

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

217 | 2016

Varia

Les territoires de Talal Asad

Pouvoir, sécularité, modernité

Jean-Michel Landry



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/28860>

DOI : 10.4000/lhomme.28860

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 février 2016

Pagination : 77-89

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jean-Michel Landry, « Les territoires de Talal Asad », *L'Homme* [En ligne], 217 | 2016, mis en ligne le 24 février 2018, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/28860> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.28860>

Les territoires de Talal Asad

Pouvoir, sécularité, modernité

Jean-Michel Landry

CURIEUSE LACUNE : Talal Asad, possiblement le plus influent anthropologue vivant, demeure toujours méconnu du public francophone¹. Que nombre d'auteurs nouvellement traduits commentent ses thèses ne change vraisemblablement rien à l'affaire². Que son travail puise largement dans le répertoire intellectuel français (Marcel Mauss, Michel Foucault, Michel de Certeau) non plus. Son nom, ses écrits, les ouvertures théoriques qu'il a suscitées ne figurent pas sur nos écrans-radar³. Et ce, bien que sa pensée se soit jusqu'ici déployée sur des terrains familiers : retour sur le colonialisme, débat sur la sécularité, considérations sur la religion, études sur la violence. *Lost in translation*, Talal Asad ?

Gageons que la traduction de ses écrits en français changera la donne⁴. Les pages qui suivent anticipent sur cette parution ; elles retracent le travail accompli par cet anthropologue au cours des dernières décennies, exposent les thèmes qui irriguent son œuvre et les perspectives d'analyse qu'elle inaugure. Le religieux et la sécularité, la pratique rituelle et l'éthique, le colonialisme et le droit : ces problématiques à première vue divergentes ne font pas que cohabiter dans l'œuvre d'Asad. Elles se font écho et participent d'une exigence commune, énoncée (fut-ce en creux) dès ses tout premiers écrits : faire « dérailler » certaines de nos certitudes les mieux enfouies, plus précisément celles qui reconduisent les rapports de domination que l'Occident entretient avec son extérieur.

1. Ses écrits ont jusqu'à présent été traduits en espagnol, italien, japonais, portugais, turc et arabe, mais pas en français.

2. On compte parmi eux : Judith Butler, Saba Mahmood, Partha Chatterjee, Lila Abu-Lughod et Mahmood Mamdani, pour n'en nommer que quelques-uns.

3. Seule exception, un entretien avec Marc Antoine Berthod (2007).

4. Les éditions La Découverte projettent de faire paraître une traduction de ses essais les plus importants.

Anthropologie et “généalogie”

78

L'œuvre de Talal Asad est habituellement rangée sous la rubrique des études postcoloniales et associée au courant poststructuraliste. La parution, en 1973, de *Anthropology & the Colonial Encounter*⁵, c'est vrai, a fait resurgir la question coloniale au sein des cercles anthropologiques anglo-saxons. Il est également vrai que ce recueil marquait l'avènement d'une pensée qui s'accorde bien avec cette « morale de l'inconfort » chère à la théorie poststructuraliste (Foucault 2001b [1979])⁶. On trouve cependant chez le jeune Asad beaucoup plus qu'une condamnation de l'entreprise coloniale ; c'est avant tout l'idée d'étudier les *conditions conceptuelles* du discours anthropologique qui s'énonce dans ses premiers écrits. En ce sens, l'ouvrage *Anthropology & the Colonial Encounter* cherchait moins à nourrir la critique anticoloniale qu'à en déplacer l'enjeu : Asad suggère de saisir l'expérience coloniale comme un diagnostic des rapports de pouvoir nichés au cœur de la démarche anthropologique. Ce qui se joue entre l'anthropologie et le monde empirique, dit-il, n'est pas une simple relation de connaissance, mais un ensemble de rapports dialectiques : si l'anthropologie a pour tâche d'appréhender le monde qui l'entoure, ce même monde (et les forces qui le composent) « détermine aussi comment l'anthropologie l'appréhendera » (Asad 1973 : 12).

Autrement dit, le rapport de force qui s'est établi entre l'Occident et sa périphérie n'est pas extérieur à l'anthropologie ; il est le terreau sur lequel cette science a pris racine et s'est imposée comme savoir sur le monde. Si bien, poursuit-il, que plusieurs des concepts, approches et modes d'objectivation par lesquels l'anthropologie recueille l'altérité portent l'empreinte des rapports d'inégalité qui parcourent le globe :

« On doit désormais s'interroger sur l'impact de ces relations sur les conditions préalables à la pratique de l'anthropologie sociale ; sur les usages du savoir anthropologique ; sur le traitement théorique de certains sujets ; sur le mode de perception et d'objectivation des sociétés étrangères ; et sur la neutralité politique dont se revendique l'anthropologue »⁷ (*Ibid.* : 17).

