

Sur la causalité d'un manque : pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique ?

Monsieur Ghassan Salame

Citer ce document / Cite this document :

Salame Ghassan. Sur la causalité d'un manque : pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique ?. In: Revue française de science politique, 41^e année, n°3, 1991. pp. 307-341;

doi : 10.3406/rfsp.1991.394560

http://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1991_num_41_3_394560

Document généré le 31/05/2016

Résumé

On a expliqué de différentes manières le manque de pratique, voire de revendication, démocratique dans le monde arabe : par la culture, la religion, l'économie ou encore par l'influence extérieure. Mais il n'est pas d'explication unique valable pour une vingtaine de pays, sinon par la ré-insertion de ces facteurs dans une lecture historique du siècle qui se termine et où les débuts de la démocratisation ont été intimement liés à la domination de ceux-là mêmes qui prétendaient « exporter » leur modèle démocratique. Telle fut la première phase libérale. La seconde, qui suivit les indépendances, fut, elle, marquée par l'incapacité des élites politiques nationales à défendre ce régime politique et par leur tendance à l'utiliser comme moyen d'individuation du politique, et partant, de la richesse, notamment immobilière. S'il y a aujourd'hui une chance de démocratisation, il faudra en chercher les fondements dans la crise de régimes incapables de réaliser les promesses sociales de l'Etat politiquement autoritaire et économiquement dirigiste de l'ère nationaliste. D'où la nécessité de légitimer la contestation mais aussi de faire un partage plus net entre des revendications de nature nationaliste qui restent valides et des régimes qui ont établi l'autoritarisme en prétendant les réaliser.

Abstract

On the causality of a shortcoming : why is the Arab world not democratic?

The absence of democratic practice or even demands for democracy in the Arab world has been explained in various ways : culture, religion, economy or even foreign influence. There is no single explanation that fits about 20 countries, unless through an insertion of such factors in a historic reading of the closing century in which the beginnings of democratization have been intimately tied to the domination of those who claimed to « export » their democratic model. That was the first liberal phase. The second, which followed independence, was marked by the national political elites' incapacity to defend that political regime and by their tendency to use it as a means for political individuation and wealth mostly in real estate. If there is now an opportunity for democratization, its bases should be sought in the crises of regimes unable to carry out the social promises of the politically authoritarian and economically dirigiste state of the nationalist era. There is a need to legitimize protest, but also to make a clearer distinction between the nationalist-type claims, which retain their validity, and the regimes which have established authoritarianism while pretending to answer those claims.

SUR LA CAUSALITÉ D'UN MANQUE : POURQUOI LE MONDE ARABE N'EST-IL DONC PAS DÉMOCRATIQUE ?

GHASSAN SALAMÉ

LES régimes autoritaires connaissent depuis près d'une décennie et demie une crise qui a entraîné, dans de nombreux cas, leur disparition. Tel fut le cas d'abord en Europe du Sud, puis en Amérique latine et en Asie extrême. Tel est le cas, spectaculaire par certains aspects, en Europe de l'Est, y compris dans la spéciale Albanie. Cette crise, en apparence globale, est, par certains côtés, le résultat de facteurs effectivement globaux, comme l'échec économique des pays de l'Est ou la corruption de plus en plus flagrante des régimes nationalistes du Tiers Monde. Mais des différences radicales continuent de séparer une aire géo-culturelle de l'autre, et même des pays qui participeraient de la même culture, différences qui tiennent à la nature des régimes passés, à la manière dont ils ont disparu et à l'identité des forces porteuses du projet démocratique. Ici et là à travers le monde, on peut aussi noter des « rechutes en dictature » (Chine, Soudan, Thaïlande) ou une corruption accrue du régime démocratique récemment réinstallé, annonciatrice de violences à venir (Argentine). Une réflexion reste d'ailleurs à faire, au-delà des formes institutionnelles, sur la qualité de la démocratie ré-installée, voire sur la qualité et la pertinence du modèle démocratique occidental lui-même, aussi triomphant qu'il puisse paraître à l'heure actuelle.

Face à cette démocratisation posée en programme mondial, et à ces images de foules brisant les statues de dictateurs déchus, de Prague à Séoul, de São Paulo à Tirana, le monde arabe paraît être une intrigante, une irritante exception. A la fois si proche de l'Europe et si peu sensible à son modèle démocratique, si présent dans la politique mondiale et, en même temps, si hésitant à participer à cette vague apparemment mondiale de démocratisation, le monde arabe, en gardant ses chefs pendant des décennies, en permettant à des forces peu connues pour leur attachement à la démocratie (notamment islamistes) de remporter les rares élections libres qu'il organise, en exprimant son soutien, même partiel, à des dictateurs ayant su accaparer le discours nationaliste, paraît tourner le dos au reste du monde.

D'où la multiplication des explications ontologiques sur « les Arabes » ou les « musulmans ». Au concept de « monde arabe », nous donnons ici une fonction indicative plutôt qu'explicative, marquant les limites géographiques de l'investigation, sans nécessairement impliquer de grande théorie préalable le concernant en propre. Par démocratie, nous entendons une institutionnalisation et une légitimation de la contestation du pouvoir établi qui pourrait aboutir au remplacement de ce dernier d'une

manière pacifique par l'arbitrage des électeurs. L'argument défendu ici est que les explications ontologiques pèchent par leur manque d'historicité et que le monde arabe vit encore, dans une large mesure, dans une réaction à un modèle démocratique fortement associé aux puissances dominatrices qui l'ont inspiré. C'est en re-historicisant ce processus, c'est-à-dire en le replaçant fermement dans l'itinéraire arabe du 20^e siècle, que la tiédeur du « manque » démocratique pourrait être expliquée, et que pourraient être définies les conditions plus durables d'une nouvelle phase libérale.

CAUSALITÉS

Que le monde arabe ait connu, depuis les indépendances, une nette prédominance des régimes autoritaires, est un constat trop largement partagé pour être commenté. Au-delà, un autre constat s'impose aussi fortement : la revendication démocratique, sur l'ensemble arabe, paraît relativement faible, certains allant jusqu'à affirmer que les Arabes ont exprimé, au cours des trois ou quatre décennies passées, une « attente de la démocratie » qui serait bien plus faible que celle d'autres ensembles géo-culturels à travers le monde. C'est à l'explicitation des raisons supposées de ce manque, mais sans aucune ambition exhaustive et en favorisant les écrits les plus récents, que l'on va maintenant s'atteler, en commençant par l'approche de loin la plus répandue, l'approche culturaliste.

L'EXPLICATION PAR LA CULTURE

A croire Hegel, il y aurait à la base de la modernité une scission dans la subjectivité, qui serait la base indispensable d'un nouveau politique. La modernité s'accompagnerait d'une intériorisation du principe de domination, qui lui permet « de distinguer les "sauvages Mongols" qui se soumettent à la domination, de l'héritier raisonnable de la modernité, qui n'écoute que son devoir ». Ce qui les distingue, ce n'est pas ce qui fait la différence entre l'esclavage et la liberté, mais le seul fait « que les premiers ont leur maître hors d'eux, tandis que le second le porte en lui-même et est, de ce fait, son propre esclave » (Habermas, 1988, p. 33*).

La culture arabe, survalorisant les valeurs du passé, serait en deçà d'une telle scission de la subjectivité, et susciterait, partant, des maîtres en dehors de soi, et le soi resterait primairement entier. Louis Dumont a, de son côté, développé une distinction fondamentale, une espèce de *summa divisio* anthropologique, entre des sociétés holistiques qui survaloriseraient la conscience du tout communautaire et des sociétés (dont

* Les références entre parenthèses sont développées dans la Bibliographie, en fin d'article.

les occidentales) dans lesquelles il y eut une individuation du libre arbitre, condition nécessaire à l'émergence de la démocratie (Dumont, 1983). Les sociétés arabes appartiendraient bien sûr à la première catégorie, se détachant avec peine et sans beaucoup de succès d'un modèle holistique au travers d'individus qui, en accédant à la modernité, s'excommuniaient.

Procédant différemment mais pour aboutir à une conclusion qui n'est guère éloignée, Abdallah Laroui écarte fermement l'histoire des institutions, considérée infructueuse, « car l'histoire n'attend pas une constitution écrite pour s'organiser, elle possède toujours en elle-même une constitution implicite » (Laroui, 1987, p. 15). Pour dévoiler celle-ci, l'essentiel serait de décerner « la matière première de la politique et cette matière, héritée et vivante, n'est guère le meilleur élément formateur de l'esprit démocratique. Car dans le régime politique hérité du passé, l'Etat ne se distingue pas de la personne du monarque ... l'Etat est la personne magnifiée du monarque tout autant que le monarque est l'incarnation de l'Etat » (*ibid.*, p. 29). Etat et société sont ainsi fondamentalement scindés en deux pour atteindre une aliénation mutuelle quasi absolue lorsque la dynastie au pouvoir est ethniquement étrangère aux gouvernés, ce qui fut trop souvent le cas à travers l'histoire, des Seljouks aux Ottomans, sans oublier les empires chrétiens. Signe urbanistique de cette aliénation : « La maison individuelle, domaine de la liberté, tourne le dos à l'extérieur qui est l'aire de la soumission à l'autorité d'un maître » (*ibid.*, p. 32).

La conclusion qui s'impose ne laisse aucune place ni au doute ni aux constructions gauches et peu convaincantes sur la pratique prétendument séculaire de la *shura* (pouvoir fondé sur la consultation préalable d'individus reconnus pour leur science) en milieu islamique : « Depuis des siècles, le monde arabe vit sous un Etat patrimonial pur dans lequel le souverain possède tout et exige la soumission de tous ». Et si cet autoritarisme séculaire est quelquefois tempéré, a des limites, il faut chercher celles-ci dans l'autonomie, vulnérable et conditionnée, des clans, des corporations de métiers ou encore celle des confréries religieuses. Il n'est donc pas la peine de rechercher à fonder la démocratie dans une culture politique déchirée entre l'utopie d'un Etat islamique et la pratique historique de l'Etat sultanien, toutes les deux hostiles à la participation politique des citoyens. Les réformes modernisantes introduites à partir du 19^e siècle ne pèseront pas lourd face à cet héritage puissant, quand elles ne l'aggravent pas, puisque « le musulman, membre d'une communauté, ne s'estime pas tenu de participer à une entité politique qui se contente d'organiser la compétition pour le pouvoir et la jouissance ». Et les choses n'ont pas changé avec l'Etat-nation d'aujourd'hui puisqu'on continue à percevoir l'Etat comme « le domaine inéluctable de l'extorsion, la servitude, l'immoralité ».

Cet argument culturaliste, certains, forts surtout de l'exceptionnalisme indien, préfèrent l'ignorer, voire y trouver l'expression d'un racisme intellectuel occidental. Guy Hermet, par exemple, se demande si « la non-démocratie que nous prêtons aux autres, aujourd'hui aux peuples du Tiers Monde, ne fait pas que nous procurer l'excuse qui nous dispense

de toute question sur notre propre vertu démocratique » (Hermet, 1989, p. 11). La réflexion n'est pas neuve : on a pu voir dans l'invocation du despotisme turc à ses débuts une volonté vénitienne de critiquer le despotisme de Florence sans avoir à la nommer (Valensi, 1987), et on peut même remonter plus loin pour trouver, dans l'analyse du régime perse par Aristote, une tentative subtile de légitimer Athènes face à Sparte. Les intellectuels européens de gauche seraient alors des ingénus pervers en mal de tyrannie, plongés dans une rêverie tropicalement autoritaire, qui « tirent des jouissances par procuration gratuite du spectacle des luttes convulsives qui ensanglantent des terres plus lointaines » (Hermet, 1989, p. 28-29). Reste à expliquer cette « non-démocratie des autres », Arabes compris. G. Hermet a sans doute raison de dire que « l'enseignement global reste bien celui des carences qui, identifiées chez autrui, aboutissent à renforcer l'auto-satisfaction de l'observateur » (*ibid.*, p. 279).

Mais la réfutation de ces « carences » comme une simple ruse de l'esprit occidental paraît être aussi dangereuse que leur identification. Il est aussi hasardeux de nier l'adaptabilité bien variable des systèmes culturels à la pratique démocratique que d'affirmer que cette adaptabilité est propre à la civilisation occidentale chrétienne. Si donc on ne peut nier les origines historiques et géographiques précises de la démocratie moderne, on ne devrait pas, pour autant, supposer que les ensembles culturels qui ne l'ont pas secrétée n'ont pas les moyens, ni la volonté, d'aménager un espace démocratique de plus en plus large. On a bien vu les arguments culturalistes (et religieux) utilisés en Europe pour faire l'éloge de la grandeur des Ottomans puis pour expliquer leur décadence (L. Valensi, J. Grosrichard, T. Hentsch). Mais pour que l'argument culturel reste pertinent, il faudrait ne plus y voir un « obstacle » instrumental à l'universalisation du modèle démocratique.

