

# Pas de politique en terre d'islam ?

Samuel Bossart, *Université Saint-Joseph de Beyrouth*

La « terre d'islam » semble être un terrain inadapté pour l'étude de la réconciliation entre politique et religieux. En effet, notre choix se porte sur un objet d'étude *a priori* réfractaire à ce débat, étant donné que l'islam est *din wa dawla*, religion et État. Réconcilier deux choses qui ne sont pas séparées, quelle en est la logique ? À moins que...

À moins que notre regard ne soit par trop habitué à une seule vision des liens entre islam et politique. À moins que l'enseignement universitaire que nous suivons détermine une approche erronée du politique dans les pays arabes. Ne sommes-nous pas victimes d'un cadre de pensée trop traditionnel, qui nous empêche de saisir de façon pertinente le politique contemporain dans les pays arabomusulmans ? Plutôt que de proposer un nouveau paradigme, cet essai se veut davantage l'initiateur de questionnements sur la place et le rôle du culturalisme en sciences sociales<sup>1</sup>.

## *Un théorème simple, mais efficace*

Langage courant et travaux scientifiques ne diffèrent pas : le monde arabe ne peut pas être démocratique, car... il n'est pas démocratique ! Le serpent se mord la queue, mais ne s'en rendra compte que quand il mourra étouffé... Qu'en est-il réellement de « l'exceptionnalité du monde arabo-musulman<sup>2</sup> » et de la suite de la troisième vague de démocratisations ? En effet, la troisième vague de Huntington<sup>3</sup> exclut l'Afrique et les pays arabo-musulmans pour des raisons culturelles et politiques, tout comme la majeure partie des ouvrages portant sur la transition démocratique. Il arrive parfois que certains étudient une prudente « mini-vague de démocratisation dans le monde arabe<sup>4</sup> », mais maladroitement.

Il suffit, pour comprendre cet ostracisme scientifique, de voir les titres<sup>5</sup> ou les contenus des ouvrages généraux les plus récents ou les plus pertinents dans les pistes qu'ils proposent<sup>6</sup>. Mais pourquoi le monde arabo-musulman n'intéresse-t-il même pas les chercheurs en

sciences sociales ? Le constat est simple : « [...] although the winds of democracy appear to have swept much of the globe since the end of the Cold War, the fruits of self-government remain noticeably absent in a least part of the world [...] : Islamic North Africa and the Middle East<sup>7</sup>. » Et ce constat explique l'absence d'intérêt des chercheurs pour un objet dont ils ont déterminé, *a priori*, l'invalidité scientifique. Il suffit de regarder la réalité en face : « Everywhere today, democracy is proving contagious. [...] Everywhere except in the Arab world<sup>8</sup>. » « Face à cette démocratisation posée en programme mondial [...] le monde arabe paraît être une intrigante, une irritante exception<sup>9</sup> » : « the Middle East seems to be the only region in the world untouched by the democratic revolution sweeping the globe<sup>10</sup>. » Le monde arabe n'est pas démocratique car il n'est pas démocratique : CQFD<sup>11</sup>. Le théorème est simple, clair, efficace.

### *Hegel chez les Arabes ?*

Le mouvement de convergence auquel échappe le monde arabe, ce « mimétisme démocratique », supposerait intrinsèquement l'absence de capacité pour les pays non occidentaux (monde arabe y compris) à innover politiquement. Ils recevraient les Idées occidentales en étant passifs ; on se demandait ainsi, dans les années 1990 : « le vent de liberté qui souffle depuis plusieurs mois déjà sur l'Europe de l'Est a-t-il atteint l'Afrique<sup>12</sup> ? », alors que la notion de diffusionnisme commençait à prendre de l'essor<sup>13</sup>, jusqu'à être modélisée<sup>14</sup>. Hegel triomphe, la Liberté progresse dans le monde, l'Occident diffuse sa démocratie. Comment refuser ce beau palmarès, qui permet de ne pas se demander si quelque chose dans le processus réflexif même des chercheurs n'est pas biaisé ?

Rien ne viendrait de l'intérieur, rien ne proviendrait des sociétés arabo-musulmanes, car leur culture ne leur permettrait pas... L'efficacité du raisonnement provient de la polarisation simplificatrice à laquelle il aboutit : un Autre est stigmatisé, pour se définir soi-même<sup>15</sup>. Ces « gens-là qui ne sont pas comme nous » doivent donc attendre, macérer la démocratie, et ils seront un jour prêts à recevoir le sacro-saint Graal qui se mérite : la Démocratie libérale. Tout est une question de temps, et il faut, comme Hercule, passer par

des phases successives difficiles. Bref, il faut donner du temps au temps<sup>16</sup>. Mais pourquoi ? Sur quelle base se fonde cette approche, sur quels fondements épistémologiques ? Qu'est-ce qui se cache derrière cette vision ?