Les contours du projet d'Asad se dessinent ainsi peu à peu. Depuis plus de trente ans, cet élève d'Evans-Pritchard soumet les outils anthropologiques

5. Ce célèbre recueil est le fruit d'un séminaire de recherche tenu à l'University of Hull (Royaume-Uni) en septembre 1972, sous la direction de Talal Asad. Il regroupe en tout une douzaine de contributions partagées en deux groupes : « General Studies » et « Case Studies ». Talal Asad y signe l'introduction générale (cf. Asad 1973).

6. Sur la morale de l'inconfort et ses rapports avec le postcolonialisme et le poststructuralisme, on lira avec profit Ranabir Samaddar (2010).

7. Toutes les citations en français de Talal Asad ont été traduites par l'auteur de cet article.

à un examen minutieux afin d'identifier les certitudes qu'ils abritent et grâce auxquelles, dit-il, l'Occident réaffirme sa supériorité⁸. Empruntée à Michel Foucault (2001a [1971]), sa méthode de travail – « la généalogie »⁹ – convoque l'histoire sans pour autant lui donner pour tâche de retrouver l'origine d'un objet d'enquête. Ce n'est pas l'origine des choses, mais leur trajectoire historique qui préoccupe les généalogistes ; ce sont les bifurcations et autres péripéties qui ont rythmé leur parcours et, de ce fait, participé à leur constitution. Mais alors que Foucault retraçait la généalogie de pratiques (administratives, disciplinaires, discursives), Asad s'intéresse plutôt au parcours historique des concepts, aux conditions qui entraînent leur reconfiguration, aux déplacements qui s'opèrent à travers eux et, enfin, à leurs implications sur les formes de vie humaine.

Émergence et usages du concept de “religion”

Toute généalogie procède cependant d'un choix politique : en portant son regard sur le concept de « religion », Asad s'attaque à une notion qui selon lui renferme une puissance de normalisation. Prenons les choses une à une. Asad rappelle tout d'abord que le concept de religion possède une histoire et des frontières. Il a son lieu de naissance dans l'Occident chrétien et doit sa spécificité aux enjeux de savoir et aux luttes de pouvoir qui ont donné naissance à l'Europe moderne¹⁰. User de ce concept pour saisir des pratiques étrangères à cet espace-temps comporte ainsi un double risque : celui (heuristique) de faire violence à la complexité du monde et celui (politique) de disqualifier certaines formes de vie qui échappent à la conception moderne du religieux. Afin de briser le caractère d'évidence qui enveloppe cette dernière, Asad arpente le fossé historique qui sépare notre époque de celle précédant les Lumières. C'est *grosso modo* la tâche qu'entreprend l'ouvrage *Genealogies of Religion* (1993)¹¹.

Vu depuis les premiers siècles de notre ère, le concept moderne de religion retrouve l'étrangeté que le présent lui confisque. Première observation : les sciences de l'homme appréhendent le « religieux » comme un champ

8. Sur ce point, Asad dit prolonger le projet anthropologique de Marcel Mauss (1973 [1924]), qu'il considère être le véritable « pionnier » de l'étude des concepts culturels (Asad 2003 : 17). À ce propos, cf. Mary Douglas (1990).

9. On doit à Friedrich Nietzsche d'avoir jeté les bases de la méthode généalogique dont Michel Foucault systématisera l'usage (cf. Nietzsche 1996 [1887]).

10. Wilfred Cantwell Smith (1991 [1962]) propose une autre histoire du concept de « religion ». Sur le débat entre Smith et Asad, lire Talal Asad (2001).

11. Paru en 1993, *Genealogies of Religion* regroupe huit articles – dont sept ont été publiés antérieurement – rangés sous quatre rubriques (« Genealogies », « Archaism », « Translation », « Polemic ») et précédés d'une introduction générale.

conceptuellement dissocié de l'exercice du pouvoir ; un système de croyances médiatisées par des symboles et destiné à interagir avec les autres sphères qui composent le social (l'économie, le droit, la science, etc.). Cette conception du religieux trouve son expression la plus achevée dans la célèbre définition de l'anthropologue américain Clifford Geertz (1972). Une religion, écrit Geertz, c'est :

« [...] (1) un système de symboles (2) qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables (3) en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence (4) et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité (5) que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur du réel » (*Ibid.* : 23).