L'usage systématiquement a-historique du concept de despotisme oriental ne devrait pas conduire à le réfuter théologiquement au nom de l'antiracisme mais ne devrait pas non plus conduire à l'accepter ni sous la plume légère de Wittfogel ni sous celle, autrement sérieuse, de Max Weber, de Perry Anderson ou même de Brian Turner qui, en croyant faire la critique de l'islamologie wébérienne, reprend à son compte certains de ses tenants (Turner, 1974). On a ainsi raisonnablement montré que le « despotisme oriental » des Mamelouks n'était guère un trait culturel propre autant qu'un emprunt au mode de gouvernement des provinces orientales de l'empire romain, et que l'analyse détaillée de la plupart des empires orientaux pouvait laisser déceler que « ces sociétés étaient fondées sur une fédération lâche de communautés autocéphales bénéficiant d'un certain degré d'autonomie, au sein duquel des conditions inattendues de vie démocratique prédominaient ... Loin d'être les victimes d'un quelconque despotisme oriental, les citoyens de ces communautés disposaient d'un certain niveau de liberté juridique et économique ainsi que d'immunités corporatistes » (Springboard, 1987). Mais cette critique du concept semble finir elle-même par retomber dans le même travers en joignant, dans un même mouvement, Sassanides et Romains, Assyriens

et Ottomans ! Partisans et adversaires du concept semblent ainsi également sentir s'arrêter l'histoire dès qu'ils approchent des Echelles du Levant.

Au-delà d'une réification du culturel, souvent perceptible dans les écrits orientalistes ou post-modernistes, il est important de dater précisément l'expérience démocratique arabe, en la liant à la chronologie exacte de son contact avec son modèle (européen). Il est également essentiel de se hasarder sur les chemins d'une définition, elle aussi datée, du politique, en admettant d'emblée que cette définition est changeante non seulement d'un ensemble culturel à l'autre, mais aussi et surtout d'une phase historique à l'autre. En d'autres termes, l'argument culturaliste, en fonction d'une socialisation politique en pleine mutation depuis près de deux siècles (voir, entre autres, les conclusions souvent opposées auxquelles I. Harik et Al-Manoufi étaient parvenus dans leur étude de la culture politique de la campagne égyptienne après vingt ans de régime nassérien), ne nous paraît efficient que replacé dans l'histoire, ce qui lui fait perdre, on en convient, l'essentiel de sa valeur polémique, si chère aux orientalistes d'hier autant qu'aux islamistes d'aujourd'hui, également obnubilés par « la spécificité ».

L'ARGUMENT RELIGIEUX : ISLAM ET DÉMOCRATIE

Ceux-ci et ceux-là ont d'ailleurs tendance à réduire le culturel au religieux. Rares sont ceux qui, comme Hamid Enayat, posent correctement le problème : si, pense-t-il, l'islam est en contradiction avec le nationalisme pour une raison spécifique (à savoir son hostilité aux clivages ethniques de toutes sortes), il s'oppose aussi à la démocratie (ou à tout le moins s'en distingue) pour une raison générale, c'est qu'il est une religion. C'est pourquoi H. Enayat n'est guère convaincu par les tentatives assez gauches de musulmans modernistes pour concilier islam et démocratie. Il leur trouve en fait une seule excuse, à savoir qu'il y a d'innombrables manières de définir la démocratie (par le vote, la liberté d'expression ou d'opinion...) et que, par conséquent, on est tenté d'en choisir une aux dépens des autres et d'établir des passerelles. H. Enayat apprécie mieux le courage et la sincérité d'auteurs islamiques moins sensibles à ce syncrétisme facile, tel l'Iranien Tabataba'i qui ne croit pas à la réconciliation entre la liberté d'expression et la foi, affirmant que l'expression *la ikrah fil din* (pas de contrainte en religion) s'applique exclusivement dans le cadre de l'interprétation de la Loi divine et ne saurait par conséquent inclure la possibilité de sa négation pure et simple (la contrainte serait donc légitime face à un athée). Tabataba'i pense aussi que la loi décidée par la majorité n'est pas, en islam, légitime parce que majoritaire. H. Enayat cite aussi, dans la liste de ces auteurs sincères, le Saoudien Abd al-Aziz al-Badri qui pense que le concept de libertés n'existe pas en islam, fondé, lui, sur des droits et des limites à ces droits (*Huquq* et *Hudud*).

Il en ressort que les efforts pour réinterpréter dans un sens démocratique moderne des concepts tels que *Shura*, *bay'a*, etc. sont vains et

superficiels (pour la *bay'a*, — acclamation populaire du chef —, notons que Jabiri lui trouve une efficience historique, mais réservée au Maroc, Al-Jabiri, 1988). H. Enayat finit par reconnaître les innombrables raisons — sociologiques, idéologiques, économiques et autres — du manque en terre arabe et islamique, mais il détermine aussi avec précision une causalité particulière :

« Ce qui manque clairement aux écrits islamiques contemporains sur la démocratie, en dépit des prétentions contraires, c'est une adaptation des préceptes éthiques ou légaux de l'Islam, et des comportements et institutions traditionnels à la démocratie. Il se peut que cette carence soit délibérée et inévitable, parce que tous les efforts pour trouver une synthèse entre Islam et démocratie sont promis à s'écraser contre le rocher fait d'un corpus de doctrines éternelles et inchangeables qui constituent la quintessence de toute religion » (Enayat, 1982, p. 135).

Mais prenant les syncrétistes modernes à contre-pied, Enayat pose là un nouvel essentialisme que la sociologie des religions, y compris l'islamique, aura de la peine à accepter.

Plus loin que la réconciliation entre islam et démocratie, Charles Butterworth constate une exclusion historique mutuelle de l'islam et de la pensée politique, démocratique ou non : « Ce n'est pas une série particulière d'idées dans la pensée politique arabe qui a facilité le gouvernement d'un seul ou d'un petit groupe, mais l'absence complète d'une telle pensée » (Salamé, 1987, p. 91). Cette remarque vaudrait pour l'ensemble de l'histoire et même pour la période contemporaine, car si l'introduction des idées occidentales dans le monde arabe au cours des deux derniers siècles a entraîné leur usage intensif dans le domaine de l'auto-détermination des peuples, cela ne fut guère le cas en matière de gouvernement démocratique.

C. Butterworth revoit ainsi quatorze siècles de pensée islamique (celle des philosophes, autant que celle des juristes) pour aboutir à la conclusion selon laquelle ceux-ci comme ceux-là étaient trop obsédés par la survie de la communauté politique pour s'intéresser vraiment à la manière dont cette communauté devrait être gouvernée, et de citer, lui aussi, la phrase illustre d'Ibn Taymiyyah : « Soixante ans sous un imam injuste plutôt qu'une seule nuit sans gouvernement ! » (phrase répétée par ceux qui ont soutenu les tentatives de Saddam Hussein de mater la rébellion après la défaite de Koweït). L'obsession de la survie communautaire serait donc à l'origine d'un manque séculaire d'imagination pour trouver des régimes alternatifs à l'autoritarisme. C. Butterworth ne trouve pas de grandes différences entre cette tradition islamique et la pensée médiévale européenne, toutes deux nourries dans Aristote et Platon. Le point de rupture aurait été atteint entre ces deux cultures avec Machiavel, et puis avec le trio Hobbes, Locke et Rousseau qui introduisent une césure entre la révélation et le politique, que le monde islamique ne connaît pas.

Il ne la connaît, partiellement, qu'avec l'introduction tardive des Lumières dans le monde arabe. Mais C. Butterworth reste sceptique sur les effets réels de cet emprunt intellectuel : l'autoritarisme devrait rester la règle en terre arabe parce que, selon lui, la demande démocratique

reste particulièrement faible sous ces cieux. Pour cela, C. Butterworth cite les raisons devenues « classiques » : l'analphabétisme, la place d'honneur réservée au développement économique dirigiste en ajoutant un facteur intéressant à tester : la vie privée étant encore fortement marquée par les valeurs traditionnelles, les citoyens prêtent peu d'attention à l'ensemble des lois et régulations de l'espace public (dont le politique) moderne et cherchent en conséquence fort peu à le changer (ce qui le rapproche de la remarque urbanistique de A. Laroui, citée plus haut).

Il est intéressant de trouver un écho à ce diagnostic quasi chirurgical chez un penseur islamique comme Radwan As-Sayyid. Ce dernier part de l'unité de la communauté islamique dont la sauvegarde serait apparue, d'emblée, comme une obligation première aux premiers penseurs de l'islam, face à la rapidité de ses conquêtes et aux défis posés par la résurgence constante des allégeances tribales en milieu arabe et par l'apparition assez rapide des vellétés centrifuges des ethnies et des peuples récemment et trop rapidement intégrés dans la *umma* islamique. Les Omayyades y répondent par le centralisme dominateur de leur propre *'asabiyya* (esprit de corps) tribale. Les Abbassides, incapables de poursuivre dans la même voie, se résignent à une large décentralisation du pouvoir en poussant toutefois leurs penseurs à conceptualiser le principe de l'unité dans la *umma*, en tant que référence idéologique de plus en plus abstraite mais aussi et surtout de plus en plus contraignante.

La répétition quasi obsessionnelle du principe d'unité devait dès lors balayer la nécessaire réflexion sur les moyens de la réaliser. C'est là qu'As-Sayyid place la cause du manque, car ce que les *fuqaha'* classiques n'ont pas perçu, c'est que « la question de l'unité, qui est la question nodale en Islam, ne saurait être dissociée du problème de la légitimité, elle-même conditionnée par la représentativité populaire de l'imam. L'unité peut se réaliser et survivre, en l'absence de toute légitimité, à travers la force et l'oppression pures, mais il ne s'agit plus alors d'unité islamique » (As-Sayyid, 1986, p. 143). Il y a là une position bien courageuse, impliquant que l'unité de l'*umma* n'est islamique que lorsqu'elle est réalisée par l'adhésion volontaire ; une position qui est aussi condamnation de l'héritage classique du *fiqh*, survalorisateur du communautarisme jusqu'à le rendre inconditionnel.

On peut ne pas être aussi sévère avec l'héritage légaliste islamique. Bertrand Badie s'attache à la fonction de la Loi. Si celle-ci, dans l'expérience occidentale, permet de réguler la contestation, elle servirait, en culture islamique, à remettre en cause l'ordre établi. Du coup, la contestation réelle ne peut être que fondamentale et non relative. On devra préalablement traiter le prince injuste d'infidèle pour pouvoir contester son pouvoir. Du coup, l'institutionnalisation du conflit politique interne devient impossible, du fait notamment du « monisme » qui caractérise la culture islamique et qui fait de l'unité des croyants une espèce d'obsession permanente. Deux attitudes restent alors possibles : l'apologie de l'unanimité au sein du groupe et à l'encontre de l'Autre ou la contestation, poussée jusqu'à ses extrêmes, et qui s'exprime, non

en demandes mais en émeutes urbaines, soudaines ... et éphémères. (Badie, 1986, p. 121-128).

A contre-pied du pessimisme de H. Enayat et de C. Butterworth, l'argument de Leonard Binder (1988) part de l'idée que la revendication libérale est universelle. Le Moyen-Orient n'étant pas une exception, L. Binder y note quatre facteurs concomitants : la résurgence islamiste, la concentration accrue du pouvoir d'Etat, l'émergence d'une haute bourgeoisie et, enfin, la maturation progressive des mouvements d'opposition de gauche. Binder croit à un embourgeoisement de l'Etat moyen-oriental, préalable à sa démocratisation. Il note l'abandon par la bourgeoisie de son nationalisme suranné et voit dans la vague islamiste une simple idéologisation d'un large mouvement pour restreindre le pouvoir de l'Etat.

Même si sa conclusion est réservée, on décèle chez Binder un certain optimisme quant à l'émergence d'un libéralisme islamique, c'est-à-dire d'un mélange réussi entre l'islam, voire l'islamisme, et le libéralisme défini par Binder comme le résultat d'un processus continu de discours rationnel, producteur d'arrangements politiques stables. Pour atteindre cet objectif, L. Binder voit trois pré-conditions : une différenciation plus nette entre les références philosophiques et idéologiques des islamistes et des libéraux parmi les penseurs musulmans contemporains alors que ces références sont encore trop souvent identiques ; l'émergence continue de la bourgeoisie dans les pays islamiques (grande, petite ou bureaucratique) et une affirmation encore plus nette de ses intérêts ; et, enfin, une érosion (et non un déclin comme ce fut le cas au Liban) progressive du pouvoir d'Etat.

Les penseurs qui cherchent encore dans le dogme de l'islam, autant que dans son histoire, les causes de l'autoritarisme contemporain ne manquent donc pas, musulmans et occidentaux. Les voies pour déceler une causalité deviennent de plus en plus sophistiquées, mais est-il besoin de rappeler que l'idée n'est guère nouvelle ? Les débuts de l'esprit constitutionnel en Orient avaient bien été vus comme un éloignement vis-à-vis de l'islam. « Le Tanzimat, écrit leur premier historien européen, avait pour but général de rapprocher la société musulmane des sociétés chrétiennes, dont elle était moralement et politiquement séparée depuis des siècles. La religion était, de toute évidence, la vraie cause de l'isolement, qui laissait encore l'Empire des Osmanlis au point où l'avait trouvé le Moyen Age, et dans lequel, s'affaissant de jour en jour, il devait s'ensevelir » (Engelhart, 1882, p. 2).

Mais peut-être que les deux termes (islam et démocratie) resteront irréconciliables, non parce que la religion ne saurait se plier à des codes qui lui sont étrangers, mais parce qu'ils sont le plus souvent utilisés, par des forces hostiles, comme deux choix globaux et antinomiques. L'usage de l'un et de l'autre de ces deux termes relève encore trop lourdement du conflit culturel et politique de forces précises et partisans. Les termes nous paraissent mieux posés lorsque les islamistes ont commencé à aborder la question démocratique en ayant extirpé la charge culturaliste polémique (Tareq al-Bishri, Adel Husséin, entre autres), en en

faisant une revendication déliée du mimétisme, et de sa condamnation. Il est également intéressant de voir que la république islamique d'Iran a été fondée, entre autres préceptes, sur une légitimité née d'élections, même s'il apparaît souvent que la dualité entre la légitimité religieuse et celle issue des urnes n'est pas harmonieusement jointe. Une telle chrysalide institutionnelle pose un précédent historique de première importance, comparable à d'autres chrysalides entre monarchie et démocratie, ou démocratie et gouvernement des juges, que l'on a perçues sous d'autres cieux. Il se peut donc que l'optimisme relatif de L. Binder soit justifié et que l'idéal démocratique, quoi qu'en pense H. Enayat, devienne assez attrayant (pour les foules et partant pour des régimes bien nouveaux sous leurs habits traditionnels) pour pouvoir effacer ses origines occidentales et, donc, ignorer les « obstacles » de la religion.

