

# ISLAM, LAÏCITÉ, DÉMOCRATIE

ON POURRAIT CONDENSER sous forme d'un syllogisme les croyances les mieux établies sur la relation entre ces trois notions : islam, laïcité et démocratie. Ce syllogisme serait :

5

*L'islam est hostile à la laïcité  
Or la laïcité est indispensable à la démocratie  
Donc l'islam est incompatible avec la démocratie.*

Une telle formulation peut paraître artificielle, grossière et brutale. Elle résume toutefois certaines idées parmi les mieux reçues et les plus enracinées dans l'opinion publique contemporaine. L'enracinement de ces idées est tel que les nombreuses approches alternatives et critiques proposées au cours des dernières décennies n'ont réussi ni à les éliminer ni même à en atténuer les effets sur les conceptions et les attitudes dominantes. Vaut-il la peine de leur livrer un nouvel assaut ? Il serait peut-être plus utile d'analyser chacune des propositions de ce syllogisme pour en « mesurer la valeur de vérité », pour parler comme les logiciens, avant de voir si les articulations entre elles peuvent réellement tenir. L'analyse fera appel, on le verra bien, à de la sémantique élémentaire, c'est-à-dire au sens qu'on est en droit d'accorder aux mots, et donc aux liens qu'on établit entre eux pour construire des propositions.

Première remarque, valable pour les trois termes clés, *islam, laïcité et démocratie* : ils sont tous adoptés dans l'usage courant comme des renvois à des référents simples, totaux, dont le sens serait évident pour tout le monde. Or nous savons bien que les trois font l'objet de débats, intenses et durables, et qu'ils sont loin de représenter des réalités simples et homogènes, qui seraient reçues de la même façon par tous. Notre thèse est que l'usage sémantique désordonné a produit nombre

de problématiques artificielles. Les « abus sémantiques » ont conduit la réflexion dans des impasses ou des cercles vicieux, ont embrouillé le débat sur ces questions et empêché toute progression vers la clarté et toute avancée dans la mise en œuvre de solutions.

## ISLAM : DES AMBIGUÏTÉS MEURTRIÈRES

L'islam, d'abord, est le terme qui semble donner lieu aux plus grandes confusions. La plus importante et la plus dévastatrice est celle qui mêle credo et histoire. Alors qu'on distingue nettement et aisément entre christianisme et chrétienté, on utilise, lorsqu'il s'agit de l'islam, le même terme pour désigner des « objets » aussi différents que les croyances religieuses, les rites et pratiques les plus divers, des événements et des attitudes séparés par des siècles et par des distances géographiques et conceptuelles immenses. Autrement dit, on utilise le terme *islam* pour renvoyer à une collection d'objets de nature très disparate. Cela implique qu'on « voit » l'islam (ou sa présence, son influence, son être, sa détermination) dans des réalités extrêmement variées, y compris des manifestations, des activités qui n'ont, en elles-mêmes, rien de religieux. Cela produit des confusions sous plusieurs formes.

Même lorsqu'on distingue entre religion et histoire, trois niveaux sont implicitement associés lorsqu'on parle aujourd'hui d'islam, comme le remarque Abdelmajid Charfi<sup>1</sup> : le premier est celui de l'ensemble des *valeurs énoncées par le Coran*. Même s'il s'inscrit dans la tradition monothéiste, le Coran a mis l'accent sur certaines valeurs plutôt que d'autres, comme la compassion (*rahma*)\* plutôt que l'amour, et a ainsi créé une sensibilité morale bien particulière, distincte de celles qui ont été définies par d'autres traditions religieuses.

Le second est celui de la *pratique historique*, principalement constitué de la pensée religieuse avec l'ensemble de ses composantes : commentaire des textes (*tafsir*), théologie (*kalam*, *uṣūl al-Fiqh*), droit (*fiqh*), etc. La naissance de ces disciplines consacre la fin de la révélation et le commencement de la situation « herméneutique », au cours de laquelle le texte sacré fait l'objet d'interprétations, de commentaires et de prolongements. Ceux-ci finissent par constituer une structure complexe et

---

\* Dans ce numéro de *Pouvoirs*, chaque article a conservé sa propre graphie des noms et mots issus de l'islam.

1. Abdelmajid Charfi, *Al-Islam wa Al-Hadathah* (Islam et modernité), Tunis, Ad-Dar at-Tunisiya li an-Nashr, 1990.

étendue, englobant une vision du monde et des règles pratiques relatives à la vie de tous les jours.