Cet énoncé représente le point de départ d'une enquête généalogique retraçant la construction du religieux comme champ essentiellement symbolique. Dans l'économie religieuse du christianisme primitif, observe Asad, l'interprétation des symboles occupait une place marginale. Relisant saint Augustin, il montre que les premiers chrétiens ne parvenaient à cultiver des dispositions religieuses qu'à condition de se soumettre à une discipline sévère (*disciplina*). La sensibilité chrétienne n'était pas le produit d'une démarche herméneutique, mais celui d'un rigoureux dressage des corps et des esprits. Bref, aux premiers siècles de notre ère, on ne pouvait concevoir – et encore moins pratiquer – le religieux hors d'un réseau dense de relations de pouvoir : « Ce n'est pas l'esprit humain qui, spontanément, s'orientait sur la vérité religieuse ; c'est le pouvoir qui établissait les conditions nécessaires à l'expérience de cette vérité », note Asad (1993 : 35).

La quête de savoir qui anime l'Europe des Lumières occultera graduellement la dimension disciplinaire, politique et corporelle de la pratique religieuse. Pour étayer cette thèse, Asad trace le récit de cette lente disparition qui s'amorce lorsqu'au XVII^e siècle apparaît le concept de « religion naturelle »¹². Conçue comme un rempart contre l'horreur des guerres de religion, la notion de religion naturelle constitue la toute première définition universelle du religieux. La religion, disait-on, se décline le long de trois axes – la croyance, la pratique et l'éthique – qui coexistent à l'intérieur de toutes les sociétés du globe¹³. Or, très tôt, le concept de religion naturelle se resserrera autour du principe de la « croyance ». Avec *The Reasonableness of Christianity* (1695), John Locke

12. C'est principalement au fil des pages du premier chapitre de *Genealogies of Religion*, intitulé « The Construction of Religion as an Anthropological Category » (1993 : 27-54), que Talal Asad retrace les processus d'objectivation du phénomène religieux.

13. Talal Asad attribue le concept de religion naturelle à l'auteur de *De veritate* (1645), Herbert de Cherbury.

radicalise cette tendance : désireux d'identifier le plus petit dénominateur commun en matière religieuse, Locke réduira la philosophie chrétienne à la croyance en Jésus Christ. Vinrent ensuite Kant (*La Religion dans les limites de la simple raison*, 1795 [in Kant 1991]) et, avec lui, l'idée que la communauté humaine adhère à une seule et même religion qui se serait progressivement ramifiée en différentes « confessions » (christianisme, judaïsme, islam, etc.). Reprenant l'idée kantienne, de nombreux historiens, théologiens et anthropologues entreprirent (aux XIX^e et XX^e siècles) de classer et hiérarchiser les diverses confessions qui peuplent le monde¹⁴.

À partir d'une relecture de la tradition philosophique, Asad retrace la lente élaboration de ce mode d'appréhension du religieux qui sert de fondement à la célèbre définition de Clifford Geertz, à savoir l'idée que la religion constitue une catégorie universelle de l'expérience humaine. Or, la critique qu'il adresse à Geertz ne s'arrête pas là. Au fil des pages de *Genealogies of Religion* s'élabore une profonde remise en cause de l'anthropologie dite « interprétative », à laquelle il est reproché d'éluder systématiquement la question du pouvoir¹⁵. C'est à tort, estime Asad, que l'on envisage la culture comme un assemblage de symboles qu'il suffirait d'interpréter. Car un symbole ne devient symbolique que dans la mesure où il prend appui sur une discipline des corps et des sens qui autorise certaines interprétations au détriment d'autres¹⁶. Séparer les symboles des formes de pouvoir (discipline, instruction, incorporation) desquelles ils tirent leur caractère symbolique conduit l'anthropologie à esquiver un élément important de la culture : son actualisation dans des pratiques qui favorisent la constitution de dispositions et de sensibilités par lesquelles le sens est vécu (Connolly 2006 : 76). Les symboles n'ont donc pas d'existence autonome *en tant que symboles* ; ils ne peuvent produire un sens, une signification ou une émotion chez le sujet qu'à travers les faisceaux de pouvoir dans lesquels ils se déploient.

Ici encore, Asad se rapporte à l'histoire chrétienne. Il examine les codes, règles et obligations qui encadrent les premiers rituels chrétiens et, de là, il revisite les études anthropologiques consacrées aux pratiques rituelles¹⁷.

14. Sur ce point, cf. Tomoko Masuzawa (2005).

15. Aussi appelé « anthropologie symbolique », le courant interprétatif envisage la « culture » comme une entité relativement autonome, mais avant tout comme un système de significations que l'anthropologue se doit de déchiffrer en interprétant les rituels et formes symboliques prédominantes (Spencer 2010).