Cela est d'autant plus vrai que l'islamisme politique, aussi peu novateur en matière théologique qu'on l'a, à raison, dit, ne craint pas l'expérience électorale. On l'a déjà noté pour l'Iran khoméynite, mais il faudrait aussi observer l'insistance avec laquelle les partis islamistes d'aujourd'hui, en Egypte ou en Algérie, en Tunisie ou au Liban, cherchent à se faire reconnaître par l'Etat, à être légalisés. Cette insistance est de nature à engager ces partis à respecter un régime qui leur a permis d'exister en tant que forces socialement reconnues. Il y a là certes un pari, et l'on pourra toujours dire que la voie électorale est la route prise pour arriver au pouvoir, quitte à s'y maintenir ensuite par voie autoritaire. C'est là un argument souvent utilisé, notamment à la suite du triomphe du FIS dans les élections municipales algériennes, par des pouvoirs autoritaires hostiles à la démocratisation en général, non à ces partis en particulier, argument répété en Occident par des intellectuels prétendument soucieux de laïcité, et partant moins favorables à la démocratisation si celle-ci était enclenchée par le succès électoral des islamistes. Faudrait-il rappeler que ces arguments avaient été utilisés après 1945 pour tenter d'exclure les partis communistes d'Italie ou de France hors du jeu démocratique ? Est-on encore démocrate si on conditionne son soutien aux élections libres par le triomphe de ceux en qui on se reconnaît ? Il y a en fait une menace à la démocratie dans cette hésitation à accepter des courants importants qui se réclament de l'islam, même quand leurs rangs sont gonflés par un discours outrageusement démagogique. On pourrait même y déceler, comme on le rappellera plus loin, les relents d'un néo-colonialisme qui, il y a quelques décennies, avait rendu difficile l'implantation du régime démocratique en terre arabe.

USAGES CONTRASTÉS DE « L'EXTÉRIEUR »

A l'inverse des arguments culturalistes et religieux, également concentriques, on peut chercher dans la domination extérieure les racines de l'autoritarisme contemporain. Il n'est guère la peine de rappeler les écrits polémiques d'hier accusant Washington de planter les dictatures à travers

le monde. Plus intéressantes sont les corrélations faites de plus en plus pertinemment entre la multiplication et la persistance des conflits régionaux (notamment celui avec Israël), la militarisation de la société et, partant, le renforcement des régimes autoritaires. Mais cet usage-là de l'extérieur a été trop intensément fait par les régimes en place pour qu'il soit possible de le reprendre sans avoir déterminé à l'avance, et grâce à des études empiriques encore à réaliser, la part de la causalité et celle du prétexte. Il s'agirait, par exemple, d'éclaircir la corrélation entre l'existence d'Israël, l'importance du budget militaire syrien et la soi-disant « lutte contre l'ennemi intérieur » qui équivaut pratiquement à la destruction physique de l'opposition. Patrick Seale (1988) laisse entendre que, dans le cas syrien, le premier de ces trois termes explique et justifie les deux autres. On est en droit de refuser un tel unilatéralisme, même si l'autre thèse, qui consiste à nier toute corrélation entre les conflits régionaux et la nature des régimes qui y sont engagés, paraît aussi peu convaincante.

On peut être moins ouvertement politique dans l'examen de « l'extérieur ». Partant du cas des pays de la péninsule arabique, An-Naquib (1987) fait un usage novateur des thèses de Wallerstein. Critique des thèses pétrolistes (obsédées par l'émergence d'un facteur devenu passe-partout), l'auteur part de la thèse de « l'ordre naturel de la région ». Le mode de production mercantile était longtemps dominant, il explique la montée des villes-ports et des cités-stations pour les caravanes de commerce et le commerce international, notamment avec l'Asie ; le pouvoir, lui, se trouvait dans les mains de chefs tribaux utilisant les liens de sang et les milices pour extraire une contrepartie à leur protection de ce commerce. Le mode de protection pastoral aurait donc joué un rôle limité pour expliquer l'émergence des différents pouvoirs dans la péninsule arabique.

Mais à la suite de Lépante (en 1571) et de la destruction d'Ormuz (en 1622), la péninsule arabique a été progressivement intégrée dans un *grand imperial design* visant à dominer le commerce international. Ce processus allait connaître son apogée vers le milieu du 19^e siècle avec l'imposition, par la Grande-Bretagne, des Accords de protection sur les émirats-villes côtiers et le transfert du pouvoir « national » des villes côtières au profit de l'hinterland tribal. Le rythme saisonnier du commerce caravanier et moussonier se trouvait rompu au profit des agences locales, permanentes, elles, du commerce européen. L'effet principal de ce nouvel ordre impérial a été, en ce qui nous concerne ici, l'extension du pouvoir personnel des chefs tribaux qui se sont mis sous la protection britannique. On a, en effet, assisté à une territorialisation du politique qui limitait grandement le droit traditionnel à l'opposition, droit qui consistait à renverser une dynastie tribale hostile (chose devenue difficile du fait des Accords de protection britannique qui figeaient au pouvoir non seulement l'émirat mais la dynastie signataire des Accords) ou à manifester son opposition en quittant les lieux en masse (pratique devenue malaisée du fait des nouvelles frontières dessinées par les Britanniques). Il en est ressorti un gel artificiel (c'est-à-dire introduit et

imposé par une puissance extra-régionale) du cycle traditionnel d'alternance parmi les pouvoirs tribaux.

Tel est l'Etat rentier pré-pétrolier dans l'analyse d'An-Naquib. Le pétrole n'est donc venu que pour aggraver la tendance à l'autoritarisme de pouvoirs rentiers en leur accordant une nouvelle source de rente, trouvée jusque-là dans l'aide britannique directe ou à travers l'extorsion systématique de droits de protection sur l'activité commerciale et artisanale. Le pouvoir autoritaire apparaît alors comme la forme moderne du despotisme, marquée par trois traits principaux : la corporatisation des institutions pré-existantes de la société civile, la satellisation de l'instance économique et sa transformation en un appendice de l'Etat et, enfin, l'usage intensif de la violence pour asseoir et conserver le pouvoir. La soi-disant « démocratie tribale » ne serait donc qu'un mythe utilisé par le pouvoir clanique autoritaire en vue de légitimer les institutions tribales et confessionnelles une fois celles-ci corporatisées, c'est-à-dire rendues dépendantes du pouvoir de l'Etat. Le corporatisme devient ainsi un instrument de contrôle social (comme dans l'Espagne de Franco ou dans l'Italie fasciste). Il n'y a rien de démocratique dans cela, mais au contraire l'institutionnalisation du tribalisme et du confessionnalisme et la lente destructuration de la société civile à travers la mise au pas des institutions qu'elle avait secrétées.

A contre-pied de cet argument, Hélé Béji, partant, elle, du cas tunisien, s'interroge : « Pourquoi cette immense impuissance de notre pensée et de notre conscience sociale devant l'absence de liberté et de démocratie ? Pourquoi la démocratie n'est-elle pas née avec l'indépendance ? » (Béji, 1982, p. 13). Face à cette interrogation, l'auteur n'est pas satisfait par le discours sur l'anticolonialisme : « La dépendance néo-coloniale ne détermine pas tout l'espace politique que nous vivons », car, ajoute-t-elle plus loin, « la faiblesse économique de l'Etat national n'entraîne pas son agonie politique. En fait, notre nationalitarisme s'amplifie au fur et à mesure que se dégrade économiquement la société ... Le rempart contre l'extérieur est aussi un étouffement intérieur ».

Où se situe le manque ? H. Béji avoue son hésitation à le localiser, mais, à bien la lire, on a l'impression qu'elle le décèle en priorité dans une instance mitoyenne entre l'idéologique et le psychique. Elle distingue en effet clairement la domination néo-coloniale, qui est d'abord économique, de celle qui est vécue par le néo-colonisé : « Celui qui est opprimé par le pouvoir issu de la décolonisation a le sentiment d'être opprimé par lui-même, et ce sentiment crée chez lui un esprit de total abandon : il perd ce qui faisait sa force contre le colonisateur, sa foi en lui-même. C'est dans cette défiance vis-à-vis de soi que prospère le pouvoir national » (*ibid.*, p. 137). Le diagnostic du cas s'accompagne donc ici d'une opacité dans la causalité, qui reste pratiquement au niveau de la réfutation de l'idéologie anticolonialiste, illustrant ainsi le fait que « l'extérieur » laisse la place à des usages multiples, quoi qu'en disent nos islamistes d'aujourd'hui. Plus profondément, la scission de la conscience individuelle, jugée nécessaire par Hegel pour l'émergence de l'Etat moderne et que l'on rappelait plus haut, est comme retournée dans cette

analyse : le maître est soi, mais il ne se nomme pas devoir, ni autorité de soi sur soi. Il est une copie difforme, une caricature, du pouvoir colonial (externe) qu'il a remplacé.

L'ARGUMENT ÉCONOMIQUE

L'idée longtemps dominante a été que les bonnes choses ne venaient pas en même temps et, par conséquent, que le développement excluait la démocratie. Ne fallait-il pas des « pouvoirs forts » pour engager les pays arabes (et du Tiers Monde en général) récemment indépendants sur les chemins de la modernisation politique et du développement économique ? C'est là une idée, hier prospère (Rustow, Huntington, Horowitz et, dans une toute autre veine, Samir Amin et l'ensemble des marxistes arabes) mais fortement contestée de nos jours. Pour l'Égypte notamment, J. Waterbury (1983) et Adel Husséin (1983) ont montré la corrélation entre la libéralisation économique et le problème de subventions à la consommation, une relation complexe où l'on permet la première pour toucher aux secondes mais on revient à l'arbitraire politique si l'attachement populaire aux subventions se fait trop clairement entendre. Si le procès du nassérisme en cette matière s'est fait dans une veine embarrassée, le sadatisme, comme période transitoire, où l'instinct de survie du régime dominait tellement les choix économiques et politiques, montrait une certaine limpidité à l'analyse, qui a donné lieu à des procès plus aisés, en Égypte et à l'étranger.

Mais on peut aller bien plus loin sur cette voie, et Giacomo Luciani prend le chemin de la finance publique, par lui considérée comme « l'essence du gouvernement » (Luciani, 1988). G. Luciani rappelle la thèse commune selon laquelle les démocraties seraient fiscalement irresponsables alors que les pouvoirs autoritaires seraient, eux, capables d'imposer de l'ordre dans la pratique de prédation des démocraties. A l'encontre de cette thèse trop répandue, Luciani répond que, à l'exception possible du Brésil, les gouvernements autoritaires avaient rarement réussi à créer des instruments fiscaux alors que les démocraties avaient souvent réussi à le faire. De là, Luciani constate que les pays arabes sont caractérisés par leur système fiscal sous-développé et par la stagnation des recettes fiscales en général. Il pose alors sa thèse : dans les États où la fiscalité est peu développée ou dans les États où les finances publiques sont nourries grâce à des sources extérieures (comme la rente pétrolière ou l'aide extérieure), la demande démocratique est limitée, voire inexistante, et ce parce que c'est l'économie nationale qui est entretenue par les dépenses étatiques et non l'économie nationale qui permet à l'État moderne d'exister. La tendance à l'autoritarisme se renforcerait donc dans les États qui tirent leurs revenus de recettes extérieures.

G. Luciani fonde son hypothèse sur le principe bien connu : pas de taxation sans représentation. Inversé, ce principe aboutit à la nécessité de *compliance* de la part des gouvernés pour que les impôts puissent être collectés. Pour rester autoritaires, les régimes arabes ont choisi une

astuce : l'insistance sur les impôts indirects autrement faciles à collecter que les impôts sur le revenu ou sur la fortune, parce qu'ils n'exigent pas un engagement explicite de l'individu à subvenir aux exigences de l'Etat. A cela, il faut bien sûr ajouter la rente pétrolière qui vient combler le trou béant des finances publiques. Parlant plus précisément de la première phase après les indépendances, il note l'incapacité des oligarchies démocratiques au pouvoir de développer les recettes fiscales nécessaires pour l'élargissement de leur base politique, ce qui a conduit à leur remplacement par des régimes autoritaires. Le remède que G. Luciani offre à ce qu'il appelle « l'extraordinaire manque de foi dans les vertus de la démocratie dans le monde arabe » est clair : la démocratie est nécessaire pour résoudre les graves problèmes économiques dans la période de récession actuelle à cause de la nécessité de développer des instruments fiscaux fondés sur la *compliance*. D'autre part, l'introduction de tels instruments est nécessaire à la réussite de l'expérience démocratique, parce que la taxation directe finira par imposer la représentation politique. On verra plus bas que cet argument est bien pertinent dans la phase actuelle, même si le concept d'Etat rentier et la réforme de la fiscalité sont loin d'être des clés magiques (c'est-à-dire uniques) à l'analyse de l'autoritarisme ou à la démocratisation.