Le troisième niveau est celui de la *foi individuelle*, du vécu intériorisé où interviennent les caractéristiques propres à chaque individu et les influences des principaux courants de pensée, des modèles humains et des événements vécus. Ce troisième niveau est celui qui varie le plus dans le temps et selon les lieux. La manière dont les individus vivent la religion est, sans aucun doute, fortement influencée par les divers facteurs qui marquent chaque situation particulière. Les conditions qui prévalaient aux premiers siècles de l'islam sont différentes de celles de l'islam du Moyen Âge, et encore davantage de celles de l'époque contemporaine.

L'amalgame va plus loin puisque, outre ces trois niveaux, d'autres confusions, aussi graves sinon plus, sont fort répandues de nos jours. Les plus notables et les plus pernicieuses mêlent *principes moraux et systèmes politiques, communauté religieuse et État et commandements religieux et droit*.

La première conduit à ignorer la différence entre des principes moraux destinés à réguler le comportement des hommes au sein de leur communauté, et les règles et lois qui constituent à proprement parler des systèmes d'organisation politique et sociale. À titre d'exemple, la *shura* (traduisons par « principe de consultation ») et la *ta'a* (« principe d'obéissance ») sont énoncées par le Coran comme des vertus qui doivent orienter le comportement des musulmans vivant en communauté. Toutefois, la manière dont les deux principes, consultation et obéissance, doivent être réalisés dans les faits, n'est pas spécifiée par les textes sacrés. La confusion entre ces deux niveaux, celui des principes et celui – disons – des règles d'application de ces principes, a conduit de nombreux auteurs à croire que l'islam offre, ou contient, à l'état implicite, une véritable « constitution » définissant le mode de fonctionnement de l'État islamique.

Les théologiens ont entrepris d'extraire à partir des énonciations trouvées dans le Coran et dans le Hadith des prescriptions permettant de faire face à des situations vécues. Ils ont procédé par analogie, recoupement, déduction et extrapolation suivant des techniques parfois très élaborées. Les résultats qu'ils ont obtenus, parfois en forçant le texte, ont été considérés comme impliqués par les textes fondateurs et donc comme faisant partie des obligations ou devoirs religieux pour tous les croyants.

Ainsi certains parmi eux, majoritaires autrefois, ont donné la primauté au principe d'obéissance aux autorités constituées, au point d'en

faire la règle de base de constitution de l'État islamique : on doit obéir même au prince injuste, pourvu qu'il fasse régner l'ordre public, qu'il n'entrave pas l'accomplissement des rites de base et qu'il ne s'attaque pas ouvertement aux symboles de l'islam. Ces théologiens avaient ainsi réduit le principe de consultation (*shura*) à un complément souhaitable mais non nécessaire, au détriment de la *ta'a*. Ils en ont fait un complément dont la mise en œuvre est laissée entièrement à la discrétion du prince.

Aujourd'hui, on assiste à un renversement de tendance : de nombreuses voix soulignent l'idée que la consultation est primordiale dans la constitution de toute communauté islamique, au point que le principe d'obéissance lui devient subordonné. On disait bien autrefois *La ta'ata Li Makbluqin fi Ma'çiyat al-Khaliq* : « Pas d'obéissance à un être créé dans la désobéissance au Créateur », mais la portée de cette proclamation était restreinte dans les faits, principalement en raison de la primauté accordée au principe d'obéissance. Aujourd'hui certains avancent que l'obéissance ne serait due que dans le cas où la consultation (*shura*) est mise en œuvre. Lorsque la consultation est comprise au sens moderne de « consultation populaire », cela conduit à ériger la démocratie au rang de fondement indispensable de tout État islamique.

Le point commun à ces approches est l'idée qu'il existe dans les textes fondateurs, quoique à l'état invisible au premier abord, un modèle bien défini destiné à organiser la communauté des croyants. Cela conduit à projeter certaines de ses propres aspirations, attentes, espoirs ou illusions dans les textes sacrés et à croire, ou tenter de croire, qu'il existe une constitution islamique et que l'islam est à la fois, comme on le dit, non seulement une religion et une orientation dans la vie temporelle (*Din wa Dunya*), mais une religion et un État (*Din wa Dawla*).

Une autre confusion rapproche deux formes d'organisation, deux ensembles humains dont la nature est profondément différente : l'État d'un côté et la communauté religieuse de l'autre. Le terme *Umma*, qui est à l'origine de cette confusion du fait qu'il est utilisé indifféremment aujourd'hui pour désigner communauté et nation (et parfois même d'autres formes de rassemblement), revient fréquemment dans les textes fondateurs et les traditions, et a fait l'objet d'une littérature abondante.