### *La culture*

Les transitologues ont longtemps raisonné en termes de préconditions à la démocratie, à la démocratisation<sup>17</sup> : cela revient à dire que, *sans* une dose spécifique de ces différents éléments, la démocratie ne peut arriver. Une goutte de bourgeoisie, une pincée de croissance, une cuillerée de développement, une levure à base d'élites et surtout, laisser macérer pendant quelques années, comme une poire ou des cerises dans de l'eau-de-vie... Combien de chercheurs se sont cassé le nez à chercher la « recette miracle », issue des imbuables modèles macroéconométriques, pensant pouvoir trouver l'alchimie qui amènera la démocratie !

L'argument le plus utilisé est culturel, qui affirme que l'Occident est le seul à pouvoir connaître la démocratie, que tous les autres pays ne sauraient développer cette forme politique, en raison de leur culture, si particulière, et des fameux « unfriendly and shifting sands of this area<sup>18</sup> ». Sous couvert de cultures différentes, de civilisations qualifiées de fondamentalement opposées, certains « intellectuels » n'hésitent pas à dire que le monde arabo-musulman, spécifiquement, est *fondamentalement incompatible* avec la démocratie<sup>19</sup>, ce qui laisse supposer qu'il y aurait des conditions, des préconditions culturelles notamment, à la démocratisation. Sont-elles les conditions ou bien les résultats de la démocratisation<sup>20</sup>, on peut se le demander...

Il faut ici différencier deux principales notions au sein de la culture, et saisir leur pertinence dans une *logique d'explication*. Nous ne saurions refuser l'existence de différences culturelles d'ordre général<sup>21</sup>, qui sont d'ailleurs à la base de spécialisations en « aires culturelles<sup>22</sup> » ; le refus de considérer ces différences ne serait que pur idéalisme, et un débat sur l'existence ou non de ces différences culturelles nous amènerait trop loin de nos interrogations initiales. En effet, nous tentons de saisir ce qui sous-tend la recherche dans

l'étude du politique dans les pays arabo-musulmans : un regard biaisé par la focalisation sur une variable inadaptée, une variable qui ne permet pas d'*expliquer*.

Il pourrait paraître illogique, dans cet argument, d'admettre l'existence de différences culturelles, mais d'avoir une visée anti-culturaliste. L'un n'exclut pas l'autre : on peut saisir à l'œil nu des différences, mais il y a un pas à franchir pour qualifier *scientifiquement* ces différences, les quantifier, les mesurer, et considérer non seulement qu'elles expliquent tel ou tel phénomène politique, mais qu'elles sont *le seul* déterminant... Le concept de culture permet-il d'*expliquer* l'absence de démocratie dans les pays arabo-musulmans, ou nous donne-t-il une simple *impression* que l'Islam n'est pas compatible avec la démocratie ? La différence est de taille. Le terme de culture, ou de « civilisation » employé par Huntington est appréhendé comme le plus haut degré institutionnel auquel un homme peut se référer pour se définir, ce qui pêche par excès de simplisme, de généralités. Cela pêche aussi par absence de capacité heuristique et d'explication. C'est sans conteste l'ouvrage de Christophe Jaffrelot qui nous sort de l'impasse culturaliste, en montrant non seulement qu'il existe bien des démocraties « ailleurs<sup>23</sup> » qu'en Occident, mais aussi que des démocraties ont pu émerger sans avoir les prérequis démocratiques que l'on pensait pourtant essentiels, y compris la culture.

Le vieil argument culturel qui se fonde sur des exemples (occidentaux principalement) réifiés en modèles est donc non seulement faux (empiriquement), mais nous apparaît d'autant plus dangereux (essentiellement) qu'il affiche une *prétention scientifique*, alors que rien n'est écrit d'avance, que rien n'est prédéterminé, en sciences sociales, ni du point de vue économique, ni du point de vue culturel. Ainsi, ni un certain niveau de développement économique, ni une alliance entre bourgeoisie et élites aristocratiques ou foncières, ni une population majoritairement chrétienne voire protestante ne peuvent à eux seuls permettre à un peuple d'être démocratique. Ainsi, la culture entendue comme culture politique, doit être maniée avec précaution, surtout quand elle vise à l'explication. Voir dans la vie de tous les jours des différences est une chose, parvenir à transformer

des corrélations en causalité en est une autre. C'est d'ailleurs tout l'objet de la sociologie : la rupture avec le sens commun, les évidences. Ce concept de culture politique<sup>24</sup>, entendu comme les « sentiments, les idéaux, valeurs, attitudes et croyances prédominantes d'un peuple et les évaluations du système politique de son pays ainsi que son rôle propre dans le système<sup>25</sup> » revêt une importance pour qui croit, fondamentalement, que la démocratie demande du temps, une macération, une diffusion de son génie dans ses élites, puis dans le peuple, qui va se révolter contre le mauvais tyran... La culture politique serait un élément figé, stable, et défini une fois pour toutes. Mais est-ce si simple ?

