

## Démocraties sans démocrates ? Connaître le monde musulman : le parcours et les obstacles

Monsieur Jean-Claude Vatin

---

### Citer ce document / Cite this document :

Vatin Jean-Claude. Démocraties sans démocrates ? Connaître le monde musulman : le parcours et les obstacles. In: Revue française de science politique, 46<sup>e</sup> année, n°2, 1996. pp. 344-361;

[http://www.persee.fr/doc/rfsp\\_0035-2950\\_1996\\_num\\_46\\_2\\_395056](http://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1996_num_46_2_395056)

---

Document généré le 31/05/2016

## LECTURES CRITIQUES

---

### *Démocraties sans démocrates?\** *Connaître le monde musulman :* *le parcours et les obstacles*

Peut-on parler de démocratie lorsqu'il est question de codes culturels, d'institutions politiques, de pratiques sociales propres au monde arabe et musulman? Telle semble être la question que pose l'ouvrage dirigé par Ghassan Salamé, co-rédigé avec onze de ses collègues: Aziz Al-Azmeh et Abdelbaki Hermassi, Jean-François Bayart, Philippe Fargues, Jean Leca et Olivier Roy, Gudrun Krämer et Volker Perthes, Giacomo Luciani, Roger Owen et John Waterbury, tous politistes, même si un démographe et un économiste pourraient revendiquer un classement à part et qu'un islamologue et un historien auraient quelque droit aussi à échapper à pareille assimilation.

Vaste question, s'il en est, à laquelle il est mille et une façons de répondre, selon les idéologies, les croyances intimes, les formations académiques, les critères et paramètres utilisés, selon que l'on est de ce côté-ci ou de l'autre de la Méditerranée, aussi. Et les douze auteurs, avant même de rédiger la première ligne de leur chapitre, ont dû penser à quatre types de sujétions et d'obstacles placés à la traverse de leur objet: les *canons* propres à un modèle démocratique? les *handicaps* «héréditaires» attribués aux sociétés musulmanes, les *limites* tenant aux analystes eux-mêmes et à leurs sources, les *disparités* et la complexité du milieu. Et c'est cela qu'il faut rappeler, si l'on veut saisir les vraies qualités de l'ouvrage.

\* \*

*L'axe paradigmatique*, entendu ici comme direction imposée par une orthodoxie, et non au sens que les linguistes lui donnent, a pour origine une culture politique monopoliste.

Au beau nom de démocratie, les uns mettent en avant des théories, doctrines et principes, des idées ou ce que Georges Burdeau nommait un ensemble de valeurs, une «exigence morale», liés à la quête d'un «ordre politico-social meilleur» ou ce que Blandine Kriegel appelle un «idéal politique»<sup>1</sup>. D'autres insistent sur les sources intellectuelles, les constructions historiques et les types d'organisation correspondants, sur les fondements juridiques, les ensembles instrumentaux destinés à protéger les personnes, à renforcer le triomphe de l'élection, à assurer l'égalité et la justice, à gérer l'ensemble social. D'autres encore, plus concrets ou réalistes, s'attachent aux conditions politiques matérielles, scrutent les textes fondateurs, observent les fonctions de l'État, les mécanismes et organes de gouvernement, les attributions des mandataires, soumettent à la critique les techniques du système représentatif, les modes d'exercice de la souveraineté, de la séparation et de l'équilibre de pouvoirs préalablement circonscrits, de la préservation de la diversité, donc du pluralisme... Les premiers se réfèrent aux libertés primordiales, les seconds aux droits et institutions, les troisièmes aux interactions entre individus et groupes.

Soit qu'ils parlent d'idéal ou d'espérance, de préceptes sociaux ou de morale collective, soit qu'ils considèrent des structures ou des gouvernements en action, les

\* Ghassan Salamé, *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994, 452 p. Bibliogr. Index.

1. B. Kriegel, *Propos sur la démocratie. Essais sur un idéal politique. Les chemins de l'État-3*, Paris, Descartes, 1994.

observateurs sont l'objet de subtiles tentations. Avant tout, de conférer un statut privilégié à quelques concepts nommés souveraineté, liberté, égalité, représentation (donc suffrage) et représentativité (donc légitimité), contrat social, état de droit, constitution, parmi d'autres. Ensuite, de constituer des archétypes, et modèles, les uns empruntés à une littérature, ô combien riche depuis Locke, Montesquieu et Rousseau, jusqu'à Kelsen, Friedrich et Lipset, les autres puisés dans des expériences historiques propres à une aire déterminée, celle des États-nations d'Occident; et il suffit de consulter les ouvrages récents et moins récents destinés aux étudiants, de Georges Burdeau, Gordon Smith, Jean-Louis Quermonne ou Yves Mény et d'observer la liste des 21 « régimes démocratiques » étudiés par Arend Lijphart<sup>1</sup> — où ne figure aucun pays de l'aire arabo-musulmane, hors la Turquie — pour savoir de quoi il retourne.

L'appareil référentiel s'est construit à partir d'une source quasi unique, celle des cités grecques et d'Athènes en tout premier, puis d'expériences spécifiques à la péninsule italienne (la Rome antique, les républiques<sup>2</sup>, Florence et Venise surtout), enfin d'une « famille » de nations « vieilles », anglo-saxonnes (Grande-Bretagne, États-Unis), française, hollandaise, ou plus récentes, allemande, italienne, principalement, c'est-à-dire de communautés politiques ayant mis en œuvre, de façon tantôt systématique et progressive, tantôt aléatoire ou empirique, des procédures et mécanismes correspondant à un stock de valeurs, de formes électives proches sinon communes, depuis les deux derniers siècles environ.

L'implosion d'un contre-modèle possible, entraînant la disparition des « démocraties marxistes » (ou « populaires » ou « socialistes »), et l'extension des recettes commerciales libérales au marché mondial n'ont fait que renforcer le prestige de la matrice euro-américaine, fille des Lumières et porteuse à son tour des libéralismes modernes, le conservateur comme le social; au point de la faire apparaître comme ce « bien commun de l'humanité » dont parle Ghassan Salamé dans la préface de *Démocraties sans démocrates* (p. 8). Et l'arrivée sur le marché des valeurs morales et du pluralisme politique d'un concurrent oriental ne pouvait être que mal perçue.

Pareille survalorisation de cas ou exemples appartenant à deux aires culturelles seulement, accompagnée de tentatives pour en tirer des types idéaux et d'en imposer les préceptes à toutes les sociétés de la planète, ne vont pas sans provoquer agacements et critiques. On est en droit de penser que les « leçons » tirées d'un ensemble d'expériences données ne sauraient servir ensuite à en remontrer aux autres et, plus simplement, que l'universalisation d'une certaine culture politique ne va pas de soi. Rien ne dit, par exemple, que la manière dont les régimes occidentaux ont résolu les fameuses quadratures du cercle politique consistant à ménager nature et raison, liberté et égalité, ordre collectif et autonomie de l'homme (Spinoza), ou espèce morale et espèce naturelle (Kant), utopie et nécessité, droits et obligations, unité et différence, privé et public, formel et substantiel (Bobbio)..., que cette manière n'a pas dépendu de circonstances et synchronies bien particulières, qui ne sauraient se reproduire de façon similaire ailleurs, à d'autres époques. Rien ne permet de croire, non plus, que la diversité des cultures (mythes, traditions, lois) permette l'élaboration d'un modèle bâti à partir de l'une (voire de quelques-unes) d'entre elles et applicable ensuite à toutes. Pourquoi, dès lors, ne pas accepter l'existence de démocraties concurrentes, de projets démocratiques différenciés ?

Toute propension à fournir une définition totalitaire, à imposer une synonymie entre politique et démocratie, (ou une superposition obligée entre espace politique et espace démocratique), à faire accepter au nom de la science un concept unifié, à n'envisager qu'une mystique unilatéralement définie, conduit à des exclusives, à limiter la société d'hommes libres dotés de raison à quelques fractions du globe dûment recensées, à l'image des *Contemporary democracies...* de Bingham Powell Jr.<sup>3</sup>. Ce qui revient à :

1. A. Lijphart, *Democracies. Patterns of majoritarian and consensus government in twenty-one countries*, New Haven, Yale University Press, 1984.

2. Daniel Waley, *The Italian City Republics*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969.

3. G.B. Powell, *Contemporary democracies. Participation, stability and violence*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

— établir des *bases normatives* à vocation universelle, touchant les théories de la justice, les conditions de la citoyenneté et du civisme, l'authenticité de la représentation, la gestion des affaires publiques, entre autres ;

— dresser une échelle des valeurs, forger un jeu de *paramètres* et de *paradigmes* (renvoyons au *Paradigme de la démocratie*, entreprise de réappréciation critique de la pensée démocratique contemporaine, dirigée par Jacques Bidet<sup>1</sup>) d'une essence particulière ;

— *confronter*, plutôt que comparer, les unes et les autres aux théories et pratiques, régimes, institutions et élections, principes, droits et règles d'un autre univers politique, le monde arabe et musulman dans le cas qui nous occupe. On devine la suite, autrement dit les effets...

Ce à quoi nous aboutissons, de la façon la plus naturelle et la mieux justifiée du monde, c'est, sous le couvert de l'approche comparative, relevant elle-même d'une démarche pédagogique aussi noble que productive, à un système de notation à base de chiffres ou de signes arithmétiques portés en regard de chaque catégorie ou variable ; le barème est établi en fonction de la sacralisation du droit, des « lois » et « vertus » (au sens de Montesquieu) du système républicain et, de façon plus large, des fondements moraux établis depuis Platon par les grands philosophes d'Occident, de la mythification d'institutions et de fonctions répertoriées. À la clé : des certificats de bonne conduite, des obligations de mise en conformité avec propédeutiques d'accompagnement, des blâmes et exclusions éventuels.