LES TROIS PHASES DU LIBÉRALISME ARABE

La première partie de cette investigation a sans doute suscité une impression de diversité avec la multiplication (illustrative plutôt qu'exhaustive) des angles utilisés pour expliquer le manque en démocratie que connaît le monde arabe. Cette diversité, dans l'évolution historique autant que dans l'analyse, est réelle, et une leçon s'en dégage aisément, sur la nécessaire modestie de toute approche. Aborder d'un même trait la démocratie sur 22 *politiques* arabes différentes est sans doute une opération hasardeuse ; vouloir intégrer des approches théoriques aussi diverses une mission impossible. Le risque de proposer des généralisations hâtives en place et lieu d'une véritable approche synthétique est réel. Mais il faut aller plus loin, et imaginer que l'évolution politique des pays arabes est et restera plurielle. Comment oser alors se hasarder sur le terrain de la synthèse, de surcroît engagée vers l'avenir, sans dévaluer le politique au profit de quelque argument culturaliste ou idéologique qui referait artificiellement l'unité de l'ensemble, l'unicité de l'explication ?

Pour éviter ce piège, il reste possible d'interroger l'histoire moderne et, plus particulièrement, ce que j'ai appelé, dans un ouvrage récent en arabe, l'expérience effective du « premier moment libéral » dans l'histoire de la région, moment qui a suivi, avec près d'un siècle de retard, les Lumières européennes (Salamé, 1988). Plus particulièrement, il semble essentiel d'interroger de près la relation très ambiguë entre la lutte nationaliste et la revendication démocratique, tant l'articulation entre ces deux registres est chargée du poids de l'occidentalisation, c'est-à-dire en

même temps de la domination coloniale et de l'exportation d'un modèle d'organisation politique né et développé en Europe. Face à cette ambiguïté, il est possible de distinguer trois phases libérales successives, chacune avec des règles et des contraintes différentes.

A l'origine, pour tous ces pays (à l'exception du Maroc), il y a *le précédent ottoman*. Les « libéraux » ottomans, conduits par Midhat Pasha, avaient réussi à déposer le sultan Abd al-Aziz et à le remplacer par son neveu Mourad qui, atteint de folie, fut remplacé trois mois plus tard par Abd al-Hamid. Ce dernier ne devint sultan qu'avec l'accord des libéraux qui exigeaient de lui la publication de la première Constitution écrite de l'empire. Cela fut réalisé le 7 octobre 1876, soit cinq semaines après l'installation du nouveau sultan, avec la constitution d'un comité préparatoire sous la présidence de Midhat Pasha et de 28 autres membres. La Constitution était rédigée assez vite et publiée le 23 décembre suivant.

Or il est essentiel de voir comment cette Constitution a été vécue par les provinces, sinon en Turquie même. Car cette réforme ne rencontre pas le mouvement nationalitaire des provinces, les Tanzimat et la Constitution étant perçus dans les provinces, notamment arabes, comme une espèce d'affaire intérieure turque. Les Turcs ayant choisi de réorganiser autrement leur empire, on les suit, passivement. Le seul arabe du comité préparatoire de Midhat Pacha est un Irakien (Muhammad Emin Effendi), qui se fait ensuite nommer au Sénat, et ne se fait nullement remarquer dans le mouvement constitutionnel. La révolution qui amènera le rétablissement de la Constitution est européenne, autant dans son point de départ géographique (elle éclot dans les Balkans encore sous domination ottomane et non en Asie) et, surtout, dans son inspiration.

Le modèle constitutionnel passe donc dans l'Orient à travers le tamis d'un renouveau ottoman sur lequel les provinces arabes de l'empire n'ont guère de prise. Dans un certain sens, en s'occidentalissant, l'empire s'éloignait culturellement de ses provinces. Les Arabes, en particulier, voyaient se dévaloriser la fondation religieuse de l'empire, qui leur assurait une place symbolique sinon effective, privilégiée, dans son expansion, l'islam étant né arabe. C'est pourquoi le retournement d'Abd al-Hamid vers l'autocratie, retour qui s'accompagne d'un appel pan-islamiste, est dans l'ensemble bien reçu en milieu arabe. En d'autres termes, le modèle constitutionnel ottoman n'était pas une promesse, mais une opération intérieure turque qui menaçait les liens entre l'empire et ses provinces arabes alors que nul n'est encore indépendantiste.

Presque en même temps le modèle constitutionnel était expérimenté en Egypte. L'expérience égyptienne est marquée, elle aussi, du sceau de l'ambiguïté puisque l'adoption du parlementarisme se fait au moment même où, sous le khédivé Ismaël, l'Égypte prend le chemin de l'occidentalisation... et des dettes. On retrouve ici cette volonté classique de vouloir associer les représentants de la société à une augmentation des impôts, ce qui n'est pas très clair dans l'esprit des Egyptiens de l'époque. Car « l'assemblée des Délégués » créée par Ismail en 1866 n'avait pas beaucoup de sens en tant qu'organe législatif. Elle venait à un moment où le khédivé cherchait à associer les notables du pays, notamment les

chéikhs des villages, à ses politiques financières et, au-delà, à ses mouvements diplomatiques pour alléger le poids des interventions extérieures. « Il était motivé par son besoin d'obtenir de nouveaux fonds à travers de nouvelles taxes et la contraction de nouveaux prêts européens ... Mais il n'en considérait pas moins son autorité comme absolue » (Vatikiotis, 1980, p. 127). La même ambiguïté se laisse sentir au Maghreb. Le processus est ainsi fait que « modernisation, libéralisation et colonisation deviennent par la force des choses synonymes » (Laroui, 1987, p. 39) d'où une dégénérescence du concept même de réforme (*islah*), car le mot avait eu dans l'usage classique une résonance éthique à présent perdue.

Le deuxième moment libéral est celui vécu dans le cadre de la souveraineté limitée : en Egypte entre 1923 et 1952, en Irak entre 1924 et 1958, en Syrie entre 1920 et 1963. Or si G. Hermet a raison d'insister, pour cette phase, sur l'importance du comportement de « l'élite démocratique fondatrice », force est de constater que celle-ci, dans les pays qui nous concernent, a fort peu servi la cause qui fondait sa propre autorité.

En Egypte, nous assistons à une espèce d'auto-mutilation politique du parti Wafd, qui aboutira pratiquement à sa perte. A chaque fois que des élections sont organisées, le Wafd les emporte à une très large majorité. Or le Wafd ne gouverne le pays que pendant huit des trente ans que dure cette expérience, et le Wafd semble accepter passivement que la volonté populaire ne soit prise que marginalement en considération face à la volonté du khédive et à celle, plus sournoise, des Britanniques. Le manque de détermination du Wafd à faire respecter sa représentativité populaire par le khédive et par les Britanniques démontre ici une carence essentielle des élites dans la définition de leur propre rôle.

On peut justifier cette réticence par la volonté de concentrer les efforts sur la libéralisation nationale (le retrait des Britanniques). Mais al-Bishri, qui semble favoriser cette explication, ne tarde pas à en indiquer le prix : si la maison (parlementaire) est devenue plus calme à partir de 1945, note-t-il, c'est que la plupart de ceux qui l'habitaient l'avaient déjà quittée. En d'autres termes, en hésitant à assumer le mandat qui lui est accordé, le Wafd a poussé les éléments les plus politisés de la société égyptienne à soutenir des groupes d'opposition extra-parlementaire, « une césure politique quasi complète s'étant faite entre l'opposition officielle et constitutionnelle et l'opposition populaire représentée par les nouveaux mouvements » (Al-Bishri, 1987, p. 21). Le lit du coup d'Etat militaire était bien fait. Il sera réalisé le 23 juillet 1952 par les Officiers libres qui ne tardent pas à abolir la Constitution quasi démocratique de 1923 et à interdire toute vie partisane.

De tous les pays de la région, l'Irak avait été le plus directement marqué par l'expérience ottomane. En Irak, comme dans les autres provinces, des élections avaient, dans la première phase, porté six députés à l'Assemblée d'Istanbul (trois pour Bagdad, deux pour Basrah et un pour Mossoul). L'Irak fut encore représenté à l'Assemblée élue en 1908 (après trente ans d'interruption) et encore à celle de 1912. A ces trois

occasions, les députés élus ne sont autres que ceux que l'on retrouvera en personne, ou par l'intermédiaire d'un fils, d'un neveu, voire d'un petit-fils, sur les bancs du Parlement de l'Irak moderne. Le nouvel Etat va d'ailleurs appeler les quinze Irakiens vivants qui avaient été membres du Parlement ou du Sénat ottomans à assister le premier gouvernement irakien dans la préparation de la loi électorale, de la délimitation des circonscriptions et de la mise en place des listes électorales. Et lorsque les autorités britanniques ont exigé de mettre en place la nouvelle Assemblée après l'installation du roi choisi par les Anglais et après la signature d'un traité avec Londres (pour éviter une discussion du choix du premier ou de la teneur du second), nous verrons l'opposition irakienne exiger des élections immédiates suivant le code électoral ottoman. En d'autres termes, les nationalistes exigeaient une constituante, les Anglais acceptaient la mise en place d'une assemblée parlementaire, mais seulement lorsque les instruments réels de la domination britanniques (un trône client et un traité de protection) eussent été mis en place.

C'était là, et en dépit de la continuité apparente qui lie en Irak le moment libéral ottoman au moment libéral irakien, un véritable péché originel : les institutions politiques irakiennes étaient, dès le départ, assujetties à un ordre colonial chronologiquement antérieur et juridiquement supérieur. Ceux qui prennent l'initiative de contester cette primauté juridique et cette priorité chronologique du Traité sur la Constitution appartiennent dans leur grande majorité à une autre tradition, celle des uléma chiites de Bagdad et du Sud qui avaient suivi le mouvement iranien de la Mashrutiyya avec plus d'intérêt que le mouvement constitutionnel ottoman. Le sentiment d'aliénation déjà sensible à l'égard du mouvement moderniste et centralisateur turc lancé par Midhat Pasha, longtemps gouverneur de l'Irak, se doublait maintenant, pour de nombreux Irakiens, d'un sentiment identique, plus aigu encore, à l'égard d'un ordre constitutionnel national conditionné par la soumission à la domination britannique et par l'identité néo-ottomane de l'élite politique héritière de l'empire et qui avait acquis sa notoriété dans les couloirs de ses séraïls, et plus souvent encore dans ses casernes (Salamé, 1986).

Les Irakiens finiront par « refouler » le souvenir de cette humiliation. En 1925, une Constitution et une loi électorale seront adoptées et des élections auront bien lieu en juin 1925. L'élection était à deux niveaux (jusqu'à l'adoption de la loi électorale de 1952 qui établit le principe de l'élection directe). La circonscription électorale sera très élargie jusqu'en 1946, lorsqu'un redécoupage des circonscriptions les réduira à un maximum de trois sièges chacune. L'opposition irakienne considérera la petite circonscription et l'élection directe des députés comme deux réalisations démocratiques importantes dues à sa détermination à les exiger, mais surtout une sorte de « nationalisation » d'une démocratie née sous le signe d'une domination étrangère.

C'est que ces deux correctifs limitaient un peu le contrôle excessif du gouvernement sur l'opération électorale. Les mémoires des politiciens irakiens et les procès-verbaux de l'Assemblée sont en effet pleins de

réflexions candides sur les excès de l'intervention gouvernementale dans les élections. Toufic as-Souwaydi, trois fois Premier ministre, avouera dans ses *Mémoires* que les élections étaient « faites » en accord entre le roi et le gouvernement, les préfets de région étant invités la veille des élections à répercuter ces choix dans le public. Un autre n'hésite pas à rappeler que, pour être soutenu par le gouvernement, un candidat devait d'abord s'engager par écrit à soutenir le gouvernement post-électoral. Un député de Kout dira publiquement qu'il ne fut élu dans cette ville que parce que le gouvernement en avait ainsi décidé, « car qui avait donc entendu parler de moi dans une ville où je n'avais jamais mis les pieds ». L'astuce était de ne pas trop en faire, en laissant se faire élire quelques députés pourtant connus pour leur attitude hostile au Palais ou au gouvernement. La seule excuse vraiment utilisée par les gouvernements pour se défendre contre les inévitables attaques des candidats malheureux et de la presse était la suivante : « Je n'ai pas fait autrement que mes prédécesseurs », et cela était le plus souvent consigné dans les procès-verbaux des séances parlementaires !

Ainsi, de 1925 à 1958, l'Irak a connu une activité politique « moderne » marquée par la formation et la décomposition des cabinets (58) et les élections législatives (16). Mais l'aliénation par rapport à ces institutions ira en crescendo, même s'il est permis de penser que des élections libres étaient, de plus en plus, une requête populaire dans les milieux les plus actifs. Le lit des forces non démocratiques sera ainsi progressivement fait. Et c'est l'armée qui fera la différence. Les élites égyptiennes minaient l'expérience démocratique en acceptant de dévaluer les élections à un simple référendum qui, à intervalles plus ou moins réguliers, réaffirmait la puissance du sentiment nationaliste représenté par le Wafd, mais sans que ce dernier n'exige vraiment une traduction institutionnelle de ses succès électoraux. En Irak, la dégénérescence de l'expérience se faisait par une manipulation honteuse des élections au sein d'un groupe de quelques centaines de chefs tribaux et de politiciens devenus professionnels... et grands propriétaires terriens.

