

Chapitre 8 : Au-delà des inégalités Pour une autre perspective sociologique

Éric Mangez et Pieter Vanden Broeck

Éric Mangez est professeur de sociologie à l'Université catholique de Louvain, chercheur au Girsef et au Cirtes, et rédacteur en chef de la revue *European Educational Research Journal*. Il développe un intérêt particulier pour la globalisation et l'euro-péanisation de l'éducation. Ses travaux antérieurs traitent notamment de la sociologie du curriculum, des inégalités sociales de réussite scolaire, des politiques éducatives et des relations familles-écoles. Il a publié de nombreux articles et ouvrages, dont *Bourdieu's Theory of Social Fields* publié en 2014 avec Mathieu Hilgers. Il est également coéditeur du *World Yearbook of Education 2014*.

Pieter Vanden Broeck est doctorant en sociologie de l'Université catholique de Louvain, chercheur au Cirtes et au Girsef. Son travail doctoral, ancré dans la théorie des systèmes de Niklas Luhmann, porte sur la globalisation et l'euro-péanisation de l'éducation.

* * *

Face aux actes de violence perpétrés par des groupes terroristes, les sciences sociales se trouvent doublement en difficulté : elles doivent tenter de comprendre ces phénomènes et elles doivent se faire comprendre auprès d'audiences qui, elles-mêmes, se vivent comme cibles et victimes potentielles de ces violences. Leur position est délicate et le risque d'être mal compris, important. Certains ont ainsi reproché aux sciences sociales d'"excuser" les actes de violence : en tentant de comprendre ces actes, en leur trouvant des explications, des causes, des racines, les sciences sociales en attribueraient la responsabilité ultime à la société (inégalitaire, injuste, discriminante, stigmatisante, ségréguée, ghettoisante, excluante) et non aux auteurs desdits actes. Un tel reproche suppose que l'on puisse tracer une ligne de démarcation claire entre la société et les auteurs desdits actes, ce qui, dans le contexte d'une société globale, est sociologiquement douteux. C'est par ailleurs

mal comprendre la démarche scientifique que de penser qu'expliquer (scientifiquement) revient à excuser (moralement). Bernard Lahire (2016) s'est largement exprimé à ce sujet et nous ne nous y attarderons pas davantage.

Car l'enjeu aujourd'hui n'est pas simplement là. Il importe de tenter de mieux comprendre ce que, jusqu'à présent, nous n'avons pas compris. Face au terrorisme, bien des explications semblent en effet insatisfaisantes. En particulier, le principe d'analyse consistant à rapporter les phénomènes étudiés aux conditions socio-économiques qui sont supposées les expliquer ne capture qu'une facette du problème. Les analyses qui procèdent de la sorte conçoivent la société comme espace de lutte pour le pouvoir matériel et symbolique. Les groupes et les individus se distinguent et s'opposent alors en fonction des ressources (économiques, sociales, culturelles...) auxquelles ils ont accès et qui les constituent ou dont ils sont privés et qu'ils convoitent. Ces analyses conduisent inexorablement à considérer les problèmes sociaux comme des problèmes d'intégration sociale et le manque d'intégration comme un **problème de distribution** de ressources matérielles et symboliques entre individus, entre groupes, entre quartiers, entre organisations, entre régions, entre pays. Peut-on considérer que le terrorisme que nous connaissons aujourd'hui résulte de problèmes de répartition des ressources ? La problématique des inégalités et du pouvoir est importante, certes, mais d'autres grilles d'analyse ne doivent-elles pas également être mobilisées ?

Dans les pages qui suivent, nous développons une autre perspective, qui cherche à établir un lien entre **la forme de la modernité** et le terrorisme. Au lendemain des attentats, la forme de la modernité est particulièrement visible : le système politique prend des mesures diverses, débat des responsabilités de chacun, majorité contre opposition ; le système médiatique sélectionne, met en forme et diffuse des *news*, heure par heure, minute par minute ; le système de santé soigne les blessés et s'interroge sur les éventuelles pathologies associées aux auteurs des attentats ; le système judiciaire s'organise pour poursuivre et juger les suspects avec les moyens juridiques qui sont les siens ; le système éducatif développe de nouveaux modules de sensibilisation et réfléchit à la manière d'intégrer dans ses enseignements des enjeux

liés aux événements ; les scientifiques conduisent des recherches et publient des ouvrages faisant état de différentes thèses sur le sujet ; différentes formes d'expression artistique sont élaborées en réponse aux violences et vont à la rencontre de leurs publics ; de nombreuses personnes se recueillent, certains croyants prient pour les victimes et, parfois, pour les auteurs des faits. Ainsi, au travers de ses différents systèmes fonctionnels, la modernité digère l'événement. Elle l'absorbe. À Bruxelles comme à Paris ou New York, à Nairobi comme à Mumbai, après chacun de ces événements tragiques, les mêmes observations peuvent être faites.