Il est clair que si l'on décrète, d'emblée, que l'État moderne est né en Europe et plus précisément à l'époque médiévale comme le suggère Joseph Strayer, que la politique contemporaine nous vient à la fois de Machiavel et Hobbes (auxquels il faut aussitôt ajouter Bacon, Spinoza, Descartes, Locke et quelques autres), et de Rousseau (plus Kant et Hegel), pour reprendre Pierre Manent, lui-même empruntant les voies ouvertes par Léo Strauss (ce qui permet d'inclure Nietzsche et Heidegger), que les principes du gouvernement représentatif (dont Bernard Manin a révélé toutes les ambiguïtés<sup>2</sup>) viennent d'un moule unique, pareilles prémisses nous conduisent tout droit à des taxonomies sans nuances, sitôt que l'on sort d'Europe ou d'Amérique du Nord.

Ghassan Salamé — qui a prévu qu'à la seule évocation de la démocratie, les bons esprits sortiraient leur lunette d'approche théorique et leur manuel du savoir vivre politique, invoqueraient les œuvres des bons auteurs et l'esprit de la Grande Tradition — a pris quelques précautions qui ne sont pas qu'oratoires, en proposant une définition « ouverte » du concept. Pour lui, la démocratie peut être d'abord conçue comme « un *arrangement institutionnel* qui permet de garantir la participation des citoyens au choix de leurs dirigeants par la voie électorale, ou qui modère le pouvoir par des actes de troc et de marchandage entre forces rivales, elles-mêmes peu démocratiques ». Semblable formule minimaliste, dont on a souligné à dessein le premier terme, constitue déjà une rupture avec la doxa à laquelle nous sommes habitués, plus encore avec les canons des constitutionnalistes ou avec les normes tombées sans appel des chaires de philosophie morale et de théorie politique. Elle permet de s'aligner sur les propositions de Giovanni Sartori incitant à revenir sur nos conceptions de la démocratie<sup>3</sup> et d'assouplir les conditions d'entrée dans le club démocratique mais elle ne résout pas d'autres présuppositions, celles notamment qui ont trait aux handicaps réputés naturels, des sociétés musulmanes.

Le *patrimoine génétique* de la sphère arabo-musulmane serait grevé de tares dominantes en dehors des évidences habituellement mises en avant, parcours histori-

1. J. Bidet (dir.), *Le paradigme de la démocratie*, Paris, PUF, 1994 (coll. « Actuel Marx confrontation »).

2. B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 (coll. « Liberté de l'esprit »).

3. G. Sartori, *The theory of democracy revisited*, Chatham, N.J., Chatham House, 1987.

ques et cultures. Première invalidité congénitale (ou vice rédhibitoire) citée comme handicap majeur : *la religion*. L'islam, plus qu'aucune autre confession, en tout cas que les autres monothéismes, d'une part détournerait les croyants des problèmes de l'heure, des objectifs d'intervention de la réalité et, d'autre part, ne permettrait pas de différencier les deux sphères, du politique et du religieux, interdisant donc l'autonomisation du premier, la constitution d'un domaine public externe à la croyance, donc commun à tous les citoyens, alors que c'est la condition *sine qua non* de l'expression démocratique, la seule voie pour que règne l'ordre social et que s'exercent les libertés. Le second argument s'appuie sur la symbiose *din-dawla*. Récurrente dans le discours musulman traditionnel, relayée et amplifiée par les islamistes d'aujourd'hui, elle a même reçu la caution de l'islamologie occidentale. Si bien qu'oser désormais s'attaquer au tabou, c'est risquer de perdre toute légitimité pour qui parle d'islam, surtout s'il n'est pas musulman. Et alors même que plusieurs États peuvent être considérés comme plus laïcs que religieux, à l'image de l'Algérie et de la Tunisie, de l'Égypte, de l'Irak et de la Syrie (et du Liban ex-multiconfessionnel), voire du Pakistan, sans parler de la Turquie, donc qu'une partie du monde musulman ne se réclame pas de la loi religieuse seule.

Oublie-t-on, par ailleurs, que l'Occident est loin d'avoir vécu sous le signe du partage imposé entre mystique et organisation, entre lien social et transcendant religieux ? Lui-même a conçu, à un certain stade de son développement, qu'un libéralisme politique pouvait fort bien s'inscrire au creux d'une religion. De son côté, la pensée politique de la Réforme ne peut se concevoir sans les mouvements « fondamentalistes », de retour au christianisme originel, aux Écritures, à la « vraie » religion, donc sans l'anticléricalisme des Réformateurs, ni sans le mélange intime des devoirs civils et des devoirs religieux de l'époque.

Estimer que la culture d'entreprise musulmane est exclusive, partisane, partant concurrente de la culture d'entreprise sociétale, juger que le croyant aliène obligatoirement le citoyen — puisque lui imposant un code fondé sur une idéologie et non sur un contrat et lui interdisant par là-même d'exercer son libre arbitre — conduit à de joyeux aveuglements. A ne pas s'apercevoir, par exemple, que les discours de ressourcement actuels et d'imposition de la seule *shari'a* — dont les expressions, de Kaboul à Rabat, en Indonésie ou en Malaisie, méritent de ne pas être réduites à un seul type — abritent des projets quasi antinomiques. Ceux-ci prônent la reconstitution pure et dure de la société mohammédienne des origines, l'État de Médine (6<sup>e</sup> siècle) puis le gouvernement des Empires, et ce « à l'identique », et se posent en guides ou intercesseurs monopolistes pour y parvenir. Ceux-là sont porteurs d'une utopie tout autre : s'inspirer du message du Prophète pour que la cité réelle soit le plus conforme possible à la cité idéale, eu égard aux configurations en place, à l'évolution du monde, aux besoins des hommes. En toute logique, les premiers usent de l'idéologie religieuse pour conquérir le pouvoir et commander à la société sans partage, alors que les seconds recherchent l'influence et veulent faire accepter une vision, une morale. Les uns recherchent dans le *Coran* et la *Sunna* un dogme et des justifications, les autres se réfèrent à des maximes et commentaires pour renouveler non seulement l'interprétation mais purifier les conduites. Il se trouve que le schisme victorieux politiquement en Iran en 1979 — et qui aura démontré par là que l'islam pouvait être révolutionnaire — se range plutôt dans la première catégorie et le sunnisme, de toute façon plus consensuel, dans la seconde, mais la séparation, pourtant classique, entre traditions et schismes, entre écoles, ne se justifie plus guère, à partir du moment où le vocabulaire religieux alimente depuis bientôt vingt ans, dans la majeure partie du monde arabo-musulman, le langage de la contestation politique. Et, faut-il ajouter, que la rhétorique réitérative des mouvements islamistes qui proclament haut et fort que la purification des systèmes sociaux et des régimes politiques se fera par la seule application rigoureuse de la loi musulmane — convainc l'Occident, qui ne demande que cela, du caractère irréformable du dogme mohammédien, donc de la permanence des oppositions entre Est et Ouest, en dépit des efforts des uns et des autres pour démontrer qu'il n'en est rien<sup>1</sup>.

1. Cf. Fred Halliday, *Islam and the myth of confrontation. Religion and politics in the Middle East*, Londres, Tauris, 1996.

Second handicap, lié encore à certaine lecture de la mystique musulmane et aux canons propres à la tradition : le trop fameux *despotisme oriental*. Inutile de s'appuyer sur Aristote, ni sur les vieilles classifications des gouvernements de l'Asie, ni de remonter au 18<sup>e</sup> siècle, aux *Lettres Persanes* ou aux contempteurs de la monarchie Louis-quatorzième, à Nicholas-Antoine Boulanger et à ses « recherches sur l'origine... » dudit despotisme, ou de reprendre les développements de Karl Wittfogel (appliqués au totalitarisme communiste, en fait) dans son « étude comparative du pouvoir total ». Disons, quitte à être simpliste, que les analystes du domaine islamique ont longtemps été influencés par les théories et approches présentant l'Orient comme la terre d'élection à la fois du désordre et de l'arbitraire, le centre d'exercice de pouvoirs absolus, de tyrannies successives, rarement « éclairées » par les lumières de la raison.

Rappelons aussi, tout de même, l'héritage européen, repérable dès le 16<sup>e</sup> siècle et manifeste, sous une autre forme bien entendu, au 19<sup>e</sup> siècle, s'appuyant sur la mission civilisatrice du monde chrétien vis-à-vis des barbares (et Barbaresques). Il n'est que de lire les voyageurs se rendant en Afrique du Nord ou au Levant au fil des siècles, pour constater la pérennité du discours critique, la péjoration réitérée chaque fois qu'il est question de la « nature » et des « principes » attribués aux régimes outre-méditerranéens, donc pour justifier toute entreprise ultérieure de conquête territoriale, de domination coloniale.

L'on ne peut s'empêcher aussi de noter ce que le concept de despotisme oriental doit à la relance hégélo-marxienne, qui a ajouté l'inertie, la stagnation à l'oppression, par là a livré en pâture scientifique des civilisations à vitesses variables, les unes capables de progrès, les autres victimes de « retards » hautement dommageables, d'immuabilités d'essences multiples. Mode de production tributaire, féodal, « asiatique » (absence d'appropriation privative des terres) et despotisme « oriental » (centralisation et étatisation du pouvoir), en sont donc venus à se combiner pour expliquer la spécificité d'une portion de l'univers et livrer la clé des décalages entre Orient et Occident, ouvrant les vannes d'un « exceptionnalisme arabe et/ou islamique », contre lequel se prononcent Ghassan Salamé et Jean Leca, en début du volume.