Pour preuve, détachons-nous tout d'abord de la culture, pour étudier le niveau *économique*, qui est, lui aussi, considéré comme une précondition à la démocratie : le tableau de Lipset sur les caractéristiques socio-économiques de pays démocratiques de longue date visant à une « systématisation formelle et quantitative » a débouché sur l'absurde, et ne permet pas de rendre compte de l'arrivée de la démocratie dans « l'Europe de l'Ouest miséreuse de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup> », ni de l'absence de démocratie en Argentine dans les années 1920<sup>27</sup>. De la même manière, la *culture politique* « n'est pas un préalable nécessaire à la démocratie. Elle peut en être la résultante<sup>28</sup>. » Mais surtout, *comment déceler une variable culturelle unique, qui serait la cause unique de maux politiques ?* Les causes paraissent plutôt multiples : « How do you know whether it is culture — and not something else — that has caused some effect<sup>29</sup> », comme les structures sociales, familiales, économiques, internationales, ou psychologiques ?

Ainsi, ce culturalisme est « inepte, car, non content d'ériger en substance atemporelle des identités en constante mutation, il occulte les opérations concrètes par lesquelles un acteur ou un groupe d'acteurs se définissent, à un moment historique précis, dans des circonstances données et pour une durée limitée<sup>30</sup>. » L'anthropologue Nigel Harris va également dans ce sens, montrant que « la culture n'est pas quelque camisole de force mais plutôt de nombreux costumes, que nous pouvons endosser ou mettre de côté parce qu'ils

gênent nos mouvements. » N'en déplaise à ceux qui pensent qu'il faut « reconnaître qu'il y a des incompatibilités culturelles [vu que l'on] n'accroche pas sur une même cimaise un Fragonard et un Picasso<sup>31</sup> », l'identité, la culture et les croyances ne sont pas des données intemporelles, sinon nous serions bien en peine de « saisir pourquoi les catholiques ont renoncé à étripier les réformés ou comment les Français se sont réconciliés avec les Allemands<sup>32</sup> », pour devenir le pilier de l'Europe unie et pacifique. « Toute culture politique étant donc nécessairement un produit hybride, fruit du métissage entre plusieurs traditions culturelles, deux conclusions s'imposent. D'une part aucune culture politique n'est totalement antidémocratique ou démocratique. D'autre part, il n'y a pas de sociétés promises, par leur culture politique, à la modernité démocratique, et d'autres vouées à l'autoritarisme<sup>33</sup>. » Ainsi est-il clair que la « culture politique arabo-islamique<sup>34</sup> » n'est *théoriquement* en rien incompatible avec la démocratie.

*Les « premiers temps de l'Islam » : un invariant académique*

Il n'est pas rare de voir un enseignement ou un ouvrage universitaires sur le politique en « terre d'Islam » remonter aux « premiers temps », insistant davantage sur l'étude de la succession du prophète Mohammed que sur celle de Hafez al-Assad, sur les premiers califes que sur les structures mentales et les problèmes d'intégration des jeunes musulmans des banlieues européennes. Tout serait déterminé par les premiers temps, car « no event in history has divided Islam more profoundly and durably than the succession to Mohammad<sup>35</sup>. »

Il serait vain de nier l'importance historique de cette période, mais est-ce pour autant déterminant, *déterministe* ? Est-ce que le politique est envisageable uniquement à partir de cet angle d'attaque ? N'est-ce pas adopter et intégrer le point de vue des oulémas intégristes, qui opèrent à une réinvention de la tradition ? N'est-ce pas oublier de faire agir son sens critique, en confondant sens commun et vérité, par peur de tomber sous le feu d'oulémas intellectuellement totalitaires ? Il est clair que ces problèmes ont été fondamentaux pour *l'avènement* de l'Islam, divisé principalement pour

ces raisons entre le sunnisme et le shi'isme. Il est vrai que le prophète Mohammed avait créé une forme politique et appelé à la création de cités musulmanes, et que, si Abou Bakr fut le premier calife, on vit dans toute l'histoire musulmane des problèmes de définition de « critères concernant la légitimité du califat<sup>36</sup>. » La succession du prophète Mohammed fut un enjeu de pouvoir ; mais cet enjeu détermine-t-il pour autant le pouvoir actuel dans les sociétés arabes ? Le jeune Marocain qui débarque clandestinement en Espagne est-il avant tout le continuateur zélé de l'œuvre de son prophète, un prosélyte dangereux qu'il faut parquer dans des zones de transits pour clandestins, ou « simplement » un révolté face à une situation sociale, économique, sanitaire, et politique inacceptable, qui ne possède plus que la fuite, cette arme du désespéré ?

Si nous concevons qu'il faut évoquer ces « premiers temps », ce n'est ni parce qu'ils sont déterminants pour les temps actuels, ni parce que tout est déterminé par les origines, mais parce que cela a tout de même marqué les débats philosophico-politico-religieux au sein de l'Islam depuis la mort du prophète. Les mandarins pèchent parfois par excès de bonté envers leurs étudiants incultes : ils se sentent investis d'une « mission culturelle d'élévation des esprits », visant également à rehausser le niveau d'une université en perdition... Mais, bien malgré eux, ces pontes propagent des modes de pensée simplificateurs et terriblement efficaces, de sorte que leurs étudiants en viennent à confondre culture générale et science politique. La place de telles approches, au niveau universitaire, est en introduction, certes, mais certainement pas dans le développement, encore moins dans les arguments.