Un même événement fait ainsi l'objet de multiples traitements selon une série de modalités spécifiques. En décrivant la situation de cette manière, nous voulons indiquer exactement ceci : la société moderne prend *forme* au travers d'une différenciation entre plusieurs fonctions ou problèmes de référence spécifiques. Avec la modernité, cette différenciation, que l'on qualifie de fonctionnelle, a pris le pas sur les autres modes de différenciation qui faisaient davantage de place aux liens de parenté (*nobilitas*) et aux territoires (centre versus périphérie). Cette différenciation fonctionnelle, dont on peut situer les premières manifestations entre 1750 et 1850 (Koselleck 2002), ne s'arrête pas aux frontières nationales, elle les traverse et donne ainsi forme à une société globale et unique. Cette identification de la modernité à la différenciation fonctionnelle se situe dans une ligne théorique spécifique, celle de la théorie des systèmes sociaux du sociologue allemand Niklas Luhmann, que nous mobiliserons dans ce qui suit. Avec ce cadre sociologique, nous proposons d'interroger la modernité non seulement du point de vue des inégalités, mais aussi (et d'abord) en examinant sa forme – fonctionnellement différenciée – et le rapport qu'elle établit avec l'individu moderne.

Un monde incertain

La société moderne, à l'inverse des sociétés traditionnelles organisées sur la base de liens de parenté, est une société qui laisse se développer en son sein plusieurs manières, irréconciliables, de (se) connaître et de (se) décrire, aboutissant à la coexistence d'une multitude (non coordonnée) de descriptions (économique, politique, scientifique, médiatique...) du monde. Elle ressemble à un puzzle impossible à assembler,

où chaque perspective produit une réalité à la fois spécifique et totalisante, sans qu'aucun principe ne puisse unir ces réalités (précisément parce que chaque pièce du puzzle sociétal offre une autre perspective non pas sur une partie de la réalité mais bien sur son entièreté). Chaque perspective est à la fois située et complète (de son point de vue). La société découvre alors sa propre contingence, c'est-à-dire qu'elle se perçoit comme non nécessaire, comme pure possibilité, car à chaque perspective, problème ou solution, peut se substituer une autre perspective.

Ce que certains appellent la société de la connaissance est une société qui multiplie les descriptions d'elle-même, parallèles, concurrentes et irréductibles les unes aux autres. C'est donc bien une société de la connaissance au sens où elle est structurée de manière à multiplier les points de vue sur elle-même et sur tout ce qui la constitue, mais c'est là une situation qui conduit, paradoxalement, à bien davantage d'incertitudes que dans le passé (Luhmann, 1996). En raison même du fait que les points de vue sont multiples et que l'on peut en changer, la conscience de la contingence et l'indétermination normative s'accroissent inévitablement avec la modernité. Une société où s'accroissent inexorablement la conscience de la contingence et l'indétermination normative est une société où tout ou presque peut devenir l'objet d'un questionnement. Tout résulte d'un choix et comporte donc un risque. On sait de plus en plus que chaque observation aurait pu être différente si un autre point de vue avait été adopté. La modernité nous place face à un excès de possibilités : comment savoir ce qu'il faut faire, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut penser ? Les réponses ne sont plus données. Les incertitudes relatives à l'avenir et aux décisions à prendre se multiplient.

Les efforts réalisés pour réduire les risques, pour se prémunir ou se préparer face à un avenir incertain sont multiples et se manifestent à l'échelle sociétale dans une variété de phénomènes, à première vue très disparates : l'usage des algorithmes informatiques supposés prévoir des événements et comportements futurs dans le monde financier, au niveau commercial, voire même au niveau politique (Chavalarias, 2016) (*big data*) ; le recours à l'expertise scientifique dans le processus décisionnel politique (Mangez et Vanden Broeck, 2014) ; l'expansion massive, temporelle et thématique, de la scolarisation (Meyer, 1977). Tous ces phénomènes sont marqués par une sémantique et un ensemble de

dispositifs (calcul de probabilités, collecte de données, quantification, abstraction, apprentissage, développement de compétences, etc.), qui font appel au cognitif et aux savoirs pour tenter de compenser les incertitudes et les risques.