Et le recours à la pensée politique musulmane n'a conduit, trop souvent, qu'à confirmer les hypothèses ou jugements les plus tranchés. Dans les nombreux essais sur le Califat rédigés à ce jour, il est loisible de retrouver les arguments qui ont permis de soutenir que le despotisme était consubstantiel à une région, une culture, une idéologie, qu'il s'agisse de la tradition sunnite de l'imam-calife issu de la tribu du Prophète ou de la tradition shi'ite qui ne reconnaît de successeur à Muhammad que parmi la famille de son cousin, Ali. Que le Califat parfait n'existe pas dans la première version et que le pouvoir puisse revenir à un être choisi parmi d'autres — assumant en quelque sorte la régence au nom du Prophète — ou que l'imam désigné par Dieu seul, dans la seconde version, soit « caché » depuis que le douzième du nom a disparu (873) — laissant le soin à un tiers de gouverner — n'amende guère la vision absolutiste largement diffusée. Il suffit de se reporter aux commentateurs des grands penseurs sunnites, Ibn Hanbal (9<sup>e</sup> siècle), Mawardi (11<sup>e</sup> siècle), Ghazali (11-12<sup>e</sup> siècles), Ibn Jamaa (14<sup>e</sup> siècle), par exemple, pour comprendre que autorité religieuse et autorité temporelle (imam, calife, sultan, mais les appellations changent avec le temps et les lieux) fussent-elles séparées ou mêlées, l'exercice de cette dernière consistait avant tout à maintenir l'ordre au sein de la communauté des croyants et que le souverain devait disposer de tous les moyens pour inspirer la crainte et assurer sa domination. Pour emprunter d'autres voies afin d'évoquer la théorie shi'ite, en partant cette fois non des gouvernements mais des fidèles, reportons-nous à ce qui a été écrit sur la violence de la révolution de 1979 en Iran d'une part, évoquant doctrines et pratiques martyrologiques, ou, ce que Christian Bromberger nomme une « sensibilité martyriste »<sup>1</sup>, issues de Karbala (mort de Hussein ou Hoseyn, en 680) et sur le despotisme du régime ayant succédé à celui du shah, d'autre part (légitimant le docte ou *faqih*, notamment).

1. C. Bromberger, « Iran », *Encyclopaedia Universalis*, 10, 1985, p. 148.

Il n'est pas sûr que les théoriciens du politique, les historiens des idées, les sociologues des religions, voire les islamologues, en Occident — qui adorent, en général, commenter les œuvres des grands ancêtres et critiquer celles de leurs devanciers immédiats — aient d'un côté tiré le meilleur des travaux consultés ni, de l'autre, su faire la part, nuancée, de chacun d'entre eux, pour aider à la compréhension de l'Islam (civilisation) comme de l'islam (religion). Il n'est pas certain, non plus, que le bilan de la pensée politique musulmane puisse être dressé aisément, ne serait-ce qu'en raison de :

— l'immensité de la littérature et sa diversité touchant les différentes « expressions » de l'islam parmi lesquelles la différenciation et la hiérarchisation du « champ » politique, par rapport aux autres « champs », religieux, intellectuels, juridiques, s'avèrent des plus malaisées ;

— la faible part des œuvres qui ont été traduites, impliquant une maîtrise de l'arabe classique d'abord mais aussi du persan, de l'ottoman, pour ne parler que de ces langues, du Moyen-Orient arabe et non arabe et ne pas s'aventurer en terre d'Asie ;

— la spécialisation de certains commentateurs occidentaux, s'attachant à tel philosophe, théologien ou juriste : Al Farabi, Ibn Sinna (Avicenne), Ibn Bajja ou Badjdja (Avempace), Ibn Tufayl (Abubacer), Ibn Rushd (Averroès), Suhrawarbi, pour citer quelques noms parmi les plus étudiés. Et on notera, d'emblée, la forte proportion de ceux qui ont emprunté à la pensée aristotélicienne, ce qui n'est pas gratuit et dont on retrouve la trace dans les écrits d'un Mohammed Abed al-Jabri aujourd'hui, pour qui « la relève sera averroïste »<sup>1</sup> ;

— la difficulté de mettre en œuvre une réflexion (ou « raison ») critique, à propos du politique dans des œuvres qui ressortissent, elles, à la réflexion (ou « raison ») islamique... Sauf à s'attacher à des auteurs dont le projet est plus explicite, tel Mawardi (11<sup>e</sup> siècle) théoricien du califat, déjà cité, ou ceux dont les textes ont constitué ces *Miroirs des Princes* (8<sup>e</sup>-14<sup>e</sup> siècles) auxquels il a été fait référence si souvent ou, plus encore, Ibn Khaldun (14<sup>e</sup> siècle) en qui on a voulu voir l'« inventeur » de la politologie avant Machiavel et Montesquieu ;

— la séparation entre les utopistes, les possibilistes, les réformistes et les réalistes. Ce que Louis Gardet a nommé « la cité musulmane », et dont al-Farabi et Mawardi, encore eux, fournissent deux interprétations peu réductibles à un seul projet, interdit de mêler villes imaginaires et projets d'urbanistes qui entretiennent pourtant entre eux certains rapports<sup>2</sup>.

Le recueil des platitudes échappées aux savants occidentaux, tout spécialement à l'époque coloniale, et relatives à la pensée politique de l'islam classique comme aux modes de gouvernement des différents empires et dynasties (et pas uniquement celle d'Uthman) mériterait d'être composé. Il révélerait quelques entêtements, subtilités complaisantes et autres raisonnements sophistiqués : à faire du Coran le fondement des pouvoirs autoritaires légitimes et des hiérarchies durables ; à imputer à la fin de l'*ijtihad* (effort de recherche personnelle à partir des textes) les blocages en matière de théologie musulmane et de pensée politique islamique, qui auraient soudain perdu toutes deux leurs vertus libératrices et laissé la place à des idéaux sociaux conservateurs, remplacé les penseurs par les juristes, les philosophes par les docteurs et la réflexion critique par l'érudition pédante ; à voir dans la *shari'a* (jurisprudence inspirée de la loi divine) le centre de bien des archaïsmes culturels, de la reproduction sociale et de la manipulation politique, et toute mention de son recours (et/ou retour) comme le signe même de l'autarcie et de l'arriération. Tout ceci renforçant, bien entendu, l'opinion courante selon laquelle les valeurs de l'Orient/de la religion musulmane seraient inconciliables avec celles de l'Occident/de la Chrétienté puis de la laïcité (autrement dit de la Chrétienté libérée de sa langue idéologique).

1. M.A. al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte/Institut du monde arabe, 1994 (coll. « Textes à l'appui »).

2. al-Farabi, *Ara'ahl al-madina al-fadila*, Le Caire, 1907 (version française : *Idées des habitants de la cité vertueuse*, Le Caire, 1949 ; version anglaise : *Al-Farabi on the perfect state*, Oxford, 1985) ; A.H. Hourani, Smith, *The islamic city*, Londres, Faber and Faber, 1970.

Quant aux quelques traits, disons favorables, relevés par les maîtres européens d'hier, en matière d'égalité entre les croyants, de consultation de la communauté par le Prince, de consensus préalable, de théorie de la finalité légale pour justifier d'un gouvernement, empruntés à Ibn Taymiyya, Ibn Rushd ou d'autres, tous susceptibles de limiter l'autocratie, ils n'ont guère pesé dans la balance, face aux défauts plutôt rédhibitoires de l'héritage musulman pris dans sa totalité. Les phrases de Louis Massignon sur le Coran, «code révélé d'un État supranational», sur l'islam «théocratie laïque et égalitaire» apparaîtront comme des pirouettes verbales d'un homme considéré par quelques-uns de ses collègues plus comme un mystique que comme un savant. Il n'est pas étonnant, dans ce contexte, que lorsque, au sein de la sphère arabo-islamique, la démocratie s'est manifestée, elle fut souvent appréciée en fonction de ses capacités à se conformer aux profils définis au dehors d'elle. D'où ces jugements pour le moins hâtifs, en termes de pâles imitations, de contrefaçons, de caricatures; la communauté scientifique sous-entendant que ce sont les régimes les plus totalitaires qui usent le plus volontiers de la terminologie de la liberté et de l'égalité, du socialisme et de la démocratie directe... Avec les cités républicaines de ce côté-ci de la mer et les despotiques de l'autre, en hommage à Aristote sans doute, en tout cas bien dans son lignage puisque opposant désormais États de droit et États de force, démocraties représentatives et régimes oligarchiques.

*Le bagage analytique* n'intervient à ce niveau, que dans la mesure où de lui dépend la maîtrise d'un sujet, l'obtention de résultats. Les politistes du monde arabo-musulman de notre temps, traitant de cette aire culturelle ne bénéficient pas des meilleures conditions pour se lancer dans l'étude de façon sereine. En général, ils n'ignorent rien de la situation qui est la leur, du poids de leur propre héritage, de la complexité du rapport au — et a fortiori du traitement du — sujet quand celui-ci est «étranger»; certains sont même des adeptes de l'ethnologie réciproque, praticiens du regard croisé et ont conscience du caractère relatif de leurs conclusions. Ils savent que «cette hérédité incontestablement européenne et même chrétienne de l'invention démocratique pose à l'évidence un problème aux sociétés baignées par d'autres cultures, en particulier celles du Tiers Monde», comme le signale Guy Hermet<sup>1</sup>. Ils connaissent, pour y avoir vécu ou les avoir visités, les sociétés, cultures et États dont ils parlent, les traditions comme les caractères actuels, le passé profond comme les avatars récents, mêlant les appartenances dans un système complexe de loyautés hiérarchisées sans doute concurrentes, de la famille à la collectivité religieuse (*umma*), en passant par le groupe ethnique et l'identité nationale. Ils conçoivent que la démocratie, pour beaucoup de gouvernants et gouvernés, peut fort bien signifier d'abord indépendance politique vis-à-vis de l'extérieur et unité socio-culturelle interne, (accompagnée de la valorisation de formes endogènes de représentation et de consultation), partant que les concepts de communautarisme et de conciliation, de liberté globale, priment par rapport à individualisme, diversité (d'opinions), égalité économique, compétitions et marchandages (entre intérêts, entre groupes). Plusieurs d'entre eux ont relevé les tentatives de greffe avortées ou réussies d'ingénierie politique étrangère<sup>2</sup> ou d'occidentalisation des systèmes de droit et des catégories constitutionnelles<sup>3</sup>. Aucun n'est victime des présupposés les plus communs, ne se comporte en complet béotien, n'a vraiment d'illusion sur sa discipline et ses outils analytiques. Toutefois la difficulté, en ce domaine, c'est que l'attitude considérée comme épistémologiquement correcte, n'est qu'une condition préalable. C'est la suite — l'analyse de l'objet et la mise en

1. G. Hermet, *Culture et démocratie*, Paris, Albin Michel, Unesco, 1993, p. 68.

2. Cf. Yves Mény, *Les politiques du mimétisme institutionnel. La greffe et le rejet*, Paris, L'Harmattan, 1993 (coll. «Logiques politiques»); mais il ne traite pas du monde arabo-musulman.