Dans le cas de la Syrie, nous assistons à une institution représentative dès les premiers jours de l'Etat moderne. Le royaume arabe de Syrie se dote en effet d'un « Congrès syrien général » avec des membres élus pour la Syrie intérieure et cooptés pour le Liban et la Palestine. Là aussi, on ramène la loi électorale ottomane du vote indirect et on l'applique. L'important ici est qu'un pouvoir arabe qui n'était plus ottoman et n'est pas encore sous mandat trouve normal de se constituer en monarchie constitutionnelle. Mais sous le mandat et jusqu'aux premiers coups d'Etat, un processus parallèle de dévalorisation des institutions par ceux-là mêmes qui les contrôlent, poussera à une scission du mouvement nationaliste, entre des politiciens professionnels dont le seul souci est de priver le système de ses facultés de cooptation et des forces qui redéfinissent ces politiciens comme leur ennemi principal dès avant la fin du mandat (Khoury, 1987 ; Salamé, 1986).

La phase ottomano-égyptienne est là pour témoigner d'une espèce de péché originel qui associera le libéralisme constitutionnel à l'occidenta-

lisation, celle-ci étant vécue comme menace culturelle autant que comme domination politique et exploitation économique. Dans un deuxième moment qui correspond à la période de l'entre-deux-guerres, le libéralisme constitutionnel sera non seulement confirmé (comme dans le cas de l'Irak), mais aussi associé à des élites certes nationalistes mais vite affaiblies à l'usage : le Wafd paiera le prix de sa signature au bas de l'Accord de 1936 avec Londres, autant que de sa résignation à accepter un rôle mineur en politique intérieure en dépit de ses brillants succès électoraux. Les libéraux de Syrie et d'Irak paieront le prix de leur manipulation constante de la volonté populaire, de leur enrichissement douteux, de leurs rivalités constantes et, pour certains, de leur forte compromission avec l'étranger, chaque fois que leur influence était contestée par des courants plus radicaux dans leur nationalisme (Kaylani) ou dans leur option sociale (le Ba'th en Syrie ou le groupe al-Ahali en Irak). Le libéralisme, déjà teinté dans son origine, se voyait épuisé dans son usage. Le lit de l'autoritarisme populiste était fait, non parce que ce modèle de gouvernement se présentait comme moins exogène que le régime libéral, mais parce que c'était souvent la seule alternative disponible.

Si l'échec du premier moment libéral était principalement dû à l'étrangeté de la chose pour le commun des mortels, et à une espèce de débat resté interne sur son avenir au sein des élites (sans compter l'étrangeté du Turc par rapport aux provinces arabes), l'échec du deuxième moment libéral est dû à une combinaison de facteurs plus complexes. C'était d'abord un libéralisme d'accommodation qui est allé trop loin dans le sens de l'accommodation, jusqu'à finir par faire prévaloir l'accommodation des intérêts des groupes, voire des personnes, sur l'intérêt de l'Etat. Au-delà, il y avait une espèce de fermeture du système sur lui-même, bien perceptible dans l'émergence de groupes de ministres professionnels et d'une circulation de plus en plus factice des élites, par formules de ré-arrangement intéressant deux ou trois cents notables dans chaque pays, membres du gouvernement ou promis à le devenir. C'est ainsi que l'instabilité gouvernementale reflétait moins des nécessités externes qu'une agitation permanente au sein d'une élite de plus en plus coupée de la population. Entre 1920 et 1937, l'âge moyen d'un cabinet était de 7 mois en Iraq, de 9,5 mois en Egypte pour la période 1924-1946, mais les chefs du gouvernement et les ministres étaient pratiquement les mêmes : Nahas, Ali Maher ou Hussein Sirri en Egypte, Sa'doun ou Nouri en Irak, Jamil Mardam, Sabri al-Asali ou Taj-eddine al-Hassani en Syrie.

Mais l'essentiel était sans doute ailleurs, dans une espèce d'association discrète entre les politiciens professionnels de la ville et les gros propriétaires terriens de la campagne qui s'étaient grosso modo partagés les rôles : l'exécutif pour les premiers, les sièges du Parlement pour les seconds. Cela ne veut pas dire qu'ils arrivaient toujours à accommoder leurs intérêts mutuels, ou que certains n'avaient pas réussi à être à la fois politicien en ville et gros propriétaire à la campagne. Mais cette association a largement dominé la vie politique en Egypte, en Syrie, en

Irak et au Liban. Elle semblait bénéfique pour les deux parties, les premiers manipulant l'appareil d'Etat à leur profit et à celui des seigneurs de la campagne, les seconds calmant l'ardeur des paysans et des bédouins tout en prétendant les représenter.

Le problème est venu du fait que la société se trouvait de plus en plus aliénée par rapport à cette alliance aussi discrète qu'efficace. Car non seulement ces deux groupes étaient arrivés à préserver leurs intérêts mais, ce dont on s'apercevait de plus en plus, c'est qu'ils arrivaient à les accroître par l'Etat et à travers lui. Naissait ainsi une espèce d'individualisme du chef devenu député ou ministre, qui utilisait l'Etat pour inscrire les domaines collectifs en son propre nom, pour devenir l'agent commercial de compagnies étrangères, alors même que ses relations avec sa base tribale ou de quartier s'amenuisaient. La pratique démocratique, en propulsant des individus précis à des sièges de député ou sur des strapontins de ministre, servait à inscrire un fossé de classe qui séparait les uns des autres (et que les structures de loyauté traditionnelle avaient gardé discret), fossé que cette individuation du chef (et de ses intérêts personnels) approfondissait. La complicité de l'Etat moderne dans une vaste opération de réinscription de terrains, jusqu'ici propriété collective des tribus au profit de politiciens individus, sera, surtout en Irak, le signe le plus concret de la dévaluation du politique moderne à une opération de spoliation organisée et de destructuration des solidarités traditionnelles.

L'apparition de partis politiques radicaux au cours des années 1940 était, par certains de ses aspects, un retour à la politique comme pratique collective, un pas dans la modernité qui répondait, aussi, à une volonté de recollectivisation des termes que la politique dite démocratique avait en quelque sorte individualisés. Il n'est donc pas étonnant que ces partis nationalistes, voire fascisants, des années 1940, de même que les cliques d'officiers qui parviendront au pouvoir par la suite, insisteront indéfiniment sur le « cynisme » et les « intérêts personnels » des politiciens qu'ils venaient d'exclure du champ politique. Le populisme des années 1950 et 1960 sera lui aussi, par certains côtés, une continuation par d'autres moyens de la relation patrimoniale, et dans certains cas féodale, dont le politicien « libéral » des trois décennies antérieures cherchait à se détacher. Le populisme rejoignait ainsi les traditions patrimoniales du passé en éliminant un jeu démocratique devenu extrêmement suspect.

LA CRISE DES RÉGIMES ET LES CONDITIONS D'UN « TROISIÈME MOMENT LIBÉRAL »

S'il y a aujourd'hui une chance de démocratisation, cela serait, dans une perspective historique, *un troisième moment libéral*, après celui ottomano-égyptien d'avant 1914, et celui vécu par les pays arabes dans l'entre-deux-guerres. Certains pays échappent à ce schéma séquentiel qui, explicité, permet néanmoins de définir leur spécificité. L'échec patent, et

peut-être la nature factice, des deux premiers moments devraient nous inciter à penser ce troisième moment éventuel dans une logique chère à Alfred Stepan (O'Donnell, Schmitter, Whitehead, 1986, p. 64-84) comme un espoir de démocratisation plutôt que de re-démocratisation de la pratique politique arabe. Les nostalgiques du libéralisme d'avant 1950 devraient sans doute ne pas ignorer l'aspect passager, superficiel, de l'expérience et qui interdit d'œuvrer à sa reproduction aujourd'hui (sans oublier que certains pays, notamment en Afrique du Nord, n'ont pas connu ces deux phases antérieures).

L'ÉROSION DU MODÈLE NASSÉRIEN

Ce troisième moment libéral se fonde d'abord sur la crise de l'ensemble des régimes arabes installés depuis les indépendances. Cela est surtout vrai pour le modèle politique dominant au cours des trente ou quarante dernières années, modèle fait d'autoritarisme militaire et de dirigisme économique qu'on a appelé « le socialisme arabe » et qui avait fondé sa légitimité sur l'efficacité présumée des militaires (comparés aux politiciens de l'avant-guerre) dans les domaines cruciaux de la libération nationale, de l'intégration sociale et du développement économique. Ce modèle a été principalement posé par l'expérience nassérienne en Egypte (1952-1970), et adopté, avec des variantes, par les régimes irakiens depuis 1958, syriens depuis 1963, algérien depuis 1962, sans parler du Soudan sous Niméryri, de la Somalie, du Yémen et de la Libye, en dépit des novations kaddhafiennes sur ce modèle de base.

La première revendication de ce modèle, c'est qu'il est mieux à même d'assurer la libération nationale et qu'il est, par la suite, le meilleur garant de l'indépendance. Telle fut la prétention du nassérisme qui s'attelle d'emblée au problème de l'évacuation des troupes britanniques, puis à la nationalisation des intérêts étrangers pour s'engager progressivement sur le chemin de l'antisionisme. Le régime militaire syrien a été également fondé sur une critique de la corruption du gouvernement civil dans la première guerre contre Israël, en 1948 (s'il fallait du moins croire l'auteur du premier coup d'Etat, Husni az-Zaïm, les récentes révélations sur les relations de ce dernier interdisent de le croire sur parole). Le régime de Kaylani en Irak (1941) entendait libérer le pays de la présence militaire britannique, en profitant des circonstances favorables de la seconde guerre mondiale. La première « victoire » de Kaddhafi était de fermer les bases américaines dans son pays.

Le régime autoritaire dominé par des militaires a été fondé, en deuxième lieu, sur l'idée que l'armée est un meilleur garant de l'unité nationale face à des mouvements réputés à tort ou à raison sécessionnistes. C'est ainsi que l'armée irakienne a arraché ses titres de gloire en se lançant dans une campagne contre la minorité assyrienne dans le Nord (ce qui devait conduire à un massacre confessionnel honteux en 1932-1933), puis en se laissant utiliser dans une autre campagne, contre les tribus chiïtes de l'Euphrate moyen, et ce, à la veille de son premier

coup d'Etat, en fait le premier de toute la région, en 1936, sous la conduite d'un général alcoolique et mégalomane, Bakr Sidqi. L'armée irakienne sera par la suite fréquemment utilisée contre les nationalistes kurdes au Nord, notamment en 1975, en 1987-1988, et encore au lendemain de la guerre du Koweït. Ainsi se constituera le mythe de l'armée comme à la fois un instrument précieux d'intégration sociale forcée et un modèle d'intégration pour le reste de la société. Ce mythe se répandra un peu partout, de la Syrie au Soudan, de la Turquie au Yémen. Dans cette logique, les politiciens civils représenteraient (et approfondiraient) les divisions ethniques, confessionnelles ou tribales de la société civile ; les militaires, au contraire, représenteraient et serviraient l'idéal de l'Etat « moderne » et intégrateur.

Le troisième facteur de légitimation a été le souci de développement économique et de modernisation. La sociologie américaine des années 1960 a assez brodé sur ce thème pour qu'il soit nécessaire de l'exposer. Les régimes autoritaires seraient une étape indispensable pour l'affirmation de la nouvelle identité nationale, la mobilisation pour le développement et les grands investissements dans l'infrastructure et l'industrialisation. Morris Janowitz (1964), Irving Horowitz (1972) et d'autres ont ainsi écrit des livres sur le militaire constructeur d'Etat (Finer, dès la première édition de *Men on horseback*, est déjà plus sceptique). Pour eux, autant que pour les thuriféraires indigènes de ces régimes (pour la plupart des intellectuels ralliés par impatience et/ou séduits par un discours nationaliste intransigeant), le régime militaire paraît comme une phase transitoire nécessaire du sous-développement économique à la prospérité, de l'archaïsme à la modernité.

Ces trois bases de légitimation, qui ont en commun d'exclure la pratique démocratique du moins dans la phase suivant l'indépendance (une phase qui traînera ensuite en longueur), ont été utilisées pour établir un modèle de régime politiquement autoritaire et économiquement dirigiste. Trois sources d'inspiration semblent avoir servi à la constitution de ce modèle :

— Le nationalisme militariste qui fait de l'armée un modèle pour l'ensemble de la société, qui pose le mythe des militaires « propres » face aux civils corrompus, de leur idéalisme face au cynisme des politiciens, de leur esprit de corps face aux divisions organiques et aux jalousies personnelles qui minent la classe des notables. C'est ainsi qu'en Egypte le « mouvement des Officiers libres » commence par demander aux partis égyptiens « d'épurer leurs rangs », avant de noter leur incapacité à conduire une tâche aussi ambiguë et de les dissoudre.

— Le modèle stalinien de centralisme décisionnel, renforcé par la constitution de gardes prétoriennes lorsque la loyauté des forces armées est sujette à caution. Le stalinisme transparaît dans les emprunts institutionnels aux pays de l'Est, notamment dans le domaine des organes de sécurité intérieure et du matraquage idéologique à travers les médias, sans parler du dénigrement systématique de toute opposition. L'idée d'un parti unique qui regrouperait les « forces vives » de la nation et en particulier les ouvriers et les paysans (dont les représentants — des

apparatchiks — ont la majorité dans les Parlements), provient de cette même source. Moscou déploiera des efforts constants pour intégrer au sein de ce parti unique, ou du moins au sein d'un Front progressiste, les communistes locaux, en tant que « conscience de gauche » de ces régimes.