*« Islam et démocratie » : un exercice inutile*

Ce n'est pas par paresse que nous refusons de revenir aux « premiers temps », ni par négligence, mais par postulat scientifique. Il nous apparaît essentiel de prendre en compte les derniers développements, pour ne pas considérer comme une parenthèse de l'Histoire la période située entre la mort du quatrième calife et maintenant : ainsi, « the past that is most relevant today is not, as is common thought, the early centuries of Islamic history, but rather the nine-

teenth-century encounter of Muslims with the modernizing West<sup>37</sup> », et surtout le XX<sup>e</sup> siècle, au cours duquel le monde arabo-musulman a pu connaître des changements économiques accélérés, des mutations politiques profondes, des évolutions sociales structurelles. Mais jouons un peu le jeu, et posons la question classique d'un examen de seconde année de Droit : « Islam et démocratie, vous avez deux heures. » Vaste programme...

De prime abord, « L'Islam est une religion des deux cités. Il détermine une constitutionnalité dans laquelle il n'y a nulle scission entre le politique et le religieux. Il unifie les normes et les institutions. La loi est la concrétisation de la foi, l'État dirige les prières et protège la religion, en même temps que la société profane dont il doit gérer les affaires<sup>38</sup>. » L'Islam est *din wa dawla*, religion et État, et il est forcément autoritaire, car l'autoritarisme puise ses sources dans la religion elle-même, ce qui ne fait que renforcer la notion d'exceptionnalité arabo-musulmane<sup>39</sup>. Cette religion aurait donc des *lacunes* : il n'y a pas séparation entre Église et État, pas de concepts-clés comme « citoyenneté », « individualisme », « souveraineté populaire » ; à cela s'ajoute une manifestation permanente de la confusion du public et du privé, et l'endormissement de la société civile.

Selon les critiques, le débat se résume simplement dans l'opposition entre holisme islamique et individualisme démocratique<sup>40</sup>. D'aucuns considèrent qu'il y a « two assumptions : first, that the past is ever-present and is much more determining than present-day conditions ; and second, that the character of Muslim societies has been determined by a specific and remote period in their past during which the social and political order that continues to guide them was established [...]. The ultimate conclusion [...] is that [...] the societies in question are incapable of democratization. In other societies history may take the form of continual change, but in Muslim ones history is bound to repeat itself<sup>41</sup>. » L'Islam serait un système<sup>42</sup> clos, fermé, archaïque, sans lien avec la modernité : il est impensable, alors, que le monde arabo-musulman connaisse un jour la démocratie.

« Mais ce dogme ne serait-il pas le fruit d'une habitude de pensée ? À regarder de plus près l'histoire, on garde la nette impression qu'il ne s'agit que d'une *lecture dominante*, non pas d'une nature des choses<sup>43</sup>. » Cette lecture dominante peut être résumée par la phrase de Ibn Taymiyyah : « Il vaut mieux soixante ans sous un imam injuste qu'une seule nuit sans gouvernement. » Il ne faut en aucun cas remettre en cause l'ordre établi, car c'est un ordre divin. De plus, étant donné que les lois en démocratie ne sont pas révélées mais votées, discutées et admises par les représentants du peuple, la communauté des croyants ne saurait se contenter de la démocratie, forcément imparfaite...

Déjà, poser le débat « Islam et démocratie », c'est partir d'un tissu conceptuel ancien, prédéterminé, d'une polarisation historiquement marquée et scientifiquement validée<sup>44</sup>. Il est faux de considérer de *prime abord* qu'« en Islam, la démocratie n'est pas possible, la laïcité inconcevable<sup>45</sup>. » *L'Islam n'est, fondamentalement, pas incompatible avec la démocratie*, ce qui est totalement différent de dire qu'il est *fondamentalement compatible* avec elle. En effet, même si certains versets ne laissent place à aucune hésitation sur le caractère démocratique et moderne de l'Islam, il ne faut pas en conclure que l'Islam *est* démocratique. Il n'est, tout au moins, pas plus incompatible qu'une autre religion du Livre, et n'est pas non plus essentiellement démocratique<sup>46</sup>. Religion et politique se sont toujours réciproquement instrumentalisés dans l'Histoire et l'alliance entre politique et religieux n'est pas propre à l'Islam<sup>47</sup>. De plus, considérer le monde arabo-musulman dans son ensemble ne permet pas de rendre compte de l'évolution interne de chaque société musulmane.

