ Alain, 2008, « Au-delà de l'intérêt (Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action I) », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 31, Paris, La Découverte.
- CIPRIANI Roberto, 2017, *Diffused Religion – Beyond Secularization*, Londres, Palgrave Macmillan.
- COOKE Maeve, 2005, « Avoiding authoritarianism : on the problem of justification in contemporary critical social theory », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 13, n° 3, <<https://doi.org/10.1080/09672550500169182>>.
- 2007, « A secular State for a postsecular society ? Postmetaphysical political theory and the place of religion », *Constellations*, vol. 14, n° 2.
- DAVIE Grace et AMMERMAN Nancy T., 2018, « Religions and social progress : critical assessments and creative partnerships », *Rethinking Society for the 21st Century : Report of the International Panel on Social Progress*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ETZIONI Amitai, 2017, « The moral wrestler : ignored by Maslow », SSRN Scholarly Paper ID 3055735, Rochester, Social Science Research Network, <<https://papers.ssrn.com/abstract=3055735>>.
- GUÉNARD Florent, 2016, *La Démocratie universelle. Philosophie d'un modèle politique*, Paris, Seuil.
- HANAFI Sari, 2018, « Knowledge produced but not used : predicaments of social research in the Arab world », *Universities in Arab Countries : An Urgent Need for Change : Underpinning the Transition to a Peaceful and Prosperous Future*, BAYDOUN Elias et HILLMAN John R., Cham, Springer International Publishing, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-73111-7_7>.
- 2019, « Global sociology revisited : toward new directions », *Current Sociology*, vol. 68, n° 1.
- 2020, « Towards a more convivial Left ? » *Open Democracy* (blog),

<<https://www.opendemocracy.net/en/openmovements/towards-more-convivial-left/>>.

HANAÏI Sari et ARVANITIS Rigas, 2016, *Knowledge Production in the Arab World : The Impossible Promise*, UK, Routledge.

HANAÏI Sari et TOMEH Azzam, 2019, « Gender equality in the inheritance debate in Tunisia and the formation of the non-authoritarian reasoning », *Journal of Islamic Ethics*, vol. 3, n° 1.

HERMASSI Abdel Latif, 2012, *On the Islamic Religious Heritage. A Sociological-Historical Reading*, Le Caire, Dar al-Tanwir (in Arabic).

HOCHSCHILD Arlie Russell, 2016, *Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning on the American Right*, New York, The New Press.

HONNETH Axel, 1996, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, traduit par ANDERSON Joel, Cambridge, The MIT Press.

HU Xiaoti, 2018, « Methodological implications of critical realism for entrepreneurship research », *Journal of Critical Realism*, vol. 17, n° 2.

INTERNATIONALE CONVIVALISTE, 2020, *Second Manifeste convivialiste : pour un monde post-néolibéral*, Paris, Actes Sud.

KHUDARI Anwar Qasem al-, 2007, *The Phenomenon of New Religiosity and Its Influence in Smuggling Westernization*, Jeddah, Markaz Ta'sil (en arabe).

LAZZERI Christian et CAILLÉ Alain, 2015, « Recognition today : the theoretical, ethical and political stakes of the concept », *Critical Horizons*, vol. 7, n° 1.

NAIDOO Roshi, 2008, « Fear of difference/fear of sameness the road to conviviality », in DAVISON Sally et RUTHERFORD Jonathan (dir.), *Soundings on Race, Identity and Belonging*, Londres, Lawrence And Wishart Ltd.

PATEL Nimisha et PILGRIM David, 2018, « Psychologists and torture : critical realism as a resource for analysis and training », *Journal of Critical Realism*, vol. 17, n° 2.

RAYSUNI Ahmad al-, 1997, *The Theory of Approximation and Preference and Its Application in the Islamic Sciences*, Dar al-Kalima, <<http://waqfeya.com/book.php?bid=10421>> (en arabe).

RORTY Richard, 1999, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press.

ROSANVALLON Pierre, 2008, « Democratic universalism as a historical problem », *Books & Ideas*, <<http://www.booksandideas.net/Democratic-Universalism-as-a.html>>.

SADEK Karim, 2012, « Islamic democracy : the struggle for and limits of recognition », Georgetown University.

SALVATORE Armando, 2016, *The Sociology of Islam. Knowledge, Power and Civility*, Wiley.

SOUSA Santos Boaventura DE, 2014, *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, Boulder, Paradigm Publishers.

- VANDEBERGHE Frédéric, 2020, « What's good about the good life ? Action theory, virtue ethics and modern morality », *Philosophy & Social Criticism*, n° 46 <http://frederic.vdb.brainwaves.be/Frederic_Vandenberghe_Homepage/Texts_to_Download.html>.
- 2018, « Sociology as practical philosophy and moral science », *Theory, Culture & Society*, vol. 35, n° 3.
- WEBER Max, 2008, « Politics as vocation », in DREJMANIS John (dir.), *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*, New York, Algora Publishing.