— Le populisme paternaliste, communément appelé néo-patrimonialisme. Cela consiste en particulier à développer, derrière la façade modernisante, des réseaux de clientélisme qui passent par l'Etat et se développent dans ses marges. Que des solidarités pré-étatiques, prétendues éradiquées par ces régimes, commandent à la formation de ces réseaux ne devrait étonner personne puisque, comme le note Michel Seurat pour le cas syrien :

« Tout le jeu consiste à conserver sa propre cohésion confessionnelle, sa propre *'asabiyya*, en faisant en sorte que l'autre la perde sous l'emprise d'une idéologie de construction nationale, de "modernisation", laquelle passe par le renoncement de chacun à sa différence, comme condition de l'unité et de l'égalité de tous dans la société civile. A ce jeu-là, la "majorité" est évidemment toujours perdante puisqu'elle se définit par une absence de solidarité communautaire » (Seurat, 1989, p. 31).

Ce modèle-là connaît aujourd'hui une érosion certaine. L'automne 1988 en Algérie et les développements institutionnels qui l'ont suivi, l'ouverture politique et économique engagée en Egypte depuis l'année 1974, les vagues promesses irakiennes de l'après-guerre ainsi que l'intermède démocratique soudanais entre 1986 et 1989, démontrent une fatigue (comme pour le métal) des régimes établis. Les facteurs d'érosion sont nombreux.

Les régimes autoritaires ont d'abord montré leur incapacité sur les trois registres qu'ils avaient utilisés pour fonder leur légitimité. En matière de libération, ces régimes se sont révélés aussi incapables que leurs prédécesseurs. La grande preuve aura été fournie par le désastre militaire de 1967, une défaite historique qui frappait en priorité ces régimes, en Egypte, en Syrie. La critique de gauche — à la Mahmoud Hussein — autant que la renaissance des courants islamistes partaient d'ailleurs du même constat : il s'agissait bien d'une crise du régime et non seulement de la défaite militaire d'une armée. Cet événement sans précédent a fondé « l'option diplomatique », un euphémisme pour voiler les difficultés, et sans doute l'improbabilité d'une victoire militaire classique contre Israël. La centralité du conflit avec Israël n'a pas, pour autant, poussé dans l'ombre d'autres défaites militaires : celle de la Somalie contre l'Ethiopie, celle de la Libye au Tchad ou en Ouganda. Mais la suprématie israélienne a été le révélateur principal de cette faiblesse endémique des régimes militaires en matière de libération, faiblesse tempérée en 1973, pour être à nouveau confirmée lors de l'invasion du Liban en 1982. Seules des formes différentes de lutte ont paru fructueuses : la résistance populaire au Liban-Sud ou encore le soulèvement palestinien d'aujourd'hui, deux preuves supplémentaires de l'incapacité des régimes autoritaires arabes à approcher efficacement le fait israélien. La résistance de l'armée irakienne face à l'Iran révolutionnaire semble démentir cette

règle, mais des raisons politiques évidentes interdisent de classer la guerre Iran-Irak dans le registre des luttes de libération nationale, sans compter que cette même armée sera ensuite défaite lors de la guerre du Koweït.

En matière d'unité nationale, l'intégration par le moyen d'un Etat dit fort a fait long feu. Il est d'abord apparu que le sécularisme affiché cachait de tortueuses combinaisons segmentaires. On peut même penser que la négation officielle des clivages ethniques ou confessionnels a, dans la pratique, conduit à leur exacerbation. Sous la surface lisse de la laïcité affichée, que de volcans de violente segmentarité attendent leur éruption, de l'Algérie à l'Irak, de la Syrie au Yémen ! Reprenons à nouveau l'analyse de Michel Seurat : « L'originalité de la pratique politique syrienne par rapport à d'autres pays du Tiers Monde — on pense en particulier à l'Amérique latine — tient au fait qu'elle n'est pas la marque d'un Etat, mais qu'elle en est souvent la négation » (Seurat, 1989, p. 36). J. Leca préfère lire l'idéologie de ces élites nationalistes-bureaucratiques arabes à la lumière du politique hégélien. On peut en effet comprendre cette idéologie, et surtout son échec, en se rappelant que « leur vision de la société civile comme "à construire" leur a servi à justifier, étant donné l'état *réel* de leurs sociétés, des comportements factionnels, particularistes et autoritaires combinés avec des stratégies (parfois non intentionnelles) de clientélisation de ces sociétés, ce qui a détruit une légitimité qui devait tout au nationalisme ethnique ou religieux et à peu près rien à "l'Etat politique" » (Leca, 1988, p. 10).

Pis encore, il est apparu que l'armée, loin d'être un modèle d'intégration nationale, souffrait des mêmes maux de la société civile. Sous les clichés du discours ba'thiste, N. Van Dam a clairement montré les alignements confessionnels surtout, mais aussi régionaux et ethniques, qui expliquent les luttes pour le pouvoir qui ont sévi au sein de l'armée syrienne depuis 1963 (Van Dam, 1979). Plutôt qu'un modèle, l'armée se révélait être un véritable miroir aggravant des clivages de la société civile. Les solidarités au sein de l'armée algérienne ou yéménite semblent commandées par des considérations comparables. La crise violente au sein de l'armée et du parti sud-yéménites en janvier 1986 s'est largement faite autour des clivages tribaux (Na'na', 1988). L'armée égyptienne paraît en comparaison comme une armée nationale et populaire autrement intégrée mais sans doute unique.

En matière de développement économique enfin, l'érosion de ces régimes a été démontrée par leur incapacité à tenir leurs promesses. Le procès de leur performance économique a été largement fait ailleurs (Waterbury sur l'Egypte, Issam al-Khafaji pour l'Irak, entre autres). L'essentiel est de rappeler qu'on les a trop souvent vus méprisants pour la logique économique, dangereusement ambigus sur les motivations exactes de la planification et basement « politiques » en matière de nationalisations. Affaiblis, ils paraissent souvent recourir à la libéralisation économique (et à la re-privatisation maintenant) moins par conviction que comme une dernière ligne de défense politique, censée élargir leur base de soutien au sein de classes moyennes que leurs politiques tentent de recomposer. Les charges sociales assumées par ces régimes,

par conviction socialiste ou pour asseoir une légitimité autre que démocratique, deviennent trop lourdes à porter à présent ; d'où le fameux recours au FMI, accompagné d'ordinaire de son lot d'explosions sociales. Libéralisation économique et démocratisation politique viennent permettre à ces régimes de coopter des forces capables de partager avec eux la responsabilité du maintien de l'ordre, notamment les forces islamistes. Le résultat de cette adaptation est cependant loin d'être garanti : on peut penser, avec E. Picard, que si les régimes militaires voulaient vraiment s'occuper des questions sociales et démographiques devenues explosives, ils œuvreraient à leur propre dissolution (Dawisha, Zartman, 1987, p. 144). Quant à la privatisation, censée venir en aide à l'Etat autoritaire, elle pourrait, comme le rappelle Jean Leca, le rendre plus fragile encore (*ibid.*, p. 200).

Mais cette érosion, aussi générale qu'elle puisse être, est loin de produire des effets identiques ou de susciter la grande vague de démocratisation que certains ont cru déceler (Ibrahim, 1989, p. 20). L'échec politique (ou militaire) d'un régime de ce genre ne conduit pas nécessairement à sa chute. C'est qu'une règle d'or bien développée par ces régimes a été de concentrer leur hargne contre les forces réelles d'alternance politique bien plus que contre leurs ennemis déclarés. La déstructuration (et ré-incorporation) de la société civile a été poussée jusqu'au point où ils sont devenus capables d'affirmer avec quelque légitimité : moi ou le chaos, moi ou un nouveau Liban. C'est pourquoi leur érosion aboutit, on l'a dit, à des évolutions très différenciées. En Egypte, pendant les dernières quinze années, on a assisté à un tortueux processus de démocratisation. En Irak, il est difficile de croire que les pas annoncés le sont dans le sens de la démocratie. En Syrie, on hésite à faire le premier pas, alors que l'Algérie semble devoir rattraper vite le retard, voire être pionnière.

L'ouverture timide qui s'opère au Yémen semble au contraire trahir la nature pluraliste (tribale et confessionnelle) de la société. C'est ainsi que le Conseil consultatif récemment créé l'a été pour distribuer d'une manière subtile les plus hautes fonctions entre les regroupements tribaux : le président est un Bakil, le vice-président un Hajari, le secrétaire-général un Hached et son adjoint un originaire de Tihama. (On oubliera difficilement une réunion d'intellectuels arabes qui s'ébahissaient devant tant de subtilité yéménite mais non sans avoir auparavant condamné la formule confessionnelle libanaise comme un agencement archaïque : vérité en deçà du Hijaz, erreur au-delà !) Quand l'unité avec le Yémen-Sud s'est faite, on a dû tenir compte, aussi, des origines géographiques. On pourrait assimiler la Tunisie à ce courant général. Car ce pays a bien connu un régime autoritaire de parti unique et de président à vie. L'accession de Ben Ali à la présidence de la République n'était pas en elle-même un signe de démocratisation. Les signes d'ouverture ont été suscités par une nécessité de re-légitimation d'un régime qui venait d'être décapité et qui se savait pris entre le marteau de la crise économique et l'enclume du mouvement islamiste.

DILEMMES MONARCHIQUES

Quoique différents dans leur origine, les trônes du Maroc et de Jordanie sont les cas les plus représentatifs de cette catégorie. Des régimes où le roi règne et gouverne ont ainsi pu faire face à la vague républicaine en permettant une démocratisation à éclipses, engagée par le Trône et par lui freinée.

La Jordanie a recouru aux élections en 1957 et en 1967, en vue, dans les deux cas, de résorber une crise politique suscitée par l'affaire palestinienne et les courants nationalistes dans la région. Les élections de 1989 sont d'une autre nature. On est certes loin d'une véritable monarchie constitutionnelle. Les élections viennent ici répondre à plusieurs impératifs. D'abord, celui de jordaniser les Palestiniens de Transjordanie, pour tenter d'immuniser le royaume contre les inévitables retombées du soulèvement palestinien et les projets israéliens d'exportation à l'Est du Jourdain du désir nationalitaire palestinien. Il s'agit, ensuite, de faire prendre par la société civile une part de responsabilité dans la gestion de la crise économique et financière que l'appareil d'Etat n'arrive plus à affronter avec ses seules forces (rappelons l'essentiel : 12 milliards de dollars en dette, chômage endémique de 25 % au moins et baisse de 60 % des transferts des émigrés, balance commerciale sans espoir de sortir du rouge et dilapidation sur des projets non productifs de l'essentiel de l'aide arabe). Il s'agissait, enfin, de permettre la création de nouveaux relais entre le Trône et la société face à la dislocation des structures tribales, si bien illustrée par les émeutes d'avril 1989 et confirmée par les élections de novembre (un quart à peine des députés étaient des « tribaux »).

Quelles que soient les motivations d'une relative démocratisation, elle est là, comme les élections du 8 novembre 1989, effectuées dans un climat enviable de liberté, l'auront largement montré. L'avenir de cette expérience est intéressant à suivre, du point de vue de ceux qui, comme G. Luciani, comptent sur la fiscalité pour asseoir la demande démocratique. On pourrait en dire autant du Maroc, s'il fallait croire Rémy Leveau :

« Au moment où la faillite économique se précise, dont la conséquence sera une baisse des salaires réels et du niveau de vie de la classe moyenne, une libéralisation du politique aidera à faire admettre ces contraintes en créant un nouveau consensus. On se placera alors dans le cadre d'un autre jeu politique qui, pour être efficace, aura besoin de fonctionner avec des organisations représentant la classe moyenne et les masses dont il faudra réduire la consommation par un large effort de persuasion » (Leveau, 1985, p. 272).

On aperçoit donc les mêmes contraintes économiques (sur-consommation et une *downward flexibility* très réduite), financières (sur-endettement), mais sans doute aussi politiques (érosion des instruments traditionnels du pouvoir du fait notamment d'une urbanisation chaotique, et nécessité d'éviter un mécontentement trop large au sein des classes moyennes menacées de paupérisation). Mais le Maroc est d'une autre dimension que le royaume hachémite, alors qu'il lui manque, de

surcroît, cette urgence de la menace israélienne qui, en Jordanie, a accéléré la résolution dans un sens jusqu'ici démocratique du fameux dilemme du roi. Dans un cas comme dans l'autre, la solution prétorienne demeurera cependant une menace constante sur le processus de démocratisation.

LES RÉGIMES PÉTRO-CLANIQUES DU GOLFE DANS UNE PHASE CORPORATISTE

Les pays du Golfe ont également réussi à résister efficacement à la vague antimonarchiste qui traversait l'ensemble de la région au cours des années 1950 et 1960. Longtemps, on a pensé que la vague nationaliste, nassérienne ou ba'thiste, dont on décelait les échos à Koweït, au Hijaz, voire à Bahreïn, pouvait pousser les régimes claniques en place à s'ouvrir aux appels locaux de démocratisation, en vue d'assurer une meilleure résistance aux pressions régionales. Le triomphe du républicanisme au Yémen-Nord, la radicalisation du nationalisme sud-yéménite, sans parler de la guérilla du Dhofar, auraient dû faire de la démocratie une option médiane, une deuxième ligne de défense de régimes promis à un écroulement rapide par les commentaires quotidiens de la Voix des Arabes émettant du Caire ou par Radio-Baghdad.

Tel était bien le sentiment au lendemain du coup d'Etat yéménite de 1962. Le Koweït s'était alors doté d'une Constitution qui laissait une large place à la participation politique, alors qu'en Arabie saoudite le prince Fayçal, ayant pris les rênes du pouvoir, dévoilait son « programme politique en dix points ». Chacun des pays aujourd'hui membres du Conseil de coopération du Golfe (CCG) se dotait d'une Constitution écrite ou en promettait une. En filigrane à cette évolution, il y avait la libéralisation en vue, souhaitée par les membres « éclairés » des familles princières, encouragée par l'administration Kennedy, promise par les dirigeants quand ils sont en difficulté.