Ce culturalisme est une *vision anhistorique* qui « révèle une attitude paresseuse<sup>48</sup> » en faisant remonter au despotisme oriental. Il confond « *l'Islam-livre*, religion se cristallisant autour de l'idée morale rappelant à l'homme sa destinée et ses devoirs, et les *pays musulmans*, cadres géographiques de systèmes sociaux marqués par des contradictions et ses luttes renvoyant à la construction de l'État et à la formation de la nation » ; « *toute religion est* par conséquent *opposée à la démocratie*, pour la simple raison que toutes reposent

sur le principe d'autorité sacrée au-dessus des hommes, et posant comme principe absolu qu'en dehors de l'éthique religieuse, il n'y a pas de morale<sup>49</sup>. » Ainsi, « in the light of modern liberal democratic thought, Islam is no more, nor any less democratic than Christianity or Judaism. All three monotheistic religions, if proposed as constitutional foundations of the state, and if understood as providing an ineluctable authority for the guidance of all significant human choice, are undemocratic or non-democratic<sup>50</sup>. » À cet égard, « il existe autant d'islams que de laïcités<sup>51</sup> », laïcité qui, non seulement n'est pas incompatible<sup>52</sup>, mais « se trouve au cœur de l'histoire politique et culturelle de l'Islam. Ce serait pour la contrer que les théologiens ont élaboré le “système de la normativité islamique” qui englobe la croyance, l'éthique, les mœurs, le droit, l'art<sup>53</sup>. » À ce titre, l'Islam n'instaure pas *nécessairement* de confusion entre politique et religieux<sup>54</sup>.

Les liens entre Islam et Démocratie sont plus évidents que ce que l'on veut bien nous faire croire et il serait malsain d'adopter un *a priori négatif* sur la capacité théorique des peuples arabo-musulmans à se gouverner démocratiquement. À la critique, attendue, selon laquelle nous adopterions, au contraire, un *a priori positif*, nous répondons que nous ne prétendons certes pas à une objectivité parfaite, mais que nous postulons adopter une neutralité axiologique<sup>55</sup> dès le départ de nos interrogations, et non pas une fois que l'on a admis que l'Islam est une religion incompatible avec la Démocratie. L'Islam fait peur, et cela se ressent jusque dans des écrits scientifiques, qui sont censés être objectifs. Tous aux abris ! Après le « péril rouge » et le « péril jaune », voici le « péril vert »... Les chercheurs ont abandonné Weber, sous la pression d'oulémas surmédiatisés, et non représentatifs des peuples arabo-musulmans<sup>56</sup>.

Mais « si les pays du monde arabo-islamique sont gouvernés par des dictatures, devrait-on en conclure que c'est à cause de la religion musulmane<sup>57</sup> ? » À l'instar de toute religion, la récupération est possible, chacun peut y lire un certain message et son contraire : « les acteurs utilisent l'Islam pour y choisir ce qui les intéresse, et cela, à tout instant et en fonction d'enjeux dont l'importance diffère d'un acteur à l'autre. » À titre de comparaison, il suffit d'analy-

ser le discours politique de la religion catholique jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et de le comparer au discours actuel du pape en faveur de la démocratie et des droits de l'homme : la religion n'est pas statique et elle peut servir d'alibi à tout. Comme le christianisme, l'Islam a justifié paix et guerre, autoritarisme et libéralisation, socialisme et capitalisme... On nous objectera que les textes sont monolithiques, et que tout musulman se doit de répéter, strictement, tout acte qu'a fait son prophète. C'est une vision peut-être dominante, mais pas unique : sans rentrer dans les détails, il existe dans l'Islam différentes écoles, et notamment des écoles qui valorisent l'interprétation des textes. L'*Ijtihâd*, individuelle et rationnelle, est l'une des quatre sources de la Loi énoncée par l'imâm al-Shârifi<sup>58</sup> ; elle permet de contextualiser, de moderniser les principes ressortant des textes. Ces derniers se sont ainsi toujours adaptés à la volonté politique du moment, car « l'Islam est d'abord ce qu'en font les musulmans<sup>59</sup>. » Ce qui signifie que la part d'action humaine est importante, que les acteurs ont une marge de manœuvre.

Il est vrai que l'Islam pose, actuellement, un certain nombre de problèmes à la démocratie, mais ils ne sont pas insolubles et définitivement tranchés ; tout comme la démocratie, qui est elle-même « an essentially contested concept<sup>60</sup>. » Il n'y a rien de fondamentalement infaisable, rien d'incompatible : ce débat entre Islam et Démocratie nous apparaît comme inutile, et dépassable. Même si elle est actuellement accaparée par des acteurs faisant référence, par stratégie personnelle davantage que par idéologie, à un Islam des origines, il y a bien une sphère politique autonome. Il y a bien du politique dans les pays arabo-musulmans : le tout est de savoir le déceler.

### *Rupture de la chaîne de causalité par inversion*

Nous réfutons ainsi l'idée que les pays arabo-musulmans ne sont compréhensibles que par les spécialistes de l'exégèse coranique, ou de l'histoire arabo-musulmane : les textes transmis par Dieu à son prophète Mohammed seraient la source *unique* de *tout* comportement dans les pays arabo-musulmans, tant politiques, économiques, sociaux et familiaux, puisque l'Islam est *din wa dawla*...

Aucune sphère n'y échappe, tout est confondu. Si peu de penseurs osent remettre en cause ce paradigme, embourbés qu'ils sont dans leurs certitudes acquises au fil des ans, le constat est encore pire dans les milieux étudiants, qui, par peur de rater leurs examens ou par incapacité à remettre en cause leurs professeurs, vont accepter, voire même reproduire leur démarche, qui n'est que pure paresse intellectuelle, et ne supporte pas la question simple : pour comprendre le système politique allemand de la République de Berlin, faut-il être un spécialiste de l'exégèse biblique protestante, et faut-il bâtir tout son raisonnement sur Martin Luther, pour pouvoir être cru par la communauté scientifique<sup>61</sup> ?