3. Bertrand Badie, *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992 (coll. «L'espace du politique») et *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 1986 (coll. «L'espace du politique»).



œuvre d'instruments — qui complique l'obtention de résultats probants. Il suffira d'évoquer un des préalables parmi d'autres, la connaissance intime des grands penseurs passés pour s'en faire une idée.

Pour ce qui est des auteurs tels ceux déjà cités, convenons d'entrée que les filières, propres aux formations politologiques en Occident durant des décennies, n'ont pas favorisé la maîtrise des langues orientales ni la fréquentation des grands textes classiques. Et ce sont plutôt les islamologues qui ont fourni les clés de la pensée politique musulmane classique, comme de l'étude des systèmes politiques antérieurs, avec les limites que l'on a dites dont celle de ne guère pouvoir puiser dans le savoir (accumulé par eux) pour les faire servir au traitement des problèmes et situations qui leur furent immédiatement contemporains, si l'on excepte les Mohammed Arkoun, Jacques Berque, Hichem Djaït, Mohammed Abed al-Jabri, Marshall Hodgson, Bernard Lewis, Maxime Rodinson... Pour les enseignants et chercheurs politistes, il est toujours loisible de recourir à ce qu'ont écrit les savants de la génération passée pour se tenir informés des états successifs d'avancement de la science touchant la pensée politique musulmane, les doctrines juridiques, la philosophie... Mais, outre que cette lecture ne permet d'avoir accès aux œuvres que « de seconde main », elle rend prisonnier d'interprétations et des limites liées aux finalités propres à des disciplines fondées, pour partie, sur l'érudition. Pour les puristes et autres intransigeants, elle ne saurait faire l'économie, de toute façon, de la connaissance approfondie de plusieurs éléments : les conditions historiques de la production des traités, essais et écrits divers, des idéologues et des clercs ; les contextes intellectuels et politiques dans lesquels les œuvres ont été conçues ; le décryptage des théories mais aussi des concepts, en fonction du sens que leurs auteurs leur ont donné ; la reconstitution des perceptions ou mentalités concernant les fondements et exercices des pouvoirs, ne serait-ce que pour savoir comment les acteurs (et auteurs), au sein des anciens États musulmans, concevaient et jugeaient leurs propres institutions. Mais qui, aujourd'hui, dispose du bagage d'un Massignon, d'un Laoust, d'un Corbin, d'un Montgomery Watt, ou d'érudits qui ont quelquefois consacré une vie à l'œuvre d'un seul auteur ? Qui est armé en sciences de l'islam et peut accomplir l'effort cérébral nécessaire, pour se plonger dans des textes touffus, aux chaînes de raisonnement particulières, aux lourds appareils référentiels et où, par essence, la prégnance des débats d'une époque et, plus encore, la pesanteur de la croyance et du dogme se font sentir ? Quel étudiant en science politique, en 1995, peut tirer vraiment profit d'une opulente *Encyclopédie de l'Islam*, conçue par et pour les érudits, pour appliquer la terminologie d'autrefois aux questions d'actualité ?

La tentation est grande, dès lors, de n'emprunter aux gloires ancestrales que ce qui peut être utile, soit à l'appréhension du présent, soit à la confirmation d'hypothèses conçues ailleurs, en privilégiant quelques noms, quelques œuvres. Ainsi d'Ibn Taymiyya, penseur du 14<sup>e</sup> siècle déjà évoqué, et auquel idéologues musulmans et islamistes de multiples obédiences, savants docteurs (*ulama*) de l'Islam et politistes arabes et occidentaux multiplient les références, lui faisant quasiment tout dire et son contraire. L'auteur du *Traité de politique juridique* et du *Traité de droit public* se réjouirait peut-être de jouer les épouvantails à l'étranger comme en terre d'islam. Il pourrait s'étonner, depuis l'au-delà, du sort réservé à ses écrits, philosophiques, théologiques et juridiques, cités à l'emporte-pièce, de façon fragmentaire, par des adversaires déclarés se jetant à la tête des termes synonymes, des formules semblables, en leur donnant des sens totalement différents ; le voici — grâce aux méritoires efforts de l'Arabie Saoudite, qui a republié ses écrits à des fins qui n'ont que peu à voir avec la propagation du savoir et de la théologie — promu fondateur de la sédition, maître à penser de toute une génération d'extrémistes, de donneurs de leçons en matière de pureté morale, empressés de s'alimenter en munitions théoriques et arguments opposables à leurs adversaires du moment, auprès d'un des doctrinaires les plus intransigeants de l'école hanbalite, martyr de sa foi mais aussi des assauts conjugués des docteurs de la loi et des autorités cairotés puis damascènes, auxquels son rigorisme portait ombrage.

On connaît la descendance du jurisconsulte et du « puritain mahométan », précheur de l'effort le plus drastique sur soi-même en direction de Dieu (*jihad*), plus préoccupé de fonder l'unité de la communauté musulmane (en écartant tout danger de dissidence) sur les préceptes intangibles et la spiritualité, que de bâtir des États

ou d'absoudre des monarques qui ne respecteraient pas le seul code sacré. Le fondateur du wahhabisme, Muhammed Abd el-Wahhab (18<sup>e</sup> siècle) dont se réclameront Ibn Sa'ud et ses successeurs aux commandes en Arabie, en est un. Sayyid Qutb, dont la pensée politico-religieuse a été analysée par Olivier Carré et Gilles Kepel, s'en réclamera, comme Abd al Salam Faraj, théoricien du tyrannicide, qui forgea l'esprit, sinon arma le bras, des assassins de Sadate, moderne Pharaon de l'Égypte. Les subversifs de l'Islam possèdent donc une source à laquelle s'alimenter pour affûter leurs thèses et prononcer leurs anathèmes, mais comment s'y retrouver, dans les interprétations et manipulations diverses, pour apprécier des démonstrations, sinon en retournant aux textes? Et, pour le politiste français pressé ou non arabisant, faut-il se confier aux seuls traductions et commentaires d'Henri Laoust?

Le cas d'Ibn Khaldun (14<sup>e</sup> siècle), autre auteur traduit et mobilisé à tout propos par nos contemporains, en Orient comme en Occident, est d'espèce différente. La croyance et ses préceptes ne sont pas en cause; la dispute porte sur la statue qu'il convient ou non d'ériger à l'inventeur d'une science nouvelle, sur les cycles dynastiques combinés aux phrases historiques, la relation dynamique entre chefferie et royauté, cohérence sociale et tyrannie politique, entre bédouinité et citadinité, sur les concepts forgés pour en rendre compte, sur l'usage aussi des propositions et de la terminologie du grand Maghrébin. Du côté français, des clercs et mandarins y puiseront de quoi appuyer leurs hypothèses sur les grandeurs et, (surtout) décadences des empires nord-africains. Des nationalistes arabes, en retour, le citeront d'autant plus volontiers qu'ils verront en lui le glorieux précurseur des Montesquieu, Tocqueville, Toynbee et autres historiens des civilisations et qu'ils lui auront attribué la paternité des sciences sociales, le dotant au passage d'une vision « pré-marxiste » du monde, appuyée sur une relecture enrichissante des textes. Les citations de la *Muqadimma*, cette introduction à *l'Histoire universelle*, sont légion. La fortune du terme de *asabiyya* (esprit de corps plutôt que solidarité), elle, est sans limite. On retrouve le concept, sous une forme revitalisée dans des travaux récents, ceux de Michel Seurat tout particulièrement<sup>1</sup> et dans *Démocraties sans démocrates*, bien entendu, preuve qu'il reste tout à fait opérationnel; Ghassan Salamé le citant pas moins de 21 fois dans sa présentation et Olivier Roy 44 fois en quinze pages!

Les auteurs anciens, ceux qui depuis l'époque de la Codification (*'asr al-tadwin*) ont enrichi la Tradition (*turath*) constituent un fonds quasi inépuisable, où les acteurs et penseurs n'ont pas hésité à s'alimenter au fil des siècles, pour légitimer leurs visions, doctrines, projets. Le débat politique en islam — rarement séparé du religieux a-t-on dit, et il faut ajouter, du juridique — n'a cessé de recourir à la tradition pour fonder ses arguments. Les adeptes de la théocratie y ont trouvé la justification de la théorie canonique totale de l'imam parfait (infaillible) ou du vrai calife, de la confusion absolue entre droits de Dieu et devoirs des hommes; ils opposent Ibn Taymiyya à Ibn Jamaa. En revanche, les tenants d'une quasi-séparation entre prescriptions liées au dogme et législation des affaires de ce monde, prouvent, citations à l'appui, que le calife et le sultan, ou l'imam et le prophète, possèdent des légitimités et remplissent des fonctions qu'il convient de différencier au besoin; ils peuvent nuancer entre Ghazali et Mawardi, évoquer Ibn Sinna. Les messianistes disputeront des cycles préalables à l'arrivée d'un Sauveur, et shi'ites et ismaéliens renvoient à leurs théologiens respectifs...