16. Sur ce point, cf. David Scott & Charles Hirschkind (2006 : 7).

17. Cf. les chapitres II, III et IV de *Genealogies of Religion* intitulés respectivement : « Toward a Genealogy of the Concept of Ritual » (1993 : 55-79), « Pain and Truth in Medieval Christian Ritual » (*Ibid.* : 83-124) et « On Discipline and Humility in Medieval Christian Monasticism » (*Ibid.* : 125-167).

Depuis Radcliffe-Brown, remarque-t-il, les rituels sont perçus et décrits comme des actes d'ordre principalement symbolique dont l'objectif, en somme, est de communiquer un message. Le courant interprétatif ne fait pas exception : chez Geertz (1983), le rituel revêt la forme d'un texte dont le sens véritable n'est accessible qu'aux initiés. Les premiers chrétiens, en revanche, concevaient les rituels comme des exercices pratiques destinés à faire éclore un éventail de dispositions morales. Ils constituaient le noyau dur d'un programme disciplinaire visant à conduire les jeunes croyants à pratiquer les vertus chrétiennes :

« [Les rituels] ne font pas qu'évoquer ou susciter des émotions universelles ; ils visent plutôt à construire et à réorganiser des émotions distinctes – le désir, l'humilité, le remords – sur lesquelles repose la possibilité d'une obéissance à Dieu, vertu chrétienne cardinale » (Asad 1993 : 134).

Les rituels chrétiens n'engagent donc pas que des symboles ouverts à l'interprétation ; ils mobilisent en premier lieu des aptitudes morales et des pratiques de soi destinées à les appuyer. L'enjeu, derrière ces rituels, n'est dès lors pas la production d'un contenu déchiffrable, mais bien la formation et l'exercice de la subjectivité chrétienne¹⁸. Or, depuis, la science occidentale (lire : l'anthropologie) a réduit le rituel à sa seule vocation symbolique, jetant par conséquent une ombre sur une de ses dimensions fondamentales : sa capacité à façonner les sensibilités du sujet et faire naître en lui certaines dispositions morales. On remarquera ici que la critique qu'Asad adresse à l'usage du concept de rituel fait directement écho à celle qu'il adresse à l'usage de celui de religion. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de redonner aux formes religieuses leur épaisseur historique et, par la même occasion, mettre en relief leurs dimensions politiques et corporelles. Mais parallèlement, Asad cherche à faire apparaître la dynamique de sécularisation (on y arrive) à laquelle l'anthropologie prend part lorsqu'elle réduit le religieux à la croyance, et le rituel au symbole.

Une anthropologie de la raison séculière

Le recueil *Anthropology & the Colonial Encounter* (1973) posait pour principe que la recherche anthropologique s'inscrit dans la trame d'une relation de pouvoir. Les huit essais rassemblés sous le titre *Genealogies of Religion* (1993) étayaient cette affirmation ; Asad soutient que la « religion »

18. Prenant appui sur les travaux de Talal Asad, l'anthropologue Saba Mahmood (2009) a montré que, chez certaines femmes, le port du voile ne vise pas à représenter l'intériorité, mais plutôt à la construire.

émerge comme objet de connaissance au cours du processus de sécularisation qui s'amorce au XVII^e siècle. Paru dix ans plus tard, *Formations of the Secular* (2003) reprend le problème à revers : il montre que la conception moderne du religieux alimente à son tour les formes de sécularisation qui s'exportent aujourd'hui hors des frontières du monde euro-atlantique¹⁹.

Talal Asad attribue cependant au terme « sécularisation » un sens particulier. La sécularisation ne désigne ici ni le repli du religieux à l'intérieur de l'espace privé ni la séparation de l'Église et de l'État. Elle inaugure plutôt une prise en charge de l'Église par l'État ; une administration du religieux jusque-là inédite. Les traits distinctifs de la condition séculière – de la « sécularité », dit Asad – ne sont donc pas à chercher du côté de la tolérance et de la liberté de culte, mais plutôt dans cette reconfiguration des conduites, des sensibilités et des aptitudes morales que provoque la gouverne politique du religieux.