La confusion ici remonte très loin et touche à des aspects fondamentaux des représentations religieuses courantes. La pratique instaurée par le Prophète à partir de son installation à Médine a donné lieu à des interprétations hâtives qui en ont occulté les caractéristiques essentielles. De nombreux commentateurs ont adopté l'idée, sans due

réflexion, que le Prophète a créé à Médine le noyau de l'État islamique. Les premiers califes n'auraient fait qu'assurer la continuité de cet État, comme l'indique le titre qui leur a été attribué (« *Khulafa Rachidun* » ou « successeurs bien guidés »). Ceux qui leur ont succédé, qui étaient des monarques portés au pouvoir par transmission héréditaire, auraient accaparé, transformé et dévié de ses véritables objectifs l'institution califale, ce qui aurait abouti à corrompre le système étatique proprement islamique. Les commentateurs qui adoptent ce point de vue, suivis par une foule de théologiens, de juristes, d'historiens musulmans et d'observateurs de l'islam, ont instauré une continuité totale entre l'œuvre du Prophète et celle des hommes qui lui ont succédé à la tête de la communauté, oubliant la profonde différence entre les rôles respectifs de Prophète et de chef temporel. Le chef temporel, indépendamment des qualités morales qu'il peut avoir, ne peut en aucun cas avoir le même statut que le Prophète. Ali Abderraziq a eu le mérite d'attirer l'attention sur les conséquences d'une telle confusion par une interrogation célèbre : « Le Prophète était-il un roi ? », mettant immédiatement dans l'embarras ceux qui se laissent aller aux amalgames courants<sup>2</sup>.

9

Pour pouvoir avancer sur ce sujet, on doit se poser des questions telles que : une communauté créée par un prophète dans le cadre de sa prédication peut-elle être de même nature qu'une entité politique, ou un État dans le sens qu'on lui accorde généralement ? L'autorité qu'exerce un prophète sur ses partisans, sur ceux qui adhèrent à la foi qu'il prêche, est-elle de même nature que l'autorité qu'exerce un chef temporel, même bénéficiant de pouvoirs « spirituels » ? Et si c'était l'État islamique que le Prophète avait créé de son vivant à Médine, pourquoi ce dernier n'a-t-il pris aucune disposition en vue d'assurer sa continuité, comme c'est le cas dans chaque État qui se considère comme tel, autrement dit, comme l'exige la logique qui régit les États ?

Ces questions formulées par Ali Abderraziq n'ont en réalité jamais cessé de tourmenter la conscience des musulmans. Elles obligent à reconsidérer l'assimilation qu'on fait couramment entre communauté religieuse et État temporel. Les deux peuvent « coïncider » temporairement et présenter certaines caractéristiques communes, mais leur nature, leurs fonctions, leur fonctionnement demeurent profondément différents.

Enfin, la confusion entre commandements religieux et droit repose sur un constat souvent mis en relief : le judaïsme et l'islam auraient en

2. Ali Abderraziq, *L'Islam et les Fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1994.

commun le fait d'être des religions qui proposent une législation, c'est-à-dire qui fournissent un ensemble de commandements destinés à constituer l'ossature d'un ordre social (la *halakha* pour le judaïsme, la *chari'a* pour l'islam). Il est vrai que ces deux religions donnent l'impression de vouloir réglementer la vie des individus et des communautés et de mettre en place un ordre social déterminé. Leurs textes sacrés comportent certaines formulations qui semblent aller dans ce sens. Mais il convient de souligner que ce sont des théologiens qui ont travaillé, bien après la révélation du message fondateur, pour donner à ces formulations un arrangement tel qu'elles puissent régir l'ensemble des faits sociaux à un moment donné. Ces théologiens ont présenté les systèmes qu'ils ont élaborés comme l'expression même de la loi divine.

10 Ainsi, au sein de sociétés qui ont adopté l'islam, a-t-on produit des systèmes juridiques et cherché à faire adhérer les masses aux prescriptions et à l'organisation générale qui en découlaient. Cette production a pris la forme d'une accumulation de règles juridiques et de commentaires accomplie par plusieurs générations de théologiens, sur des périodes s'étalant sur plusieurs siècles, visant à tirer des textes sacrés des règles et des dispositions qui répondent aux besoins de sociétés en pleine évolution et l'insèrent dans la vision globale apportée par le message religieux. Il en est résulté une somme énorme de constructions théoriques, de commentaires, d'avis juridiques, de jurisprudence, caractérisée par une grande diversité d'approches, par des divergences et parfois des oppositions importantes, et par une richesse souvent difficile à maîtriser.