Les combats du jour confèrent de nouveaux sens à ce qui est dit. La discussion porte sur des points de doctrine, des logiques démonstratives, l'authenticité de textes anciens, le contenu de quelques vocables, pour mieux alimenter des face-à-face ancrés dans la réalité présente. Avec les glissements de sens et autres confusions sémantiques ou connotations (mélioratives/péjoratives), avec toutes les occultations, les identifications, tous les artifices et amalgames concevables. Les questions liées à la révélation, au dogme et à la tradition interviennent bien dans le champ de la compétition sociale, mais sans rapport direct avec l'apologétique et les disputes entre *'ulama*; elles aident à fourbir les armes de l'affrontement politique, à appuyer les entreprises de légitimation-dé légitimation, de défense-conquête du pouvoir. Si bien

1. Cf. M. Seurat, *L'État de barbarie*, Paris, Le Seuil, 1989 (coll. « Esprit »).

que les propos des casuistes, les développements des philosophes et les démonstrations des juristes se retrouvent pêle-mêle dans une corbeille de citations et témoignages, que l'usage abusif tend à démonétiser peu à peu, donc qu'il convient de réalimenter à mesure. La terminologie s'en trouve brouillée d'autant. Par exemple, que signifie *imam* désormais, depuis le gouvernement d'inspiration messianique de Khomeyni? Qu'entend-on par *mahdi*, à Qom, à la Mecque, à Lahore? Qui est considéré comme le Commandeur des croyants, depuis la suppression (décidée de façon unilatérale par Atatürk) du califat (et de l'imamat), selon que l'on vit à Rabat, à Konya, à Jakarta, à Pékin?... L'application de la *shari'a*, et de la loi islamique seule, pour régir les communautés politiques indépendantes, est fondée sur quels principes, implique quelles restructurations, a quels effets pratiques, selon tel ou tel théoricien, doctrinaire, prédicateur, agitateur, — improprement qualifié d'intégriste ou de fondamentaliste ou, de façon plus abusive encore, de « frère musulman » — qui y fait référence?

Les auteurs plus proches de nous font-ils l'objet de moins de tripatouillages? Et leur fréquentation en est-elle plus facile? En principe, l'accès aux textes publiés au 20<sup>e</sup> siècle ne pose pas de difficulté. Encore que les mises à l'index et l'envoi au pilon d'ouvrages considérés comme séditeux, les excommunications d'auteurs sulfureux, accompagnés d'emprisonnement ou d'exil, (Ghannoushi en Tunisie), quand ce n'est pas d'assassinats (Hassan el-Banna) ou d'exécutions (Sayyid Qutb, Abd al-Qadir al-Uda), tous Égyptiens, les limites diverses imposées à la diffusion d'une pensée non orthodoxe (interdiction de prêcher, d'enseigner, de circuler, saisie d'ouvrages, de publications, de cassettes...) sont susceptibles de faire obstacle à la consultation directe.

Pour l'essentiel, les ouvrages des réformateurs y compris ceux considérés comme modernistes (pensons à H.A.R. Gibb<sup>1</sup>, et à Albert Hourani<sup>2</sup>) sont consultables, même si nous n'en possédons pas l'intégralité en traduction. Sans remonter à Jamal al-Din El Afghani et à son compagnon-disciple Mohammed Abdu — qui appartiennent au 19<sup>e</sup> siècle finissant et qui, tous deux, ont prôné un ressourcement religieux non sans visées politiques, on peut faire du Syrien Rashid Rida le type même de l'auteur d'autant plus commenté en Occident qu'il a prôné des *aggiornamenti*, touchant les uns à une adaptation de la *shari'a*, les autres à une sorte de constitutionnalisation de la *shura* et de l'*ijma* (consensus), qui ont dû sentir le souffre — plus que ceux de Mohammed Iqbal, la référence suprême au Pakistan<sup>3</sup>, — dans les milieux musulmans bien-pensants, entre les deux guerres mondiales, et confondre leurs homologues, (chrétiens ou non-croyants), en France, en Allemagne, en Grande-Bretagne, toujours prêts à déclarer islam et nouveauté irréconciliables. Au Maghreb, l'œuvre d'un Ben Badis, ayant associé réformisme religieux et contestation de certaines formes de la dépendance coloniale, n'a pas rencontré les mêmes échos (hors les travaux d'Ali Merad), moins encore celle de ses confrères au sein de l'Association des Oulémas (*'Ulama*), ou ses héritiers (les uns présomptifs, les autres présomptueux), tel Malek Bennabi<sup>4</sup>. Quant à Mustapha Siba'i, on ne semble avoir retenu de ses écrits que quelques principes devant présider à une rénovation sociale. Et de Ali Abd al-Raziq, l'Égyptien, on préfère oublier qu'il prônait une quasi-séparation entre sphère religieuse et sphère politique.

Restent les radicaux, ceux que l'on nomme, faute de mieux, les islamistes, autrement dit les boutefeux, les trublions et dont il a été précisé, *supra*, que l'appellation couvrirait des projets fort divers, allant du légalisme le plus manifeste, au renversement des pouvoirs en place, où les révisionnistes côtoient les conservateurs et où les salafistes reprennent le jargon des révolutionnaires, où les uns recourent à la

1. H.A.R. Gibb, *Modern trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.

2. A. Hourani, *Arabic thought in the liberal age, 1798-1938*, Londres, Oxford University Press, 1962.

3. M. Iqbal, *The reconstruction of religious thought in Islam*, Londres, Oxford University Press, 1934.

4. M. Bennabi, *Vocation de l'islam*, Paris, Le Seuil, 1954.

prière et les autres à l'assassinat, certains prêchant le perfectionnement de l'homme musulman et d'autres l'instauration de l'État islamique. Leur cas fait d'autant plus l'objet d'études et de (savants?) commentaires qu'ils sont, depuis le début des années 1980, dans l'axe focal à la fois des politiques, des médias, des universitaires et des chercheurs, et ceci aussi bien en Orient qu'en Occident. En quelque quinze ans, la littérature sur le sujet, journalistique et académique, a foisonné, sans pour autant que le lecteur y trouve de quoi construire son propre savoir, de façon cohérente s'entend, et sans que le politiste prétende y voir très clair, non plus. Car qui a lu leur prose, écouté leurs prênes, rencontré leurs proches, à l'exception de quelques spécialistes à la fois maîtres de la langue du penseur/prêcheur, des subtilités de l'islamologie et des méthodes propres à leur discipline?

Si nous revenons sur l'Iran de l'imamat rénové et du shah évincé, s'attacher à la compréhension du régime actuel, de ses fondements idéologiques, de son organisation institutionnelle et de sa dictature culturelle, conduit à se plonger dans la lecture de plusieurs ouvrages. Dès lors, faut-il privilégier Abdul al-Mawdudi, le radical du sous-continent indien dont l'influence se fit sentir jusqu'à Tehéran, ou Ali Shari'ati, le révisionniste autochtone ou, plutôt, se reporter à l'ouvrage de l'imam Khomeyni, déjà largement commenté, sur *le gouvernement islamique*? Car ce dernier n'abrite-t-il pas l'argumentaire du nouveau régime, et le renversement des pratiques laissant jusque-là libre l'espace du pouvoir, en l'absence de l'imam caché, (dont la dynastie pahlavi avait su bénéficier) et l'occupation subséquente de celui-ci par les clercs (*mullahs*, *'ulama*) avec, à leur tête, le théologien le mieux considéré, agissant comme mandataire de Dieu sur terre et jouissant d'une autorité à tout prendre aussi étendue que celle du souverain banni? Au point de faire ranger la «république islamique» dans la catégorie, pourtant frappée d'obsolescence, des théocraties. Mais, en même temps, que sait-on des factieux actuels, des écrits et harangues des frondeurs, de ceux qui, attisant le feu idéologique, s'en prennent aux pouvoirs en place au nom des doctrines religieuses intransigeantes, proclament que l'héritage du *faqih* est détourné, que le projet de réévaluation islamique permanente est trahi parce que l'exportation du modèle shi'ite a été abandonnée, jouent les incorruptibles? Et comment, dans tout cela, débrouiller ce qui appartient à l'islam, au débat proprement théologique, aux disputes sur la doctrine et le dogme, de ce qui sert à saper la légitimité du successeur de l'imam, du gouvernement, ou qui relève du conflit entre fractions rivales, entre groupuscules extrémistes, entre partis de bords opposés? Nous y reviendrons.

Et l'Iran n'est pas qu'un exemple, un peu plus typique peut-être en raison de sa capacité attractive qui ne s'affaiblit guère au fil du temps. Il en est d'autres, pour lesquels toute lecture est rendue trouble, sans pour autant que les causes de l'altération et ses manifestations soient analogues. En Afghanistan, le retrait des troupes soviétiques a laissé face-à-face des fractions qui, tantôt agitent l'étendard du Prophète, tantôt recourent à la rhétorique islamique, soit pour prendre Kaboul, ou s'assurer le contrôle d'une partie du territoire, soit pour renforcer leur assise politique sur une portion de population. En Asie centrale, où l'effondrement de l'Empire a laissé le champ à des républiques musulmanes et tout spécialement à l'Azerbaïdjan, au Tadjikistan et à l'Ouzbékistan, l'identité politique islamique ne s'exprime pas selon des voies uniformes; elle reste intimement liée aux allégeances ethniques traditionnelles, aux vieux conflits de l'époque précédente. Et de combien de spécialistes (à la fois versés en cultures locales et chercheurs de terrain) dispose-t-on pour en connaître?