Comme on le montre dans la prochaine section de ce chapitre, à côté de ces incertitudes sur le plan cognitif, la différenciation fonctionnelle a aussi pour effet d'introduire de l'incertitude sur le plan social : les individus se trouvent davantage confrontés à la question de savoir quelle place ils peuvent occuper dans la société. Dans la troisième section du texte, on montrera que, face à ces incertitudes (Que faut-il croire ? Quelle est ma place ?), la religion est susceptible de jouer un rôle qu'aucun autre système fonctionnel ne peut jouer. Dans cette perspective, notons d'ores et déjà, et même si on y reviendra plus loin, que le manque de sophistication théologique, voire la méconnaissance, dont font souvent preuve les terroristes en matière religieuse n'est pas un argument qui indiquerait la faible importance du religieux dans leurs actes, mais constitue, à l'inverse et paradoxalement, un élément tout à fait central pour comprendre, précisément, le rôle central que joue la religion pour eux

L'individu face à la modernité

L'individualisation de l'inclusion et l'obsession de la performance

La modernité ouvre la possibilité pour les individus de participer à une multitude de systèmes fonctionnels. C'est pourquoi le passage des sociétés organisées en segments ou en strates aux sociétés organisées en systèmes fonctionnels va considérablement contribuer à la démultiplication des possibilités (mais aussi, on l'a indiqué, des risques) auxquels font face les individus. Avec la différenciation fonctionnelle, les individus ne sont plus prisonniers d'une position. Ils peuvent, en principe, participer à tous les systèmes fonctionnels (en même temps que s'ouvre la possibilité d'en être exclus en pratique). La place des individus n'est plus définie d'abord et avant tout par leur naissance, leur statut ou leur sexe mais bien par leurs performances dans les différents systèmes. Cela signifie aussi que la place des individus n'est plus

formellement liée à leur appartenance à un groupe (une famille, un clan, une strate...). On peut en ce sens parler d'une individualisation de l'inclusion (Nassehi, 2002). Chacun est amené à vivre sa vie comme une "carrière", faite de multiples bifurcations, de choix, de possibilités de réussir et de risques d'échouer, pas simplement dans le champ professionnel mais dans l'ensemble des domaines de la vie (Luhmann, 2008, p. 45). Avec la différenciation fonctionnelle, il devient possible de rater sa vie ou de la réussir, éventuellement de la "refaire", et ce, à de multiples niveaux non nécessairement liés entre eux (sa vie professionnelle, sa vie sentimentale, son éducation, sa vie sociale...).

Tout en ayant, en principe, accès à chaque système, l'individu n'a pas véritablement de place dans les sociétés modernes : chacun peut normalement devenir élève (dans le système éducatif), patient (dans le système de santé), consommateur (dans le système économique), citoyen (dans le système politique), justiciable (dans le système juridique), croyant (dans le système religieux), etc. Ainsi, on le voit, les sociétés modernes, comme ensembles de systèmes fonctionnels, ne sont pas capables de reconnaître les individus dans toutes leurs dimensions simultanément. Elles fragmentent l'individu en différentes versions de lui-même en fonction de découpages fonctionnels. Elles ne lui donnent pas une place en tant que **personne**. C'est une société de la performance où la place des individus (leur "carrière" d'individu) dépend de leurs performances dans différents domaines. Chaque système s'organise autour d'un aspect spécifique des performances des individus (et cultive, en principe, une forme d'indifférence à l'égard des autres aspects). Nous vivons dans une société qui est caractérisée à la fois par l'obsession de la performance et par la limitation de sa capacité de **reconnaissance** vis-à-vis de ses membres. On est un élève (plus ou moins performant) dans le système éducatif ; on est un corps (en plus ou moins bonne santé) dans le système médical ; on est un consommateur (plus ou moins riche) dans le système économique. Mais, à l'échelle de la société, on ne peut être globalement "soi-même", et reconnu comme tel, nulle part, ou presque. La société ne propose plus véritablement aux individus de lieux où ils pourraient avoir une place entière et sans condition (notamment des conditions de performance). Les sociétés modernes sont des sociétés au sein desquelles les individus sont réduits à – et n'ont une place qu'en fonction de – leurs performances. Dans ce

contexte où la société offre peu de support à l'individu en dehors ou au-delà des possibilités de participer à des domaines d'activité spécifiques, celui-ci gagne des degrés de liberté, certes, mais il doit élaborer seul, au travers d'un travail ou même d'une lutte personnelle, son identité (Nassehi, 2002, p. 128).