Il est clair que cela est culturellement intéressant de connaître l'histoire du protestantisme allemand, mais à remonter trop loin, on change de discipline, et de but. La vision culturaliste bute ainsi sur la notion de chaînes de causalité. Certes, on peut arriver à comprendre avec la sociologie historique<sup>62</sup> d'où sont issues les *institutions*, et comment l'État occidental trouve ses origines dans la religion catholique, et le capitalisme dans le protestantisme<sup>63</sup>. Mais ce long processus historique de sécularisation, ou d'autonomisation de sphères, ne nous explique pas pour autant comment *fonctionnent actuellement* les régimes politiques arabes. En effet, il n'est pas certain que la lecture du Coran nous apprenne grand-chose sur le mode de passation du pouvoir en Syrie après la mort de Hafez al-Assad<sup>64</sup>, ni sur la stratégie de Ben Ali pour se faire coopter pour un quatrième mandat en Tunisie, ou la présence d'un ancien opposant et exilé socialiste au poste de Premier ministre au Maroc. La théorie des jeux, elle, peut nous permettre de voir les stratégies de ces différents acteurs, qui font des choix entre plusieurs alternatives. On peut aussi analyser les jeux d'Assemblée, et déterminer pourquoi telle alternative a été préférée par tel dirigeant<sup>65</sup>. À partir du moment où l'on accepte ces stratégies, ces jeux, on admet une autonomisation du champ politique, donc l'absence de fusion entre le politique et le religieux. La *référence* à la religion ne contredit pas cette approche. Si les acteurs se réclament, il est vrai, de la religion musulmane pour justifier leurs actes, il serait faux de penser que le Coran *explique* tout acte : le sociologue du politique peut comprendre la capacité

heuristique et mobilisatrice d'un tel livre, sans expliquer pour autant ce qu'a fait, ou ce que va faire tel dirigeant...

La référence religieuse ne doit pas être considérée comme une chaîne ininterrompue entre les « premiers temps » et la situation actuelle, mais plutôt comme une reconstruction, une réinvention de la tradition qui passe, même dans les pays autoritaires, par le filtre des *institutions*<sup>66</sup> politiques, judiciaires, économiques. La chaîne de causalité est en réalité rompue, car elle est inversée : on ne part plus du passé pour déterminer le présent, mais on part du présent, et on le *légitime par un passé, sélectionné* suivant la cause à défendre. Si le gouvernement égyptien se réclame actuellement de l'application du Coran dans la poursuite des homosexuels, par exemple, il n'en reste pas moins que l'Égypte est loin d'être un État islamique, et que la charia qui est adoptée est une version qui a été validée par les institutions, par des hommes, qui ont à un moment donné *décidé* quelle version choisir. La Constitution égyptienne fait référence à une certaine vision de la religion, car elle a été écrite par des juristes, et non pas par des oulémas. La crise économique aidant, la chasse aux homosexuels est une fabuleuse ressource contextuelle pour faire oublier au peuple sa triste condition. Le plus grave est que les commentateurs considèrent ce fait comme l'application pure et simple de la charia, alors que dans d'autres lieux<sup>67</sup>, une même situation n'aurait jamais donné la même réponse... Valérie Bunce montre d'ailleurs bien les *différences de contextes*, qui ne peuvent pas être prises pour des *différences culturelles*. L'autoritarisme arabo-musulman n'est donc pas « *substantiel* mais *circonstanciel*<sup>68</sup> », ainsi tous les scénarios sont-ils possibles pour l'avenir.

Pour l'avenir, justement, rien n'est imposé, rien n'est figé, car ce sont avant tout des hommes qui font les institutions et les politiques. « Les régimes autoritaires arabes ne le sont donc pas, par essence : établis en fonction des circonstances, ils sont donc révisables en fonction des circonstances<sup>69</sup>. » En effet, leur architecture constitutionnelle les contraint tout de même à respecter des textes et des procédures : Ben Ali ne passe-t-il pas par une modification *constitutionnelle* pour faire perdurer son pouvoir autoritaire ? Hassan II n'est-il pas passé par des révisions *constitutionnelles* suc-

cessives, puis des *élections* pour changer de Premier ministre ? N'a-t-il pas fallu une révision *constitutionnelle* pour que Bachar al-Assad puisse accéder, avant l'âge requis, au poste de Président, après une *élection*, certes truquée, mais une élection quand même... Qu'est-ce qui oblige ces autocrates à se préoccuper de droit constitutionnel, sinon leur architecture constitutionnelle contraignante ? L'enjeu des prochaines années est de savoir comment cette architecture va évoluer, et sous quelle pression. Étant donné que « the next 10 or 20 years will be a period of dramatic change throughout the Arab World<sup>70</sup> », les perspectives d'étude purement politiques, détachées du religieux comme déterminant essentiel, ne sont pas près de se tarir. Sport de combat<sup>71</sup>, la sociologie politique est un métier d'avenir dans les pays arabo-musulmans...