Autrement dit, la sécularité appelle un nouveau type de subjectivité : des êtres interpellés comme sujets souverains, dotés de droits individuels et pourvus d'une capacité de jugement autonome. L'ouvrage *Formations of the Secular* est tout entier consacré à ces bouleversements (éthiques, juridiques et épistémologiques) qu'occasionne la constitution d'un régime de pensée séculier en Europe, mais aussi au Moyen-Orient. Une « anthropologie de la sécularité » serait ainsi attentive aux reconfigurations silencieuses qui, très souvent, s'opèrent sous couvert de modernisation. En guise d'illustration, mais aussi pour établir les fondements d'un champ d'études qui, depuis, s'est avéré l'un des plus dynamiques, Asad prend pour fil conducteur la constitution du « domaine séculier », lequel inaugure, dit-il, une nouvelle mise en ordre du monde²⁰. Il étudie l'élaboration de ce champ de l'expérience humaine (qui émerge lorsque naît le concept universalisant de religion²¹) en s'attardant aux déplacements conceptuels que le XVIII^e siècle a précipités. Fidèle à sa démarche généalogique, il décrit les transformations historiques qu'ont subies les concepts de douleur, de sacré, de mythe et d'Écritures. Il montre que c'est au fil de ces reconfigurations multiples et contingentes qu'a historiquement pris forme ce domaine séculier, dans lequel, estimaient les modernes, la vie humaine renoue avec sa vérité, puisqu'elle y serait affranchie du contrôle religieux.

19. À l'instar de *Genealogies of Religion*, l'ouvrage *Formations of the Secular* réunit une série d'articles retravaillés et accompagnés d'une introduction. Trois rubriques composent le volume : « Secular », « Secularism » et « Secularization ».

20. Talal Asad remarque à cet effet que, contrairement aux autres disciplines des sciences sociales, l'anthropologie n'a démontré que peu d'intérêt envers les enjeux posés par la sécularité et la sécularisation. Cette situation est d'autant plus étonnante, dit-il, du fait que l'anthropologie du religieux occupe une place prépondérante au sein de la discipline (2003 : 21-22).

21. Voir la section précédente.

Le cas des Écritures est emblématique à cet égard : à l'époque médiévale, elles étaient un objet de dévotion autorisant les adeptes à *entendre* la voix divine et à relier (par l'intermédiaire des sens) l'extériorité à l'intériorité, le signifiant au signifié : « Le corps était mobilisé par l'acoustique des mots, par leur son, leur sensation, leur apparence » (*Ibid.* : 37)²². Le XVIII^e siècle transformera le rapport aux Écritures. Sous le poids de la critique radicale biblique²³, elles seront dépouillées de leur caractère divin et prendront la forme d'un ensemble systématique de significations d'origine humaine. L'effet produit par les Écritures ne concernera désormais que l'intériorité du sujet ; son intellect plutôt que ses sens. Entre-temps, le langage aura acquis la capacité à représenter le réel ; il aura été *dé-ontologisé* et deviendra l'objet de la linguistique naissante²⁴. La notion de douleur subira une transformation parallèle. Célébrée à l'époque médiévale comme un acte de triomphe rappelant la souffrance du Christ, la douleur sera objectivée sous le regard de la philosophie mécanistique et investiguée par les nouvelles techniques de vivisection qui firent leur apparition au XVIII^e siècle²⁵. Graduellement, l'expérience de la douleur perdra son caractère religieux et sera traitée comme une réalité physiologique. Ces deux exemples illustrent ce qu'Asad entend par sécularité : ni le corollaire de la modernisation ni l'effet d'une séparation de l'Église et de l'État, mais plutôt le produit contingent d'une série de transformations touchant la « grammaire » des concepts grâce auxquels l'être humain saisit le monde.

Disjoindre droit et éthique : l'exemple égyptien

L'intérêt que porte Talal Asad aux déplacements conceptuels acquiert une signification politique dès lors que l'on s'attarde au déploiement de la pensée séculière hors des limites de l'Occident. Dans *Formations of the Secular*, il analyse quelques-uns des bouleversements qui ont secoué l'Égypte coloniale à l'orée du XX^e siècle, notamment la réforme chargée de redéfinir la loi islamique (la *charia*) comme droit de la famille²⁶.

22. L'étude réalisée par l'anthropologue Charles Hirschkind (2001 et 2006) sur les pratiques d'écoute (*practices of listening*) peut ici servir d'illustration. Centrée sur l'écoute de sermons enregistrés, de même que sur le rôle crucial de ces enregistrements dans le contexte du renouveau islamique au Caire, elle montre qu'à partir de l'écoute répétitive de sermons religieux les sujets parviennent à cultiver les aptitudes et sensibilités nécessaires à leur action morale.

23. La critique radicale biblique (ou *Biblical Higher Criticism*) représente une branche de l'analyse littéraire qui s'attache à déterminer l'origine des textes bibliques et leur contexte d'écriture, cf. Jonathan Sheehan (2005).