En rationalisant leurs activités, en différenciant des systèmes fonctionnels de plus en plus autonomes et spécialisés, les sociétés modernes ont ainsi généralisé l'étrangeté (Stichweh, 1997) : nous n'y avons pas (plus) de place en tant que personne, mais bien en tant que (et dans la mesure où) nous y remplissons certaines fonctions. Dans les sociétés modernes, en dehors peut-être de nos liens familiaux, nous sommes ainsi tous devenus des étrangers les uns pour les autres, comme Georg Simmel l'avait bien souligné dans sa *Digression sur l'étranger* (1984). Cette dépersonnalisation de la société, qui, on l'a dit, est à l'origine de gains de liberté, produit aussi un déficit d'appartenance. Selon Alois Hahn (1998), une manière de faire face à ce vide a consisté à reconstruire des appartenances fondées sur des communautés "fictionnelles" nationales (cf. aussi Anderson, 1991) au sein desquelles s'organisent et se coordonnent les principales fonctions de la modernité. Cependant, la construction de communautés nationales a à son tour pour effet de refaire exister la catégorie de l'étranger à un second niveau : étranger parmi les étrangers, le non-national, le non-européen, est susceptible d'être à son tour exclu des solidarités nationales. La résurgence des communautarismes s'explique peut-être par là. Elle montre les limites de la différenciation fonctionnelle. Comment exister en tant qu'individu "entier" dans une société fonctionnellement différenciée ? La religion peut à cet égard jouer un rôle particulier, nous y reviendrons.

Promesses non tenues

On peut faire l'hypothèse que cette relative incapacité des systèmes fonctionnels à reconnaître et à tenir compte des aspects qui ne les intéressent pas au premier plan explique en partie le rejet (parfois violent) dont les sociétés fonctionnellement différenciées peuvent faire l'objet. Bien entendu, chaque système fonctionnel peut tenir compte d'aspects qui ne le concernent pas directement mais il le fait toujours à partir de sa propre perspective : le système de santé peut tenter de

tenir compte des convictions religieuses des patients mais il continue nécessairement à considérer les individus en tant que patients (lesdites croyances étant simplement recodées en termes médicaux pour déterminer les traitements que l'on peut, ou non, administrer aux adeptes de telle ou telle confession). Une telle société impose inévitablement une forme d'ordre : chaque système fonctionnel est "libre" d'observer et de coder (d'ordonner) l'ensemble de son environnement social. Ainsi, tout ou presque est susceptible de devenir un bien économique ; un objet d'étude scientifique ; un sujet médiatique ; une œuvre artistique, etc. Rien ni personne ne peut, en théorie (et en dehors de garde-fous relatifs aux actes calomnieux, aux incitations à la haine et au respect de la vie privée), échapper au risque de se voir codé par d'autres systèmes.

Au-delà de ces risques bien réels et de leur conséquences possibles, la crise à laquelle on fait face est liée également au fait que la société moderne peine à tenir ses promesses. Tout le monde peut devenir élève ou étudiant, mais tous ne fréquenteront pas la même – "bonne" école ou la même université de renommée. Tout le monde a le droit de travailler, mais ceci n'empêche pas la discrimination à l'embauche ou le manque d'opportunités professionnelles. Stratification, inégalités, discriminations, ségrégations transpercent les sociétés modernes. Les promesses d'égalité et de liberté ne sont tenues que sur le plan des principes au niveau des systèmes. Dans les faits, à cause des choix et des sélections opérés par les organisations (entreprises, écoles, institutions de soin, mais aussi États et organisations internationales), les inégalités demeurent importantes, s'accroissent même parfois et se lient souvent les unes aux autres de manière cumulative. La modernité est propice au développement des attentes individuelles mais aussi à la déception de ces attentes¹. En effet, d'un côté, sur le plan sociétal, la modernité offre des perspectives nouvelles aux individus ; de l'autre, elle restreint les opportunités de concrétiser ces possibilités dans des situations concrètes. Dans certains contextes nationaux, dont bon nombre de pays à majorité musulmane, le niveau d'éducation et de formation des jeunes générations s'est élevé rapidement, sans que les entreprises et les organismes publics ne se développent de manière suffisante pour

1 Felice Dassetto (2014) insiste fortement sur le rôle de ces processus de "déprivation relative" dans la radicalisation de certains jeunes.

offrir à ces jeunes des opportunités ajustées aux espoirs que leur formation avait fait naître chez eux (Turner, 2006, p. 442).