---

1. Cet article doit beaucoup à Jean-Noël Ferrié, chercheur au CEDEJ, Le Caire. Qu'il soit chaleureusement remercié pour l'origine de ces interrogations. Un énorme merci à J. C. Nammour pour la correction du tapuscrit.

2. Voir Jean Leca, dans Ghassan Salame, *Démocraties sans démocrates*, éd. L'Harmattan, 1994.

3. Voir Samuel Paul Huntington, *Troisième vague. Les démocratisations de la fin du XX<sup>e</sup> siècle*, trad. F. Burgess, éd. Nouveaux Horizons, Manille, 1991.

4. Saad Eddin Ibrahim, « Civil Society and Prospects of Democratization in the Arab World », dans Augustus Richard Norton, *Civil society in the Middle East*, éd. Brill, 1995.

5. Par exemple : Juan J. Linz et Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation : Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Londres, The John Hopkins University Press, 1996.

6. Voir Christophe Jaffrelot (dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Khartala, 2000, par ailleurs excellent ouvrage, ne traite absolument pas de la question de la démocratisation dans les pays arabo-musulmans.

7. Michael Patrick Tkacik, « Democratization and Islam : Toward the Creation of a User-Friendly Environment », dans *Mediterranean Quarterly*, vol. 10, Printemps 1999.

8. Mohamed Talbi, « A Record of Failure », dans *Journal of Democracy, Arabs and Democracy*, 11, no 3, Juillet 2000.

9. Ghassan Salame, « Sur la causalité d'un manque : pourquoi le monde arabe n'est-il pas démocratique ? », dans *RFSP*, vol. 41, no 3, juin 1991.
10. Elie Kedourie, *Democracy and arab political culture*, Frank Cass, 1994.
11. *Ce Qu'il Fallait Démontrer*, expression usitée en mathématiques pour clore un exercice.
12. *Le Monde*, 1<sup>er</sup> mars 1990.
13. Voir Bertrand Badie, *L'État importé, essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, éd. Fayard, 1992 ; et Yves Meny, *Les politiques du mimétisme institutionnel*, éd. L'Harmattan, 1993.
14. Voir H. Starr, « Democratic dominoes. Diffusion approaches to the spread of democracy in the international system », dans *Journal of conflict Resolution*, no 35, juin 1991.
15. Voir Karl Schmitt et l'ennemi national.
16. Expression attribuée à François Mitterrand.
17. Voir Seymour Martin Lipset, « Some Social Requisites of Democracy », dans *A P S Review*, 53, 1954.
18. M. P. Tkacik, *op. cit.*
19. « Les différences majeures dans le développement politique et économique d'une civilisation à l'autre s'enracinent à l'évidence dans leurs différences culturelles [...]. La culture musulmane explique pour une large part l'échec de la démocratie dans la majeure partie du monde musulman. » Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, éd. Odile Jacob, 1997.
20. Voir Schmitter, « Transition en Amérique Latine, en Europe du Sud et de l'Est », dans *RISS*, mai 1991.
21. Voir Geertz : « Système de significations communément partagé par les membres d'une collectivité sociale qui en font usage dans leurs interactions. »
22. *Area studies*, qui sont actuellement l'objet d'un profond débat sur leur pertinence : doit-on parler d'un spécialiste de politique comparée, ou d'un spécialiste d'une aire culturelle ? Mais fondamentalement, même ce débat ne remet pas en question l'existence de différences culturelles.
23. *Op. cit.*
24. Voir Yves Schemel, dans Grawitz Leca, *Traité de Science Politique*, P.U.F., 1985.
25. Diamond, *Political Culture and Democratization in Developing Countries*, cité par C. Thiriot et R. Buijtenhuijs, dans *Démocratisation en Afrique au Sud du Sahara (1992-1995)*, CEAN Bordeaux, 1995.