24. Talal Asad renvoie ici à Michel de Certeau (1982).

25. Talal Asad, ici, prend appui sur les travaux de Roselyne Rey (1995).

26. Cf. le chapitre « Reconfigurations of Law and Ethics in Colonial Egypt » (Asad 2003 : 205-256).

Initialement destinée à restreindre le champ d'application de la *charia*, cette réforme inaugure aux yeux d'Asad une profonde transformation des catégories juridiques, politiques et éthiques. En instaurant une distinction entre législation nationale et moralité personnelle, cet ensemble de mesures (à première vue strictement juridiques) a servi de véhicule à une certaine philosophie morale – et par conséquent à une certaine conception du sujet humain.

Ce sont ici les écrits d'intellectuels égyptiens (Muhammad 'Abduh, Qasim Amin, Ahmad Safwat)²⁷ ayant mené au confinement de la loi islamique à l'intérieur de la sphère familiale qui forment le matériau d'analyse. Relisant ainsi la renaissance islamique (*nahda*) à rebrousse-poil, Asad soutient qu'en séparant la loi (domaine public) de la morale (domaine privé), les pères de la *nahda* ont profondément transformé l'expérience éthique que les musulmans égyptiens font d'eux-mêmes. Cela, car la scission opérée par l'État colonial présuppose une conception de l'éthique radicalement différente de celle que renferme la tradition islamique²⁸. La jurisprudence islamique (*fiqh*), précise Asad, ne dissocie pas la question morale (« faire le bien ») de la question sociale (« être reconnu comme faisant le bien »). La moralité islamique est, pour ainsi dire, enchâssée dans des rapports sociaux²⁹. En revanche, la philosophie morale moderne (qu'elle soit de type déontologique ou utilitariste) pré-suppose l'existence d'un sujet autonome ayant sa conscience individuelle pour seul guide³⁰. En limitant l'application de la moralité islamique au domaine privé (le droit séculier), la réforme introduit simultanément une coupure entre la loi et l'éthique. La loi étatique régissant désormais les rapports publics (et la *charia* les rapports d'ordre privé), la continuité que la morale islamique établie entre le personnel, le privé et le social se voit par là rompre :

27. Chacun de ces auteurs – il faut le noter – fut membre de réseaux intellectuels européens et, par conséquent, largement influencé par la philosophie moderne.

28. La capacité de séparer la loi de la moralité constitue, aux yeux d'Asad, le propre de la situation coloniale : « C'est le pouvoir d'établir une séparation entre la loi et la moralité qui définit la situation coloniale, car c'est cette séparation qui autorise le droit à inculquer, chez les sujets, une nouvelle moralité publique » (2003 : 240).

29. Afin d'illustrer ce point, Asad fait remarquer que les pratiques d'incorporation (*embodiment*) par l'intermédiaire desquelles la moralité islamique s'actualise ne peuvent être réalisées individuellement. Il écrit : « bien qu'on puisse effectuer la prière (*salaat*) par soi-même, c'est néanmoins d'un autre qu'on doit apprendre à l'effectuer correctement. De plus, les prières du vendredi, celles de l'Aïd (et ainsi de suite) ne peuvent être accomplies en solitaire. Et bien sûr le concept et la pratique de *nasiba* – le devoir de promouvoir ce qui est bien [*right*] et de condamner ce qui est mal [*wrong*] – présupposent que des relations sociales sont en chantier » (2003 : 243).

30. À ce sujet, cf. également Gertrude E. M. Anscombe (1958) et Alasdair MacIntyre (2006 [1981]).

« Que la conscience soit une affaire purement privée, qu'elle autorise et justifie le *self-government* des êtres humains, voilà une condition préalable (mais non suffisante) à l'éthique moderne et séculière. La *charia*, en revanche, rejette l'idée voulant que le sujet moral soit entièrement souverain. [On] estime que l'habileté à juger les conduites comme étant bonnes (pour soi comme pour les autres) relève, non pas d'une conscience inaccessible, mais de relations incorporées ; particulièrement dans le processus d'apprentissage qu'est l'enfance, mais également tout au long de l'âge adulte, lorsque dans des situations données, l'intervention d'autorités, de proches ou d'amis est nécessaire à l'exercice de cette habileté à juger, mais aussi pour composer avec les conséquences de son échec. Ici, c'est l'unité que forment le corps et l'esprit qui fait l'objet de la discipline morale » (Asad 2003 : 247-248).