Une autre caractéristique de ce « droit religieux » est qu'il vise à réglementer autant certaines relations entre les individus, les groupes et les institutions, que les comportements individuels, comme les rites religieux ou la moralité privée. Il couvre donc un domaine qui ne coïncide pas avec celui de la « sphère publique » des relations entre personnes physiques et morales, celles que régit le droit positif. C'est l'une des différences majeures avec le droit positif qui, lui, est indifférent à la moralité privée et à la relation de l'homme avec Dieu, mais vise à réglementer, d'une façon anonyme, cohérente et systématique, l'ensemble des mécanismes de fonctionnement de sociétés particulières.

Les sociétés modernes, plus complexes que les sociétés anciennes, ont dû adopter l'approche et les techniques du droit positif pour pouvoir maîtriser l'ensemble des mécanismes qui leur permettent de fonctionner. Cette transformation s'est faite à des moments historiques qui ont vu l'abandon de doctrines traditionnellement rattachées à la religion

et leur remplacement par des conceptions élaborées à partir de la science et de la pensée modernes. La sécularisation s'est produite au niveau des institutions et du droit, après s'être imposée dans le domaine des conceptions globales du monde et de la connaissance. La mise en œuvre du droit positif a été, au niveau de la société, le signe le plus visible de ce changement. Le droit religieux a été confiné par la suite dans des secteurs limités, ceux du statut personnel pour le cas de la *chari'a*, prolongeant la vie de règles et d'une organisation qui préexistent à l'ordre nouveau né de l'imposition du droit positif. D'où certains conflits, incohérences, problèmes dus à l'utilisation de normes de nature et de fonctionnement différents.

Ces confusions ont eu, répétons-le, des effets extrêmement dévastateurs. Prédominantes autant parmi les musulmans que parmi les non-musulmans, elles ont conduit à produire des malentendus immenses, les uns parlant d'une chose, les autres entendant une autre. Malgré les mises en garde répétées des chercheurs, l'usage « large » du mot *islam* continue de prévaloir. Les discussions qui engagent le grand public ignorent ou semblent ignorer les apports de la recherche et de la pensée savante. C'est en définitive le « grand public » et les médias qui déterminent et infléchissent les orientations de la recherche et du débat intellectuel, au point de leur imposer de véritables combats de Sisyphe.

11

## LAÏCITÉ : LE POIDS DE L'HISTOIRE

Les musulmans n'avaient pas encore inventé une laïcité appropriée à leurs conditions quand, au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, les Européens se sont présentés à leurs frontières avec de nouvelles armes, de nouvelles techniques et de nouvelles ambitions. Il faut rappeler ici que la laïcité est une invention récente. Elle réalise la séparation entre le politique et le religieux selon des modalités adaptées à des contextes où le christianisme était la religion dominante. La religion était institutionnalisée dans ces contextes sous forme d'une église. Celle-ci devait être déchargée des fonctions politiques ou plus largement temporelles qu'elle avait assumées. Dans de nombreuses sociétés de musulmans, les choses se sont déroulées, et se déroulent encore, d'une façon bien différente.

On peut tout d'abord mettre en doute la conception répandue, suivant laquelle les musulmans auraient constamment vécu, dans les temps pré-modernes, au sein de systèmes où le religieux et le politique étaient totalement fusionnés. Selon Mohamed Abed Jabri, une forme de sécularisation se serait accomplie très tôt dans l'histoire des musulmans, au

moment de la prise du pouvoir par les Omeyyades et l'instauration du premier pouvoir de type dynastique, à peine trois décennies après la mort du Prophète<sup>3</sup>. Cette sécularisation s'est accompagnée de, ou a été possible grâce à, l'asservissement du religieux par le politique. Les masses musulmanes avaient bien compris à l'époque qu'un changement profond s'était produit et que les principes religieux avaient été « trahis ». L'opposition de l'époque, principalement chiite, a centré son action sur la soumission de la pratique politique aux impératifs religieux, comme c'était le cas du temps du Prophète et de ses successeurs immédiats. Le cycle qui s'est établi par la suite dans l'histoire des musulmans, bien décrit par Ibn Khaldoun, peut être conçu comme une oscillation entre des formes de pouvoir sécularisé (où la religion est réduite à un rôle formel, à des gesticulations symboliques destinées à légitimer le pouvoir en place) et des moments de ferveur révolutionnaire, où le sentiment religieux est mobilisé pour imposer un réalignement de la pratique politique sur la norme religieuse. C'est que, à l'époque, il n'y avait d'alternative au pouvoir despotique du politique que sous forme d'utopie religieuse, le modèle proprement démocratique, l'autre forme de la société sécularisée, n'étant pas encore imaginé. C'est ce qui poussait les masses à « pratiquer la politique *dans* la religion<sup>4</sup> », à exprimer leur rejet des pouvoirs de fait par l'invocation de principes religieux, le champ proprement politique n'étant pas encore inventé.