Le fait que nous ne vivons plus dans une société organisée principalement de manière hiérarchique ne signifie pas que les inégalités disparaissent ou s'atténuent. Cela signifie plutôt que les inégalités et les hiérarchies ne jouent plus le premier rôle dans l'ordre sociétal. Avec le développement de la différenciation fonctionnelle, la société construit une autre manière de s'organiser au sein de laquelle les inégalités ne sont plus fondamentalement nécessaires à l'ordre sociétal, et peuvent alors paradoxalement s'étendre sans limite stricte : elles sont hors contrôle. Les sociétés fonctionnellement différenciées "laissent les inégalités se développer bien davantage que ne le faisaient les sociétés stratifiées des siècles passés" (Corsi, 2002, p. 173). En outre, les inégalités à l'œuvre dans différents systèmes (inégalités éducatives, économiques, inégalités face à la santé ou en matière de droits, etc.) ont tendance à se renforcer (négativement) les unes les autres. Cela signifie que la situation (évoquée plus haut) où les individus peuvent agir dans différents domaines sans que leur performance dans un domaine ne soit strictement couplée à leurs performances dans les autres domaines ne tient plus lorsque l'on s'intéresse aux trajectoires d'exclusion. Là, une logique intégrative est à l'œuvre : les difficultés rencontrées (économiques, éducatives, judiciaires, de santé...) se renforcent les unes les autres (Luhmann, 2008, p. 45). A cet égard cependant, la religion, qui, dans la société moderne, tend à devenir un domaine parmi d'autres, se distingue des autres systèmes fonctionnels.

La religion, comme refuge et refus de la modernité

Les constats suivants ont été posés jusqu'à présent. La modernité est à l'origine d'un accroissement des incertitudes concernant le monde et la place qu'on peut y occuper en tant qu'individu (section 1). La plupart des systèmes fonctionnels traitent les incertitudes concernant le monde cognitivement et ne font une place aux individus qu'en fonction de leurs performances dans différents domaines, ce qui signifie qu'ils ont tendance à "exclure les exclus" (section 2). Notre thèse dans cette section est que la religion procède différemment.

La religion ne répond pas aux incertitudes cognitivement, c'est-à-dire en cherchant à préparer et à anticiper l'avenir, comme le font les autres systèmes fonctionnels. Elle offre une autre manière d'absorber les incertitudes. De tous les systèmes fonctionnels, la religion est le seul qui soit véritablement indifférent aux niveaux de performance des individus et, par voie de conséquence, totalement inclusif. Dans la société moderne, seule la religion échappe en effet à la spirale d'exclusions qui se renforcent mutuellement (Luhmann, 2013) : le fait d'être exclu de (ou inclus dans) tel ou tel domaine est sans effet sur l'inclusion / exclusion dans le domaine religieux. Ainsi la religion, à l'inverse de tous les autres systèmes fonctionnels, peut inclure les individus (notamment les exclus de la société moderne) sans conditions autres que les siennes propres. La religion peut ainsi s'offrir à ceux qui le souhaitent comme refuge face aux attentes fonctionnelles d'une société obsédée par la performance et souvent incapable de tenir ses promesses dans la pratique. Elle peut fonctionner comme réceptacle de toutes les exclusions et de toutes les déceptions. Elle peut tenter d'offrir, au sein même de la modernité, ce que la modernité elle-même ne peut pas (plus) offrir : une place pour chacun dans un ordre commun.

Mais la situation de la religion dans la modernité est fragile : avec la sécularisation, dont Luhmann indique qu'elle peut être comprise comme une "provocation" adressée à la religion (Luhmann, 2013, p. 205), le système religieux perd sa position centrale, devenant une option à côté d'autres options, une possibilité parmi d'autres possibilités, offrant une perspective parmi d'autres possibles. Si elle est indifférente aux réalisations des autres systèmes fonctionnels, l'inverse est vrai également : dans un monde strictement sécularisé, la religion est en principe sans effet sur les autres domaines. Elle fait ainsi face à la perspective de sa propre impuissance vis-à-vis du reste de la société. Elle peut réagir à ce problème de différentes manières.

Une possibilité pour la religion consiste à se retirer dans le religieux. Elle renonce alors à agir directement *sur* la société, et se contente d'agir simplement **dans** la société. Cela correspond en réalité aux principes de la différenciation fonctionnelle : l'économie se retire dans l'économique ; le droit, en se défaisant de la morale, se retire dans le juridique. De même, la religion se retirerait dans le religieux. Le retrait de la

religion dans le religieux n'implique pas que la religion perde de son importance mais simplement qu'elle accepte sa propre décentralisation.

Un tel renoncement à agir directement **sur** la société (i.e. **sur** le droit, **sur** la politique...) de la part de religions établies peut favoriser le développement d'une autre possibilité, inverse, qui se concrétise dans l'émergence de nouvelles sectes religieuses qui, elles, s'opposent à la sécularisation. La sécularisation a en réalité fait l'objet de (tentatives de) refus et résistances, d'ampleur plus ou moins importante, de la part de toutes les grandes religions. De manière à chaque fois différente et selon des modalités spécifiques que nous ne détaillons pas ici¹, différents mouvements en Iran, au Pakistan, en Arabie Saoudite, en Égypte notamment ont tenté de s'opposer à la différenciation entre religion, politique et droit.