On notera que si la réforme égyptienne de la *charia* s'inscrit dans une démarche de sécularisation, elle ne se résume pas à un simple repli du religieux dans le domaine privé. Elle ne marque pas non plus l'avènement d'une société ouverte, tolérante et véritablement démocratique. En revanche, en Égypte comme ailleurs, la sécularisation fait advenir des dispositions morales inédites (et des pratiques de soi destinées à les appuyer). La sécularité, montre Asad, ne peut prendre racine que si elle fait advenir un nouveau sujet moral ; un sujet qui se pense comme politiquement « souverain » et moralement « autonome ». Les guillemets ont leur importance, car l'autonomie prescrite par la modernité séculière comporte d'importantes limites : elle est prise en charge par des États bureaucratiques et assujettie à l'économie de marché. En introduisant une coupure entre droit et moralité, le pouvoir colonial n'a pas seulement déstructuré l'éthique islamique, il a introduit dans le champ moral l'idéologie du *self-government*, principe opérateur du libéralisme :

« Une vie moderne – et autonome – nécessite des régimes de droit particuliers ainsi que des sujets de droit particuliers. Si l'autorité de la loi et son pouvoir re-constructif sont considérés comme suprêmement importants, c'est parce que l'idéologie du *self-government* semble appeler à la "civilisation" de populations entières à travers le droit. Ce projet requiert, idéalement, la mise en place d'une conception particulière de l'éthique, une éthique formellement dissociée de l'autorité de la loi, mais aussi coupée de la "religion" » (*Ibid.* : 253).



On aura compris que ces analyses sur les rapports entre droit et éthique, religion et sécularité, débordent du champ de l'anthropologie. Si, de fait, les premières enquêtes généalogiques de Talal Asad visent certains concepts-clés de la discipline (la religion, le rituel, le corps), les perspectives et questionnements qu'ouvre son travail concernent tout autant l'histoire, la théorie politique que la philosophie. On ne s'étonnera pas que l'influence

d'Asad ne se soit pas cristallisée en une école (ou un courant) d'analyse anthropologique ; ni qu'elle se diffuse plutôt à travers une constellation d'interlocuteurs et de chercheurs qui, toutes disciplines confondues, revisitent ses travaux sur de nouveaux terrains.

Il n'empêche : l'espace d'interaction entre l'Occident et son extérieur – espace qu'Asad décrit comme saturé de rapports hiérarchiques – demeure le premier atelier des anthropologues. Si, comme on l'a noté, l'exigence qui traverse l'œuvre d'Asad consiste à faire dérailler ces rapports de pouvoir, il faut déduire que l'anthropologie (du fait de son positionnement stratégique) est appelée à jouer un rôle-clé. Pour éviter que l'anthropologie ne se fasse le relais des relations de pouvoir et prétentions de supériorité qui l'ont historiquement fondée, Asad prône une attitude sceptique (Scott & Hirschkind 2006). Comme on l'a vu, il dirige ses soupçons contre certains de nos outils de pensée qu'il croit susceptibles de consolider le différentiel de pouvoir qui sépare l'Occident du reste du monde, et introduit de multiples rapports de dépendances économiques, politiques, scientifiques. On se souviendra que l'usage d'une définition universalisante de la religion jette dans l'ombre – et disqualifie – toute une série de pratiques et de dispositions religieuses ; que la coupure introduite (en Égypte) entre le droit et l'éthique bouscule la manière dont se pense le sujet moral.

Notons bien pour terminer que ce scepticisme ne se fonde ni sur une éthique de la table rase ni sur une démarche de déconstruction complaisante. La critique ici ne se suffit pas à elle-même. Elle doit impérativement nous renseigner sur les potentialités – parfois inquiétantes, parfois désirables – que renferment nos concepts. Dans l'unique parution en français (un entretien) décrivant son travail, Asad est explicite sur ce point :

« Quand je dis que je suis intéressé à explorer des idées reçues [...] j'entends ce dernier terme dans une double acception : soit pour demander de les abandonner ou de les modifier, soit pour fournir de meilleures raisons de les conserver. Nous saurons mieux nous positionner si nous avons au moins regardé auparavant quelles sortes de suppositions culturelles sont logées dans ces concepts » (in Berthod 2007).

Il n'y a pas de concept simple, disait Deleuze³¹. Les généalogies tracées par Talal Asad en témoignent, mais le constat qu'elles livrent est avant tout politique : il n'y a pas de concept neutre.

University of California, Berkeley (États-Unis)
Institut français du Proche-Orient
 jmlandry@berkeley.edu

31. Cf. le chapitre « Qu'est-ce qu'un concept ? », in Gilles Deleuze & Félix Guattari (1991 : 21-31).

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Talal Asad – religion – généalogie/*genealogy* – sécularité/*secularity* – pouvoir/*power* – colonialisme/*colonialism* – poststructuralisme/*poststructuralism*.

RÉFÉRENCES CITÉES

Ansombe, Gertrude E. M.

1958 « Modern Moral Philosophy », *Philosophy* 124 (33) : 1-19.