Si, de nos jours, on continue à vouloir « pratiquer la politique dans la religion », cela semble être en raison directe de l'impossibilité de pratiquer la politique sur son propre terrain, c'est-à-dire dans un domaine qui lui est propre et selon des procédures séculières. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que la revendication islamiste soit la plus forte et la plus violente là où les pouvoirs ont longtemps œuvré dans le sens du verrouillage du champ politique, là où des partis uniques ont longtemps empêché toute pratique politique libre (Algérie, Iran, Égypte), et qu'il soit plus accommodant là où un champ politique, même étriqué, a existé pendant un certain temps (Maroc, Turquie).

En fait, si l'on regarde de plus près le terme de laïcité, on s'aperçoit qu'il renvoie, lui aussi, à plus d'un concept, aussi bien dans ses versions arabes que françaises. En français, la « laïcité » fait penser à *sécularisation*

3. Mohamed Abed Jabri, *La Raison politique arabe : déterminants et manifestations* (Al-'aql al-siyâsi al arabi: mubaddidâtub wa tajalliyâtub), Casablanca, 1990.

4. *Ibid.*



et *sécularisme*. En arabe, on disait *ladiniya* (XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècle) avant d'opter pour *'ilmaniya* (deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle).

Il est courant de considérer cette distinction entre domaine de l'Église et domaine séculier comme l'origine de l'évolution qui a conduit à dépouiller l'Église de ses rôles dans la société, et à l'écarter de certains domaines qu'elle occupait. Beaucoup le pensent, surtout parmi les Occidentaux. Ainsi pour un historien comme Bernard Lewis, c'est dans la particularité même du christianisme, et précisément dans la distinction qu'il fait entre ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient à César, entre l'Église et l'État comme deux institutions séparées, que se trouve le germe du sécularisme, même si ce « germe » a dû attendre plus de quinze siècles (et quelques guerres de religion) pour éclore. D'autres chercheurs, qui se sont penchés sur les processus par lesquels la sécularisation s'est accomplie, sont arrivés à des conclusions opposées : « ... la religion chrétienne est depuis si longtemps mêlée au tissu social européen qu'il a fallu une mobilisation militante pour créer un espace séculier, mobilisation responsable d'un conflit qui a duré au moins deux siècles. La séparation de l'Église et de la société a nécessité une "opération chirurgicale" qui a gravement meurtri l'Église et qui, de surcroît, a entraîné la religion dans une réaction politique, surtout dans les sociétés catholiques<sup>5</sup> ». D'autres penseurs, dont beaucoup de musulmans<sup>6</sup>, tendent à croire que l'existence d'une institution religieuse autonome, comme l'Église chrétienne, a été un obstacle au développement des sociétés européennes médiévales. Il aurait retardé plutôt que favorisé leur libre expression et leur développement. La sécularisation des sociétés occidentales a été, selon ces penseurs, un processus long, violent et douloureux justement à cause de l'existence d'un obstacle aussi formidable.

13

Nos conceptions sur les origines du sécularisme ne seraient-elles pas plutôt des manières de projeter sur le passé des évolutions historiques récentes ? En tout état de cause, la sécularisation dont il est question dans le débat actuel, désigne clairement des évolutions récentes, ou des situations nées d'évolutions récentes, qui se sont produites initialement en Europe et ont conduit à l'émergence des sociétés sécularisées contemporaines. Le terme renvoie donc à un fait, en l'occurrence une

---

5. David Martin, « Remise en question de la théorie de la sécularisation », in Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 26.

6. Notamment Allal El Fassi, *An-Naqd Adb-Dhati (Autocritique)*, Le Caire, 1948.

évolution historique qui s'est produite en des lieux et à des moments donnés et qui est constatée par les historiens.

Vient ensuite une autre notion typiquement française, qui semble n'avoir pas d'équivalent dans les autres langues européennes : celle de *laïcité*. Celle-ci renvoie plutôt à une attitude beaucoup plus déterminée sur la place de la religion dans la vie des hommes, en fait à une doctrine ou « une conception politique impliquant la séparation entre la société civile et la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique ». Elle se distingue de la notion de sécularisme en ce sens qu'elle renvoie à des conceptions franchement opposées à la mainmise de la religion sur la société, parfois même nettement antireligieuses. Elle trouve ses sources dans une variante de l'idéologie des Lumières et comporte, selon de nombreux observateurs contemporains, une attitude fortement réductrice du religieux et de son rôle dans les consciences et dans les comportements collectifs<sup>7</sup>. Son ancrage dans l'idéologie des Lumières aurait produit des attitudes marquées par un certain aveuglement à l'égard du religieux, c'est-à-dire des attitudes qui auraient constitué une véritable agression contre l'imaginaire des hommes, et auraient suscité l'apparition de réactions violentes au sein de larges couches de la population.