Cependant, force est de constater, avec Peter Beyer (2013, p. 168), que même là où ces efforts sont les plus intenses, ils ne parviennent pas à leurs fins. La raison en est simple : chaque système fonctionnel est chaque jour davantage amené à fonctionner selon sa propre logique et ce, à une échelle globale. Un système politique (un État), une économie ou une discipline scientifique qui, dans un contexte donné, voudrait se développer selon des préceptes strictement religieux (c'est-à-dire selon des principes respectivement non politiques, non économiques ou non scientifiques) s'isoleraient inévitablement du système de communication global sans lequel il ne peut durablement évoluer. La différenciation fonctionnelle ne s'arrête en effet pas aux frontières et tend à éroder les efforts qui vont à son encontre. Ainsi, en Belgique, la place du religieux dans les diverses activités (non religieuses) du pilier catholique est aujourd'hui fort réduite : il "colore" tout au plus des activités qui s'organisent par ailleurs d'abord et avant tout en fonction des codes (éducatifs, scientifiques, politiques, médicaux...) spécifiques à chaque domaine d'activité (cf. Vanderstraeten, 1999 ; Mangez & Liénard, 2014). Comme le souligne Peter Beyer, même là où les tentatives de dédifférencier la religion et la politique ont été les plus poussées, comme

1 Nous renvoyons le lecteur aux pages 155 à 185 de l'ouvrage : BEYER Peter, *Religions in Global Society*, 2013. Les travaux de Brigitte Maréchal (2008-2012) montrent plus globalement qu'un mouvement comme celui des Frères musulmans tend aussi à vouloir subordonner tous les domaines de la vie à des préceptes religieux.

par exemple sous l'Ayatollah Khomeini dans les années 1980 en Iran ou à l'ère des talibans en Afghanistan dans les années 1990, elles n'ont *in fine* conduit qu'à affaiblir tant le système politique que la religion (Beyer, 2013, p. 183). Cela signifie qu'en raison même de la globalisation, le processus de différenciation fonctionnelle tend sans cesse à s'imposer malgré les résistances bien réelles (violentes et non violentes) qui lui sont régulièrement opposées. Selon cette ligne d'analyse, le refus de la modernité, à l'échelle de la société globale, s'avère être un impossible refus.

Le terrorisme de la société moderne

Au terme de cet exposé théorique, certes par endroits abstrait et complexe, nous sommes enfin arrivés au point où mieux expliciter le rapport entre l'argument central de cet ouvrage – les récents attentats terroristes en Europe et au-delà – et notre esquisse d'une société globale et fonctionnellement différenciée. Bien que les lecteurs et lectrices attentifs en auront déjà pressenti les points cardinaux, pour des raisons pédagogiques, nous les regroupons ci-dessous en forme de conclusion.

D'abord, il nous a semblé important de considérer que la problématique du terrorisme religieux est liée aux questions de différenciation fonctionnelle propres à la modernité, plus qu'aux problèmes de distribution et redistribution. On a mis en exergue l'absence de principe ordonnateur unique et la multiplication des perspectives engendrée par la modernité. On a souligné les gains de liberté mais aussi les nouveaux risques encourus par les individus amenés à vivre leur vie comme une carrière tributaire de leurs performances et sensible à leurs échecs. On a rappelé le caractère très impersonnel des sociétés fonctionnellement différenciées, leur "étrangeté généralisée". L'analyse proposée a alors fait jouer un rôle spécifique à la religion et s'est ainsi éloignée de l'argument selon lequel on aurait, en l'espèce, affaire à une islamisation de la radicalité plutôt qu'à une radicalisation de la religion. Un tel argument suppose en effet que la religion n'est rien d'autre qu'un support possible parmi d'autres supports possibles (tels que par exemple l'écologie ou les orientations politiques d'extrême droite ou d'extrême gauche) sur lequel se grefferait le radicalisme qui serait, quant à lui, une sorte d'invariant anthropologique qui, selon les époques et les circonstances,

profiterait de telle ou telle opportunité pour s'actualiser. Notre analyse a, à l'inverse, voulu souligner le rôle spécifique qu'est susceptible de jouer la religion (pas l'islam spécifiquement) dans le développement de la modernité. Comme système fonctionnel, la religion occupe une position spécifique dans la modernité. Elle doit trouver une réponse à la marginalisation dont elle fait l'objet. Elle est parfaitement indifférente aux performances individuelles non religieuses, ce qui fait d'elle un refuge possible. Elle peut gagner en complexité et en réflexivité pour tenter de penser sa propre place dans la modernité, mais elle peut aussi, à l'inverse, fournir des réponses simples et univoques face à des problèmes complexes. Dans cette optique, on l'a dit, le caractère parfois rudimentaire des connaissances religieuses des terroristes ne doit pas être interprété comme le signe de la faible importance du religieux dans le phénomène terroriste, mais, au contraire, comme un élément tout à fait central pour comprendre précisément le rôle central que joue la religion pour eux. Cette place centrale du religieux relie les actes terroristes dont le monde est le théâtre avec les guerres et les violences au Moyen-Orient et au-delà.