Pour ne mentionner que les politistes français, quelques noms parmi d'autres viennent naturellement à l'esprit, ceux de Yann Richard, pour l'Iran, et d'Olivier Roy, pour l'Afghanistan et l'Asie centrale. Tout comme sont tout de suite mentionnés ceux de Gilles Kepel et d'Alain Roussillon lorsqu'il s'agit d'étudier l'Égypte post-sadatienne, de François Burgat à propos du Maghreb, et de Jean-Louis Triaud pour ce qui touche l'Afrique noire. Et les mouvements dits islamistes de Turquie et d'Indonésie, d'Asie du Sud, voire de ce qui pourrait être leurs lointains homologues chinois, font l'objet de recherches. Il reste que la quête semble ne livrer que des miettes, avec comme effet que la synthèse de toutes les informations sur une même aire — et ne parlons pas de l'interconnexion entre les données fournies par le

monde arabo-musulman dans sa totalité — est encore provisoirement hors d'atteinte, même si les essais globalisants de François Burgat<sup>1</sup>, d'Olivier Carré<sup>2</sup>, de Bruno Etienne<sup>3</sup>, d'Olivier Roy<sup>4</sup>, par exemple, constituent autant d'approches réussies.

Le cas du Maghreb est flagrant. Dire que le terrain ne cesse d'être labouré est une banalité. Et le vieux fonds de savoir accumulé à l'époque coloniale et au-delà, permet de s'appuyer sur une base considérée à tout prendre comme fiable. La matière, apparemment, ne manque pas en Algérie au tout premier chef, où les discours et les déclarations des leaders du Front islamique du Salut première manière (Abbassi Madani, Ali Benhadj), et les sermons des imams populaires donnent de quoi alimenter l'analyse, au Maroc et en Tunisie aussi, où les écrits des idéologues de la contestation (Abdessalam Yassine, Rached Ghannouchi) bénéficient d'autres gloses et où il est possible d'interviewer quelques-uns d'entre eux, en exil ou sur place. Or, en dépit des tentatives des uns et des autres pour décoder les multiples messages — adaptés à des auditoires souvent différents — pensons aux efforts réitérés de Rached Ghannouchi pour démontrer en quoi sa conception de la démocratie se rapproche de celle de l'Occident lorsqu'il s'exprime d'un pays qui en ressort — en dépit des angles choisis pour observer les marques plus ou moins ostentatoires de dévotion, la fréquentation des mosquées, l'impact de l'orthodoxie doctrinale et les capacités mobilisatrices des lanceurs de slogans empruntés au Coran, à la Sunna, ou aux prosateurs les plus célèbres et la pénétration du corps social par le code religieux, en dépit de tout donc, le tableau de la « réislamisation » et de la remobilisation par les piétistes et autres presbytériens de l'Islam demeure incomplet. Et les commentateurs de montrer leur perplexité. Surtout lorsqu'ils constatent que toute tentative prédictive risque de tourner à leur confusion; les propos tenus à la suite du premier tour des élections législatives et des mobilisations populaires orchestrées par le FIS ou en préalable à la récente élection présidentielle, en Algérie, par quelques experts choisissant de répondre à la demande sociale médiatisée en portent témoignage.

Que faire ou que suggérer? Il semble que *Démocraties sans démocrates* fournisse une réponse ou, plutôt, offre plusieurs possibilités. Il en est d'autres, consistant à multiplier les enquêtes de type ethnographique. Évoquons un cas type, limite peut-être pour ceux qui ont eu l'occasion de le connaître et de juger du produit, en l'espèce l'étude menée par Jean-François Legrain<sup>5</sup>. Celle-ci a été construite à partir des tracts rassemblés sur place (dans les Territoires occupés), des communiqués du Commandement national unifié du soulèvement et du Mouvement de résistance islamique, durant les deux premières années de l'*Intifada* (1987 et 1988). Grâce à quoi Jean-François Legrain a pu mettre en valeur l'originalité des groupes islamistes et de leurs discours, rendre à *Hamas* ce qui appartenait à *Hamas*. À force de confrontations entre les textes des uns et des autres, en séparant le faux du vrai, en décryptant ligne à ligne, et effectuant un véritable travail d'archiviste et en livrant ensuite le corpus entier, commenté, annoté, un chercheur nous a forcés à prendre en compte une réalité, même si celle-ci est fragmentaire, donc à sortir des voies archiparcourues de la glose et de la paraphrase, des lectures en diagonales, des interviews des mêmes acteurs. Mais il ne sera tenu aucune rigueur à quiconque préférera les synthèses du type *Islamic politics in Palestine* de Beverley Milton-Edwards<sup>6</sup>!

L'aspect de *mosaïque*, l'hétérogénéité de l'objet, ajoute un quatrième obstacle supplémentaire à la compréhension de l'aire culturelle arabo-musulmane. Le tableau des disparités a déjà été dressé, à plusieurs reprises. Rappelons seulement que si

1. F. Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995 (coll. « Textes à l'appui »).
2. O. Carré, *Les radicalismes islamiques*, Paris, L'Harmattan, 2 vol. 1985-1986.
3. B. Etienne, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.
4. O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Le Seuil, 1992 (coll. « Esprit »).
5. J.-F. Legrain, *Les voix du soulèvement palestinien*, Le Caire, CEDEJ, 1991.
6. Londres, Tauris (à paraître).

l'on se place du point de vue des doctrines étatiques et des légitimités proclamées, l'écart est de taille entre ceux qui se réclament directement de la Divinité pour exercer leur pouvoir et ceux qui seraient les fils spirituels à la fois de Rousseau et de quelque penseur musulman du type Farabi, et qui proclament être les seuls à pratiquer la démocratie directe. Avec, entre ces extrêmes, des monarchies prétendument parlementarisées, l'autorité se partageant entre une dynastie étayée sur la contrainte plutôt que sur le droit ou l'équité et des individus réputés disposer de libertés plus accordées que conquises; des oligarchies militaires justifiant leur monopole politique par la sauvegarde de la nation et du bien public; des systèmes partisans — se réclamant au besoin d'un socialisme populiste — sans concurrents réels, au service d'une minorité bureaucratique et fondant leur action sur leur capacité modernisatrice ou prétendue telle.

Si l'on aborde maintenant la question sous l'angle des régimes et de leur fonctionnement, force est de reconnaître que, en Indonésie, en Afghanistan, en Iran, dans la Péninsule arabique, au Maghreb... le suffrage n'est pas universel, que la représentation ne débouche pas, dans la plupart des pays, sur une participation réelle à l'entreprise législative, qu'un contrôle de la loi n'est pas vraiment assuré. Dans de nombreux cas, les égalités formelles ne font que s'ajouter aux inégalités réelles. Et les chances de voir naître ici et se développer là des mouvements alternatifs, d'ouverture (et d'extension) d'espaces démocratiques et d'acquisition (et de renforcement) d'une culture politique commune, semblent fort mal réparties. Le pluralisme d'opinions, de comportements, de langues et de cultures, est trop souvent considéré comme une combinatoire de menaces centrifuges, non comme des ressources, par les gouvernants. Pour eux, la revendication de droits politiques par des minorités apparaît comme autant de remises en cause ou le fruit de manipulations étrangères ou oppositionnelles internes.

Aux questions classiques et ressassées: qui gouverne, avec quelles assises sociales, quels soutiens politiques, quels moyens matériels, à l'aide de quelles règles dans le respect de quelles libertés, par le biais de quelles institutions, à quelles fins?, les réponses ne peuvent être qu'ambiguës. Simplement parce que trop de paramètres sont inadéquats ou manquent de plasticité. Ainsi juge-t-on que les possibilités légales de « choisir et renverser (des) dirigeants par le truchement d'élections suffisamment compétitives ... »<sup>1</sup> sont inscrites dans une étroite fourchette, que les protections contre l'arbitraire restent modestes dans bien des lieux, qu'il est au fond bien difficile d'appréhender, et le plus souvent de loin, des machineries politiques en mouvement, des sociétés en activité, où les *acteurs* ne *maximisent* pas en permanence des *objectifs*, en fonction de *rationalités* discernables. Et accorder de l'importance à d'autres critères, aux solidarités intérieures, aux fondements historiques, aux modes de conciliation ... quand on les décèle, ne va pas de soi.

L'éventail des États musulmans ou comportant des communautés musulmanes dans le monde arabe, dans le Moyen-Orient non arabe, en Asie du Sud, en Indonésie, pour s'arrêter aux frontières de la Chine, donne le tournis: les frères-ennemis d'Irak et de Syrie aux mains de clans se recommandant du vieux Ba'th, les aristocraties plébéiennes, où militaires, bureaucrates et entrepreneurs s'allient à Alger, pour faire pièce à un FLN quasi moribond et à un FIS prodige, à Tunis, à Kharthoum, qu'ont-ils en commun avec les États prébendiers, les oligarchies pétrolières, d'Arabie Saoudite, des Émirats arabes unis, d'Oman — mais l'Égypte, l'Irak ne sont-ils pas aussi des systèmes rentiers? Le Maroc et la Jordanie peuvent-ils être encore considérés comme des monarchies « modernisatrices », opposables à d'autres « attardées » du type kuwaïti ou bahreïni? Quel caractère opérationnel attribuer aux régimes divisés en « tribalo-dynastiques » et « tribalo-républicains » (Bahgat Korany), à la notion de « pluralismes non monarchiques » (Richards et Waterbury), aux appellations d'États patrimoniaux ou de néo-patriarchies (Hisham Sharabi) qui ressortent des topologies contemporaines?