26. Guy Hermet, « Un concept et son opérationnalisation : la transition démocratique en Amérique Latine et dans les anciens pays communistes », dans *Revue Internationale de Politique Comparée*, 1 (2), 1994.
27. Voir Javier Santiso, « La démocratie incertaine. La théorie des choix rationnels et la démocratisation en Amérique Latine », dans *RFSP*, vol. 43, no 6, décembre 1993.
28. Abdelfattah Amor, « L'émergence de la démocratie dans les pays du Tiers Monde ? Le cas des Etats africains », dans H. Rouissillon, *Les nouvelles constitutions africaines*, Presses de l'IEP de Toulouse, 1993.
29. « The man in a Baghdad café », *The Economist*, 9 novembre 1996.
30. Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
31. Roger Pascal, « Non ! L'Islam n'est pas une religion comme les autres », dans *RJPIC*, mai 1997.
32. Jean-François Bayart, *op. cit.*
33. René Otayek, « Démocratie, culture politique, sociétés plures : une approche comparative à partir des sociétés africaines », dans *Revue Française de Science Politique*, 47 (6), décembre 1997.
34. À supposer qu'il y en ait une...
35. Wilferd Madelung, *The succession to Muhammad : A Study of the Early Caliphate*, Cambridge UP, 1997.
36. Régis Blachere, *Le Coran*, P.U.F., coll. Que sais-je ?, 1999.
37. Abdou Filali-Ansary, « Muslims and Democracy », dans *Journal of Democracy*, J. Hopkins UP, juillet 1999.
38. Yahd Ben Achour, « Islam et laïcité. Propos sur la recomposition d'un système de normativité », dans *Pouvoirs, L'Islam dans la Cité*, Paris, P.U.F., septembre 1992.
39. Même Guy Hermet se pose la question de l'exceptionnalité culturelle arabo-musulmane en énonçant « le monisme de l'Islam où la politique doit se confondre dans l'absolu avec le dessein de Dieu ». *Op. cit.*
40. Voir Aziz Enhaili et Bassam Adam, « Islam et démocratie dans le monde arabo-islamique », dans *Confluences Méditerranée*, no 29, printemps 1999.
41. Abdou Filali-Ansary, *op. cit.*
42. Le mot a toute son importance.
43. Yahd Ben Achour, *op. cit.* Nous soulignons.
44. Voir Abdou Filali-Ansary, *op. cit.*
45. Roger Pascal, *op. cit.*
46. Voir les travaux d'Esposito qui recherche l'essence démocratique de l'Islam dans les traditions.

47. Voir Burhan Ghalioun, *Islam et Politique : la modernité trahie*, La Découverte, 1997.
48. Bichara Khader, « État, société civile et démocratie dans le monde arabo-musulman », dans *Les Cahiers du Monde Arabe*, no 134, CERMAC, Université Catholique de Louvain, 1997.
49. Laouri Addi, « L'Islam est-il soluble dans la démocratie ? », dans *Pouvoirs*, septembre 1998.
50. Leonard Binder, « Exceptionalism and Authenticity : the question of Islam and Democracy », dans *Arab studies Journal*, 6, Printemps 1998.
51. Yahd Ben Achour, *op. cit.*
52. Voir Soheib Bencheikh, « Le voile de la musulmane, en France, c'est l'école laïque, gratuite et obligatoire », dans *Marianne et le Prophète*, éd. Grasset, 1997.
53. Yahd Ben Achour, *op. cit.*
54. Voir Jocelyne Dakhli, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam*, Paris, éd. Aubier, 1998.
55. Voir Max Weber, *Économie et Société*.
56. Osons le parallèle avec les pacifiques Basques qui se battent chaque jour pour être médiatisés autant que les terroristes de l'ETA, et pour parvenir à donner une autre image de leur région. Tout est une question de médiatisation.
57. Aziz Enhaili et Bassam Adam, *op. cit.*
58. Voir Ali Merad, *La tradition musulmane*, P.U.F., coll. Que sais-je ?, 2001.
59. Pierre-Jean Luizard, « Pouvoir religieux et pouvoir politique au Moyen-Orient. De la tradition ottomane à la modernité réformatrice », dans *Confluences Méditerranée, Politique et religion en pays d'Islam*, no 33, printemps 2000.
60. Esposito, *op. cit.*, 1996.
61. Nous adaptions ici un argument de Jean-Noël Ferrie, qui se demande, lui, s'il faut connaître les Mérovingiens pour étudier la V<sup>e</sup> République française : nous échappons ainsi à la critique franco-centrée d'une République laïque incomparable avec un État dont la Constitution fait référence à une religion ou à Dieu.
62. Voir Bertrand Badie, *Culture et Politique*, Paris, Economica, 3<sup>e</sup> édition, 1993.
63. Voir Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.
64. Voir Paul Bonte, Edouard Conte et Paul Dresch, « Emirs et présidents, Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe », dans *CNRS*

*Editions*, 2001 ; ils se sont, maladroitement, essayés à des analyses anthropologiques des successions syrienne, marocaine et jordanienne ; leurs explications surdéterminent le poids du passé, et s'embourbent dans des considérations mandarinesques ahurissantes...

65. Voir les élections de fin 1997 au Maroc, qui n'ont absolument pas abouti à la victoire claire et nette du parti de Abderrahmane Youssouffi : son arrivée au pouvoir fut le fruit de longues tractations (quatre mois) avec le roi.

66. Voir la structurante notion développée par Leonardo Morlino : « Architectures constitutionnelles et politiques démocratiques en Europe de l'Est », dans *RFSP*, vol. 50, no 4-5, août-octobre 2000, pp. 679-711

67. Valérie Bunce, « Quand le lieu compte. Spécificités des passés autoritaires et réformes économiques dans les transitions à la démocratie », dans *ibid.*, pp. 633-656.

68. Jean-Noël Ferrie, CEDEJ-CNRS, Le Caire.

69. *Ibid.*

70. Michael Collins Dunn, « The Coming Era of Leadership Change in the Arab World », dans *Middle East Policy*, vol. 5, no 4, janvier 1998.

71. Voir l'expression de Pierre Bourdieu : « la sociologie est un sport de combat. »