L'ensemble de ces éléments n'explique pas le terrorisme, pas plus qu'il ne désigne des coupables, que ce soit la société, la religion ou les individus eux-mêmes. L'opinion répandue selon laquelle il ne faut surtout pas "sociologiser" à l'excès – comme si on risquait ainsi d'empêcher la mise en place d'une solution (laquelle ?) face au problème (lequel ?) – est illusoire, car elle suppose une nette distinction entre terrorisme et société. Comme nous avons essayé de le montrer dans ce chapitre, la relation entre individu, religion et société moderne n'est pas simple et univoque, comme l'exigerait une attribution claire et nette de responsabilités. Si le système judiciaire est obligé de réduire cette complexité au moyen des lois en vigueur, l'enjeu sociologique, par contre, est de décrire la situation d'une manière aussi exhaustive que possible. Cette tâche, elle aussi, demande une réduction de la complexité, mais elle se réalise avec ses propres moyens scientifiques (ses théories et méthodologies) et elle n'implique pas de jugement moral (bien ou mal) ou juridique (coupable ou non).

Comme le suggère le titre de ce chapitre, la sociologie n'est pas obligée d'accepter cette distinction entre terrorisme et société. Au contraire,

elle peut se positionner au-delà de cette distinction (cette “in-égalité”), l’observer et y voir ce que Alois Hahn (1987) désigne, en utilisant une typologie Parsonnienne, sous le vocable de “censure morale”. Avec cette notion, un peu dramatique et archaïque en apparence, il veut indiquer que la société, lorsqu’elle se décrit elle-même, trace des lignes de démarcation entre ce qu’elle considère comme étant “la société” et ce qu’elle considère comme lui étant extérieur (les “barbares”, les hérétiques, le “fous de dieu” et tous ceux avec lesquels elle se déclare en guerre), alors même que les deux côtés de cette démarcation font en réalité partie de la (même) société. Notre analyse s’oppose aux perspectives qui verraient dans le terrorisme un conflit entre blocs adversaires. Le terrorisme n’est pas l’expression d’une autre civilisation, pré-moderne, qui s’opposerait à la modernité. Contre les tendances à voir dans les violences susmentionnées un choc des civilisations selon la fameuse expression de Samuel Huntington, il nous semble que la situation actuelle relève plutôt d’un développement possible de la modernité qui, tel un *Janus bifrons* moderne, se retourne – vainement – contre elle-même, tout en se perpétuant. Il s’agit d’un phénomène éminemment moderne qui se déroule dans la société globale à laquelle les terroristes appartiennent tout autant que chacun de nous. Les explications qui opposent des soi-disant civilisations ont l’avantage de simplifier la réalité en dichotomies faciles à comprendre, mais ignorent l’inévitabilité de la société moderne dans laquelle tout ceci se produit.

Cette inévitabilité se traduit aussi dans l’ultra-stabilité (Corsi, 2005) de ce qu’on a appelé la forme moderne au début de ce chapitre : une forme de différenciation capable d’absorber une étendue quasi infinie de phénomènes, dont le terrorisme, et qui, en même temps, traite nécessairement ces phénomènes en leur imposant/apposant le prisme de différents systèmes fonctionnels. En ce sens, la modernité peut être comprise comme étant à la fois extrêmement tolérante et totalitaire. Si les attentats ont produit des effets dramatiques sur les individus (des victimes, des blessés, une population sous le choc, oscillant entre révolte, incompréhension et tristesse), force est de constater que les structures fondamentales qui organisent la société restent remarquablement stables : ses différents systèmes fonctionnels traitent les événements en mobilisant et en reproduisant, chacun, leur propre logique. On l’a indiqué dans l’introduction de ce chapitre, la modernité digère les

événements, même les plus dramatiques ; elle les absorbe. Peut-être est-ce cet "impossible rejet" de la modernité dans la modernité qui nourrit le recours ultime à la violence terroriste. Le terrorisme n'est alors pas l'exercice d'un pouvoir (ou d'un contre-pouvoir) mais bien l'expression et la matérialisation de son absence. Sa violence peut alors apparaître comme un ultime recours, non pas un refus de la modernité, mais plutôt comme un soubresaut face à l'impossibilité de ce refus.