Où sont les modèles d'antan, pourrait-on ajouter? Le Liban, passé sous protectorat syrien, au soulagement général sinon pour le confort de tous, a perdu son aura

1. G. Hermet, *Culture et démocratie*, op. cit., p. 32.

de démocratie multiconfessionnelle. La Jordanie paraît bien fragile pour prétendre à l'exemplarité. Israël, porteur de l'idéologie communautaire, celle du kibboutz, a cédé aux logiques de l'autodéfense et laissé quelques partis minoritaires dicter leur loi. La Palestine c'est encore, pour l'instant, la démocratie cachée ou attendue et dont il est difficile de prévoir la configuration ultime. La Libye du *Petit livre vert* a changé de couleur et fait sourire ceux qui, il n'y a pas si longtemps encore apportaient leur caution à la *Jamahiriya*. Le « système Qadhafi » (François Burgat) mélange de comités révolutionnaires et de recours au peuple, d'un côté, et de centralisation doublée d'autoritarisme de l'autre, est considéré comme dévoyé. Le Soudan, depuis la seconde mise à l'écart de Sadiq al-Mahdi, perçu comme le restaurateur du multipartisme, est passé à nouveau, sous le contrôle d'une junte lancée dans la reconquête du Sud, sous la bannière de l'islam agitée à tous vents par Hassan al-Tourabi. Le Yémen (du Sud) n'a pas survécu en tant que république socialiste, même si le système issu de la réunification fait penser à un pluralisme ethnico-partisan. Quant à la période de démocratie parlementaire installée au moment de l'indépendance en Indonésie, elle est loin.

Les paramètres de la « série démocratique », comme les topologies disponibles, laissent démunir le politiste confronté à des sujets aussi divers qu'ondoyants. Et s'est-il livré à une classification des régimes politiques que l'histoire en train de se faire lui impose de réviser ses catégories. La guerre du Golfe a donné à penser que les États concernés, belligérants et agressés — ainsi que les proches, l'Arabie Saoudite la première — allaient subir dans leurs fondements politiques mêmes les effets du conflit. Les prédictions sont allées bon train, la plupart pariant sur une libéralisation obligée (imposée par la « Mère de toutes les démocraties »), dans l'Irak vaincu débarrassé de Saddam Husayn, au Koweït où la revalorisation des *diwaniyyates* devait déboucher sur le retour du Parlement et la réanimation d'une Constitution jamais vraiment appliquée, au sein de la monarchie wahhabite où le souffle des *scuds* aurait ébranlé l'arrogance de la dynastie, en Jordanie où le roi s'était trompé d'allié, en Iran peut-être... Mais rien, à ce jour, n'est apparu qui permette, cinq ans plus tard, de croire encore en la prophétie, même si les légitimités des régimes, obligés de recourir à l'armada nord-américaine pour subsister, ont été mises en question.

Rien ne permet d'affirmer, que les contrecoups ne seront pas perçus plus tard. Rien ne justifie, non plus, les jugements portés en général à chaud. Pour ne citer que l'Iran, qui a tant fait couler d'encre et donné lieu à une telle débauche d'images depuis bientôt vingt ans, il est clair que la légalité islamique, à partir de laquelle le régime avait établi sa maîtrise, pourrait bien le céder devant la norme étatique. Depuis la mort de l'imam Khomeiny, d'autres forces sont en tout cas à l'œuvre, qui nous éloignent de la semi-théocratie précitée; même si, faute de mieux, il faut se satisfaire d'une appellation tout aussi provisoire que celle de « hiérarchie » (organisation socio-politique par ordres) qu'utilise, par exemple, Asgar Shirazi.

Arrêtons-là, le tableau des obstacles empilés, synonymes d'autant d'infaisabilités. En réalité, les auteurs rassemblés autour de Ghassan Salamé, ont choisi de dépasser les obstacles ou, tout au moins, de ne pas se laisser intimider par eux. Ils constatent que le concept de démocratie est ambivalent, puisque relevant à la fois du sens commun et de la terminologie scientifique, comme le fait remarquer Jean Leca au début de son chapitre, citant Quentin Skinner et Ali Eddine Hilal Desouki. Ils connaissent les tentations-tentatives d'étendre le modèle de l'Ouest à l'Est et au Sud et résistent en même temps à celles, contraires, de l'exceptionnalisme à tout va. Ils sont loin de la diabolisation qui ferait de la démocratie « islamique » le concurrent, sinon l'antithèse, de la démocratie « vraie ». Ils conçoivent que les manières dont ethnisme et civisme, mais aussi croyance religieuse et ordre social, peuvent cohabiter diffèrent d'une société à l'autre. Pour eux, si une seule idée (analytique) de démocratie doit prévaloir, on doit admettre des constructions historiques et des formes démocratiques dissemblables et il ne faut pas s'attendre à retrouver tous les caractères des unes reproduits chez les autres; surtout si l'on admet que les

tensions du jour au sein de la culture orientale sont moins entre des abstractions nommées tradition et modernité qu'entre des forces inquiètes de leur avenir et cherchant, par des biais différents, à restaurer des valeurs, assurer des autonomies, se poser en interlocuteurs internationaux. Ils savent aussi que les avancées de la démocratie ne s'observent pas au niveau de l'idéologie ou dans les seuls discours et programmes, dans les cautions verbales fournies pour obtenir un prêt du FMI, ou habiller un régime autoritaire du manteau de l'égalité, autrement dit dans la rhétorique et l'abstraction mais dans ce que sont les agents ou les moteurs, les communautés ethniques, les associations culturelles ou caritatives, les institutions politiques, les liens sociaux, les dynamiques intermédiaires, les organisations économiques d'un côté et les entreprises collectives de l'autre. Et ils acceptent « la possibilité d'une organisation politique de type démocratique, même sur des terrains hostiles, même sans avocats enthousiastes pour la défendre, même sans une idéologisation normativiste préalable de ses valeurs » que mentionne Ghassan Salamé.

Enfin, ils ont pris quelque distance avec une littérature politologique tendant à démontrer que la démocratisation c'était un passage, impliquant examen, et que tous les candidats n'étaient pas admis sans que leurs références (cursus et diplômes) n'aient été décortiqués au préalable. Hudson, Huntington, O'Donnell, Schmitter et Whitehead, Diamond, Linz et Lipset, Leonard Binder, Stepan et Skach<sup>1</sup> et autres théoriciens actuels de la démocratie, dont Lijphart déjà cité et, ne l'oublions pas l'article de Dankwart Rustow<sup>2</sup> qui, à des titres divers, apportent des nuances importantes au débat sur l'essence ou la nature de la démocratie et les conditions objectives de la démocratisation, n'ont pas fait écran. L'ethnocentrisme n'est pas au rendez-vous, non plus.

En ce sens, le chapitre d'ouverture ne pouvait mieux définir les conditions de l'exercice commun aux douze. En quelque cinquante pages (et autant de notes compactes, selon son habitude) Jean Leca, après avoir écarté le catalogue des préconditions, part de la problématique du « pacte politique », empruntée à O'Donnell, Schmitter et Whitehead, aussi qu'à Przeworski, pour démontrer sa difficile applicabilité au monde arabe. À partir de quoi, il pose les vraies questions, théoriques et méthodologiques : comment « définir la démocratie dans le contexte arabe contemporain », comment qualifier un « exceptionnalisme arabe » éventuel, quelles théories existantes de la démocratisation appliquer au monde arabe ? L'on y retrouve, par exemple, les tensions (dialectiques ?) entre populisme et constitutionnalisme, le second pouvant aider à cadrer le premier, pour aboutir à une « combinaison stable » (p. 56). Combinaison faisant sens, c'est-à-dire non comprise de « morceaux » épars, pouvant séparément donner l'impression de parcelles ou fractions d'organisation égalitaire : élections ici, associationnisme là, conseils consultatifs plus loin. La tentative de mettre en œuvre trois théories : *rationnelle-stratégique* (à partir de l'« effet-tunnel », désormais vulgarisé, d'Albert Hirschman de tolérance à l'inégalité, qu'on pourrait rapprocher du principe de différence (et des courbes d'indifférence) de Rawls<sup>3</sup> ; *fonctionnelle* (liant la démocratisation à l'émergence d'une structure de classe autonome et l'autonomisation politique du secteur privé) ; *systémique* (mettant en avant le régime de prélèvement fiscal dans le cadre de fameux ajustements struc-

1. Michael Hudson, « The democratic process in the Arab world: an assessment », San Francisco, American Political Science Association, 1990 (ronéo) ; Samuel Huntington, « Will more countries become democratic ? », *Political Science Quarterly*, 99 (2), p. 193-218 ; G.A. O'Donnell, P.C. Schmitter, L. Whitehead, *Transition from authoritarian rule. Projects for democracy*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986 ; Larry J. Diamond, Juan J. Linz, Seymour M. Martin, *Democracy in developing countries*, Boulder, Rienner, 4 vol. 1988-1995 ; Leonard Binder, *Islamic liberalism. A critique of development ideologies*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 ; Alfred Stepan, Cindy Skach, « Constitutional framework and democratic consolidation. Parliamentarism vs presidentialism », *World Politics*, 46 (1), octobre 1993.

2. D. Rustow, « Transitions to democracy: toward a dynamic model », *Comparative Politics*, 2 (3), 1970, p. 337-363.

3. John Rawls, *A theory of justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971 ; *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.



turels); cette tentative que l'on retrouve, par le biais d'un discours plus direct dans le chapitre rédigé par John Waterbury, par sa subtilité et sa richesse, mériterait d'être reprise et mise au service des « études détaillées de situations spécifiques » que Jean Leca appelle de ses vœux, dans son propos conclusif.