Asad, Talal

1973 « Introduction », in Talal Asad, ed., *Anthropology & the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press : 9-19.

1993 *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, John Hopkins University Press.

2001 « Reading a Modern Classic : W. C. Smith's, "The Meaning and End of Religion" », *History of Religion* 40 (3) : 205-222.

2003 *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.

Berthod, Marc Antoine

2007 « Penser la terreur, l'horrible et la mort : entretien avec Talal Asad », *Ethnographiques.org* 13 [www.ethnographiques.org/2007/Berthod.html].

Certeau, Michel de

1982 *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des histoires »).

Connolly, William E.

2006 « Europe : A Minor Tradition », in David Scott & Charles Hirschkind, eds, *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and his Interlocutors*. Stanford, Stanford University Press : 75-92.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

1991 *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit (« Critique »).

Douglas, Mary

1990 « Foreword : No Free Gifts », in Marcel Mauss, *The Gift. The Form*

and Reason for Exchange in Archaic Societies. London, Routledge : IX-XXIII.

Foucault, Michel

2001a « Nietzsche, la généalogie, l'histoire [1971] », in *Dits et Écrits, 1954-1988*.

Éd. par Daniel Defert & François Ewald. Paris, Gallimard (« Quarto ») : 1004-1024.

2001b « Pour une morale de l'inconfort [1979] », in *Dits et Écrits, 1954-1988*.

Éd. par Daniel Defert & François Ewald. Paris, Gallimard (« Quarto ») : 783-787.

Gauchet, Marcel

1985 *Le Désenchantement du monde*.

Une histoire politique de la religion.

Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Geertz, Clifford

1972 « La religion comme système culturel », in Robert E. Bradbury *et al.*, eds, *Essais d'anthropologie religieuse*.

Trad. de l'anglais par Cécile de Rouville. Paris, Gallimard (« Les Essais » 175) : 19-66.

1983 *Bali. Interprétation d'une culture*.

Trad. de l'anglais par Denise Paulme et Louis Évrard. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Hirschkind, Charles

2001 « The Ethics of Listening : Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt », *American Ethnologist* 28 (3) : 623-649.

2006 *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York, Columbia University Press.

Kant, Immanuel

1991 *Kant. Political Writings*.

Ed. by Hans Reiss. Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Locke, John

2000 [1695] *The Reasonableness of Christianity*. Ed. by John C. Higgins-Biddle. Oxford, Clarendon Press / New York, Oxford University Press.

MacIntyre, Alasdair

2006 [1981] *Après la vertu. Étude de théorie morale*. Trad. de l'anglais par Laurent Bury. Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige. Grands textes »).

Mahmood, Saba

1996 « Interview with Talal Asad : Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions », *Stanford Humanity Review* 5 (1) [www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/îasad.html].

2009 *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Trad. de l'anglais (États-Unis) par Nadia Marzouki. Paris, La Découverte (« Textes à l'appui. Genre & sexualité »).

Masuzawa, Tomoko

2005 *The Invention of World Religions or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago, Chicago University Press.

Mauss, Marcel

1973 « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1924] », in *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige ») : 149-279.

Nietzsche, Friedrich

1996 [1887] *La Généalogie de la morale*. Éd. par Philippe Choulet. Paris, Flammarion (« GF Flammarion » 754).

Rey, Roselyne

1995 *The History of Pain*. Cambridge, Harvard University Press.

Samaddar, Ranabir

2010 « Lire Foucault à l'ère post-coloniale », *Actuel Marx* 47 : 165-186.

Schmitt, Carl

1988 *Théologie politique. 1922, 1969*. Trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Scott, David

2006 « The Tragic Sensibility of Talal Asad », in David Scott & Charles Hirschkind, eds, *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and his Interlocutors*. Stanford, Stanford University Press : 134-153.

Scott David & Charles Hirschkind

2006 « Introduction : The Anthropological Skepticism of Talal Asad », in David Scott & Charles Hirschkind, eds, *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and his Interlocutors*. Stanford, Stanford University Press : 1-11.

Sheehan, Jonathan

2005 *The Enlightenment Bible. Translation, Scholarship, Culture*. Princeton, Princeton University Press.

Smith, Wilfred Cantwell

1991 [1962] *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis, Fortress Press.

Spencer, Jonathan

2010 « Symbolic Anthropology », in Alan Barnard & Jonathan Spencer, eds, *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London, Routledge : 676-680.

Taussig, Michael

1992 *The Nervous System*. New York, Routledge.

Taylor, Charles

2011 *L'Âge séculier*. Trad. de l'anglais par Patrick Savidan. Paris, Le Seuil (« Les livres du nouveau monde »).