Le résultat fut décevant. En Arabie saoudite, le plus grand de ces pays, la promesse d'ouverture démocratique, maintes fois proférée, ne reçut pas un début d'exécution. Il manque toujours une Constitution écrite à ce pays qui ne prit même pas la peine de créer, comme tel ou tel émirat, un conseil consultatif nommé. A Koweït, la pratique démocratique a été par éclipses. Soumise à des limitations aussi sévères que sa position permettait à la famille royale d'imposer (l'expérience électorale étant réservée pratiquement à quelque 4 % de l'ensemble des résidents et alors que l'on naturalisait arbitrairement des bédouins loyalistes et qu'on opérait un *gerrymandering* permanent), la démocratie koweïtienne avait, dans ses restrictions, les aspects de la démocratie athénienne et, dans ses réapparitions épisodiques (en moins de trente ans on n'a pas cessé de geler la Constitution et de bloquer les élections pour y revenir quelque temps plus tard), les aspects d'une maladie à rechutes. Au Bahreïn, l'ouverture parlementaire de 1974 a vécu un an, pour être remplacée par un autoritarisme renforcé.

Pour maintenir leur emprise autoritaire, les régimes du Golfe ont profité d'abord et avant tout de la déconfiture des modèles alternatifs pratiqués ailleurs dans la région. L'augmentation massive de leurs recettes pétrolières leur a ensuite permis de consolider leur emprise à travers un système de distribution adroit et, au-delà, par l'établissement d'une économie d'allocation, peu favorable à la demande démocratique. Il y eut ainsi un processus de corporatisation des institutions de la société civile, par leur transformation en relais d'un pouvoir, devenu franchement autoritaire par la grâce du pétrole et d'une protection étrangère étendue sur les Etats territoriaux récemment créés autant que sur les régimes qui ont su s'y installer. L'Etat rentier semblait planer au-dessus de la société plutôt que de la contrôler. Les familles régnantes n'exigeaient rien de la société (ni impôts, ni service militaire) et, en contrepartie, elles accaparaient le pouvoir et son appendice naturel, la rente.

Mais il faut regarder aussi du côté des oppositions pour expliquer cet échec. La demande démocratique n'a guère été exprimée par l'ensemble de la société, même pas par les tendances dominantes dans l'opposition. Ce n'est pas cette revendication qui marquait le programme des groupuscules nassériens, ba'athistes, marxistes, qui ont fait leur apparition dans la péninsule arabique mais des programmes putschistes, d'ordinaire inspirés et soutenus par les pays arabes avoisinants. Du coup, les classes moyennes émergentes dans le Golfe ont eu tendance à soutenir les régimes claniques en place plutôt que de prendre le risque d'instabilité et de spoliation que les classes moyennes égyptiennes, syriennes ou irakiennes ont expérimentées. Les milliers d'Arabes provenant de ces pays et qui s'étaient expatriés dans le Golfe, se mettant avec enthousiasme au service des régimes pétro-claniques en place, n'étaient-ils pas le signe de cette impasse entre l'autoritarisme traditionaliste pratiqué dans les pays de la péninsule et l'autoritarisme républicain qui s'installait un peu partout ailleurs dans la région, impasse que les classes moyennes cherchaient à éviter en ralliant les pouvoirs claniques ?

Le nationalisme socialisant adopté par les groupes d'opposition du Golfe, en n'ayant guère d'avenir immédiat, privait du coup la base sociale susceptible d'exprimer une revendication démocratique d'un porte-drapeau organisé, d'où sa résignation à jouer la cooptation passive par les pouvoirs en place. La contraction économique en cours depuis près de sept ans n'a pas encore réussi à changer cet ordre, la rente continuant à arriver, quoique dans des proportions plus limitées, et les réserves financières extérieures servant de soupape. Il y a toutefois des signes épars d'appel démocratique (multiples depuis la guerre du Koweït), mais dont il paraît précoce de juger la profondeur.

LES SOCIÉTÉS PLURALISTES DIFFICULTÉS DES DÉMOCRATIES CONSENSUELLES

Le Liban et le Soudan ont connu le régime démocratique grâce à deux facteurs principaux : la nécessité de gérer une profonde segmentarité et le mimétisme au sein des élites cultivées (français au Liban, britannique au Soudan) avec le modèle européen d'organisation des pouvoirs.

Au Liban, l'organisation interne des communautés n'a pas été historiquement marquée par une nette tendance démocratique. L'organisation sociale a été largement féodale dans la montagne et l'organisation du clergé maronite était strictement hiérarchique, ne pratiquant même pas l'autocéphalie. Les grandes cités côtières, elles, vivaient à l'heure ottomane, comme les autres provinces de l'empire. L'option démocratique n'est donc pas le résultat de l'extension de traditions locales, mais d'abord un mode d'organisation du pluralisme social au sein d'une *polity* récemment créée. Quant au mimétisme, on le trouve à la fois dans la pratique des fonctionnaires du mandat français soucieux de transplanter des modèles qu'ils avaient pratiqués dans la métropole et dans l'élite à majorité chrétienne qui va hériter du pouvoir mandataire (et où le nombre des avocats francophones sera disproportionné).

Les institutions libanaises, telles que forgées par la Constitution de 1926 et, plus encore, par de nouvelles coutumes qui prennent forme au cours des années 1930, sont donc le résultat de ces deux confluent : le mimétisme avec l'Occident et la nécessité de réguler la coexistence entre les groupes pré-étatiques constitués que sont les confessions. Ce dernier facteur explique jusqu'à une large mesure la faiblesse de l'exécutif, transformée en une espèce d'idéologie. L'Etat est en effet faible parce que la fonction de représentation a, au-delà du Parlement où on avait voulu la contenir, tendance à toucher, voire à fonder, l'exécutif. On songe à la représentativité confessionnelle en élisant les députés mais aussi, en formant les gouvernements, en nommant aux postes de l'administration, sans parler de la Banque centrale, de l'armée ou du corps diplomatique. D'où un souci de représentation devenu obsessionnel qui, avec le déclenchement de la guerre civile, prendra une allure franchement caricaturale. L'Etat en devient plus une structure de rencontre, de représentation et de partage *ad nauseam* qu'une structure d'initiative et de contrôle.

On glosera longtemps sur les causes de la crise de la démocratie consensuelle au Liban. Certains insistent sur l'inévitable implosion d'un système trop fortement sclérosé par les contraintes confessionnelles pour pouvoir affronter efficacement des transformations démographiques et le changement social. D'autres, au contraire, parient encore sur la survie du régime s'il n'avait été la victime déclarée de la déstabilisation externe. Les deux facteurs sont liés, et sans vouloir trancher ici un débat encore ouvert, force est de constater que le régime ne manquait pas vraiment de moyens de survie, en dépit de sa très grande vulnérabilité aux effets régionaux.

La pratique électorale est un indice intéressant de cette capacité de survie. Il est en effet établi qu'entre 1943 (l'indépendance) et 1975 (le déclenchement de la guerre civile) les élections ont évolué dans un sens de plus en plus démocratique, les dernières élections, celles de 1972, ayant sans doute été les plus honnêtes de toutes. Le renouvellement du personnel parlementaire se faisait également à un rythme acceptable sinon élevé. Et puis, en dépit des compromissions multiples de la presse libanaise, sa vitalité n'avait guère d'équivalent dans l'ensemble du monde arabe. Autant que cela pouvait constituer un critère, le pays était bien un centre de création, d'expression et de diffusion extraordinaire, attirant écrivains et peintres, journalistes et réfugiés politiques venus de tous les pays de la région. Ces éléments semblent interdire les jugements à l'emporte-pièce qui viennent a posteriori dépeindre le Liban sous les traits d'un Hong-Kong sans foi ni loi, d'une zone tribale et pré-étatique. Beyrouth n'était pas un nid d'espions ou à tout le moins n'était pas que cela.

Mais encore une fois, cette démocratie survivait, paradoxalement, non en dépit du confessionnalisme posé en constitution implicite et efficiente, mais grâce à lui. Le péché originel de cette démocratie était bien son principal instrument de survie, jusqu'à ce que la guerre la mette entre les parenthèses des milices et des occupations extérieures, également occupées à la miner. A Taïf, à l'automne 1989, elle connaîtra une renaissance bien ambiguë, marquée par la confirmation du pluralisme confessionnel au niveau des institutions et par sa correction relative. A voir d'autres sociétés, comme l'irakienne, vaciller en permanence entre la dictature centralisatrice et la guerre civile totale, le modèle consociatif libanais, en assumant institutionnellement la segmentarité et en cherchant à la réguler, paraît être un régime assez sophistiqué, le jacobinisme rousseauiste ayant été sous ces cieux trop souvent synonyme de dictature. Le fédéralisme communautaire n'est après tout pas moins compatible avec la démocratie que le fédéralisme territorial.

Le Soudan est un pays où la problématique démocratique est intimement liée à la guerre civile, active ou larvée, qui sévit dans le Sud du pays. Au nom de la lutte contre les sécessionnistes du Sud, l'armée a pris l'habitude des coups d'Etat et, d'autre part, il est bien difficile d'imaginer une solution au drame du Sud sinon dans un cadre démocratique. Comme au Liban, la démocratie apparaît donc comme une exigence double, celle de permettre la participation politique des Soudanais (eux aussi séduits par le mimétisme des pratiques de Westminster) et, d'une manière plus immédiate, comme un espace pour régler la coexistence de groupes très divers, en termes d'ethnie ou de religion. Cette double exigence a été pourtant frustrée par des pratiques démocratiques néfastes et par le retour, à trois reprises depuis l'indépendance, au régime militaire.

Les premières élections soudanaises datent de 1953, suivies par l'indépendance en 1955 et par un coup d'Etat militaire en 1958. La première révolte populaire contre les militaires éclate en octobre 1956 et met fin à la dictature militaire du maréchal Abboud. Une deuxième phase

démocratique est vécue par le Soudan pendant cinq ans, que clôt le coup d'Etat du général Nimeyri en mai 1969. Une deuxième révolte populaire met fin à ce régime en 1985, des élections législatives sont organisées en 1986 et une troisième phase civile commence pour être interrompue en 1989 par un nouveau coup d'Etat, celui du général al-Bachir. Depuis 1956, le Soudan aura ainsi connu trois phases de gouvernement élu d'un total de dix ans et trois phases de pouvoir militaire d'un total de vingt-trois ans.

L'identité des forces démocratiques est intéressante à souligner. La révolte de 1984 contre la dictature de Nimeyri a été principalement lancée par les syndicats de professions libérales, les médecins notamment, et cela est dû en particulier au fait que les partis étaient interdits et les syndicats ouvriers fortement contrôlés. L'articulation entre l'opposition ethnique au Sud et les associations professionnelles dans la capitale, c'est-à-dire entre des solidarités traditionnelles maintenues et des solidarités modernes créées, est un facteur essentiel de la vie politique soudanaise, qui trahit la nature duelle du politique dans les sociétés fortement segmentaires. L'armée jusqu'ici fidèle à Nimeyri ne l'a lâché que lorsqu'il apparaissait que les colonels et les commandants étaient sur le point de rejoindre la rébellion.

Pourquoi la dernière expérience a-t-elle échoué ? L'absence totale de politique économique (et même humanitaire) dans un pays frappé par la famine est une raison essentielle. Le PUD, représentant les riches marchands des villes, mais membre influent de la coalition gouvernementale, empêchait toute politique réelle. La question du Sud a été bien vite reléguée au second plan alors que les discussions byzantines dans la capitale attiraient l'essentiel de l'intérêt de la classe politique. L'application de la *chari'a*, enfin, envenimait le climat politique alors que, comme au Liban, les interférences extérieures aggravaient la déstabilisation. Le politique était sur-idéologisé, confirmant la corrélation courante entre démocratie et inefficacité et faisant, encore une fois, le lit de la dictature.

LES CONDITIONS DE LA DÉMOCRATISATION

Si la crise des régimes est générale, la description rapide que l'on vient d'en donner rappelle aussi les grandes particularités. Mais s'il fallait tenter une synthèse, rappelons d'abord que le troisième moment libéral arabe semble marqué bien plus que par le passé par la bonne vieille règle : *no taxation without representation*. En effet, la plupart des régimes arabes ont pris sur eux pendant les années 1950 et 1960 des charges sociales et économiques très lourdes allant de l'enseignement gratuit à l'obligation pratique pour l'Etat d'assurer le plein emploi en passant par la Sécurité sociale, sans parler des lourdes charges militaires et policières de régimes qui, de surcroît, se devaient d'entretenir le mythe de la libération nationale. Seulement ces régimes n'accompagnaient guère cette généreuse multiplication de leurs charges des deux données qui sont

nécessaires à leur perpétuation, à savoir des investissements vraiment productifs et un contrôle efficace de la natalité.

Pendant près d'une décennie (1973-1983), le pétrole a servi à voiler cette contradiction fondamentale entre une politique sociale bien généreuse (productrice de la légitimité politique) et des choix économiques et démographiques également désastreux. Les recettes pétrolières ont pratiquement retardé l'inévitable explosion de cette contradiction. Il est important de noter ici que le pétrole a joué un rôle proprement régional, c'est-à-dire qu'il a servi à voiler cette contradiction et à retarder son explosion non seulement dans les pays producteurs, mais également dans les pays arabes non producteurs mais qui vivaient, quoiqu'avec moins d'aisance, à l'heure du pétrole, grâce à l'aide multiforme des pays pétroliers et aux transferts financiers des travailleurs émigrés dans les pays du Golfe.