L'intérêt de l'ouvrage tient aussi à la différence des angles de vue, des objets retenus et des traitements des uns et des autres. Quand John Waterbury énonce les résistances au processus démocratique et précise les conditions pour les dépasser, Ghassan Salamé préfère partir de cas et, tout spécialement, des petits États, Liban, Koweït, Bahreïn et des difficiles transpositions aux autres (aux plus grands) des conclusions obtenues. Le premier parle de bourgeoisie ambivalente, de patriarcat, de négociation, de pacte, d'obligation. Le second part du concept d'*hegemon* (hégémonie politique incontestée), pour démontrer qu'il n'est jamais achevé ou complet. Mieux, Philippe Fargues et Giacomo Lucciani choisissent des objectifs dissemblables. Celui-là part des populations et de leur taux de croissance, pour démontrer que les chiffres ne conduisent pas là où nous pensions aboutir, la pression démographique n'étant plus « orientée vers le haut » (p. 46) mais plutôt vers le bas. Et il convient d'imputer pareil retournement non pas à la situation économique mais bien à la diffusion de l'éducation. Les ruptures sociales qui s'annoncent, celles entre générations, entre hommes et femmes, seraient donc d'une autre essence, avec des implications politiques d'un nouveau genre, que P. Fargues laisse aux spécialistes le soin de répertorier. Giacomo Luciani, reprenant les arguments avancés dans ses travaux précédents<sup>1</sup> sur les bases économiques de l'État, focalise sa démonstration sur la rente pétrolière, instrument de la perpétuation des régimes autoritaires. En toute logique, la chute de ladite rente et la crise fiscale des États, auraient dû renverser la tendance, si ces derniers (cas des membres du Conseil de coopération du Golfe, de l'Algérie, de l'Égypte) n'avaient choisi de sacrifier à une rente moindre pour conserver leur domination; ce qui a fait en quelque sorte le lit de l'islamisme.

Aziz al-Azmeh, lui, préfère porter son attention sur le discours « démocratique » arabe (ou les discours « théorico-politiques » arabes), dont il dit qu'il « se présente moins comme le lieu d'un consensus politique national que comme un langage utilisé dans la contestation politique et un élément conjoncturel des tentatives de formation à long terme d'une hégémonie idéologique » (p. 234). C'est donc le caractère instrumental, partant utilitaire, de ce qu'il nomme le « plaidoyer démocratique » qu'il choisit de mettre en exergue. À travers l'étude de la mythification du terme et de l'idéalisation de son contenu, assortie d'une lecture critique de la « démocratie-talisman », des interprétations essentialistes de l'histoire et de la société, comme des versions populistes islamistes de ce dernier quart de siècle, se trouvent dévoilées la position mais aussi la responsabilité des intellectuels de divers courants et, en même temps, leur rôle en tant que démocrates, acteurs sociaux intermédiaires et pédagogues du politique.

La deuxième partie de l'ouvrage permet d'autres recoupements, à partir de pays ou États. L'Égypte est traitée par Roger Owen, et abordée aussi par Gudrun Krämer de façon comparative en incluant la Jordanie et la Tunisie. Sur cette dernière revient Abdelbaki Hermassi, appréhendant l'ensemble du Maghreb. La Syrie est au centre de la réflexion de Volker Perthes. La comparaison fonctionne encore pour Jean-François Bayart (Iran et Turquie) et Olivier Roy (Algérie et Tadjikistan, principalement). Mais, ici aussi, les points d'ancrage varient: tantôt les changements sociaux-économiques dans leurs relations avec la politique sont privilégiés, tantôt le débat porte sur l'intégration éventuelle des « intégristes », à moins que ce ne soit sur certaines formes de retraditionalisation. Il faut y renvoyer, puisqu'il appartient à chacun d'y faire son marché et de s'alimenter au fil des pages. Disons seulement qu'un des initiateurs de la relance de l'analyse politique « par le bas » (ou par la base), Jean-François Bayart, se livre à un exercice aux vertus euphorisantes avérées, recourant à

1. G. Luciani, *The rentier State*, Londres, Croom Helm, 1987; « Economic foundations of democracy and authoritarianism: the Arab world in comparative perspective », *Arab Studies Quarterly*, 10 (4), 1988.

une lecture toquevilienne de ce qu'il aime aussi appeler les « trajectoires » des régimes républicain, turc et iranien en l'occurrence, considérés comme irréductibles, contrairement à ce que chacun croit savoir, et porteurs de « modernités politiques islamiques » différentes. Belle « leçon de sociologie historique » pour reprendre son ultime remarque.

Douze auteurs ne peuvent tomber pleinement d'accord sur tout. D'autant que, Ghassan Salamé avait annoncé la couleur, « il s'agit d'un ouvrage de questionnements plutôt que d'un recueil de constats au-dessus de tout soupçon critique » (p. 31). Chacun se trouvant libre de sélectionner des objets plus proches de ses travaux antérieurs et des approches lui étant habituelles, le consensus s'est opéré sur l'essentiel, sur le refus de se laisser aveugler par la Démocratie dont il se trouvait plus ou moins héritier et/ou porteur et, en même temps, sur les oppositions rencontrées par sa mise en œuvre en terre orientale. « La démocratie comme fruit involontaire d'un rapport de forces indécis plutôt que comme l'incarnation idéalisée de la pensée des philosophes... » soutient Ghassan Salamé (p. 132), comme expérience et non comme « programme » (p. 26), mais aussi comme produit non immédiatement direct de la libéralisation économique ; les bourgeoisies nouvelles (celle de l'*infitah*, en Égypte, entre autres) se satisfaisant fort bien de régimes autoritaires, de dynasties prébendières, de militaro-technocrates, susceptibles, mieux que d'autres de compenser les déséquilibres provoqués quand la manne pétrolière vient à se raréfier. Et lorsque Aziz al-Azmeh entame son propos par : « La "démocratie" est partout : l'ubiquité du discours arabe sur la démocratie n'est pas à démontrer » (p. 233), il annonce une des phrases conclusives de Jean-François Bayart qui, sur un autre registre, proclame que « ... l'islam en soi n'entretient naturellement aucune relation univoque avec la démocratie » (p. 394). S'entendre sur de pareilles évidences, dira-t-on, relève de la banalité. Voire ! Pour qui connaît la violence des affrontements idéologiques et des prises de position politiques, sitôt que les mots islam et démocratie sont prononcés, mais aussi les conflits d'interprétation entre spécialistes de la question, qu'ils soient orientaux ou occidentaux, où délégitimations et anathèmes sont monnaie courante, un ouvrage où personne n'est excommunié ou vilipendé, où aucun diktat n'est imposé, aucun modèle n'est prescrit, procure un plaisir certain.

Dans ce cas, pourquoi avoir laissé le titre *Démocraties sans démocrates* comme une affirmation, alors que le chapitre rédigé par John Waterbury reprend bien les mêmes termes mais avec le point d'interrogation final ? Pour laisser au sous-titre *Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique* toutes ses capacités opérationnelles ? Sans doute, si on prend le mot ouverture comme synonyme des prémisses d'une *démocratisation* possible, dont les modalités seraient quelque peu différentes de ce que nous croyons connaître, étapes vers des *procédures démocratiques* répondant in fine aux canons de la *démocratie analytiquement conçue*. Or la *transition* vers la démocratie ou l'*expérimentation* démocratique (J. Waterbury, p. 124), plusieurs des auteurs la voient pointer malgré tout. Avec cette lancinante interrogation, utilitaire et stratégique, posée par Michel Camau il y a peu et reprise ici par John Waterbury : Comment permettre aux islamistes d'accéder aux urnes (au Pakistan, au Bangladesh, en Malaisie, en Turquie et en Jordanie) sans qu'ils s'approprient le pouvoir et mettent fin, éventuellement, au processus démocratique (Soudan, Algérie) ? Quelle liberté accorder à ceux présentés comme les ennemis de la liberté ? Les variables définies par Jean Leca (p. 82) peuvent-elles aider à traiter du problème, en termes dépassionnés ?

Faut-il clore par quelque chicanerie hors de saison ? Constater, par exemple, que presque tous les auteurs de la première partie « Questions » se prémunissent contre toute attaque frontale, en avançant sous la protection des écrits de leurs contemporains ; il manque rarement une référence et ce qui n'est pas invoqué par l'un l'est par l'autre. Dire que la bibliographie est exemplaire, même si la mention « des ouvrages et articles cités » aurait dû être apportée, puisque seuls les travaux utilisés par les contributeurs sont *répertoriés*. Si bien que la tentation est grande de noter les absents et de constater que Jean Baechler, auteur d'un gros et riche essai sur les *Démocraties*, paraît inconnu de tous, que Bruno Etienne ne figure qu'au titre d'un

ouvrage sur l'Algérie et non pour *L'islamisme radical*<sup>1</sup> et qu'un des ouvrages dans l'axe même du sujet, *Démocratie et démocratisations dans le monde arabe*<sup>2</sup> ne vaille pas la moindre mention. D'autre part, il n'est pas certain que l'accord sur une sélection de textes considérés comme déterminants — et dont la lecture se serait imposée — n'aurait pas conduit à l'élaboration d'une problématique mieux centrée, en reprenant des suggestions déjà formulées ou les hypothèses d'un auteur, par exemple. Il est vrai que les trois volumes de *L'introduction à la critique de la raison arabe*<sup>3</sup> de Mohammed Abed al-Jabri cité par Jean Leca, et puis Aziz al-Azmeh (p. 245) et commenté par Ghassan Salamé (p. 20-21) n'ont pas fait l'objet de traduction et que *l'introduction* à cette somme n'a été disponible qu'après la parution de *Démocraties sans démocrates*.

Faut-il, enfin, regretter l'absence d'une conclusion, alors que Ghassan Salamé a ramassé dans son texte liminaire l'essentiel, et faire un sort particulier à la division entre « Questions » d'un côté et « Expériences » de l'autre, quand au sein de la première se retrouvent ni plus ni moins ce qui ressort des secondes, à commencer par le chapitre III de Ghassan Salamé lui-même, appuyé sur les trois « petits États » évoqués ?

Saluons plutôt quatre cent cinquante pages utiles et toniques, dont la version anglaise vient de faire l'objet d'une édition en *paperback* (à un coût moindre que l'édition française).

Jean-Claude VATIN  
Maison française d'Oxford

1. Paris, Hachette, 1987.
2. Le Caire, dossier du CEDEJ, 1992 (23 contributions).
3. *Op. cit.*