Souligner, comme nous l'avons fait, l'ultra-stabilité de la modernité face au terrorisme ne signifie pas que l'on ignore la réalité des perturbations à l'œuvre. Limitons-nous ici à un phénomène significatif. Bien qu'il soit orienté vers la destruction, le terrorisme durant ces dernières décennies a en réalité surtout permis à l'État d'étendre les limites de sa légitimité. En vue de préserver l'ordre, dans certains contextes nationaux, des décisions ont alors pu être prises en faveur d'un surcroît surveillance sociale, de mesures accrues de sécurité et même en faveur de la guerre. Cette "absorption" politique du terrorisme pourrait se révéler d'une ampleur plus importante que le terrorisme lui-même. En particulier, des décisions politiques qui, en vue de préserver la modernité, outrepasseraient leurs bases légales, pourraient, au moins temporairement, et paradoxalement, altérer la forme de la modernité telle que nous la connaissons.

Bibliographie

- ANDERSON B., *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991.
- BEYER P., *Religions in global society*, London/New York, Routledge, 2013.
- CHAVALARIAS D., "The unlikely encounter between von Foerster and Snowden : When second-order cybernetics sheds light on societal impacts of Big Data", in *Big Data & Society*, 3 (1), 2016, pp. 1-11.
- CORSI G., "Social Stratification-Consensus-Participation. A Reply to Takis Fotopoulos 'Critique of Systems Theory'", in *Democracy & Nature*, 8 (1), 2002, pp. 171-174.
- CORSI G., "Ultrastabilità e indifferenza. Centri e periferie nella società moderna", in *Studi di Sociologia*, 43 (1), 2005, pp. 35-52.
- DASSETTO, F., *Radicalisme et djihadisme. Devenir extrémiste et agir en extrémiste*, Louvain-la-Neuve, Centre interdisciplinaire d'études de l'islam dans le monde contemporain (CISMOC), Essais et recherches en ligne, juin 2014.
- HAHN A., "Kanonisierungsstile", in ASSMANN A. and ASSMANN J. (eds), *Kanon und Zensur, Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München, Fink, 1987, pp. 28-37.
- HAHN A., "Identité et nation en Europe : La différenciation", in *Sociétés* (61), 1998, pp. 39-52.
- KOSELLECK R., *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, California : California University Press, 2002.
- LAHIRE B., *Pour la sociologie : Et pour en finir avec une prétendue "culture de l'excuse"*. Paris, La Découverte, 2016.
- LUHMANN N., "Modern society shocked by its risks. Social Sciences", *Research Centre, occasional paper 17*, Hong Kong : University of Hong Kong, 1996.
- LUHMANN N., "Beyond Barbarism", in *Soziale Systeme*, 14 (1), 2008, pp. 38-46.
- LUHMANN N., *Theory of society*, Vol. 1, Stanford, California, Stanford University Press, 2012.
- LUHMANN N., *A Systems Theory of Religion*, Kieserling A. (ed.), Stanford California, Stanford University Press, 2013.
- MANGEZ E., LIÉNARD G., "Pilier contre champ ? De l'articulation entre différenciation fonctionnelle et fragmentation culturelle", in *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 45-1, 2014, pp. 1-22.

- MANGEZ E., VANDEN BROECK P., "Meeting expectations. On the challenges of collaborative research through European funding", in LAWN M. and NORMAND R. (eds), *Shaping of European education. Interdisciplinary approaches*, New York : Routledge, 2014, pp. 111-130.
- MARÉCHAL, B., "Universal Aspirations. The Muslim Brotherhood", in *Europe. ISIM Review*, 22, 2008, pp. 36-37.
- MARÉCHAL, B., "The European Muslim Brothers 'Quest to become a social (cultural) movement", in MEIJER, R., *The Muslim Brotherhood in Europe*, Hurst-Columbia University Press : London, 2012, pp. 89-110.
- MEYER J.W., RAMIREZ F.O., RUBINSON R, et al., "The World Educational Revolution, 1950-1970", in *Sociology of Education*, 50 (4), 1977, pp. 242-258.
- NASSEHI A., "Exclusion Individuality or Individualization by Inclusion ?", in *Soziale Systeme*, 8 (1), 2002, pp. 124-135.
- SIMMEL G., "Digression sur l'étranger", in GRAFMEYER Y. and JOSEPH I. (eds), *L'école de Chicago*, Paris, Aubier, 1984, pp. 53-60.
- STICHWEH R., "The Stranger – on the Sociology of the Indifference", in *Thesis Eleven*, 51 (1), 1997, pp. 1-16.
- TURNER BS, "Religion", in *Theory, Culture & Society*, 23 (2-3), 2006, pp. 437-444.
- VANDERSTRAETEN R., "Versäulung und funktionale Differenzierung. Zur Ent-traditionalisierung der katholischen Lebensformen", in *Soziale Welt*, 50 (3), 1999, pp. 297-314.