Dans les sociétés de musulmans, les choses se sont passées autrement. L'expression « séculier » n'existant pas, celle qui a été choisie initialement pour en exprimer le contenu comportait des connotations qui pointaient vers d'autres directions. Le terme adopté au XIX<sup>e</sup> siècle pour traduire cette notion est *ladini*, ce qui veut dire littéralement « non religieux », « areligieux » ou « antireligieux ». Les musulmans se voient donc proposer, ou croient qu'on leur propose, un modèle marqué par l'*irréligion* au moment même où ils sont soumis à la pression européenne et bouleversés par les sombres perspectives qui doivent en découler. Les premières réactions des masses musulmanes ont été marquées par le rejet, puisqu'on ne pouvait concevoir de moralité, d'ordre social ni même de vérité en dehors de la religion et encore moins contre elle.

Ces premières réactions, fondées sur un malentendu, ont eu, et continuent d'avoir une grande influence sur les attitudes dominantes. De nombreux musulmans pensent qu'on leur propose sous ce terme (ou ceux qui lui seront substitués) de rejeter la vérité du message divin et

---

7. Mohammed Arkoun, *L'Islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, et *Ouvertures sur l'islam*, Paris, Jacques Grancher, 1989.

avec lui le principe même que la société doit être soumise à un ordre moral. Les termes *'ilmaniya* ou *'alamaniya*, techniquement plus proches du sens du mot « sécularisme » (par référence à la notion de *'alam*, univers ou monde sensible), resteront chargés de ce lourd héritage. On continue à rencontrer les mêmes réactions, le même dialogue de sourds : pour de nombreux musulmans aujourd'hui, adopter le sécularisme équivaut à rejeter l'ordre qui a prévalu dans leur société, rejeter l'ordre moral, refuser la vérité du message religieux et s'aligner sur des modèles étrangers, importés.

Sécularisme et laïcité : par-delà la signification attribuée historiquement aux deux termes, il y a lieu de souligner l'importante différence entre les *faits* et les *prises de position*. Si les notions de sécularisme et de laïcité désignent des attitudes à l'égard du rapport entre religion et société, la sécularisation est en revanche un *fait observable* : les rôles joués par certaines institutions sont transférés à d'autres, en même temps que, au niveau des représentations, certaines conceptions sont remplacées par d'autres. La religion définissait la conception qu'on se faisait du monde, du temps et de l'homme. Ses représentants avaient un rôle prédominant dans les domaines politique, économique et social. Dans les sociétés sécularisées, cet état des choses a profondément changé. Les représentations sont tirées de la science et des formes de pensée moderne. Les institutions ont un fondement rationnel et sont conçues par référence aux idées d'intérêt général, de souveraineté populaire, etc.

15

La sécularisation s'est produite d'abord en Europe occidentale, et fut concomitante à d'autres transformations (développement des sciences et des techniques, industrialisation, émergence des États-nations...). Ces transformations se sont étendues à d'autres régions, en Europe, en Amérique du Nord, puis dans d'autres aires : Extrême-Orient, Amérique latine, etc. Les pays musulmans n'ont pas échappé à ce processus, même s'ils n'en ont pas vécu les premiers moments. Il en a émergé peu à peu une nouvelle organisation qui distribuait différemment les rôles. D'un côté, la religion régit le spirituel, à l'échelle de l'individu ; elle définit les fondements de l'éthique et constitue la source de convictions individuelles. De l'autre côté, la raison est chargée de l'organisation de la société.

## DÉMOCRATIE : L'UTOPIE ET LES PROCÉDURES

L'impression dominante aujourd'hui est que, au moment où la démocratie semble être sur le point de connaître une ultime et décisive poussée, où elle doit se généraliser à l'humanité entière, elle doit faire face à deux défis majeurs.