Les cas de l'Égypte, de l'Algérie, de la Jordanie, en suscitant des explosions sociales violentes, sont là pour démontrer que le nouveau (troisième) moment libéral est organiquement lié à l'incapacité que les gouvernants ont fini par voir, sinon par avouer, de continuer à assurer l'ordre social et politique sans associer des membres influents de la société civile (à commencer par les courants islamistes en vogue) à la prise de décision en matière sociale et économique. On n'est pas encore vraiment à l'âge de la corrélation entre la taxation et la représentation, mais on est pleinement entré dans la phase où l'ouverture démocratique est liée à la nécessité pour l'État de réduire les subventions qu'il consentait tant à la consommation qu'à la production, ce qui donne à l'argument de G. Luciani développé plus haut une pertinence réelle. En d'autres termes, l'espoir démocratique est (toujours) moins lié à une exigence populaire qu'à une érosion dangereuse du pouvoir d'État. Reprenons les mots de Huntington cités par Waterbury : « Pour la plupart des élites politiques, la participation est, au mieux, une valeur instrumentale, et non originelle ».

Mais il est essentiel, comme le rappelle L. Binder, de distinguer l'érosion du pouvoir d'État de son déclin ou de sa décomposition pure et simple. La revendication du « moins d'État » entendue en Europe au cours de la décennie qui se termine est bien différente de cette espèce de reconnaissance par les États du Tiers Monde de leur incapacité à continuer à gérer efficacement l'économie. Les « privatisations » de Mme Thatcher ou du gouvernement Chirac ont peu à voir avec les privatisations de Saddam Hussein ou du roi Hassan II du Maroc. L'État signe, dans le premier cas, une espèce de hantise face à son propre pouvoir (ce qui l'amène à privatiser des instruments de puissance qui peuvent être économiquement rentables), alors que l'on voit, dans le cas des pays arabes engagés sur cette voie, des gouvernants troquer des entreprises ruinées par le *mismanagement* et la corruption, jusqu'ici subventionnées à souhait, contre une appropriation népotiste par « le privé », où l'État, après avoir prétendu tout posséder, en vient à vouloir récompenser les siens en leur permettant de réintroduire, à leur propre profit, une rationalité de marché à la place d'une logique de redistribution

prébendaire. C'est là une reconnaissance implicite de l'impossibilité pour ces régimes de marier arbitraire politique et productivité économique. La privatisation apparaît ici comme une ruse engagée par un régime autoritaire en manque de moyens (et qui, comme le montre J. Leca, risque d'accélérer sa chute).

Mais les élites arabes, si étrangères au constitutionnalisme turc et, ensuite, si irresponsables dans leur usage du second moment libéral, conservent, dans la phase actuelle, les mêmes responsabilités. Car cette démocratisation éventuelle, née de l'échec du développement économique, n'est ni complète (Égypte, Tunisie) ni irréversible (Soudan). Elle peut d'ailleurs vite dégénérer pour laisser à nouveau la place à un populisme plus ou moins islamiste ou à une nouvelle solution prétorienne, voire à un mélange des deux si les idées islamistes réussissaient à faire leur chemin dans les forces armées.

En dépit de sa spécificité, l'exemple soudanais est là pour démontrer la fragilité des « retours à la démocratie ». Al-Mahdi, at-Turabi et les autres politiciens ont consommé leur énergie dans des manœuvres politiciennes comme si le parlementarisme subtil que connaît le Soudan ne devait pas les lier pour sa défense, comme si la démocratie représentative n'avait d'autre valeur qu'instrumentale (dans ce cas, installer les civils à la place des militaires) alors que les programmes des différents acteurs politiques pouvaient conserver une valeur qui transcende le jeu démocratique, et qui le remet constamment en cause.

Reste à ne pas confondre démocratie et représentation, même si la tentation est grande de le faire. La question est on ne peut plus sensible. Les ulémas chiites de Najaf se disaient être les « véritables représentants du peuple », face aux premiers membres du Parlement irakien, élus par vote moderne. Au Liban, encore aujourd'hui, la représentation des citoyens est disputée par des parlementaires élus en 1972 et qui se perpétuent dans leurs fonctions par auto-rallonges, des chefs religieux choisis par leurs pairs mais qui prétendent être mandatés par toutes leurs ouailles, des miliciens qui tiennent effectivement la rue et des généraux ambitieux qui opposent la légitimité de leur lutte à la légalité des autres. C'est dire toute la complexité du concept en fonction des modes de sélection du mandataire, modes où l'élection par vote est toute récente et encore contestée.

Force est de rappeler que le concept de représentation est depuis fort peu de temps, en Europe et à plus forte raison dans le monde arabe, associé à la pratique démocratique moderne (Pitkin, 1967). Cela dit, il est difficile de penser à un processus de démocratisation qui ne serait pas lié à une culture où la représentation politique est de plus en plus clairement fondée sur un mode de sélection moderne et sur des institutions délimitées. La chrysalide que nous connaissons aujourd'hui est défavorable à cause de la multiplication cancéreuse des prétendants à la représentation, agitant des référents historiques et idéologiques différents et littéralement anachroniques (comme c'est le cas au Liban, par exemple), soit à cause de la négation même de la représentation à travers son assomption arbitraire par un dictateur.

Je finirai par un éloge appuyé de la *fitna*, cette maladie à rechutes dans laquelle les sociétés arabes retombent en permanence sous les yeux effrayés hier de leurs docteurs en religion et aujourd'hui de ceux qui ont un attachement obsessionnel à l'unité (nationale, arabe ou autre). L'opposition à la *fitna* a été un instrument précieux du despotisme. Dans leur ensemble, les idéologies unitaires de ce siècle, quelles que soient les frontières de leur *umma* utopique, ont adopté cette même condamnation de la *fitna*, scellant ainsi le divorce entre nationalisme et démocratie. Or il n'y a guère de démocratie si l'on ne se résigne pas à l'inévitabilité des *fitan*, ainsi qu'à leur grande utilité. Roland Barthes n'avait guère tort de rappeler les deux registres, politique et érotique, de la *fitna*. Il est temps d'intégrer l'un et l'autre de ces registres dans la vie sociale arabe, pour, peut-être, résoudre une contradiction multi-séculaire, et toujours éphémère, entre liberté et légitimité.

BIBLIOGRAPHIE

- BADIE (Bertrand), *Les deux Etats : pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 1986.
- BÉJI (Hélé), *Désenchantement national : essai sur la décolonisation*, Paris, Maspero, 1982.
- BINDER (Leonard), *Islamic liberalism : a critique of development ideologies*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- AL-BISHRI (Tareq), *Ad-Dimuqratiyyah wa Nizam 23 Yulio, 1952-1970* (La démocratie et le régime du 23 juillet), Beyrouth, Mu'assassat al-Abbath al-'Arabiyyah, 1987.
- DAWISHA (A.), ZARTMAN (W.) eds, *Beyond coercion : the durability of the Arab State*, Londres, Croom Helm, 1987.
- DUMONT (Louis), *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983.
- ENAYAT (Hamid), *Modern Islamic political thought*, Londres, Macmillan, 1982.
- ENGELHART (E.), *La Turquie et le Tanzimat*, Paris, 1882.
- HABERMAS (Jürgen), *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988.
- HERMET (Guy), *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.
- HOROWITZ (Irving), *Three worlds of development : the theory and practice of international stratification*, New York, Oxford University Press, 1972 (2^e éd.).
- HUSSEIN (Adel), *Misr min al-Istiqlal ila at-Taba'iyyah* (L'Égypte de l'indépendance à la dépendance), Beyrouth, dar al-Wahda, 1983.
- IBRAHIM (S.E.) ed., *At-Ta'addudiyyah as-Siyassiyyah wa ad-Dimuqratiyyah fi al-Watan al-Arabi* (Le pluralisme politique et la démocratie dans le monde arabe), Amman, Mountada al-Fikr al-Arabi, 1989.
- AL-JABIRI (Mohammed Abed), *Al-Maghrib al-Mu'asser* (Le Maroc contemporain), Casablanca, Banchara, 1988.
- JANOWITZ (Morris), *The military in politics : development of new nations*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
- KHOURY (Philip S.), *Syria and the French mandate : the politics of Arab nationalism, 1920-1945*, Londres, Tauris, 1987.
- LAROUI (Abdallah), *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1987.
- LECA (Jean), « La visite à la vieille dame ou la " société civile revisitée " », texte dactylographié, 1988.
- LEVEAU (Rémy), *Le fellah marocain, défenseur du trône*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985 (2^e éd.).

- LUCIANI (Giacomo), « Economic foundations of democracy and authoritarianism : the Arab world in comparative perspective », *Arab Studies Quarterly*, 10 (4), 1988.
- AL-MANOUI (Kamal), *Ath-Thaqafa as-Siyassiyya al-Mutaghayyirah fi al-Qaryah al-Misriyyah* (La culture politique en changement dans le village égyptien), Le Caire, Al-Ahram, 1979.
- NA'NA' (Hamida), *As-Subh ad-Dami fi 'Adan* (Le matin sanglant à Aden), Le Caire, Al-Mustakbal al-Arabi, 1988.
- AN-NAQUIB (Khaldoun), *Al-Mujtama' wa ad-Dawla fi al-Jazira al-'Arabiyyah* (La société et l'Etat dans la péninsule arabique), Beyrouth, Centre pour l'étude de l'unité arabe, 1987.
- O'DONNELL (G.), SCHMITTER (P.), WHITEHEAD (L.) eds, *Transitions from authoritarian rule : comparative perspectives*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.
- PITKIN (Hanna), *The concept of representation*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- SALAMÉ (Ghassan), *Al-Mujtama' wa Ad Dawla fi al-Machriq al-Arabi* (Société et Etat dans le Levant arabe), Beyrouth, Centre pour l'étude de l'unité arabe, 1986.
- SALAMÉ (Ghassan), *The foundations of the Arab State*, Londres, Croom Helm, 1987.
- SALAMÉ (Ghassan), *Nahwa 'Aqd ijtima'i 'Arabi Jadid* (Vers un nouveau contrat social), Beyrouth, Centre pour l'étude de l'unité arabe, 1988.
- AS-SAYYID (Radwan), *Al-Umma wa al-Jama'a wa as-Sulta : Dirasat fi al-Fikr as-Siyasi al-'Arabi al-Islami* (La Umma et la communauté dans la pensée arabo-islamique), Beyrouth, Dar Iqra', 1986.
- SEALE (Patrick), *Asad : struggle for the Middle East*, Londres, Tauris, 1988.
- SEURAT (Michel), *L'Etat de barbarie*, Paris, Le Seuil, 1989.
- SPINGBOARD (Patricia), « The contractual State : reflections on orientalism and despotism », *History of Political Thought*, 8 (3), hiver 1987.
- TURNER (Bryan S.), *Weber and Islam : a critical study*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- VALENSI (Lucette), *Venise et la Sublime Porte : la naissance du despote*, Paris, Hachette, 1987.
- VAN DAM (Nikolaos), *Struggle for power in Syria*, Londres, Croom Helm, 1979.
- VATIKIOTIS (P.J.), *Egypt from Muhammad Ali to Sadat*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980.
- WATERBURY (John), *The Egypt of Nasser and Sadat*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE/ABSTRACT

SUR LA CAUSALITÉ D'UN MANQUE : POURQUOI LE MONDE ARABE N'EST-IL DONC PAS DÉMOCRATIQUE ?

GHASSAN SALAMÉ

On a expliqué de différentes manières le manque de pratique, voire de revendication, démocratique dans le monde arabe : par la culture, la religion, l'économie ou encore par l'influence extérieure. Mais il n'est pas d'explication unique valable pour une vingtaine de pays, sinon par la ré-insertion de ces facteurs dans une lecture historique du siècle qui se termine et où les débuts de la démocratisation ont été intimement liés à la domination de ceux-là mêmes qui prétendaient « exporter » leur modèle démocratique. Telle fut la première phase libérale. La seconde, qui suivit les indépendances, fut, elle, marquée par l'incapacité des élites politiques nationales à défendre ce régime politique et par leur tendance à l'utiliser comme moyen d'individuation du politique, et partant, de la richesse, notamment immobilière. S'il y a aujourd'hui une chance de démocratisation, il faudra en chercher les fondements dans la crise de régimes incapables de réaliser les promesses sociales de l'Etat politiquement autoritaire et économiquement dirigiste de l'ère nationaliste. D'où la nécessité de légitimer la contestation mais aussi de faire un partage plus net entre des revendications de nature nationaliste qui restent valides et des régimes qui ont établi l'autoritarisme en prétendant les réaliser.

ON THE CAUSALITY OF A SHORTCOMING : WHY IS THE ARAB WORLD NOT DEMOCRATIC ?

GHASSAN SALAMÉ

The absence of democratic practice or even demands for democracy in the Arab world has been explained in various ways : culture, religion, economy or even foreign influence. There is no single explanation that fits about 20 countries, unless through an insertion of such factors in a historic reading of the closing century in which the beginnings of democratization have been intimately tied to the domination of those who claimed to « export » their democratic model. That was the first liberal phase. The second, which followed independence, was marked by the national political elites' incapacity to defend that political regime and by their tendency to use it as a means for political individuation and wealth mostly in real estate. If there is now an opportunity for democratization, its bases should be sought in the crises of regimes unable to carry out the social promises of the politically authoritarian and economically dirigiste state of the nationalist era. There is a need to legitimize protest, but also to make a clearer distinction between the nationalist-type claims, which retain their validity, and the regimes which have established authoritarianism while pretending to answer those claims.