16 Ses partisans, dans le tiers monde et ailleurs, l'élèvent au rang de solution miraculeuse de tous les maux dont souffrent les sociétés qui n'y ont pas accédé. Ils en font, apparemment, une nouvelle « religion séculière » de l'humanité, et l'instrumentalisent comme une utopie mobilisatrice, comme on le faisait récemment pour d'autres idéologies « libératrices ». Les sociétés musulmanes n'échappent pas à cette tendance. Comme le remarque un observateur contemporain, les écrits traitant du monde musulman véhiculent une conception utopique de la nature et des caractéristiques de la démocratie libérale. « Le concept plane comme un symbole mystique dans les discussions relatives au Proche-Orient et diffuse la supposition que la démocratie libérale constitue un système politique idéal où le bien commun est réalisé à travers la prise de décision par la population qui élit les individus chargés de mettre en œuvre la volonté populaire<sup>8</sup>. »

En face, d'autres en font un aspect et une conséquence d'une forme de vie sociale particulière, qui se serait développée dans le cadre et au moyen de conceptions et de traditions relevant d'une civilisation donnée, la civilisation occidentale. Qu'elle soit évaluée positivement (comme le fait généralement la droite modérée européenne) ou négativement (comme le font, par exemple, certains conservateurs musulmans), elle est tenue pour une invention spécifique à une fraction de l'humanité, non généralisable et non extensible.

Dans un cas comme dans l'autre, la démocratie n'est pas considérée comme un ensemble de normes, de régulations et de procédures qui permettent d'instaurer et de maintenir un équilibre entre des pouvoirs, des

---

8. « [...] The Middle East related literature purveys a romanticised conception of the nature and characteristics of liberal democracy [...] The concept hovers, like a mystical symbol, in the background of the discussion in the Middle East, with an implied assumption that liberal democracy constitutes an ideal polity where the common good is realised by means of the population deciding issues through the election of individuals who carry out the people's will », Tim Niblock, « Democratisation : a theoretical and practical debate », *British Journal of Middle Eastern Studies*, novembre 1998, vol. 25, n° 2, p. 225-226.

intérêts et des visions du monde. Le côté formel, voire procédurier, de la démocratie (institutions, mécanismes) est largement occulté. Le fait qu'elle soit constamment menacée, toujours à réinventer, semble oublié. Elle devient, du fait de ces approches, l'enjeu ou l'alibi de combats qui la dépassent en la défigurant, qui déplacent ses contenus pour livrer des batailles sur d'autres terrains. Peut-on concevoir une « apologie » de la démocratie qui en réduit la portée et dévalue les promesses ? Peut-on la défendre en la banalisant au point d'en faire la mécanique d'un ordre socio-politique ?

Dans le cas qui nous préoccupe, la première question semble être la suivante : la pratique politique autonome nécessite-t-elle l'élimination du religieux, suivant l'expérience française ou turque ? La référence à la foi religieuse doit-elle être exclue des fondements de l'organisation politique pour permettre la mise en œuvre de systèmes démocratiques ? Tel ne semble pas être le cas, puisque des parcours différents, ayant réussi à mettre en place de véritables démocraties, ont été possibles. Leurs traits communs étaient de rejeter l'exercice, par les représentants institutionnels de la religion, d'une tutelle sur les appareils politiques et de refuser la soumission de l'ordre politique à des normes tirées des traditions religieuses.

17

En fait, l'essentiel dans le tournant démocratique, et en général dans les pratiques politiques modernes, n'est pas l'élimination du religieux, mais le changement de son mode de présence et d'action. Au lieu d'être considéré comme un système de prescriptions figées, régissant dans le détail les mécanismes de l'ordre social, il est tenu et traité comme une source de normes morales. Ce qui a permis ce tournant dans certains contextes, c'est la déconstruction du système de prescriptions au moyen de la critique historique, pratiquée principalement au sein de la classe intellectuelle et propagée dans le corps social. Là où cette déconstruction a été accomplie, le référentiel religieux est devenu une plate-forme spirituelle et éthique. Un tel processus est bien avancé dans les contextes chrétien et juif. Il rencontre une réelle résistance en contexte musulman, pour plusieurs raisons. Nous en avons évoqué quelques-unes en relevant le verrouillage du champ politique moderne et le retour à l'invocation de symboliques pré-modernes, celles qui ont longtemps peuplé l'imaginaire collectif des musulmans, où le pouvoir séculier était à la fois despotique, usurpateur et étranger aux normes morales et religieuses. Il faudrait ajouter à cela d'autres causes qui ont puissamment contribué à ce transfert. Les politiques éducatives adoptées dans les pays musulmans après les indépendances ont favorisé l'accès aux traditions savantes,

autrefois réservé à des élites, tout en fermant l'accès aux outils critiques et aux approches théoriques modernes qui ont été développées dans les langues européennes. Ainsi ces politiques éducatives ont-elles en fait engendré et disséminé de nouvelles formes d'ignorance. Le corpus traditionnel, son monde symbolique sont certes devenus accessibles au grand nombre, mais les méthodes et les conceptions qui permettent de les interpréter d'une manière acceptable pour l'esprit moderne et, notamment, à les situer historiquement, sont absentes.

18 À cela il faut ajouter que la plupart des sociétés musulmanes vivent sous des pressions insoutenables aux plans économique, politique et culturel. Dans la plupart des sociétés de musulmans, on peut aisément constater une coupure nette entre des couches intégrées dans l'économie de marché et d'autres qui en sont exclues. D'importantes composantes de la population vivent dans des conditions de précarité matérielle et de misère intellectuelle inadmissibles de nos jours. Ces populations sont exposées quotidiennement à des images télévisées où l'on montre des enfants et des jeunes soumis à une répression sauvage, tués souvent de sang-froid, dans des régions aussi diverses que la Palestine, la Tchétchénie, la Bosnie, l'Afghanistan, et qui ont en commun d'être musulmans. Il n'est pas étonnant que l'islam soit devenu, en conséquence de ces faits et des conjonctures de politique internationale, le symbole d'une identité collective opprimée et humiliée.

#### L'HORIZON EST-IL POUR AUTANT FERMÉ ?

Faut-il attendre que la réforme religieuse se produise pour initier une véritable modernisation politique ? De nombreux auteurs, encore une fois, désignent l'islam et sa prétendue spécificité comme le principal obstacle à la modernisation, à l'ouverture et à la démocratisation des sociétés où cette religion s'est implantée. Cela nous ramène à notre syllogisme simplificateur. En fait, il suffit d'un recul historique de quelques décennies pour se rappeler qu'on disait à peu près la même chose de l'Asie confucianiste : le confucianisme aurait été le principal obstacle au développement et à la modernisation du fait qu'il instillerait dans les consciences un sens de la hiérarchie, la sacralisation des traditions, etc. À d'autres moments, le catholicisme a été considéré comme inséparable de ce qu'on avait appelé le « césaro-papisme », et tenu pour responsable du blocage des sociétés espagnole, portugaise et latino-américaines. Les attitudes prédominantes aujourd'hui à l'égard de l'islam reproduisent donc des réflexes apparemment irrépressibles qui transfèrent vers la reli-

gion et ses systèmes normatifs des jugements sur les réalités vécues, à des moments donnés, par des communautés particulières. Il semble y avoir là un mouvement opposé à celui entrepris par les islamistes : ceux-ci sacralisent des traditions historiques, érigent au rang de normes des pratiques adoptées par des ancêtres ; ceux-là ramènent la norme au plan des réalités sociales et économiques et en font l'explication dernière. Les deux sont prisonniers d'un syllogisme régulièrement démenti par l'histoire, mêlant le vécu, qui est inscrit dans des flux d'événements historiques, avec des traditions religieuses telles que véhiculées par des discours vulgarisateurs.

La démocratie est déjà devenue une norme connue et acceptée par la majorité des musulmans, même si on lui associe des contenus mythiques, même si elle est devenue une utopie ou un « horizon messianique ». En même temps, on assiste à l'émergence dans de nombreuses sociétés de musulmans de débats intenses à propos de notions comme *l'État de droit, les libertés publiques, la transparence et l'amélioration de performances des organes publics...*, autant de revendications de caractère nettement moderne, devenues insistantes dans ces contextes. Les attentes des populations, le volontarisme tranchent nettement par rapport au « fatalisme » ou à la résignation des générations précédentes. L'avènement de la démocratie, l'adoption de politiques visant à intégrer les couches exclues des populations (notamment les femmes et les jeunes) favoriseront l'apaisement nécessaire à l'acceptation de la sécularisation et de son enracinement dans le sens du changement d'usage du référent religieux, au niveau des conceptions et des attitudes dominantes. La démocratie, dans ces conditions, peut prouver ses bienfaits en se réalisant. On pourra prouver le mouvement en marchant.

19

## R É S U M É

*Des discussions intenses se produisent aujourd'hui à propos de l'islam, la laïcité et la démocratie. Les arguments invoqués par les différents intervenants renvoient à des représentations, souvent implicites, des rapports qui peuvent exister entre ces trois termes. Ils renvoient également à des conceptions déterminées des processus historiques à l'œuvre dans les sociétés musulmanes contemporaines. Peut-on tenter de voir plus clair dans le sens attribué à chacun des trois termes et, par conséquent, revisiter les conceptions répandues de nos jours ?*